

MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Koran-Zentrierung: Aktuelle Debatten zur koranorientierten Auslegung des
Islam und ihre Bedeutung für den Religionsunterricht in Österreich

verfasst von | submitted by

Rasit Simsek BA

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt |
Degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 874

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student re-
cord sheet:

Masterstudium Islamische Religionspädagogik

Betreut von | Supervisor:

Univ.-Prof. i.R. Mag. Dr. Rüdiger Lohlker

Abstract (Deutsch)

Die Masterarbeit untersucht die Koran-Zentrierung als globale Strömung in islamischer Theologie und Religionspädagogik und setzt diese in Beziehung zur historischen Dezentrierung des Korans. Im Zentrum steht die Frage, wie und warum der Koran im Laufe der islamischen Geschichte in den Hintergrund gedrängt wurde und welche Rolle politische Entwicklungen, insbesondere die Entstehung des politischen Islam, in diesem Prozess spielten. Aufbauend auf dieser Analyse werden die gegenwärtigen, international geführten Debatten beleuchtet, in denen Gelehrte den Koran erneut als alleinige oder zentrale Quelle religiöser Orientierung fordern. Ziel der Arbeit ist es, die theologischen und ideologischen Hintergründe dieser Entwicklungen chronologisch nachzuzeichnen und ihre Relevanz für den europäischen Kontext, insbesondere für den islamischen Religionsunterricht in Österreich, zu bewerten. Eine systematische Literaturanalyse dient als methodische Grundlage. Die Ergebnisse zeigen, dass die Rückkehr zur Koran-Zentrierung sowohl historische Klärungen verlangt als auch Chancen für eine schülerorientierte, kritische und zeitgemäße Vermittlung von Religion eröffnet.

Abstract (English)

This thesis examines Qur'an-centered interpretation as a global trend in Islamic theology and religious education, placing it in relation to the historical decentering of the Qur'an. The central research question addresses how and why the Qur'an was gradually marginalized throughout Islamic history, with special attention to the role of political developments and the emergence of political Islam in this process. Building on this historical analysis, the study explores contemporary international debates in which scholars call for a renewed focus on the Qur'an as the sole or central source of religious authority. The aim is to trace these developments chronologically and to evaluate their significance for the European context, with particular emphasis on Islamic religious education in Austria. A systematic review of literature provides the methodological framework. The findings reveal that a return to Qur'an-centered interpretation not only requires historical clarification but also creates opportunities for student-centered learning, critical engagement with sources, and a more contemporary approach to teaching Islam.

Eidesstattliche Erklärung

Ich versichere, dass ich die vorliegende Masterarbeit selbständig verfasst habe. Dabei habe ich ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel verwendet und keine unerlaubte Hilfe in Anspruch genommen. Weiterhin erkläre ich, dass ich dieses Masterarbeitsthema bisher weder im In- noch im Ausland in irgendeiner Form als Prüfungsarbeit eingereicht habe. Die vorliegende Arbeit stimmt vollständig mit der vom Begutachter beurteilten Version überein.

Ich bekräftige zudem, dass die in dieser Masterarbeit präsentierten wissenschaftlichen Ergebnisse und Erkenntnisse durch meine eigene Forschung und Analyse erlangt wurden. Alle verwendeten Quellen und Daten sind ordnungsgemäß zitiert und in der Bibliographie aufgeführt. Die Durchführung der Forschung erfolgte gemäß den ethischen Richtlinien und Standards der wissenschaftlichen Praxis.

Wien, am 20.09.2025

Rasit Simsek BA

Danksagung

Zuerst bedanke ich mich beim allverzeihenden, allmächtigen, allwissenden, allhörenden und einzigen Gott, der weder geboren wurde noch ein Kind erzeugt hat und dem nichts von den Erschaffenen gleich ist. Nur ihm gebührt ewiger Dank.

Ein besonderer Dank geht an meine verstorbenen Eltern, Ali und Meryem Simsek, die mich zu dem gemacht haben, was ich bin. Ihre Liebe, Unterstützung und Werte haben mich stets geleitet und inspiriert.

Ein weiterer besonderer Dank gebührt Univ.-Prof. i.R. Mag. Dr. Rüdiger Lohlker, der mich und meine Gedanken verstanden hat und in der islamischen Wissenschaft sehr kompetent ist. Mit einem Zitat möchte ich hier seine Wichtigkeit für diese vorliegende Arbeit äußern. Zitat von Khalil Gibran: *„Tötet jemand den Körper, wird er zum Tode verurteilt; wer aber die Seele tötet, entkommt unerkannt“*.¹ Mein ewiger Dank gebührt hier noch einmal Herrn Lohlker, weil durch ihn meine Seele wiederbelebt wurde.

Ich möchte auch den vielen Menschen danken, die mich auf meinem Weg unterstützt haben. Besonders erwähnen möchte ich Mag. Lilla Benbrika und Julia, deren kontinuierliche Hilfsbereitschaft und Unterstützung für mich von unschätzbarem Wert waren. Ihre Ratschläge, ihre Zeit und ihre Fürsorge haben maßgeblich zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen.

Allen weiteren Personen, die mich während meiner Forschung und der Erstellung dieser Masterarbeit unterstützt haben, möchte ich ebenfalls meinen aufrichtigen Dank aussprechen. Ihre Beiträge, ob groß oder klein und positiv oder negativ (konstruktiv oder destruktiv), haben diese Arbeit erst möglich gemacht.

¹ Ġibrān, *Sämtliche Werke*. S. 466.

Abkürzungen:

DMG: Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Umschrift der arabischen Sprache)

Jh: Jahrhundert

Vgl: Vergleiche

Ebd: Ebenda

n. Chr.: Nach Christus

v. Chr.: Vor Christus

bzw.: Beziehungsweise

usw: und so weiter

IGGÖ: Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich

Anmerkungen:

In dieser Arbeit wird die Transkription der arabischen Sprache nach den Normen der DMG verwendet.

Für die Übersetzung des Korans ins Deutsche wird die Übersetzung von Rudi Paret herangezogen.

Arabisch wird von rechts nach links gelesen.

Inhalt

1. Einleitung	1
1.1. Problemstellung	2
1.2. Forschungsstand	3
1.3. Forschungslücke	3
1.4. Forschungsfragen:	4
1.5. Zielsetzung der Arbeit	4
1.6. Methodische Vorgehensweise	4
1.7. Aufbau der Arbeit	4
2. Vorislamisches Arabien, Koran und seine Botschaft	4
2.1. Vorislamisches Arabien	4
2.2. Koran und seine Botschaft	9
2.3. Was ist Islam bzw. Religion Gottes	13
2.3.1. Religion Gottes	13
2.3.2. Religion Gottes in theologischer Perspektive	17
3. Koran-Dezentrierung im Islam	24
3.1. Bedeutung der Koran-Dezentrierung	24
3.2. Historische Entstehung und Entwicklung der Koran-Dezentrierung	25
3.2.1. Hinweis des Korans	25
3.2.2. Konzept der Koran-Dezentrierung	26
3.2.3. Diskussionen über den Nachfolger des Propheten Moḥammads:	27
3.2.4. Nachfolgerschaft von 'Abū Bakr	29
3.2.5. Nachfolgerschaft von 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb	30
3.2.6. Nachfolgerschaft von 'Uṭmān ibn 'Affān	31
3.2.7. Nachfolgerschaft von 'Alī ibn 'Abī Ṭālib	33
3.2.8. Wer ist 'Alī ibn 'Abī Ṭālib?	34
3.2.9. Wer ist Hind bint 'Utba?	36
3.2.10. Wer ist Mu'āwiya ibn 'Abī Sufyān, und wie hat er sich die Nachfolgerschaft erkämpft? ..	39
3.2.11. Wer ist Yazīd ibn Mu'āwiya	48
3.2.12. Autoritätsverschiebung durch einflussreiche Akteure	50
3.3. Anmerkungen einiger Wissenschaftler über die Koran-Dezentrierung	52

3.4. Auswirkungen der Koran-Dezentrierung in der Gegenwart	54
4. Aktuelle Debatten zur Koran-Zentrierung	60
4.1. Denker und Argumente zur Koranzentrierung.....	62
4.2. Hervorhebung der Wichtigkeit des Korans	65
4.3. Kritikfähigkeit und Kritik an religiösen Quellen, einschließlich Sunna, Konsens und Analogieschluss	66
5. Bedeutung der Koran-Zentrierung für den islamischen Religionsunterricht in Österreich ..	71
5.1. Ein historischer Überblick über die islamische Bildung.....	72
5.2. Geschichte der islamischen Religionspädagogik im deutschsprachigen Raum und in Österreich.....	75
5.3. Integration der Ergebnisse in die Unterrichtspraxis	75
5.3.1. Den Koran über historische und kulturelle Grenzen hinaus deuten	76
5.3.2. Primat der Vernunft beim Verstehen des Korans.....	77
5.3.3. Wissenschaftliche Disziplinen zur Interpretation des Korans heranziehen	77
5.3.4. Die Trennung von Religion und religiöser Kultur	77
5.3.5. Analyse des historischen Kontextes.....	78
5.3.6. Von Wissen und Glaube zur Handlung	79
5.4. Positive Auswirkungen des koranzentrierten Religionsunterrichts	79
5.4. Das Verständnis der eigenen Religion durch das Studium anderer Religionen.....	81
6. Schlussfolgerungen	83
6.1. Bezug zu Forschungsfragen und Zielsetzung	87
6.2. Implikationen für die Praxis und weiterführende Forschung	88
7. Literaturverzeichnis	90

1. Einleitung

Die vorliegende Masterarbeit untersucht das Konzept der Koran-Zentrierung als religionspädagogisches und theologisch-historisches Phänomen. Im Zentrum steht die Frage, wie sich der Übergang von einer koranorientierten Auslegung des Islam hin zu einer stärkeren Dezentrierung vollzogen hat und welche Implikationen dies für den islamischen Religionsunterricht in Österreich hat. Die Untersuchung erfolgt aus einer wissenschaftlich-theologischen Perspektive unter Einbeziehung aktueller Diskurse und relevanter Fachliteratur.

Unter Koran-Zentrierung wird eine Auslegung verstanden, die den Koran als primäre Quelle islamischer Glaubens- und Lebenspraxis in den Mittelpunkt stellt. Demgegenüber beschreibt die Koran-Dezentrierung jenen historischen und systematischen Prozess, in dem der Koran durch weitere theologische und politische Autoritäten an zentraler Bedeutung verloren hat. Ziel dieser Arbeit ist es, die Entwicklung dieser Verschiebung zu analysieren und die Bedeutung einer möglichen Rezentrierung des Korans für die islamische Bildung im europäischen Kontext darzustellen.

Die schriftliche Fixierung des Korans erfolgte schrittweise: Während der mekkanischen Periode wurde der Text mündlich überliefert, in Medina jedoch begann ein Kreis von Schreibern (*kuttāb al-wahy*), die Offenbarung schriftlich festzuhalten.² Die heutige Surenreihenfolge basiert auf einer redaktionellen Anordnung, die nicht der chronologischen Offenbarungsabfolge entspricht. Trotz dieser Entwicklungen blieb der Koran in der Frühzeit die zentrale Quelle der islamischen Theologie und Praxis. Mit dem Tod des Propheten Muḥammad jedoch setzte ein Transformationsprozess ein, der mit politischen und theologischen Auseinandersetzungen verbunden war. Diese prägten die Deutungshoheit über den Koran nachhaltig.³

Ein markanter Einschnitt in der islamischen Geschichte ist die Kanonisierung des Korantextes, die zur Bildung einer gemeinsamen Grundlage für die Glaubenspraxis führte. Gleichzeitig entstanden unterschiedliche theologische Disziplinen und Auslegungsrichtungen, welche die ursprünglich zentrale Stellung des Korans relativierten. Diese Entwicklungen begünstigten eine stärkere Orientierung an sekundären Quellen.⁴

² Vgl. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*. S. 238.; Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar I*. S. 8.

³ Vgl. Akbulut, *Kurana Yabancılaşma Süreci*. S. 11f.

⁴ Vgl. Bobzin, *Der Koran*. S. 29f.; Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*. S. 19f, 121f.

Konflikte in der Frühzeit des Islams, etwa zwischen ‘Ā’īsa bint ‘Abī Bakr und ‘Alī ibn ‘Abī Ṭālib oder zwischen letzterem und Mu‘āwiya ibn ‘Abī Sufyān, führten zu politischen Spaltungen, die sich auch theologisch niederschlugen.⁵ Die Etablierung von Dynastien brachte neue Legitimationsbedürfnisse hervor, welche teilweise durch eine politisierte Theologie erfüllt wurden.⁶ In der Folge entfernten sich viele theologische Strömungen zunehmend von der unmittelbaren Auseinandersetzung mit dem Koran.⁷

Die koranorientierte Islaminterpretation erhebt den Anspruch, die zunehmend koranferne Entwicklung der islamischen Theologie zu begrenzen und den Koran aus dem Schatten der theologischen Disziplinen herauszuholen. Der Koran als Hauptmedium des Islamischen Religionsunterrichts spielt eine zentrale Rolle für das Religionsverständnis muslimischer Kinder, die im europäischen Kontext sozialisiert werden. Ein koranorientierter Religionsunterricht kann die Kinder von der Last der verschiedenen theologischen Debatten befreien und ihnen einen direkten Zugang zur Hauptquelle des Islam ermöglichen, was wiederum die gewünschte Kommunikation mit Gott fördert. Somit können die Schüler*innen eine autonome religiöse Persönlichkeitsentwicklung erreichen, die sie von dogmatischen Lehren des Islams entlastet und die Hindernisse bei der Partizipation in der Mehrheitsgesellschaft verringert. Um dieses Ziel zu erreichen, ist es wichtig, sich mit den aktuellen Debatten um die Stellung des Korans in der muslimischen Gegenwart auseinanderzusetzen und daraus bestimmte religionsunterrichtlich relevante Argumente für den Islamischen Religionsunterricht fruchtbar zu machen, um die theologische Kommunikationsfähigkeit der Kinder zu fördern.⁸

1.1. Problemstellung

Seit dem Tod des Propheten Muḥammad und der Neuordnung der islamischen Gemeinschaft wurde der Koran zunehmend durch sekundäre Autoritäten ergänzt. Der Einfluss von Kalifatsstrukturen, Traditionsliteratur (Sunna, Ḥadīṭ), juristischen Schulen und theologischen Strömungen führte dazu, dass der Koran in vielen Bereichen des islamischen Diskurses an Bedeutung verlor. Diese Entwicklung wirft Fragen auf, die sowohl für die historische Analyse als auch für die gegenwärtige Vermittlung des Islam in Europa von Relevanz sind.⁹

⁵ Vgl. Afsaruddin, *The First Muslims*. S.52f.

⁶ Vgl. Lohlker, *Geschichte des islamischen Denkens über Herrschaft*. S. 30f.

⁷ Vgl. Ibn Qutaybah, *el-Īmāne ve ‘s-siyāse*; Dorman, *Allah’a öğretilen din*. S. 20.; Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit*. S. 221ff.

⁸ Vgl. Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit*. S. 234-238

⁹ Vgl. Akbulut, *Kurana Yabancılaşma Süreci*. S. 123f.; Fawzia, Zouari, „Mohamed Talbi : « L’islamest né laïc »“.

Zugleich fordert der europäische Kontext eine theologische Reflexion, die den Koran als gemeinsame Grundlage muslimischer Identität in den Mittelpunkt stellt. Für den islamischen Religionsunterricht stellt sich damit die Herausforderung, wie Schüler*innen einen reflektierten, quellenbasierten Zugang zum Koran erhalten können, ohne von tradierten Dogmen überlagert zu werden.¹⁰

1.2. Forschungsstand

Die aktuelle Forschung zur Koran-Zentrierung stützt sich vor allem auf reformorientierte Stimmen wie Mouhanad Khorchide, Yaşar Nuri Öztürk, Muḥammad Ṭālibī und Daniel Brown. Diese Autoren vertreten unterschiedliche, aber im Kern verwandte Positionen, die den Koran als zentrale Quelle einer ethisch begründeten, zeitgemäßen Islaminterpretation betrachten. Die Kritik richtet sich dabei gegen eine theologische Erstarrung, die den Koran marginalisiert und durch außerkoranische Quellen sowie Hadithe - die laut Brown menschliche, nicht vollkommene und oft später entstandene Überlieferungen sind¹¹ - dominiert wird (vgl. Khorchide; Öztürk; Ṭālibī, Brown).

Ṭālibī hebt etwa die Notwendigkeit hervor, den Koran als konstante Quelle der islamischen Identität zu betrachten und vor einer politischen Instrumentalisierung religiöser Aussagen zu warnen. Ähnliche Überlegungen finden sich auch bei Khorchide und Atay, die die Herausforderungen im deutschsprachigen Raum analysieren. Im Zentrum steht die Frage, wie eine koranorientierte Erziehung im schulischen Kontext zur Persönlichkeitsbildung und gesellschaftlichen Integration beitragen kann.

1.3. Forschungslücke

Trotz vorhandener Studien fehlt bislang eine systematische Untersuchung der praktischen Relevanz koranorientierter Zugänge für den islamischen Religionsunterricht in Österreich. Insbesondere wurde nicht ausreichend analysiert, wie ein pädagogisch vermittelter Zugang zum Koran aussehen kann, der dogmatische Inhalte hinterfragt und gleichzeitig theologisch fundiert bleibt. Ziel dieser Arbeit ist es daher, diese Lücke zu schließen und theoretische wie praktische Ansätze für eine quellenbasierte Islamvermittlung im schulischen Kontext zu entwickeln.

¹⁰ Vgl. Atay, *İslam'ı yeniden anlama*. 29f.; Akbulut, *Kurana Yabancılaşma Süreci*. S. 123f.

¹¹ Vgl. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. S. 81.

1.4. Forschungsfragen:

1. Wie lässt sich die Entwicklung von der Koran-Zentrierung zur Koran-Dezentrierung im historischen Verlauf des Islam wissenschaftlich beschreiben und bewerten?
2. Welche Bedeutung hat eine koranorientierte Islaminterpretation für den islamischen Religionsunterricht in Österreich?

1.5. Zielsetzung der Arbeit

Diese Arbeit zielt darauf ab, die historischen, theologischen und religionspädagogischen Hintergründe der Koran-Dezentrierung zu analysieren und die Potenziale koranzentrierter Ansätze für den islamischen Religionsunterricht in Österreich herauszuarbeiten. Im Fokus steht die Erarbeitung tragfähiger Argumente für eine zeitgemäße, quellenbasierte Vermittlung des Islams in einem pluralen Bildungskontext.

1.6. Methodische Vorgehensweise

Die Arbeit folgt einer hermeneutischen, historisch-kritischen und systematisch-theologischen Methodik. Dabei werden sowohl klassische als auch zeitgenössische Quellen analysiert, um zentrale Entwicklungslinien nachzuzeichnen. Die Untersuchung erfolgt textanalytisch und theoriegeleitet; sie bezieht sich auf reformtheologische Literatur sowie religionspädagogische Ansätze und berücksichtigt die praktische Umsetzbarkeit im schulischen Kontext.

1.7. Aufbau der Arbeit

Die Arbeit gliedert sich in sechs Kapitel: Nach der Einleitung folgt ein historischer Überblick zur Rolle des Korans und seiner frühen Rezeption. Kapitel 3 analysiert die Entstehung und Entwicklung der Koran-Dezentrierung anhand zentraler historischer Prozesse. Kapitel 4 stellt aktuelle reformtheologische Ansätze der Koran-Zentrierung vor. Kapitel 5 widmet sich der Relevanz dieser Ansätze für den islamischen Religionsunterricht in Österreich. Kapitel 6 schließt mit einer Zusammenfassung, der Beantwortung der Forschungsfragen und einem Ausblick auf weiterführende Fragestellungen.

2. Vorislamisches Arabien, Koran und seine Botschaft

2.1. Vorislamisches Arabien

Robert G. Hoyland zeichnet in seinem Werk „*Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the Coming of Islam*“ ein differenziertes Bild der religiösen Landschaft Arabiens vor dem Aufkommen des Islam. Im Zentrum steht ein ausgeprägter Polytheismus, dessen dezentrale

Sakralstruktur sich durch eine Vielzahl lokaler und funktional spezialisierter Gottheiten manifestierte. Die Götter übernahmen pragmatische Aufgaben im Alltagsleben der Menschen – etwa in den Bereichen Fruchtbarkeit, Gesundheit oder Schutz –, wobei ihre Verehrung eng mit sozialen, tribalen und ökonomischen Ordnungen verwoben war. Tempel fungierten dabei nicht nur als Kultstätten, sondern auch als wirtschaftliche und administrative Institutionen. Gleichzeitig zeigen epigraphische und archäologische Funde eine enorme religiöse Vielfalt, die durch interkulturellen Austausch mit angrenzenden Regionen weiter befördert wurde. Insbesondere durch den Handel gelangten ausländische Gottheiten sowie neue religiöse Konzepte in die Region, was zu einer zunehmenden Hybridisierung religiöser Vorstellungen führte. In diesem Kontext traten auch jüdische Gemeinden in Nord- und Südarabien hervor, deren Präsenz durch Inschriften, Grabsteine und schriftliche Überlieferungen belegt ist. Im jemenitischen Hochland etwa fand das Judentum unter dem himyaritischen König Abikarib As‘ad eine kurzzeitige staatliche Verankerung. Ebenso breitete sich das Christentum in den Randgebieten Arabiens aus, insbesondere durch syrische und äthiopische Missionare. Diese monotheistischen Traditionen, die teilweise durch spektakuläre Bekehrungsmythen wie die Feuerprobe legitimiert wurden, bereiteten nicht nur ideengeschichtlich den Boden für den Islam, sondern konkurrierten auch mit lokalen religiösen Systemen um gesellschaftliche Deutungsmacht. Hoyland betont, dass die Einführung des islamischen Monotheismus nicht bloß eine theologische Zäsur markierte, sondern einen tiefgreifenden Wandel der sozialen, politischen und kultischen Ordnung bedeutete – eine Umstrukturierung der sakralen Landschaft, in der sich vormals tribale und polyzentrische Religiosität zunehmend in einer universalen, normativ gefassten Gottesbeziehung bündelte.¹²

Neben den jüdischen und christlichen Gemeinschaften lebten auf der Arabischen Halbinsel vor dem Islam auch Zoroastrier*innen aber überwiegend polytheistische Gruppen. Polytheisten glaubten häufig an eine höchste Gottheit, verehrten jedoch zusätzlich eine Vielzahl an Götzen, die sie etwa als Töchter Gottes interpretierten oder als Fürsprecher*innen betrachteten, die am Jüngsten Tag zwischen ihnen und Gott vermitteln könnten.¹³ Die Götzen selbst waren meist einfache Objekte – aus Holz, Stein, Wasserbecken oder auch aus Dattelpaste gefertigt – und in der Regel stammesbezogen: Jede Sippe hatte ihre eigene kultische Figur.¹⁴ Die jüdischen Stämme Banū al-Naḏīr, Banū Quraiza und Banū Qainuqā‘

¹² Vgl. Hoyland, *Arabia and the Arabs*. S. 139-146.

¹³ Paret, *Der Koran*. (53 Der Stern:21: Sollen euch die männlichen Wesen zukommen, und Gott die weiblichen (die ihr Menschen für euch nicht haben wollt)?); Julius Wellhausen, *Reste arabischen heidentums*. S. 24, 208.

¹⁴ Siehe unten: Koran: 39 Die Scharen: 3.; Vgl. Seriati, *İslam'ı Tanıma Metodu*. S. 39.

nahmen zur Zeit der Herabsendung des Korans eine bedeutende politische und wirtschaftliche Rolle ein und waren insbesondere in Yathrib (dem späteren Medina) gut organisiert und einflussreich.¹⁵ Auch das Christentum hatte bereits früh auf der Halbinsel Fuß gefasst. Constant Virgil Gheorghiu berichtet in seiner Darstellung über das Leben des Propheten Muḥammad, dass der Apostel Bartholomäus das Christentum zunächst in den Jemen brachte und von dort aus nach Abessinien (dem heutigen Äthiopien) verbreitete. Während der abessinischen Besatzung des Jemen (522–575) konnte sich das Christentum in der Region weiter festigen. Aufgrund von Christenverfolgungen im Römischen Reich flohen zudem zahlreiche Gläubige auf die Arabische Halbinsel, wo sie unter anderem jakobitische und nestorianische Gemeinden bildeten. In Hīra, im östlichen Arabien, verbreitete sich das Christentum entweder bereits im frühen 4. Jahrhundert oder spätestens gegen Ende des 6. Jahrhunderts, obwohl die Region unter der politischen Oberhoheit des Sassanidenreichs stand.¹⁶

Die jüdischen Gemeinden bestanden auf der arabischen Halbinsel, deren Bedeutung regional stark variierte. Im Nordwesten, in Städten wie Hegra und Dedan, bezeugen epigraphische Funde eine kontinuierliche jüdische Präsenz, unter anderem durch Grabinschriften und Graffiti mit typisch jüdischen Namen sowie ergänzende Hinweise aus talmudischen Quellen. In Südarabien, insbesondere im Himyar, gewann das Judentum größere kulturelle und religiöse Relevanz. Berichte aus byzantinischer Zeit beschreiben eine etablierte jüdische Gemeinschaft, die durch den Missionar Theophilus dokumentiert wurde. Ein zentrales Ereignis war die Bekehrung des himyaritischen Königs Abikarib As'ad durch zwei Rabbiner aus Yathrib. Eine Feuerprobe, bei der die Rabbiner unversehrt blieben, während die Götzenbilder der Jemeniten verbrannten, führte zur Annahme des Judentums durch das himyaritische Volk, was den Beginn einer bedeutenden jüdischen Tradition in der Region markierte.¹⁷

Die arabischen Gemeinschaften vor dem Islam waren in ein stark tribalistisch geprägtes Sozialgefüge eingebettet, in dem die Zugehörigkeit zum Stamm zentrale Bedeutung für soziale Organisation, Schutz und Loyalität besaß. Diese Stämme standen häufig in Konkurrenz zueinander, was eine übergreifende politische Einheit verhinderte. Inmitten dieser Struktur entwickelte sich die Stadt Mekka zu einem bedeutenden wirtschaftlichen Zentrum,

¹⁵ Vgl. Haarmann, *Geschichte der arabischen Welt*. S. 31f.; Seriati, *İslam'ı Tanıma Metodu*. S. 43f.

¹⁶ Vgl. Ebd. S. 31f.; Seriati, *İslam'ı Tanıma Metodu*. S. 45.

¹⁷ Vgl. Hoyland, *Arabia and the Arabs*. S. 146.

dessen Wohlstand sich vor allem aus Handel und Pilgerwesen speiste.¹⁸ Der ökonomische Reichtum konzentrierte sich dabei zunehmend in den Händen einer wohlhabenden Elite, die ihre soziale Stellung durch wirtschaftliche Macht absicherte und ausbaute. Die gesellschaftliche Ordnung war von einem ausgeprägten sozialen Gefälle geprägt, das durch Prestige, Ehre und die Zurschaustellung von Reichtum zusätzlich stabilisiert wurde. In diesem Kontext war auch die Religion in ein wirtschaftliches System eingebunden: Die Ka'ba als zentrales Heiligtum zog Pilger an und war damit zugleich spirituelles Symbol und ökonomischer Motor. Polytheistische Kulte erfüllten somit nicht nur religiöse, sondern auch wirtschaftlich-strategische Funktionen. Die Verehrung von Götzen kann in diesem Zusammenhang als Teil eines Systems verstanden werden, das materielle Interessen mit religiösem Brauchtum verknüpfte. Für viele Angehörige der mekkanischen Elite war der Götterglaube weniger Ausdruck tief verwurzelter Spiritualität, sondern vielmehr ein Mittel zur Aufrechterhaltung ökonomischer und sozialer Strukturen. Die Instrumentalisierung religiöser Praktiken zur Absicherung von Besitz und Macht führte zu einer dauerhaften sozialen Ungleichheit, bei der die Armen vom religiösen und wirtschaftlichen Leben weitgehend ausgeschlossen blieben. In dieser Konstellation war es kaum möglich, Religion von ihren materiellen Rahmenbedingungen zu trennen; spirituelle Anliegen wurden häufig von ökonomischen Interessen überlagert, sodass die religiöse Praxis letztlich der Stabilisierung bestehender Herrschaftsverhältnisse diente.¹⁹

In der vorislamischen Zeit verfügten arabische Stammesgesellschaften über eine eigenständige politische Ordnung, die stark in den Prinzipien von Autonomie, Blutsverwandtschaft und territorialer Begrenzung verwurzelt war. Die politische Kultur war durch die Unabhängigkeit der jeweiligen Stämme geprägt, wobei die Durchsetzung von Autorität häufig auf direkter Machtausübung und physischer Stärke beruhte – ein Phänomen, das in der Literatur mit dem Begriff der „Stammesbrutalität“ umschrieben wird¹⁶. Diese Form kollektiver Gewalt galt innerhalb des Stammes als legitimer Ausdruck von Zusammenhalt und Selbstbehauptung und bildete eine zentrale Grundlage für Recht und Ordnung. Politische Macht blieb auf das eigene Stammesgebiet beschränkt; es existierte weder eine übergreifende politische Instanz noch die Bereitschaft, sich einer externen Autorität zu unterwerfen. Viele Stämme lebten zudem in nomadischen Strukturen ohne feste Siedlungen, was territorial definierte Machtansprüche erschwerte. Im Falle militärischer Niederlagen zogen Stämme

¹⁸ Vgl. Kaplony, *Geschichte der arabischen Welt*. S.54.

¹⁹ Vgl. Goldziher und Seelye, *Mohammad and Islam*. S. 2-5.; Kaplony, *Geschichte der arabischen Welt*. S. 55.

häufig weiter, statt sich einem siegreichen Gegner zu unterwerfen oder einzugliedern. Diese Dynamik verhinderte die Ausbildung stabiler intertribaler Bündnisse und führte dazu, dass politische, wirtschaftliche und soziale Entwicklungen primär auf stammesinternem Niveau verblieben.²⁰

In der vorislamischen Zeit, die in der islamischen Tradition als *ġāhiliyya* („Zeit der Unwissenheit“) bezeichnet wird, die sogar von Andreas Kaplony in seinem Buch *„Geschichte der arabischen Welt“* als religiöse und moralische Barbarei beschrieben wird,²¹ war das politische Führungsmodell der arabischen Stämme nicht dynastisch organisiert. Stattdessen berief jede Stammesgemeinschaft einen Ältestenrat, der sich aus den angesehensten und erfahrensten Mitgliedern zusammensetzte. Aus diesem Kreis wurde eine Führungsperson gewählt, deren Autorität jedoch nicht absolut war, sondern durch Konsens und soziale Kontrolle innerhalb des Stammes begrenzt blieb. In Mekka hatten die Quraiš-Stämme eine stadtstaatenähnliche Verwaltungsstruktur entwickelt, die zum Zeitpunkt des Auftretens des Propheten Muḥammad von einem Zehnerrat geleitet wurde. Das ausgeprägte Stammesbewusstsein innerhalb der Quraiš führte dazu, dass sowohl Gegner als auch Unterstützer des Propheten aus den eigenen Reihen stammten – selbst unter denen, die seine religiöse Botschaft nicht anerkannten. Dieses tribalistische Denken war so tief verankert, dass einzelne Angehörige anderer Stämme erklärten, sie würden eher einem falschen Propheten aus dem eigenen Stamm folgen als einem wahren Propheten aus einem fremden. Es ist überliefert, dass ein Stammesmitglied sogar erklärte, er ziehe es vor, mit seinem Stamm in die Hölle zu gehen, statt mit Angehörigen anderer Stämme das Paradies zu teilen. Diese Haltung spiegelt ein starkes ethnisches Selbstverständnis wider, das sich auch in der verbreiteten Auffassung manifestierte, das arabische Volk sei das „edelste aller Völker“. ²²

Bereits vor der Geburt des Propheten Muḥammad gab es auf der Arabischen Halbinsel einzelne Personen oder kleine Gruppen, die sich als *Ḥanīfen* bezeichneten. Sie bezogen sich auf die Religion des Propheten ʾIbrāhīm (Abraham), bekannten sich zu einem monotheistischen Gottesbild und lehnten sowohl das Judentum als auch das Christentum ab. Die *Ḥanīfen* erwarteten die Ankunft eines Gesandten, der den monotheistischen Glauben ʾIbrāhīms erneuern und neu begründen würde. Ihre Lehre blieb jedoch randständig und konnte keine breite gesellschaftliche Wirkung entfalten. In einigen Berichten wird erwähnt, dass sie

²⁰ Vgl. Haarmann, *Geschichte der arabischen Welt*. S. 14ff.; Körner, *Alter Text - neuer Kontext*. S. 217f.

²¹ Vgl. Kaplony, *Geschichte der arabischen Welt*. S. 49.

²² Vgl. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. S. 3ff.

über Texte verfügten, die auf die Offenbarungen 'Ibrāhīms zurückgingen und die angeblich bis in die Zeit der 'Abbasiden überliefert und ins Arabische übertragen worden seien. Auch im Koran finden sich Hinweise auf die Lehre 'Ibrāhīms, die ausdrücklich weder mit dem Judentum noch mit dem Christentum gleichgesetzt wird. Vielmehr stellt der Koran klar, dass 'Ibrāhīm ein ḥanīf und Gott ergebener Monotheist war und nicht zu denjenigen gehörte, die Gott Partner beigesellten – insbesondere im Kontext religiöser Debatten mit jüdischen und christlichen Gruppen, die ihre jeweiligen Konfessionen als Voraussetzung für das Heil ansahen.²³

Koran: 2 Die Kuh:

136: Sagt: ›Wir glauben an Gott und (an das), was (als Offenbarung) zu uns, und was zu Abraham, Ismael, Isaak, Jakob und den Stämmen (Israels) herabgesandt worden ist, und was Mose und Jesus und die Propheten von ihrem Herrn erhalten haben, ohne daß wir bei einem von ihnen (den anderen gegenüber) einen Unterschied machen. Ihm sind wir ergeben.

Koran: 3 Die Sippe 'Imrans:

67: Abraham war weder Jude noch Christ. Er war vielmehr ein (Gott) ergebener Hanif, und kein Heide (w. keiner von denen, die (dem einen Gott andere Götter) beigesellen).

2.2. Koran und seine Botschaft

Koran: 3 Die Sippe Imrans:

103: Und haltet allesamt fest an der Verbindung (?) mit Gott und teilt euch nicht (in verschiedene Gruppen)! Und gedenket der Gnade, die Gott euch erwiesen hat! (Damals) als ihr Feinde wart und er zwischen euren Herzen Freundschaft stiftete, worauf ihr – durch seine Gnade – Brüder wurdet. Und (damals als ihr) euch (auf Grund eures Unglaubens) am Rand einer Grube des Höllenfeuers befandet und er euch dann davor rettete. So macht Gott euch seine Verse (w. Zeichen) klar. Vielleicht würdet ihr euch rechtleiten lassen.

104: Aus euch soll eine Gemeinschaft (von Leuten) werden, die zum Guten aufrufen, gebieten, was recht ist, und verbieten, was verwerflich ist. Denen wird es wohl ergehen.

105: Und machet es nicht wie diejenigen, die sich (in verschiedene Gruppen) geteilt haben und uneins geworden sind, nachdem sie die klaren Beweise erhalten hatten! Die haben (dereinst) eine gewaltige Strafe zu erwarten.

Diese Verse verdeutlichen, dass der Koran von den Gläubigen eine gemeinsame, einheitliche Gemeinschaft fordert, die sich nicht in verschiedene Gruppierungen spaltet. Die historische

²³ Vgl. İrmak, *İSLAM TARİHİ MAHMUTESAD*. S. 15.

Realität zeigt jedoch, dass es trotz dieser Aufforderung im Laufe der Zeit zur Bildung unterschiedlicher Sekten und Strömungen innerhalb des Islams gekommen ist. Gemäß Vers 3:105 ist diese Spaltung mit negativen Konsequenzen verbunden. Diese internen Konflikte werden in der Forschung häufig als ein Grund für vielfältige gesellschaftliche, politische und wirtschaftliche Herausforderungen in muslimisch geprägten Gesellschaften betrachtet. Dies äußert sich unter anderem in Problemen wie sozialer Rückständigkeit und migrationsbedingter Fluchtbewegungen in mehrheitlich christlich geprägte Länder.

Vor diesem Hintergrund erscheint es notwendig, die historischen Ursachen und Dynamiken dieser Spaltungen eingehend zu untersuchen. Nur durch eine differenzierte Analyse der Verursacher und Mechanismen der Fragmentierung kann ein Beitrag dazu geleistet werden, die ursprüngliche Einheit und Reinheit der religiösen Botschaft wiederherzustellen. Diese Reinheit stellt eine zentrale Voraussetzung dar, um das im Koran formulierte Ziel eines friedlichen, gerechten und liebevollen Zusammenlebens der Menschheit zu verwirklichen.²⁴

Die Propheten 'Ibrāhīm (Abraham), Mūsā (Moses), 'Īsā (Jesus) und Muḥammad (Mohammad) sowie weitere zentrale Gestalten der abrahamitischen Tradition hatten die gemeinsame Aufgabe, die göttliche Botschaft an die Menschheit zu übermitteln.

Koran: 4 Die Frauen:

163: Wir haben dir (Offenbarungen) eingegeben (ebenso) wie (früher) dem Noah und den Propheten nach ihm: Abraham (w. und wir haben dem Abraham (Offenbarungen) eingegeben), Ismael, Isaak, Jakob und den Stämmen (Israels), Jesus, Hiob, Jonas, Aaron und Salomo. Und dem David haben wir einen Psalter gegeben.

Koran: 42 Die Beratung:

13: Er hat euch als Religion verordnet, was er (seinerzeit) dem Noah anbefohlen hat, und was wir (nunmehr) dir (als Offenbarung) eingegeben, und was wir (vor dir) dem Abraham, Mose und Jesus anbefohlen haben (mit der Aufforderung): »Haltet die (Vorschriften der) Religion und teilt euch darin (d.h. in der Religion) nicht (in verschiedene Gruppen)!« Den Heiden (w. Denen, die (dem einen Gott andere Götter) beigesellen) kommt es (allerdings) schwer an, wozu du sie rufst. (Aber) Gotterwählt dazu, wen er will, und führt dazu (auf den rechten Weg), wer sich (ihm bußfertig) zuwendet.

²⁴ Vgl. Akbulut, *Sahabe dönemi iktidar kavgası alevi-sünni ayrışmasının arka planı*. S. 21f.; Schwartländer u. a., *Würde und Recht des Menschen*. S. 351f.

Diese Offenbarungen wurden zu unterschiedlichen Zeiten an verschiedene Gemeinschaften gerichtet und enthielten Leitlinien für ein gerechtes Leben im Diesseits und das Glaubensbekenntnis im Jenseits. Dabei lässt sich die Botschaft in zwei wesentliche Dimensionen unterteilen: eine profane Facette, die sich im Streben nach Frieden und sozialer Ordnung zeigt, sowie eine sakrale Facette, die den Glauben an den einen Gott und an den Jüngsten Tag umfasst. Diese beiden Aspekte sind untrennbar miteinander verbunden und bilden die Grundlage für das religiöse Selbstverständnis der Gläubigen sowie deren ethisches Handeln. Zentral ist zudem die Forderung nach Einheit innerhalb der religiösen Gemeinschaft und das ausdrückliche Verbot, sich in unterschiedliche Gruppen zu spalten. Diese Einheit soll das kollektive Bewusstsein stärken und den sozialen Zusammenhalt fördern, um so den Herausforderungen sowohl auf individueller als auch auf gesellschaftlicher Ebene wirksam begegnen zu können.²⁵

Koran: 3 Die Sippe 'Imrans:

19 Als (einzig wahre) Religion gilt bei Gott der Islam. Und diejenigen, die die Schrift erhalten haben, wurden – in gegenseitiger Auflehnung – erst uneins, nachdem das Wissen zu ihnen gekommen war. Wenn aber einer nicht an die Zeichen Gottes glaubt, ist Gott schnell im Abrechnen.

In allen drei semitischen Religionen wird die alleinige Herrschaft Gottes in unten stehenden Versen betont:

Altes Testamen: 2. Mose (Exodus): Kapitel 20:

2: „Ich bin Jehova, dein Gott, der ich dich aus dem Land Ägypten, aus dem Sklavenhaus, herausgeführt habe. 3 Du sollst keine anderen Götter wider mein Angesicht haben.“²⁶

Koran: 29 Die Spinne:

61: Und wenn du sie (d.h. die Ungläubigen) fragst, wer Himmel und Erde geschaffen und Sonne und Mond in den Dienst (der Menschen) gestellt hat, sagen sie: ›Gott‹. Wie können sie nur so verschoben sein (daß sie nicht an ihn glauben)!

63: Und wenn du sie (d.h. die Ungläubigen) fragst, wer vom Himmel Wasser hat herabkommen lassen und dadurch die Erde, nachdem sie abgestorben war, (wieder) belebt hat, sagen sie: ›Gott‹. Sag: Lob sei Gott! Aber nein, die meisten von ihnen haben keinen Verstand.

²⁵ Vgl. Atay, *İslam'ı yeniden anlama*. S. 24.

²⁶ *Die Bibel: Neue-Welt-Übersetzung*. S. 147.

65: Wenn sie ein Schiff besteigen, beten sie zu Gott, indem sie sich in ihrem Glauben ganz auf ihn einstellen. Aber nachdem er sie an Land gerettet hat, haben sie nichts Eiligeres zu tun, als (ihm andere Götter) beizugesellen (w. gesellen sie (ihm) auf einmal (andere Götter) bei),

Koran: 31 Luqman:

25: Und wenn du sie (d.h. die Ungläubigen) fragst, wer Himmel und Erde geschaffen hat, sagen sie: ›Gott‹. Sag: Lob sei Gott! Aber nein, die meisten von ihnen (d.h. den Menschen) wissen nicht Bescheid.

Koran: 39 Die Scharen:

3: Steht es Gott nicht zu, daß man ganz allein an ihn glaubt? Und diejenigen, die sich an seiner Statt Freuden genommen haben (mit der Begründung): ›Wir dienen ihnen nur deshalb, damit sie uns in ein nahes Verhältnis zu Gott bringen‹ (befinden sich im Irrtum). Gott wird (dereinst) zwischen ihnen (d.h. zwischen den Menschen) entscheiden über das, worüber sie uneins sind. Wer ein Lügner und gänzlich ungläubig ist, den leitet Gott nicht recht.

Koran: 43 Der Prunk:

9: Und wenn du sie (d.h. deine Landsleute) fragst, wer Himmel und Erde geschaffen hat, sagen sie: ›Er, der mächtig ist und Bescheid weiß‹.

87: Wenn du sie (d.h. die Ungläubigen) fragst, wer sie geschaffen hat, sagen sie: ›Gott‹. Wie können sie nur so verschoben sein (daß sie nicht an ihn glauben)!

Andreas Kaplony definiert die Polytheisten im vorislamischen Ḥiǧāz nicht als radikale Gegenspieler eines monotheistischen Denkens, sondern als Teil einer religiösen Landschaft, in der der Glaube an einen höchsten Gott – 'Allāh – weit verbreitet war. Die sogenannten mušrikūn verehrten neben 'Allāh weitere Gottheiten, die jedoch klar untergeordnet und vor allem als Mittlerfiguren gedacht waren. Diese vermittelten zwischen den Menschen und 'Allāh und dienten dazu, ihnen seine Nähe zu ermöglichen. Kaplony betont, dass in der vorislamischen Poesie ähnliche Vorstellungen zu finden sind wie in der frühislamischen Theologie, was auf bedeutende theologische Schnittmengen schließen lässt. Die Verehrung bekannter Göttinnen wie al-Lāt, al-'Uzzā und Manāt – die auch epigraphisch in Nord- und Südarabien belegt sind – ist für Kaplony Ausdruck einer religiösen Praxis, in der polytheistische und monotheistische Elemente nebeneinander existierten. Diese Formen von Širk seien nicht als primitive Vielgötterei zu verstehen, sondern vielmehr als Ergebnis einer Auseinandersetzung mit jüdisch-christlichen Traditionen, die bereits im vorislamischen Arabien präsent waren.²⁷ Diese Beschreibung von Kaplony greift den von Deleuze

²⁷ Vgl. Kaplony, *Geschichte der arabischen Welt*. S. 51.

eingeführten Begriff auf, der vom Islamwissenschaftler Rüdiger Lohlker präzise identifiziert, angewendet und in seinem Werk „*Geschichte des islamischen Denkens über Herrschaft*“ erläutert wurde – nämlich „die Falte“. Dabei handelt es sich um ein zentrales philosophisches Bild, mit dem Komplexität, Bewegung, Vielschichtigkeit und Durchdringung veranschaulicht werden. Die Falte steht nicht für Trennung, sondern für Verbindung – zwei scheinbar gegensätzliche Seiten oder Ebenen gehören zu ein und derselben Struktur, wie zwei Seiten eines gefalteten Papiers.²⁸

2.3. Was ist Islam bzw. Religion Gottes

2.3.1. Religion Gottes

Die Religionswissenschaft betrachtet Religion als ein komplexes Phänomen, das Vorstellungen vom Heiligen, religiöse Rituale, gemeinschaftliche Strukturen sowie emotionale und verhaltensbezogene Ausdrucksformen umfasst. Der Begriff des Heiligen beinhaltet dabei mystische, kultische und rituelle Aspekte und ist häufig mit übernatürlichen Kräften oder transzendenten Erfahrungen verbunden. Historische Forschungen weisen darauf hin, dass religiöse Praktiken bereits in der Mittelsteinzeit bestanden, etwa durch die Beigabe von Gegenständen bei der Bestattung Verstorbener. In der Altsteinzeit finden sich religiös-magische Darstellungen in Höhlenmalereien, während in der Jungsteinzeit Naturverehrung, Götterglaube und metaphysische Vorstellungen zunehmend an Bedeutung gewannen. Insgesamt wird Religion somit als ein fundamentales Element menschlicher Kultur und Welterklärung verstanden, das sich im Verlauf der Geschichte kontinuierlich weiterentwickelt hat.²⁹

In Europa entwickelte sich während der Aufklärung die materialistische These, die darauf abzielte, die Welt positivistisch zu erklären. Die christliche Religion und ihre Praxis wurden von vielen gebildeten Wissenschaftlern Europas zunehmend infrage gestellt. Obwohl nicht alle Vertreter der Aufklärung grundsätzlich religionsfeindlich waren, führte der positivistische Denkansatz dazu, dass sowohl metaphysische als auch traditionelle religiöse Vorstellungen zunehmend untergraben wurden. Nach positivistischen Kriterien ist die Existenz Gottes weder beweisbar noch widerlegbar, sodass Gott als eine nicht fassbare Entität angesehen wird. Vor diesem Hintergrund entstand ein Kampf gegen als irrational betrachtete Glaubensvorstellungen. Anstatt jedoch die Religion vollständig zu überwinden, führte diese

²⁸ Vgl. Lohlker, *Geschichte des islamischen Denkens über Herrschaft*. S. 14.

²⁹ Vgl. Kulak u. a., *Din Nedir? İslam Dinin Özellikleri What Is Religion? Features of Islam Religion*. S. 281.

Entwicklung zu einer neuen religiösen Vorstellung, die sich von der institutionalisierten Kirche und dem überlieferten Gottesbild distanzierte.³⁰ Dies führte dazu, dass viele Wissenschaftler eine naturalistische Weltsicht entwickelten, welche die Notwendigkeit göttlicher Erklärungen infrage stellte und Religion zunehmend als entbehrlich ansah, da ihre Praxis vom eigentlichen Wesen der Religion abgekoppelt wurde.³¹ Diese Haltung blieb bis zur Entwicklung der Quantenphysik vorherrschend, die das kleinste Teilchen der Materie als sich bewegende Energiemuster beschrieb. Die Erkenntnisse der Quantenphysik verdeutlichen, dass Energie, obwohl unsichtbar, nach eigenen Gesetzen existiert, was den Materialismus in seiner bisherigen Form relativierte.³² In diesem Zusammenhang verweist Nidhal Guessoum in seinem Buch „*Islam's Quantum Question*“: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science auf einen Artikel von O'Barret mit dem Titel:

„*Quanten-Islam: Bestätigt die Physik die koranische Weltanschauung?*“ „Der Autor, O'Barret, ist überzeugt, dass „die Quantenbeschreibung der Realität dem Zeitalter des Materialismus ein Ende setzt“.“³³

Die wissenschaftliche Forschung basiert auf der grundlegenden Prämisse, dass das Universum eine innere Ordnung und rationale Struktur aufweist, die prinzipiell erkannt und verstanden werden kann. Ohne diese Annahme wären systematische Untersuchungen und theoriebasierte Erkenntnisprozesse nicht möglich. Die Tatsache, dass das Universum verstehbar ist, stellt jedoch selbst ein erkenntnistheoretisches Rätsel dar und bleibt in der Wissenschaftsphilosophie weitgehend unbeantwortet. Während diese Prämisse in den Naturwissenschaften oftmals stillschweigend vorausgesetzt wird, haben einzelne Wissenschaftler – wie etwa Albert Einstein – ihre Verwunderung über die Rationalität und Gesetzmäßigkeit der Natur zum Ausdruck gebracht. In religionsphilosophischen Kontexten wird diese Ordnung des Universums teilweise theologisch gedeutet. So wird in bestimmten theistischen Weltbildern davon ausgegangen, dass ein rationaler, wissender Schöpfer ein verständlich strukturiertes Universum erschaffen hat, das von vernunftbegabten Wesen erkannt werden kann. Auch René Descartes, ein zentraler Vertreter der neuzeitlichen Wissenschaft, vertrat die Auffassung, dass die Naturgesetze Ausdruck göttlicher Ordnung seien und somit als gesetzte Regeln eines Schöpfers verstanden werden können.³⁴

³⁰ Vgl. Ebd. S. 179f.

³¹ Vgl. Tolstoi, *Was ist Religion und worin besteht ihr Wesen ? Mit Anhang. Übersetzt von Iwan Ostrow.* S. 3f.

³² Vgl. Taslaman, *Kuantum teorisi, felsefe ve tanrı.* S. 92ff.

³³ Guessoum, *Islam's Quantum Question.* S. 41.

³⁴ Vgl. Taslaman und Enis, *Kuran ve Bilimsel Zihnin İnşası.* S. 25-28.

Die zentrale Methode zur Erkenntnis göttlicher Intentionen sowie zur Interpretation religiöser Normen besteht nach rationalistischen Denktraditionen in der konsequenten Anwendung von Intelligenz und Vernunft. Der Gebrauch des Verstandes wird sowohl in philosophischen als auch in theologischen Diskursen als Voraussetzung für Mündigkeit verstanden – ein Konzept, das in religiösen wie auch in gesellschaftspolitischen Kontexten relevant ist. In Abwesenheit kritischer Vernunft droht die Gefahr, dass autoritäre politische oder religiöse Instanzen stellvertretend für die Menschen denken und Entscheidungen treffen.³⁵

In der Aufklärungszeit war die Kritik an der institutionellen Kirche ein zentrales Mittel der intellektuellen Emanzipation. Philosophen jener Epoche erkannten in der kirchlichen Machtstruktur ein Hindernis für individuelle Freiheit, wissenschaftlichen Fortschritt und gesellschaftliche Gerechtigkeit. Sie forderten eine neue Ordnung, die sich auf humanistische Prinzipien stützt und durch die Fähigkeit zur vernünftigen Selbstbestimmung getragen wird. In bestimmten theologischen Interpretationen wird diese humanistische Orientierung auch als Ausdruck eines universalen göttlichen Willens verstanden. Historisch lässt sich jedoch beobachten, dass humanistische Grundwerte in verschiedenen religiösen Traditionen durch politische und ökonomische Interessen überlagert und mitunter verfälscht wurden. Vor diesem Hintergrund erscheint weniger die formale Zugehörigkeit zu einer bestimmten religiösen Tradition – wie Judentum, Christentum oder Islam – entscheidend, sondern vielmehr die fortwährende Aufgabe, Religion unter Verwendung von Intelligenz und ethischem Urteilsvermögen im Sinne des Gemeinwohls zu interpretieren und weiterzuentwickeln. Diese Perspektive versteht die großen monotheistischen Religionen als Ausdruck einer gemeinsamen ethisch-theologischen Grundlage, die unter unterschiedlichen historischen Bedingungen vermittelt wurde.³⁶

Guessoum stellt – ebenso wie die damaligen Philosophen – die Hindernisse bei Muslim*innen im 20. Jahrhundert fest und übt Kritik am traditionellen muslimischen Denken wie folgt: Der Autor schildert, wie er 2007 als Juror an einer Wissenschaftsmesse teilnahm, die von zwei engagierten Lehrern organisiert wurde. Trotz guter Projekte war die Resonanz gering: kaum Eltern, keine Schulbeamten, wenig Anerkennung. Im krassen Gegensatz dazu stand ein Koran-Auswendiglernwettbewerb wenige Tage später, an dem fast alle Schüler teilnahmen, viele Eltern anwesend waren, prominente Gäste erschienen und etwa 20-mal mehr finanzielle Mittel eingesetzt wurden. Der Autor kritisiert nicht das Koranlernen selbst, sondern dass

³⁵ Vgl. Kar, „DİN, AYDINLANMA VE ELEŞTİRİSİ“. S. 177.

³⁶ Vgl. Ebd. S. 178.

dieses reine Auswendiglernen viel mehr gefördert wird als kritisches, wissenschaftliches Denken. Dies wirke sich negativ auf die Denkfähigkeit der Studierenden aus, was er auch in seiner Universität beobachtet. Viele Schüler und Studenten verstünden Wissenschaft nicht wirklich, sondern hielten an wörtlichen Koranverständnissen fest – etwa bei der Frage nach der „Mondspaltung“ –, was kritisches Denken hemmt.³⁷

Die Idee einer universellen, vernunftorientierten Religion zielt darauf ab, den Menschen aus der Abhängigkeit von tradierten Glaubenssystemen, irrationalem Aberglauben und dogmatischen Strukturen zu lösen. Der Fokus liegt auf der Anwendung des natürlichen Verstandes, durch den der Mensch sich selbst, das Leben und das Universum eigenständig erschließen soll, anstatt autoritären Vorgaben zu folgen. Damit wird Religion als ein emanzipatorisches Konzept verstanden, das den Menschen nicht unterwirft, sondern ihn zur aktiven Selbstbestimmung befähigt. Diese Auffassung steht im Gegensatz zu historisch gewachsenen religiösen Institutionen, die sich vielfach zu hierarchischen Machtstrukturen entwickelten, in denen dogmatische Lehrsätze festgeschrieben und kritisches Denken unterdrückt wurde. Die Aufklärung reagierte auf diese Entwicklung mit der Forderung nach geistiger Autonomie, Freiheit von religiöser Bevormundung und der Bildung individueller Weltanschauungen auf Grundlage rationaler Reflexion. Während institutionalisierte Religionen häufig der sozialen Kontrolle dienten, wird die „wahre Religion“ als eine verstanden, die sich mit der menschlichen Vernunft vereinbaren lässt, keine Spaltung bewirkt und zu einer solidarischen, freiheitlichen Gesellschaft beiträgt.³⁸

In seiner Analyse betont Nidhal Guessoum die Notwendigkeit, dass sich die muslimische Gesellschaft in der Zukunft verstärkt einer offenen, wissenschaftsfreundlichen Haltung zuwenden soll, wie sie in früheren Epochen bereits vorbildlich praktiziert wurde. So verweist er auf die Gelehrten des klassischen Islam – etwa von al-Kindī bis Ibn Rušd in der Philosophie oder von Ibn al-Hayṭam bis Ibn al-Šāṭir in der Naturwissenschaft –, die nicht nur das antike Wissen rezipierten, sondern es weiterentwickelten und in ein eigenständiges intellektuelles System überführten. Dieses wissenschaftlich-philosophische Erbe sei durch einen selbstbewussten Umgang mit dem rationalen Denken und durch die Offenheit gegenüber fremdem Wissen entstanden. Guessoum sieht es daher als zentrale Aufgabe heutiger muslimischer Intellektueller, an diesen Geist des Iğtihād – also der begründeten, eigenständigen Anstrengung zur Wahrheitssuche – anzuknüpfen. Die muslimische Welt

³⁷ Vgl. Guessoum, *Islam's Quantum Question*. 7ff.

³⁸ Vgl. Kar, „DİN, AYDINLANMA VE ELEŞTİRİSİ“ .S. 178f.

müsse lernen, moderne wissenschaftliche Erkenntnisse und Ideen nicht als Bedrohung, sondern als bereichernde Impulse zu verstehen, die sich mit den eigenen religiösen Prinzipien vereinbaren lassen. Nur so könne ein produktives Verhältnis zwischen Glauben und Vernunft hergestellt werden. Guessoum bezeichnet diese Herausforderung als „die Quantenfrage des Islam“ – ein Begriff, mit dem er das Spannungsverhältnis zwischen religiöser Tradition und wissenschaftlicher Moderne umschreibt, das weder zu einer irrationalen Ablehnung noch zu einer unreflektierten Anpassung führen dürfe. Vielmehr gehe es darum, in diesem Spannungsfeld eine kreative und zukunftsfähige Synthese zu finden.³⁹

Margareta Wetchy und Rüdiger Lohlker weisen in ihrem Artikel („Kollidierende Epistemologien: Überlegungen zu Nidhal Guessoum“) auf die Harmonie zwischen Religion und Wissenschaft hin und gehören zu den wenigen Wissenschaftlern, die explizit auf Guessoums Arbeiten Bezug nehmen und herausstellen, dass ein konstruktiver Dialog zwischen Islam und moderner Wissenschaft nur gelingen kann, wenn muslimische Intellektuelle wissenschaftliche Erkenntnisse nicht als Bedrohung, sondern als bereichernde Impulse verstehen, traditionelle religiöse Vorstellungen kritisch hinterfragen und so eine produktive Synthese zwischen rationalem Denken und Glaubensprinzipien anstreben; ihre Analysen zeigen, dass ein solches Vorgehen sowohl die intellektuelle Eigenständigkeit als auch die gesellschaftliche Relevanz religiöser Diskurse stärkt.

2.3.2. Religion Gottes in theologischer Perspektive

Der Islam wird in der islamisch-theologischen Tradition als die Offenbarung Gottes verstanden, die durch Propheten an die Menschheit übermittelt wurde, um göttliche Gebote zu vermitteln,⁴⁰ die das friedliche Zusammenleben fördern sollen. Diese religiöse Botschaft wird nicht lediglich als Regelwerk betrachtet, sondern als ganzheitliche Anleitung für ein ethisch verantwortungsvolles Leben, das auf Prinzipien wie Gerechtigkeit, Mitmenschlichkeit und sozialer Harmonie beruht. In diesem Verständnis ist der Islam untrennbar mit den Werten von Frieden, Gerechtigkeit und Liebe verbunden, die als konstitutiv für das individuelle wie kollektive Gleichgewicht des Menschen gelten. Gewalt, soziale Ungleichheit oder Feindschaft stehen aus dieser Perspektive im Widerspruch zur ursprünglichen Intention religiöser Offenbarung und lassen sich nicht mit einem rational nachvollziehbaren Religionsverständnis vereinbaren. Daraus ergibt sich die theologische Annahme, dass religiöse Normen ausschließlich von einer transzendenten Instanz – also Gott – stammen können. Tillich

³⁹ Vgl. Guessoum, *Islam's Quantum Question*. S. XXVI.

⁴⁰ Vgl. Öztürk, *İslamda Tecdit 2*, Bd. 2. S. 186.

beschreibt Gott als das Sein selbst, das über das Sein der Welt hinausgeht und sowohl die Beschaffenheit der Welt als auch die psychologische und soziale Natur des Menschen umfassend kennt. Dies bezeichnet die Transzendenz Gottes, also das Sein, das über die bloße Existenz hinausgeht.⁴¹ Diese Instanz gilt als allein kompetent, normgebende Orientierung bereitzustellen, um den Menschen Wege aufzuzeigen, wie sie mit existenziellen Herausforderungen in Übereinstimmung mit ihrer inneren und äußeren Verfasstheit umgehen können.⁴²

Der Koran fasst diese Nähe und das tiefgehende Wissen Gottes über seine Schöpfung in den Worten zusammen:

Koran: 50 Qaf:

16: Wir habendoch (seinerzeit) den Menschen geschaffen. Und wir wissen, was er sich selber (an bösen Gedanken) einflüstert, und sind ihm näher als die Halsschlagader.

Im Koran wird davon ausgegangen, dass Gott den Menschen mit umfassendem Wissen über dessen inneres Wesen, Bedürfnisse und psychologische Dispositionen erschaffen hat. Vor diesem Hintergrund gelten die religiösen Gebote nicht als willkürliche Vorschriften, sondern als gezielte ethische und soziale Handlungsanleitungen, die auf das Wohl des Einzelnen und der Gemeinschaft ausgerichtet sind. Diese Gebote sollen dem Menschen helfen, ein ausgewogenes Leben zu führen, das sowohl innere Ausgeglichenheit als auch soziale Harmonie ermöglicht. Ihre Annahme und Umsetzung wird als Voraussetzung verstanden, um ein Leben im Einklang mit sich selbst, mit anderen Menschen und mit der natürlichen Welt zu führen. Ziel ist ein umfassender Zustand des Friedens – sowohl im individuellen als auch im gesellschaftlichen Sinne. In diesem Verständnis wird der Islam nicht nur als eine Religion im traditionellen Sinne begriffen, sondern als eine göttlich gestiftete Lebensordnung, die den Menschen zur Entfaltung seines Potenzials führen, ihn von destruktiven Einflüssen befreien und ihm zu einem sinnerfüllten, geregelten und friedlichen Dasein verhelfen soll.⁴³

Der Islam ist keine eigenständige und von vorangegangenen Religionen unabhängige Glaubensrichtung, die andere Religionen widerlegt oder eine eigene Hegemonie beansprucht. Vielmehr steht er in direktem Bezug zu den früheren Offenbarungen und baut auf deren Grundlagen auf. Ohne die vorangegangenen religiösen Traditionen – wie sie im Judentum und

⁴¹ Vgl. Tillich, *Systematische Theologie I-II*. S. 77-80.

⁴² Vgl. Ebd. S. 183.

⁴³ Vgl. Ebd. S. 183.

Christentum manifestiert sind – zu studieren und zu verstehen, lassen sich die Voraussetzungen für ein umfassendes Verständnis des Islam nicht vollständig erfassen.

Koran: 42:

13: Er hat euch als Religion verordnet, was er (seinerzeit) dem Noah anbefohlen hat, und was wir (nunmehr) dir (als Offenbarung) eingegeben, und was wir (vor dir) dem Abraham, Mose und Jesus anbefohlen haben (mit der Aufforderung): »Haltet die (Vorschriften der) Religion und teilt euch darin (d.h. in der Religion) nicht (in verschiedene Gruppen)!« Den Heiden (w. Denen, die (dem einen Gott andere Götter) beigesellen) kommt es (allerdings) schwer an, wozu du sie rufst. (Aber) Gotterwählt dazu, wen er will, und führt dazu (auf den rechten Weg), wer sich (ihm bußfertig) zuwendet.

Im Kern übermittelt Gott stets dieselbe Botschaft durch seine Propheten an die Menschheit. Diese universelle Religion, die sich in unterschiedlichen historischen Kontexten entfaltet hat, beinhaltet zeitlose Prinzipien wie den Glauben an den einen Gott, Gerechtigkeit, Mitgefühl sowie die Verantwortung des Menschen gegenüber seiner Umwelt. Der Koran bestätigt diese Kontinuität, indem er die früheren Offenbarungen als Teil eines göttlichen Plans anerkennt und betont, dass die göttliche Wahrheit zeit- und raumunabhängig unverändert bleibt.

Im Koran heißt es:

Koran: 3 Die Sippe 'Imrans:

3: Er hat die Schrift mit der Wahrheit auf dich herabgesandt als Bestätigung dessen, was (an Offenbarungsschriften) vor ihr da war. Er hat auch die Thora und das Evangelium herabgesandt

Diese Aussage macht deutlich, dass der Islam nicht als Gegensatz zu den früheren Religionen verstanden wird, sondern als deren Fortführung und Vervollkommnung. Die Propheten Abraham ('Ibrāhīm), Mose (Mūsā) und Jesus ('Īsā) gelten als Glieder einer göttlichen Kette, die eine einheitliche Botschaft vermittelt hat. Die Bedeutung dieser Kontinuität besteht darin, dass ein vertieftes Verständnis des Islam das Wissen um die früheren Offenbarungen und deren moralisch-spirituelle Lehren einschließt. Diese Offenbarungen tragen dazu bei, das umfassende Bild göttlicher Führung zu ergänzen und die Weisheit Gottes in verschiedenen historischen und kulturellen Kontexten zu erkennen. Der wahre Islam versteht sich als eine Religion des Friedens, die keine Ablehnung oder Abwertung anderer Glaubensgemeinschaften propagiert, sondern zu einem Dialog aufruft, der auf Respekt, Verständnis und der Anerkennung gemeinsamer Werte basiert. In diesem Sinne lädt der Islam alle Menschen ein, die göttliche Wahrheit in ihren vielfältigen Erscheinungsformen zu erkennen und anzunehmen. Ohne die Berücksichtigung dieser universellen Perspektive bleibt das Wesen des Islam unvollständig. Der Glaube wird nicht als statisch oder exklusiv

betrachtet, sondern als ein dynamischer Prozess, der auf den Grundlagen der vorangegangenen Offenbarungen aufbaut und die Menschheit zu einem erweiterten Bewusstsein von Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Gottesnähe führt. Daher ist es notwendig, alle göttlichen Botschaften kritisch zu reflektieren, zu analysieren und miteinander in Beziehung zu setzen, um den Menschen optimale Lebensprinzipien aufzuzeigen.⁴⁴

Neben dem Verständnis dessen, was der Islam ist, ist es ebenso wichtig zu klären, was der Islam nicht ist. Das bedeutet, dass neben der positiven Herangehensweise⁴⁵ an das Verständnis der Religion auch die negative Herangehensweise⁴⁶ von Bedeutung ist, um eine ausgewogene Orientierung zu gewährleisten, die weder in Extreme des Übermaßes noch des Mangels abgeleitet. Wie bereits oben erwähnt, sind die Propheten die Boten Gottes und die Vermittler seiner Botschaften an die Menschheit. Allerdings werden sie in dieser Rolle oft missverstanden, falsch interpretiert und ihre Stellung wird verzerrt weitergegeben. Ein Beispiel hierfür ist der Fall von Jesus, der von den Christen als Sohn Gottes angesehen wird, um ihn zu ehren. Dieses Verständnis wurde in den nachfolgenden Generationen weiterentwickelt, bis hin zu der Vorstellung, dass der Prophet Jesus eine mitbestimmende Rolle in der Macht Gottes innehatte und Einfluss auf göttliche Angelegenheiten ausüben könne. Weder eine solche Form der Verehrung eines Propheten noch das Erwarten von Hilfe in göttlichen Angelegenheiten von einem Propheten gehören zur Religion Gottes. Der wahre Glaube anerkennt die Propheten als Vermittler, jedoch nicht als Teil der göttlichen Macht oder als Objekte von Anbetung. Demnach ist die Sunna des Propheten Muḥammad die reine Praxis des Korans, die in keiner Weise der alleinigen Herrschaft Gottes oder dem Koran widersprechen kann. In diesem Zusammenhang wird auch die Erwartung einer Fürsprache Muḥammads im Jenseits kritisch betrachtet, da eine solche Vorstellung nicht existiert. Sie stellt lediglich eine ähnliche Form der Verehrung dar, wie sie die Muslim*innen ihrem Propheten entgegenbringen wollten.⁴⁷

Goldzihers historische Methodik, insbesondere seine „historisierende Deutungsweise“, ist zentral, um im Islam eine authentische Interpretation zu ermöglichen. Er betont die Bedeutung der Untersuchung der Entwicklung religiöser Gemeinschaften sowie deren Einfluss auf religiöse und gesellschaftliche Strukturen. Seine antiindividualistische Perspektive stellt heraus, dass Religion primär ein kollektives und kein individuelles

⁴⁴ Vgl. Öztürk, *Islamda Tecdit 1*, Bd. 1. S. 58.

⁴⁵ Positive Herangehensweise beantwortet die Frage „Was Islam ist“.

⁴⁶ Negative Herangehensweise beantwortet die Frage „Was Islam nicht ist“.

⁴⁷ Vgl. Öztürk, *Islamda Tecdit 2*, Bd. 2. S. 186f.

Phänomen ist. Die Lehren und die Praxis des Judentums werden gemäß Goldziher durch das gemeinschaftliche Leben geprägt und lebendig erhalten. Individualistische Ansätze, welche Religion oder deren Wissenschaft von der Gemeinschaft abkoppeln, führen hingegen zu einer Entfremdung und Leblosigkeit der Religion. Goldziher beschreibt die jüdische Religion als ein dynamisches Zusammenspiel von Tradition und gemeinschaftlicher Praxis, wobei die Gemeinschaft nicht nur bewahrend, sondern auch kreativ und weiterentwickelnd wirkt. Gleichzeitig konstatiert er, dass die jüdische Religiosität Elemente der ägyptischen Religion übernommen habe, insbesondere durch die Etablierung einer elitären Priesterschaft und die Absonderung religiösen Wissens von der breiten Gemeinschaft. Diese Entwicklung kritisiert er als Entfremdungsprozess, der sowohl die Gemeinschaft als auch die religiöse Wissenschaft beeinträchtigte. Diese Perspektive vergleicht Goldziher mit der islamischen Tradition, insbesondere mit dem Konzept des *ig̃mā'*, dem Konsens der muslimischen Gemeinschaft. Er sieht im *ig̃mā'* ein zentrales Prinzip, das die Dynamik und Entwicklung des Islam erklärt und analog zur jüdischen Traditionsbildung steht. Insgesamt betrachtet Goldziher die Dynamik der Traditionsbildung im Islam und Judentum als vergleichbar. Seine Kritik weist darauf hin, dass die muslimische religiöse Entwicklung im Islam die jüdische Entwicklung in der Religion nachgeahmt hat. Diese Feststellung zeigt Herausforderungen auf, die von Muslim*innen in der religiösen Erneuerung neu reflektiert und weiterentwickelt werden müssen.⁴⁸

Akbulut betont in seinem Werk *„Kurana Yabancılaşma Süreci“*, dass der Koran die einzig wahre und unersetzliche Quelle für die religiöse und rechtliche Führung der Menschheit darstellt, die von Allah durch seinen Gesandten Muḥammad übermittelt wurde, dem auch dieser selbst folgen musste. Der Koran besitzt höchste Autorität und bildet die Grundlage sämtlicher islamischer Lehren und Praktiken. Kein anderes Dokument ist verlässlicher, da der Koran in sich „Beweis und Bewiesenes sowie Zeuge und Klage“ vereint. Der Prophet Muḥammad war ausschließlich dazu berufen, den Koran zu verkünden, ohne Ergänzungen oder Änderungen vorzunehmen, und die Muslime sind verpflichtet, seinem Wort zu folgen. Der Koran fungiert nicht nur als spirituelle Leitlinie, sondern ist ebenso maßgeblich für die gesellschaftliche Ordnung. Am Tag der Auferstehung werden die Menschen gemäß den Lehren des Korans für ihr Handeln zur Rechenschaft gezogen. Die Botschaften des Korans dürfen nicht durch andere religiöse Quellen verwässert werden, da dies den Koran zu einer von mehreren Quellen degradiert hätte. Trotz der traditionellen Einbeziehung der Sunna bleibt der Koran die alleinige und unveränderliche Quelle. Er fordert zum Nachdenken und zur

⁴⁸ Vgl. Fraisse, *Ignác Goldziher's monotheistische Wissenschaft*, S. 135ff.

Nutzung der Vernunft auf, stellt das Individuum in den Mittelpunkt und zielt darauf ab, nicht nur das äußere Verhalten, sondern auch Charakter und Verständnis jedes Einzelnen zu formen. Das Lesen und Verstehen des Korans setzt die Beachtung des wörtlichen Kontexts, der Verbindung zu anderen Versen, der Gesamtheit des Textes, physikalischer und sozialer Gesetzmäßigkeiten sowie des gesunden Menschenverstands voraus. Zudem betont der Koran die Widerspruchsfreiheit zwischen materiellen und normativen Zeichen Gottes und dass seine Lehren alle Menschen unabhängig von sozialem Status oder Religionszugehörigkeit betreffen. Der Koran ist die einzige Quelle, die die vollständige und unveränderte Offenbarung Gottes enthält und sich an alle Menschen richtet – seien es Polytheisten, Götzendiener, Juden, Christen, Reiche, Arme, Frauen oder Männer.⁴⁹

Darüber hinaus erläutert Akbulut in demselben Werk, dass der wahre Islam auf politischer Ebene der Demokratie entspricht, auch wenn zu Zeiten des Propheten in bestimmten Fällen theokratische Eingriffe direkt von Gott erfolgten. Dies ist darauf zurückzuführen, dass die Prophetie nur während des Lebens des Propheten andauerte. Das Fehlen einer ausdrücklichen Ernennung eines Nachfolgers durch den Propheten deutet darauf hin, dass die Gemeinschaft der Gläubigen den Nachfolger eigenständig bestimmen sollte. Diese Praxis stellt eine der bedeutendsten Handlungen – oder im klassischen Terminus die Sunna – des Propheten dar, der jedoch im Verlauf der islamischen Geschichte nicht konsequent befolgt wurde.⁵⁰

Sırma deutet in seinem Buch „*İslami Tebliğin Medine Dönemi ve Cihad*“ darauf hin, dass der vom Propheten gegründete islamische Staat in Medina unter seiner gerechten Führung regiert wurde. In diesem Staat lebten Muslim*innen, Jüd*innen und Polytheist*innen gemeinsam. Um ein geregeltes und friedliches Zusammenleben unter der Führung des Propheten zu ermöglichen, wurde eine Verfassung verfasst, die als „Verfassung von Medina“ bekannt ist. Diese Verfassung wurde unter Berücksichtigung der Bedingungen aller Beteiligten demokratisch gestaltet. Der Prophet Muḥammad sammelte die Führer der Stämme und gründete mit ihnen den Staat, um feindliche Angriffe gemeinsam abwehren zu können. Mit der Annahme seines Vorschlags legte der Prophet die Grundlage für einen konföderativen Staat. Er ließ ein Abkommen mit 52 Artikeln, das als Verfassung dieses Staates gilt, persönlich diktieren und wurde so zum Staatsoberhaupt der vereinten Gruppen. Damit vereinte er die Rollen eines Propheten und eines Staatsführers in seiner Person. Der Prophet lebte wie ein gewöhnlicher Bürger, übte keine Unterdrückung über seine Untertanen aus und

⁴⁹ Vgl. Akbulut, *Kurana Yabancılaşma Süreci*. S. 208ff.

⁵⁰ Vgl. Ebd. S. 28f.

betrachtete öffentliche Güter nicht als persönliches Eigentum. Ein anschauliches Beispiel hierfür ist die Situation, als er einmal nichts zu essen hatte und bei einem jüdischen Händler Getreide auf Kredit kaufte, wobei er seine Rüstung als Pfand hinterlegte.⁵¹

Prophet Muḥammad agierte im Land Medina als religiöser und politischer Führer, indem er eine integrative Gesellschaftsstruktur etablierte, die als Modell für modernes gemeinsames Leben dienen könnte. Die Verfassung garantierte den verschiedenen Gemeinschaften die Freiheit ihrer religiösen Praxis und verpflichtete sie gleichzeitig zur gegenseitigen Verteidigung und Zusammenarbeit gegen äußere Feinde. Der Prophet fungierte dabei als oberster Schiedsrichter und staatlicher Führer. Sein Handeln betonte Gerechtigkeit, Unparteilichkeit und Respekt vor den individuellen Rechten der Gemeinschaften. Ein Beispiel seiner gerechten Führung zeigt sich in der Bestrafung eines jüdischen Mannes, der eine Frau misshandelt hatte: Der Prophet verurteilte ihn, ohne die jüdischen Stammesführer zu konsultieren, was seine Rolle als oberster Verantwortlicher für Gerechtigkeit unterstrich. Darüber hinaus nutzte Prophet Muḥammad die Moschee nicht nur als Gebetsstätte, sondern auch als Zentrum für Bildung, Regierungsführung und militärische Koordination. Seine Lebensweise unterschied sich von klassischen oder modernen Staatsführern, da er keine Privilegien für sich beanspruchte und wie ein gewöhnlicher Bürger lebte. Die „Verfassung von Medina“ bleibt ein bemerkenswertes Beispiel für eine frühe Form von demokratisch verfasstem Staatsrecht. Sie diente nicht nur dazu, den sozialen Frieden zu sichern, sondern auch als Modell für den Umgang mit religiöser Vielfalt und gemeinschaftlicher Verteidigung. Laut Historikern wie Henri Lammens und Muḥammad Hamidullah zeigt die Verfassung Muḥammads weitsichtiges Führungsvermögen, das sich auf die Förderung von Frieden, Gerechtigkeit und gegenseitigem Respekt stützte.⁵²

Die Rolle des Propheten Muḥammad wird von Lohlker genauer erläutert: Er war kein Herrscher im Namen Gottes, sondern ein Schiedsrichter zwischen den Parteien, die das Abkommen unterzeichnet und sich in Medina gegenseitige Loyalität und Schutz zugesichert hatten.⁵³

⁵¹ Vgl. Kaplony, *Geschichte der arabischen Welt*. S.58.; Sırma, *İslami Tebliğin Medine Dönemi ve Cihad*. S. 36ff.

⁵² Vgl. Sırma, *İslami Tebliğin Medine Dönemi ve Cihad*. S. 39f.

⁵³ Vgl. Lohlker, *Geschichte des islamischen Denkens über Herrschaft*. S. 18.

3. Koran-Dezentrierung im Islam

3.1. Bedeutung der Koran-Dezentrierung

Im islamischen Verständnis gilt der Koran als unverfälschte und vollständige Offenbarung Gottes, die seit über vierzehn Jahrhunderten als zentrale Quelle religiöser Normen und ethischer Leitlinien dient.⁵⁴ Die zeitgemäße koranische Hermeneutik zielt darauf ab, den Koran wieder in den Mittelpunkt der Glaubenspraxis zu rücken und seine Botschaften vertieft zu verstehen. Dabei wird betont, dass der Koran als alleinige und abschließende Quelle göttlicher Anweisungen gilt, welche weder durch menschliche Ergänzungen noch durch außer-koranische Regelwerke erweitert werden darf. Jegliche normative Überhöhung von zusätzlichen Quellen wird als Abweichung von der ursprünglichen Offenbarung betrachtet. Die Koran-Dezentrierung fordert somit eine methodische Beschränkung der religiösen Autorität auf den Koran, um eine authentische und unverfälschte Auslegung der islamischen Lehre zu gewährleisten.⁵⁵

Der Begriff der Koran-Dezentrierung beschreibt den historischen Prozess, in dem der Qur'ān als zentrale Referenzquelle islamischer Normen und Theologie an Bedeutung verlor. Stattdessen gewannen sekundäre Quellen wie Ḥadīṭe (Prophetentraditionen), Aussagen der Ṣaḥāba (Prophetengenossen) und spätere Rechtsmeinungen (maḏhab-Traditionen) an Einfluss. Dieser Wandel führte dazu, dass der Qur'ān in theologischen und rechtlichen Diskursen seltener unmittelbar herangezogen wurde.⁵⁶ Ein der wichtigsten Gründe wird im Koran von Gott bekanntgegeben:

Koran: 10 Jonas:

100: Niemand darf gläubig werden, außer mit der Erlaubnis Gottes. Und er legt die Unreinheit auf diejenigen, die Intelligenz nicht nutzen (und daher verstockt bleiben).

Ein zentraler Effekt dieser Entwicklung war die Trennung von rationaler Analyse ('aql)⁵⁷ und religiöser Praxis. Viele muslimische Gelehrte interpretierten politische Missstände als Ausdruck des göttlichen Vorherbestimmens (qaḍā' wa-qadar), ohne sie kritisch zu hinterfragen. Diese Haltung wurde von Machthabern instrumentalisiert, indem sie ihre Herrschaft als Teil der göttlichen Ordnung (amr ilāhī) darstellten.⁵⁸

⁵⁴ Vgl. Paret, *Der Koran*. 2:2; 5:48.

⁵⁵ Vgl. Atay, *İslam'ı yeniden anlama*. S. 118f.

⁵⁶ Vgl. Ebd. S. 15f.

⁵⁷ Vgl. Ebd. S. 28f.

⁵⁸ Vgl. Akbulut, *Kurana Yabancılaşma Süreci*. S. 12.

3.2. Historische Entstehung und Entwicklung der Koran-Dezentrierung

3.2.1. Hinweis des Korans

Koran: 25 Die Rettung:

30: Und der Gesandte sagt: ›Herr! Meine Landsleute betrachten (w. nahmen sich) diesen Koran als etwas, das gemieden werden muß.

Es ist zutiefst bemerkenswert, wie der Prophet Muḥammad bereits zu Lebzeiten die Haltung seines Volkes gegenüber dem Qurʾān anprangerte - eine Klage, die den fundamentalen Widerspruch zwischen äußerlicher Verehrung und tatsächlicher Marginalisierung des Offenbarungstextes offenlegt. Diese prophetische Kritik, sowohl in irdischen Überlieferungen als auch in eschatologischen Aussagen verankert, verdeutlicht das zentrale Spannungsfeld zwischen der normativen Autorität des Qurʾāns als Kern des tawḥīd und seiner praktischen Vernachlässigung im religiösen Leben. Die formelle Anerkennung bei gleichzeitiger inhaltlicher Zurückdrängung des Textes stellt dabei eine besondere Herausforderung dar, die in theologischen Diskursen intensiv behandelt wird.⁵⁹

Nicht nur die im Qurʾān beschriebene Passivität der Gläubigen, die den Propheten in seiner Klage bestärkte, trug zur Verdrängung des Offenbarungstextes bei. Auch die neue islamische religiöse Gemeinschaft wurde von den herrschenden Eliten Mekkas bekämpft, weil sie deren Machtposition bedrohte, insbesondere durch das islamische Versprechen, Unterdrückte zu befreien und ökonomische wie soziale Ungerechtigkeiten abzuschaffen. Die islamische Botschaft stellte somit eine revolutionäre Herausforderung für die bestehenden Herrschaftssysteme dar, die auf gewaltsamer Unterdrückung und Manipulation basierten. Obwohl der Prophet Muḥammad diese Strukturen zu überwinden suchte, führte die anhaltende Opposition nach seinem Tod zu Entwicklungen, die von vielen Gelehrten als Abweichung von den ursprünglichen Lehren interpretiert werden. Die von Muḥammad etablierte Ordnung sah sich bereits zu seinen Lebzeiten Herausforderungen durch Teile der Gemeinschaft ausgesetzt und wurde nach seinem Tod zunehmend von machtpolitischen Interessen instrumentalisiert, wobei einige frühe Nachfolger begannen, religiöse Autorität für weltliche Herrschaftsansprüche zu beanspruchen.⁶⁰

⁵⁹ Vgl. Öztürk, *Islamda Tecdit I*, Bd. 1. S. 51f.

⁶⁰ Vgl. Khorchide, *Gottes Falsche Anwälte*. S. 19f.

3.2.2. Konzept der Koran-Dezentrierung

Die Koran-Dezentrierung setzte mit der Transformation des Kalifats in eine monarchische Herrschaftsform ein, wie İhsan Süreyya Sırma in seiner *Analyse "Emeviler Dönemi: Hilafetten Saltanata"* detailliert darlegt.

Der Koran definiert die Nachfolgerschaft (hilāfa) als göttlichen Auftrag, der eine Herrschaftsausübung gemäß den offenbarten Geboten vorsieht:

Koran: 38 Sad:

26: David! Wir haben dich als Nachfolger (früherer Herrscher) auf der Erde eingesetzt. Entscheidung zwischen den Menschen (über die du zu gebieten hast) nach der Wahrheit und folge nicht der (persönlichen) Neigung (von dir), damit sie dich nicht vom Weg Gottes ab in die Irre führt! Diejenigen, die vom Weg Gottes abirren, haben (dereinst) eine schwere Strafe zu erwarten. (Das geschieht ihnen) dafür, daß sie den Tag der Abrechnung vergessen haben.

Historisch entwickelte sich jedoch ein System, in dem religiöse Konzepte zunehmend zur Legitimierung weltlicher Macht instrumentalisiert wurden. Dieser Prozess manifestierte sich insbesondere in der Etablierung selbstreferentieller religiöser Narrative, die herrschaftliche Interessen theologisch untermauerten, während gleichzeitig die normative Autorität des Qur'ān marginalisiert wurde. Die politische Instrumentalisierung religiöser Autorität, die sich als göttlich sanktioniert darstellte, obwohl sie primär machterhaltenden Zwecken diene, stellt ein zentrales Spannungsfeld in der islamischen Geschichte dar.⁶¹

Der Koran verbietet Gläubigen den Kampf gegeneinander (Koran Verse: 49,9-10), doch in der Geschichte kam es wiederholt zu Herrschaftskonflikten unter Muslimen, die diesen Geboten zuwiderliefen.⁶² Für solche innerislamischen Auseinandersetzungen sieht der Koran ein dreistufiges Verfahren vor: Zunächst besteht die Pflicht zur Vermittlung zwischen den Konfliktparteien, bei fortgesetzter Aggression einer Seite wird das aktive Vorgehen gegen die Angreifer vorgeschrieben, bis diese ihre Kampfhandlungen einstellen, und schließlich sind Versöhnung und gerechtes Handeln geboten, wobei die grundsätzliche Brüderlichkeit aller Gläubigen betont wird. Diese normativen Vorgaben stehen in einem deutlichen Kontrast zur historischen Praxis politischer Konflikte in der islamischen Welt.⁶³

⁶¹ Vgl. Sırma, *Hilâfetten Saltanata Emeviler dönemi*. S. 11.

⁶² Vgl. Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz*. S. 32.

⁶³ Vgl. Sırma, *Hilâfetten Saltanata Emeviler dönemi*. S. 13.

Die koranischen Vorgaben zur Nachfolgeregelung im Islam zielen auf eine an göttlichen Prinzipien orientierte und gerechte Führung ab. Historische Entwicklungen zeigen jedoch, dass diese normativen Ansprüche häufig nicht realisiert wurden. Bereits in der unmittelbaren Nachphase des Todes des Propheten Muḥammad entbrannten unter seinen Anhängern kontroverse Diskussionen über die legitime Nachfolge. Diese Differenzen mündeten in komplexe politische Auseinandersetzungen, die teilweise gewaltsam ausgetragen wurden und zu erheblichen Verlusten an Menschenleben führten. Ehemals verbündete Gefährten des Propheten sowie ihre jeweiligen Anhängerschaften gerieten in oppositionelle Positionen, wodurch das ursprüngliche Konzept einer am Gemeinwohl orientierten Führungsstruktur durch machtpolitische Kalküle und individuelle Interessen überlagert wurde. Die vorliegende Arbeit analysiert systematisch die in diesem Zusammenhang relevanten politischen Manöver, militärischen Konflikte und gezielten Tötungsaktionen, die die frühe muslimische Gemeinschaft nachhaltig prägten.

3.2.3. Diskussionen über den Nachfolger des Propheten Moḥammads:

Die Diskussionen über den Nachfolger des Propheten Moḥammad begannen gleich nach seinem Tode. Zuerst wurde debattiert, ob der Nachfolger aus den Medinensern oder Mekkanern stammen sollte, dann ob er zur Familie des Propheten gehören müsse. Die Gefährten des Propheten waren gläubige Menschen, aber als Beduinen und Krieger⁶⁴, ohne Erfahrung in Herrschen neigten sie zu eigenen Interessen. Als der Prophet zu krank wurde, um das Gebet zu leiten, übertrug er dies 'Abū Bakr, was viele als Nachfolgezeichen deuteten. Andere bevorzugten 'Alī ibn 'Abī Tālib, den Cousin und Schwiegersohn des Propheten, der seit Kindheit mit ihm aufgewachsen war und den Islam von Anfang an praktiziert hatte. Obwohl 'Alī meinte, die Führung gehöre der Familie des Propheten, überzeugten ihn einige, dass Ältere wie 'Abū Bakr erfahrener seien. Die endgültige Übergabe an 'Abū Bakr erfolgte jedoch in 'Alīs Abwesenheit, während dieser mit der Beerdigung des Propheten beschäftigt war.⁶⁵

Asma Afsaruddin beschreibt in ihrem Buch „*The First Muslims: History and Memory*“, dass die Meinungsverschiedenheiten über die Nachfolge des Propheten Muḥammad zu einem zentralen Unterscheidungsmerkmal zwischen den beiden Hauptströmungen des Islam wurden. Während die sunnitische Mehrheit daran festhält, dass der Prophet keine ausdrücklichen Anweisungen zur Nachfolge gegeben habe, betonen schiitische Positionen, dass 'Alī ibn 'Abī

⁶⁴ Vgl. Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz*. S. 16.

⁶⁵ Vgl. Ibn Qutaybah, *el-Imāme ve 's-siyāse*. S. 26-38.

Ṭālib vom Propheten selbst bestimmt worden sei. Die Schiiten sehen in der Verweigerung der Nachfolge an ʿAlī ein Unrecht und betrachten ihn als den legitimen ersten Imām, der aufgrund seiner Blutsverwandtschaft und seines engen Verhältnisses zum Propheten die Führung hätte übernehmen müssen. Afsaruddin weist darauf hin, dass die sunnitische Sichtweise – wonach die Gefährten aus pragmatischen Gründen unmittelbar nach dem Tod des Propheten in der sogenannten Saqīfa ʿAbū Bakr als Kalifen bestimmten – im Laufe der Zeit zu einer theologischen Axiomatik wurde. In der sunnitischen Darstellung wird betont, dass die politische Lage nach dem Tod des Propheten rasches Handeln erforderte, da sich einige arabische Stämme bereits von der Gemeinde in Medina abgewandt hatten. Die Ereignisse in der Saqīfa gelten als Beginn der institutionellen Kalifatsgeschichte und zeigen exemplarisch, wie politische Entscheidungen später religiös aufgeladen wurden. Afsaruddin schildert zudem, dass ʿAlī nicht an dieser Versammlung teilnahm, da er mit der Vorbereitung der Beerdigung des Propheten beschäftigt war – ein Punkt, den auch viele sunnitische Berichte bestätigen. Dennoch hatte er Vertreter, die seine Ansprüche auf das Amt geltend machten. Die sich daraus entwickelnden Positionen führten im Laufe der Zeit zu einer zunehmenden konfessionellen Differenzierung, wobei die jeweiligen historischen Deutungen der Nachfolgefrage bis heute theologische und politische Bedeutung besitzen.⁶⁶

Trotz kleiner Spannungen folgten die Nachfolger des Propheten und die muslimische Gemeinschaft zunächst den Geboten Gottes und kämpften nicht gegeneinander um die Führung. Nacheinander übernahmen ʿAbū Bakr, ʿUmar ibn al-Ḥattāb, ʿUṭmān ibn ʿAffān und schließlich ʿAlī ibn ʿAbī Ṭālib das Amt. Allerdings starb nur ʿAbū Bakr nach zweijähriger Amtszeit eines natürlichen Todes - die anderen drei wurden ermordet, was die zunehmende Rolle von Intrigen belegt.⁶⁷

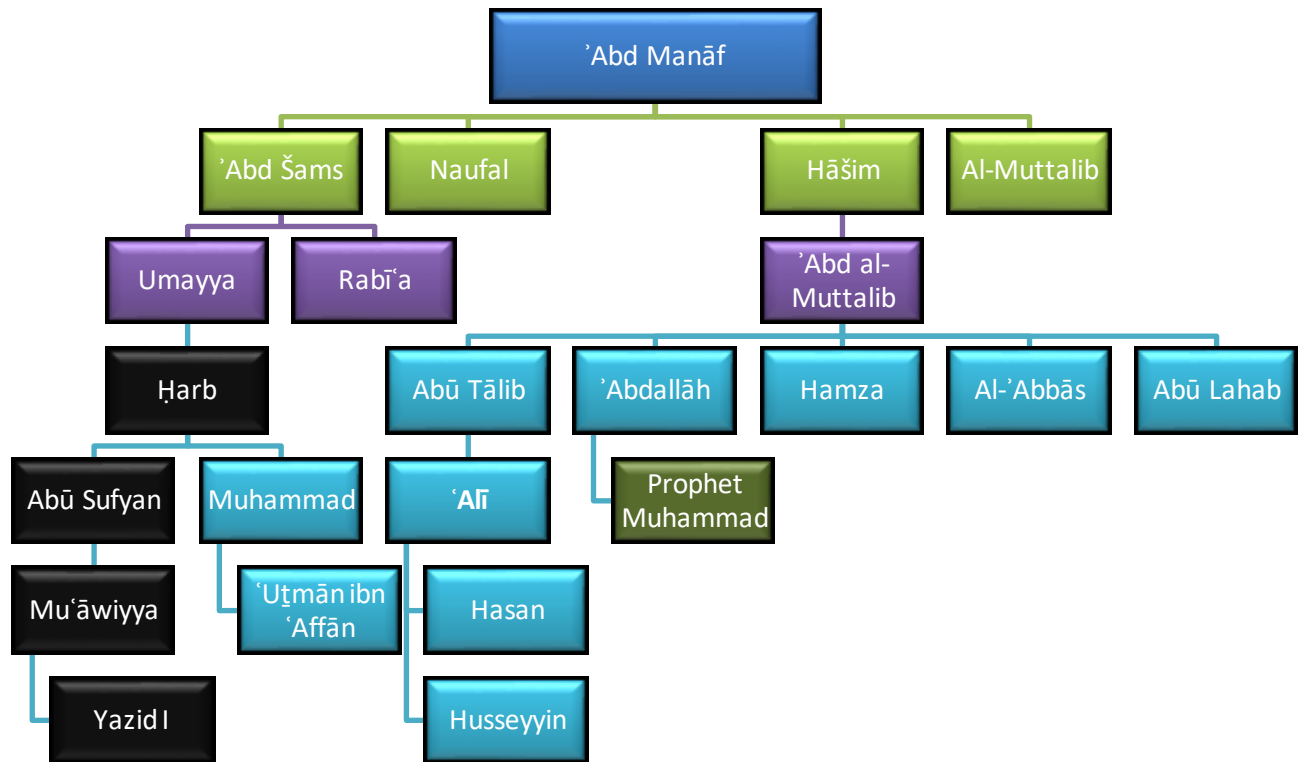
Diese Intrigen gingen hauptsächlich von Konvertiten aus, die erst spät zum Islam gekommen waren, insbesondere von mächtigen Gegnern wie ʿAbū Sufyān ibn Ḥarb, seiner Frau Hint bint ʿUtba und ihrem Sohn Muʿāwiyya, der später selbst Kalif wurde. Hint bint ʿUtba war besonders bekannt für ihre Grausamkeit - sie ließ den Onkel des Propheten, Ḥamza ibn ʿAbd al-Muṭṭalib, im Krieg von ʿUḥud durch Waḥṣī ibn Ḥarb töten und verübte anschließend verstümmelnde Handlungen an der Leiche. Diese extremen Racheakte zeigen das Ausmaß der

⁶⁶ Vgl. Afsaruddin, *The First Muslims*. S. 40ff.

⁶⁷ Vgl. Ibn Qutaybah, *el-Īmāme ve 's-siyāse*. S. 44-84.

Feindschaft, die einige späte Konvertiten trotz ihrer formellen Annahme des Islams weiterhin hegten.⁶⁸

Ein graphischer Stammbaum einiger Sippen von Mekka:



Grafik: 1⁶⁹

3.2.4. Nachfolgerschaft von 'Abū Bakr

'Abū Bakr war ein enger Freund des Propheten Moḥammad und nahm den Islam sehr früh an. Er begleitete den Propheten bei der Flucht von Mekka nach Medina, als die vorislamischen Mekkaner planten, den Propheten wegen seiner Prophetie zu töten. Als der Prophet schwer erkrankte und das Gebet nicht mehr selbst leiten konnte, beauftragte er seinen Schwiegervater 'Abū Bakr, das Gebet zu leiten. Dies zeigte das große Vertrauen des Propheten in ihn, besonders in religiösen Angelegenheiten. 'Abū Bakr führte das Gebet anstelle des Propheten, bis dieser starb, was schließlich dazu führte, dass er der Nachfolger des Propheten wurde.⁷⁰

Obwohl es heftige Diskussionen zwischen den Medinensern und Mekkanern gab, bei denen jede Gruppe darauf bestand, dass einer von ihnen der Nachfolger sein sollte, bemühten sich

⁶⁸ Vgl. Sırma, *Hilâfetten Saltanata Emeviler dönemi*. S. 21.

⁶⁹ Aycan, *Saltanata giden yolda Muaviye b. Ebi Süfyan*. S. 20-24.

⁷⁰ Vgl. Ibn Qutaybah, *el-İmâme ve 's-siyâse*. S. 25f.

ʿUmar ibn al-Ḥaṭṭāb und ʿAbū Ubayda ibn al-Jarrāḥ darum, dass ʿAbū Bakr der Nachfolger wird.⁷¹

ʿAbū Bakr war bereits sehr alt, und nach einer Amtszeit von zwei Jahren und wenigen Monaten wurde er krank. Er empfing viele Besucher, mit denen er über verschiedene Themen wie die Nachfolgerschaft und weltliche Angelegenheiten sprach. Er äußerte gegenüber den Besuchern, dass er am liebsten den Propheten Moḥammad vor dessen Tod gefragt hätte, wer sein Nachfolger sein sollte. Dies bedauerte er zutiefst, da er sich nicht sicher war, ob er die Nachfolgerschaft gerecht erhalten hatte, da er ein wohlwollender Mensch war. ʿAbū Bakr kritisierte seine Besucher auch hinsichtlich ihres zukünftigen Verhaltens und ihres Strebens nach weltlichen Interessen wie Geld, Macht und Wohlstand. Er sagte ihnen, dass sie gekränkt gewesen seien, als er die Nachfolgerschaft erhielt, weil sie diese unbedingt selbst übernehmen wollten. Mit der Ausbreitung der Religion sahen sie große Einnahmequellen und Macht über die eroberten Länder, die sie für sich beanspruchen wollten. ʿAbū Bakr war einer der vier rechtsgeleiteten Nachfolger, die ausschließlich nach dem Koran handelten.⁷²

3.2.5. Nachfolgerschaft von ʿUmar ibn al-Ḥaṭṭāb

Nach dem Tod des ersten Kalifen wurde ʿUmar ibn al-Ḥaṭṭāb zum zweiten Nachfolger des Propheten ernannt. Diese Nachfolge war jedoch nicht unumstritten, insbesondere bei der Bevölkerung von Damaskus, die eine mögliche Benachteiligung befürchtete und deshalb eine Delegation zu ʿUmar entsandte.

In seiner Amtsperiode von zehn Jahren regierte ʿUmar vorrangig nach den Maßstäben des Korans sowie gemäß der Praxis des Propheten Muḥammad und seines Vorgängers ʿAbū Bakr. Seine Ermordung durch den Sklaven ʿAbū Lūlūʿa während des Morgengebets - nur zwölf Jahre nach dem Tod des Propheten - verdeutlicht die wachsenden Spannungen innerhalb der frühen muslimischen Gemeinschaft.

Kurz vor seinem Tod versuchte ʿUmar ein Beratungsgremium (šūrā) zur Nachfolgeregelung einzusetzen. Dabei äußerte er Bedenken gegenüber ʿUṭmān ibn ʿAffān, insbesondere hinsichtlich dessen starker Bindung an seinen Clan.⁷³ Diese Befürchtungen sollten sich später

⁷¹ Vgl. Ebd. S. 28f.

⁷² Vgl. Ebd. S. 44f.

⁷³ Vgl. Ibn Qutaybah, *el-Īmāme ve 's-siyāse*. S. 47-54.

bestätigen, als 'Utmān Kriegsbeute aus Afrika ohne Absprache an seinen Neffen Marwān ibn al-Ḥakam vergab.⁷⁴

3.2.6. Nachfolgerschaft von 'Utmān ibn 'Affān

Nach dem Tod 'Umars entschied sich das Beratungsgremium bewusst gegen einen weiteren starken Nachfolger und ernannte stattdessen den älteren 'Utmān ibn 'Affān aus dem einflussreichen Haus der 'Umayya zum Kalifen. Damit wurde 'Alī erneut übergangen, obwohl er von Teilen der Gemeinde als legitimer Kandidat angesehen wurde. Die Wahl 'Utmāns wurde von zeitgenössischen Beobachtern und späteren Quellen als strategische Entscheidung gewertet, da er als politisch zurückhaltend und leicht lenkbar galt – gewissermaßen als Kompromissfigur, um einen Machtzuwachs wie unter 'Umar zu vermeiden. Diese Wahl gilt in der Rückschau als Wendepunkt, da sich 'Utmāns Schwäche vor allem zugunsten der 'Umayya auswirkte, der er selbst entstammte. Er ernannte zahlreiche Mitglieder seiner Familie, darunter seinen Vetter Marwān ibn al-Ḥakam, in Schlüsselpositionen und begünstigte damit eine Konzentration der Macht innerhalb seines Clans. Auch der Einfluss 'Abū Sufyāns, des einstigen Gegners des Propheten, nahm in dieser Phase über dessen Söhne Yazīd und Mu'āwiya, die wichtige Gouverneursämter übernahmen, erheblich zu.⁷⁵

Angesichts zunehmender Kritik an 'Utmāns Regierung trat Mu'āwiya offen als Machtfaktor auf und drohte der Gemeinde in Medina im Fall eines Angriffs auf 'Utmān mit militärischen Maßnahmen. In einer Rede äußerte Mu'āwiya vor Vertretern der Auswanderer, darunter 'Alī, 'Utmān und andere, sinngemäß, dass jemand aus ihren Reihen im Begriff sei, sich von ihnen zu distanzieren und sich gegen sie zu stellen, ausgestattet mit größerer Kraft und Gefolgschaft.⁷⁶

Diese Aussage wurde von 'Alī als direkter Hinweis auf Mu'āwiyas eigene Ambitionen verstanden. Letzterer bot 'Utmān zudem an, gewaltsam gegen dessen Kritiker vorzugehen – ein Vorschlag, den 'Utmān jedoch ablehnte, da er nicht bereit war, Gewalt gegen Familienangehörige und Gefährten des Propheten anzuwenden.⁷⁷ Mu'āwiya verfolgte damit offenbar nicht primär das Ziel, 'Utmān zu schützen, sondern nutzte die instabile Lage, um seine eigene politische Position auszubauen. In Damaskus hatte er während seiner langen

⁷⁴ Vgl. Üçok, *İslâm tarihi : Emevîler - Abbasîler*. S. 11.

⁷⁵ Vgl. Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz*. S. 26.

⁷⁶ Ibn Qutaybah, *el-İmâme ve 's-siyâse*. S. 59f.

⁷⁷ Vgl. Üçok, *İslâm tarihi : Emevîler - Abbasîler*. S. 11.

Amtszeit als Gouverneur eine eigenständige militärische und administrative Struktur aufgebaut, die ihn zunehmend unabhängig agieren ließ.⁷⁸ Seine faktische Machtfülle unterschied sich kaum noch von der eines autonomen Herrschers. In späterer Deutung wurde dies als Hinweis auf langfristige Ambitionen gedeutet, die möglicherweise bereits während der Lebenszeit des Propheten bestanden. Die Konversion von Mu'āwīya und seiner Familie zum Islam wurde in diesem Zusammenhang von kritischen Quellen als taktisches Mittel zur Erreichung politischer Ziele gewertet. Die Schwäche 'Utmāns, insbesondere seine mangelnde Fähigkeit, eine schlagkräftige Armee in Medina aufzubauen, führte schließlich dazu, dass sich viele an Mu'āwīya wandten, um in der Krise einzugreifen. Dies wird in der Forschung auch als Ausdruck mangelnder staatlicher Erfahrung in der frühen islamischen Führung gewertet und gilt als ein Schlüsselmoment der politischen Eskalation im ersten Bürgerkrieg.⁷⁹

Mehrfach soll 'Alī ibn 'Abī Ṭālib versucht haben, den Kalifen 'Utmān b. 'Affān auf Missstände in seiner Regierungsführung hinzuweisen. Dennoch blieben seine Bemühungen weitgehend wirkungslos, da viele von 'Utmāns Entscheidungen nachträglich von seinem einflussreichen Neffen und Sekretär Marwān ibn al-Ḥakam revidiert wurden. Einige Quellen berichten, dass Marwān in dieser Phase zunehmend eigenständig handelte und de facto politische Entscheidungen traf, die letztlich zur Eskalation der Situation beitrugen und das Ende der Herrschaft 'Utmāns einleiteten. Eine zentrale Episode in diesem Zusammenhang betrifft die Forderung prominenter Persönlichkeiten – darunter 'Ā'īša bint 'Abī Bakr und 'Alī ibn 'Abī Ṭālib – den ägyptischen Gouverneur 'Abdallāh ibn Sa'd ibn 'Abī Sarḥ abzusetzen. Grund für diese Forderung war die massive Unzufriedenheit der ägyptischen Bevölkerung, von der eine Delegation nach Medina gereist war, um sich zu beschweren.

'Utmān kam dieser Forderung zunächst nach und ernannte Muḥammad ibn 'Abī Bakr, den Sohn 'Abū Bakrs, zum neuen Statthalter. Gemeinsam mit den ägyptischen Gesandten reiste dieser zurück, um sein Amt anzutreten. Auf dem Weg traf die Gruppe auf einen Reiter, der sich verdächtig schnell in dieselbe Richtung bewegte. Bei seiner Kontrolle stellte sich heraus, dass es sich um einen Boten handelte, der ein Schreiben an den amtierenden Gouverneur mit sich führte. Der Inhalt des Briefes rief zu dessen Verbleib im Amt und zur Tötung Muḥammads und seiner Begleiter auf. Der Brief war mit dem Siegel 'Utmāns versehen, was zu erheblicher Verunsicherung führte. Die Gesandten kehrten daraufhin nach Medina zurück und konfrontierten 'Utmān mit dem Fund. Dieser bestritt, von dem Schreiben gewusst zu

⁷⁸ Vgl. Ebd. S. 13.

⁷⁹ Vgl. Ibn Qutaybah, *el-Īmāme ve 's-siyāse*. S. 54-69.

haben, räumte jedoch ein, dass sowohl der Bote als auch Kamel und Siegel zu ihm gehörten. Die Verantwortung wurde Marwān ibn al-Ḥakam zugeschrieben, woraufhin die Aufständischen seine Auslieferung forderten – ein Anliegen, dem ‘Utmān aus Angst um das Leben seines Neffen nicht nachkam.

Die Empörung über diesen Vorfall verbreitete sich rasch, auch in Kufa und Basra. Schließlich forderten die Aufständischen nicht nur die Absetzung des Kalifen, sondern drangen in dessen Residenz ein. ‘Utmān verweigerte jedoch jede Form von Rücktritt und erklärte, er werde „das Gewand, das Gott ihm angelegt habe, nicht ablegen.“ Die Situation eskalierte, und eine Gruppe – darunter auch Muḥammad ibn ‘Abī Bakr – gelangte über die Dächer des Hauses in das Innere der Residenz. Obwohl Muḥammad ibn ‘Abī Bakr später betonte, nicht direkt an der Tötung beteiligt gewesen zu sein, kam ‘Utmān schließlich gewaltsam ums Leben. Einige Berichte benennen Marwān ibn al-Ḥakam als zentrale Figur, die im Hintergrund maßgeblich zum Verlauf der Ereignisse beigetragen habe.⁸⁰

3.2.7. Nachfolgerschaft von ‘Alī ibn ‘Abī Ṭālib

Nach der Ermordung von ‘Utmān ibn ‘Affān wurde ‘Alī ibn ‘Abī Ṭālib zum Kalifen ernannt. Die Klärung des Mordfalls, für den ‘Alī als Nachfolger verantwortlich war, blieb jedoch ungeklärt und wurde von verschiedenen Gruppen unterschiedlich instrumentalisiert. So kritisierten Talha ibn ‘Ubaidallāh und Zubair ibn al-‘Awwām sowohl ‘Alī als auch die Entscheidungen von ‘Utmān und stellten ‘Alī in der Folge als Täter dar. Sie wandten sich mit dieser Anschuldigung an ‘Ā’iṣa bint ‘Abī Bakr, eine der Ehefrauen des Propheten, die als „Mutter der Gläubigen“ galt.⁸¹ Abgesehen von Mu‘āwiya, der als Gouverneur von Syrien agierte, akzeptierten alle anderen Gouverneure ‘Alīs Nachfolgerschaft. Mu‘āwiya hingegen verweigerte die Anerkennung und erklärte in seiner Korrespondenz mit ‘Alī, dass es zwischen ihnen von nun an nur noch Krieg geben könne. Diese Konflikte führten zu einer tiefen Spaltung der islamischen Gemeinschaft, da politische Machtinteressen und persönliche Rachsucht den Zusammenhalt gefährdeten. Auch ‘Ā’iṣa stellte sich gegen ‘Alī, teilweise aus persönlichem Groll aufgrund früherer Ereignisse (wie dem sogenannten Ifk-Ereignis).⁸² Dies mündete in der sogenannten Kamelschlacht, die sie verlor. Trotz der politischen Gegnerschaft gewährte ‘Alī ihr Schutz und ließ sie nach der Schlacht sicher zu ihrem Haus geleiten, da die

⁸⁰ Vgl. Aycan, *Saltanatagidenyolda Muaviye b. Ebi Süfyan*. S. 90f.; Üçok, *İslâm tarihi : Emevîler - Abbasîler*. S. 14f.; Ibn Qutaybah, *el-İmâme ve’s-siyâse*. S. 62-80.

⁸¹ Vgl. Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz*. S. 33.

⁸² Vgl. Üçok, *İslâm tarihi : Emevîler - Abbasîler*. S. 16.

Frauen des Propheten Muḥammad – wie im Koran Vers (33:6) dargestellt – als Mütter der Muslim*innen gelten.⁸³

Parallel dazu erklärte Mu‘āwiya seine eigene Nachfolgerschaft in Damaskus, wo er bereits zwei Jahrzehnte als Gouverneur tätig gewesen war. Dies war die erste parallele Nachfolgerschaft innerhalb der islamischen Geschichte. Er rief die Menschen zur Rache für den Mord an seinem Cousin ‘Utmān auf und begann, in seiner Region die Treue gegenüber sich selbst einzufordern. In einem Brief warf er ‘Alī vor, für die Ermordung ‘Utmāns verantwortlich zu sein, worauf ‘Alī mit einer Erwiderung reagierte.⁸⁴

Dieser Konflikt zwischen ‘Alī und Mu‘āwiya kennzeichnete den Beginn einer tiefgreifenden politischen und religiösen Spaltung in der muslimischen Gemeinschaft, die in den folgenden Abschnitten näher erläutert wird.

3.2.8. Wer ist ‘Alī ibn ‘Abī Ṭālib?

Um ‘Alī ibn ‘Abī Ṭālib sowie seine Persönlichkeit, seine Bekehrung zum Islam und seine Verdienste für die islamische Religion zu verstehen, ist es wichtig, die zentralen Aspekte seines Lebens zu betrachten, die auch erklären, warum er zu Lebzeiten benachteiligt wurde und teils auf Ablehnung stieß. Wie bereits im vorherigen Abschnitt zu ‘Utmān ibn ‘Affān kurz erwähnt, verfolgte ein bestimmtes Gremium das Ziel, einen „Klotz“ mit geringerem Einfluss und Autorität als Nachfolger zu installieren, um nicht wie unter ‘Umar einem starken Führer gegenüberzustehen.⁸⁵

Die Angaben zum Alter ‘Alīs bei seiner Annahme des Islam variieren; es wird berichtet, dass er zwischen zehn und fünfzehn Jahre alt war, als die Prophetie Muḥammads begann. Als Angehöriger des Hauses des Propheten akzeptierte er die islamische Religion von Beginn der Offenbarung an.⁸⁶ Während dieser Zeit herrschten in Arabien und weltweit weit verbreitete soziale und moralische Missstände, geprägt von Korruption, Tyrannei und finanzieller Ausbeutung, die im Polytheismus wurzelten. Die Menschen rechtfertigten diese Zustände durch die Verehrung selbst erfundener Götzen. Sowohl Muḥammad als auch ‘Alī, die dem Stamm der Quraisch entstammten, waren jedoch keine Polytheisten. Der Quraisch-Stamm basierte ursprünglich auf der Religion Abrahams, ehe sich unter seinen Angehörigen der

⁸³ Vgl. Ibn Qutaybah, *el-Īmāme ve’s-siyāse*. S. 81-124.

⁸⁴ Vgl. Ibn Qutaybah, *el-Īmāme ve’s-siyāse*. S. 124-129.; Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz*. S. 35.

⁸⁵ Vgl. Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz*. S. 26.

⁸⁶ Vgl. Ṣallābī, *‘Alī Ibn Abi Ṭālib*. S. 52f.

Polytheismus verbreitete.⁸⁷ Dies wird auch am Beispiel von ‘Abd al-Muṭṭalib ibn Hāšim, dem Großvater von Muḥammad und ‘Alī, deutlich: Als ‘Abraha mit einer Elefantarmee Mekka angreifen und die Ka‘ba zerstören wollte, erbeutete er am Stadtrand zweihundert Kamele von ‘Abd al-Muṭṭalib. Dieser forderte die Rückgabe seiner Kamele, worauf ‘Abraha entgegnete, dass ihn die Zerstörung des Hauses (der Ka‘ba) mehr interessiere als die Kamele. ‘Abd al-Muṭṭalib erwiderte, dass die Ka‘ba ihren eigenen Schutz habe. Trotz ‘Abrahas Drohungen misslang sein Vorhaben, was im Koran im Kapitel „Der Elefant“ (Sure 105) beschrieben wird.⁸⁸

Koran: 105 Der Elefant:

1: Hast du nicht gesehen, wie dein Herr (seinerzeit) mit den Leuten des Elefanten verfahren ist? (Eine Anspielung auf einen südarabischen Feldzug gegen Mekka, auf dem ein Elefant mitgeführt wurde.)

2: Hat er nicht ihre List mißlingen lassen

3: und Scharen von Vögeln über sie gesandt,

4: die sie mit Steinen von Ton(?) bewarfen,

5: und (hat er) sie (dadurch nicht saft- und kraftlos) werden lassen wie ein abgefressenes Getreidefeld (w. wie abgefressene Halme)?

‘Abd al-Muṭṭalib hielt die Religion Abrahams aufrecht und vermittelte sie seinen Nachkommen. Zum Zeitpunkt seines Todes, als Muḥammad acht Jahre alt war, war er über achtzig.⁸⁹

‘Abū Ṭālib, ‘Alīs Vater, kümmerte sich wie ein Vater um Muḥammad, da dieser früh seine Eltern verloren hatte. Auch ‘Alīs Mutter, Fāṭima bint ‘Asad, nahm Muḥammad als eigenes Kind auf. So wuchsen ‘Alī und Muḥammad gemeinsam im selben Haushalt auf, der später als ‘Ahl al-Bayt („Leute des Hauses“) bekannt wurde.

‘Alī zeichnete sich durch seine intensive Auseinandersetzung mit der Quelle des Islams, dem Koran, aus und formte seine Persönlichkeit gemäß dessen Anweisungen. Im Gegensatz dazu gab es Menschen, die ihre Abstammung oder politische Macht über die Religion stellten. ‘Alī war sich bewusst, dass der Prophet Muḥammad keine Garantien für weltliche Macht versprach, sondern dass der Islam auf Aufrichtigkeit und dem Streben nach Gottes Wohlgefallen basieren müsse. Dies zeigt sich exemplarisch in der Begebenheit, als ‘Alī sich

⁸⁷ Vgl. Ebd. S. 53f.

⁸⁸ Vgl. Ebd. S. 56f.

⁸⁹ Vgl. Ebd. S. 58-62.

auf das Bett des Propheten legte, um dessen Leben zu schützen – ein Akt großer Tapferkeit und Loyalität.⁹⁰

Diese Tapferkeit zeigte sich auch in der Schlacht von Badr, in der 'Alī und der Onkel des Propheten, Ḥamza ibn 'Abd al-Muṭṭalib, eine zentrale Rolle spielten. Die Schlacht war für die Muslime von großer Bedeutung, führte jedoch auch zu starkem Hass der Polytheisten, die ihre Opposition gegenüber dem Islam verstärkten. Die Feindseligkeit manifestierte sich insbesondere in der Person von Hind bint 'Utba, die durch den Verlust zahlreicher Familienmitglieder in Badr von Rachedgedanken geprägt war. Ihr Groll war so tief, dass er den späteren Zerfall der islamischen Gemeinschaft beeinflusste.⁹¹

Hind bint 'Utba, deren Familie zu den entschiedensten Gegnern des Islams gehörte, war maßgeblich an der Entwicklung der innerislamischen Konflikte beteiligt. Ihr Hass führte dazu, dass der Prophet Muḥammad Mekka verlassen und nach Medina auswandern musste (Hijra, 622 n. Chr.). In der Schlacht von Badr (624 n. Chr.) verlor Hind mehrere Verwandte im Kampf gegen 'Alī, Ḥamza und 'Ubayda ibn al-Ḥārīt, was ihre Rachsucht verstärkte. Ihr Einfluss auf die spätere Geschichte des Islams und die Spaltungen innerhalb der Gemeinschaft darf nicht unterschätzt werden.

3.2.9. Wer ist Hind bint 'Utba?

Ihr voller Name lautet Hind bint 'Utba ibn R'Abī'a ibn 'Abd Šams ibn 'Abd Manāf. Ihre Familienlinie kreuzt sich bei 'Abd Manāf mit der des Propheten Muḥammad.⁹² Obwohl ihr genaues Geburtsdatum nicht bekannt ist, lässt sich ihr ungefähres Geburtsjahr anhand des Geburtsdatums ihres ersten Sohnes Mu'āwiya aus der zweiten Ehe mit 'Abū Sufyān bestimmen. Mu'āwiya wurde in den Jahren 602 oder 603 n. Chr. geboren, weshalb Hinds Geburt etwa auf das Jahr 580 n. Chr. geschätzt wird. Hind wuchs in einer angesehenen Familie in Mekka auf und galt als klug und scharfsinnig. Die Weisen von Mekka suchten häufig ihren Rat zu verschiedenen Themen. Zudem war sie geübt im Verfassen und Vortrag von Gedichten.⁹³ Sie war groß, schön und eine starke Frau, die bei Männern großen Eindruck hinterließ. Vor ihrer Ehe mit 'Abū Sufyān war sie bereits verheiratet, jedoch wurde ihr von ihrem ersten Ehemann Ehebruch vorgeworfen. Dieser Vorwurf verbreitete sich in Mekka so

⁹⁰ Vgl. Ebd. S. 77-80.

⁹¹ Vgl. El-Cheikh, *Women, Islam, and Abbasid identity*. S. 19f.; Ṣallābī, *'Alī Ibn Abi Tālib*. S. 143f.; Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer el-Vakīdi; tahkik Marsden Jones; tercüme ProfDr Musa K. Yılmaz, *[kitabül meğazi] İmam vakidi*. S. 118.

⁹² Vgl. Süslü, „Hind bint Utbe'nin Hayatı ve Kişiliği“. S. 21.

⁹³ Vgl. Ebd. S. 29.

sehr, dass fast alle Einwohner davon wussten. Ihr Vater beauftragte, wie es in der Tradition üblich war, Hellseher, die den Fall untersuchen sollten. Diese erklärten sie für unschuldig, doch Hind kehrte nicht zu ihrem ersten Mann zurück, da ihr Stolz verletzt worden war.⁹⁴ Daraufhin ließ sie sich scheiden und kehrte in das Haus ihres Vaters zurück. Aufgrund ihrer Schönheit, Klugheit und Unabhängigkeit erhielt sie zahlreiche Heiratsanträge, entschied sich jedoch nach reiflicher Überlegung bewusst für 'Abū Sufyān und heiratete ihn.⁹⁵

'Abū Sufyān stammte aus der angesehenen und wohlhabenden Umayyaden-Familie in Mekka. Er konnte lesen und schreiben und führte die Handelskarawanen Mekkas an. Zusammen mit Persönlichkeiten wie 'Abū Ġahl und 'Utba ibn R'Abī'a hatten sie in Mekka bedeutende politische und wirtschaftliche Führungspositionen inne, die sie durch die Verbreitung der Religion Gottes durch Muḥammad bedroht sahen. Daraus wird ersichtlich, dass die Ablehnung des Propheten weniger religiöse als vielmehr wirtschaftliche und politische Gründe hatte. Durch die Heirat mit 'Abū Sufyān erlangte Hind eine gewisse Macht, die ihrem Wunsch nach Einfluss entsprach, da sie intelligent und berechnend war. Psychologisch betrachtet strebte sie offenbar eine Rolle in der Führung Mekkas an.⁹⁶

Im vorislamischen Mekka hatten die Ḥāšimiten religiöse Ämter inne, die ihnen großen spirituellen Einfluss verschafften, während die Umayyaden vor allem den materiellen Einfluss repräsentierten. Trotz ihrer unterschiedlichen Schwerpunkte bestand eine offene und verborgene Rivalität, die sich insbesondere mit der Verbreitung des Islams verstärkte. Die Umayyaden, zwar stammverwandt mit dem Propheten, lehnten den Islam und seine Anhänger mehrheitlich ab. Auch wenn einige Familienmitglieder wie 'Utmān ibn 'Affān, 'Abū Ḥuzayfa und Ḥālid ibn Sa'īd zum Islam konvertierten, blieb die politische Linie der Umayyaden darauf ausgerichtet, die Botschaft Muḥammads zu verhindern.⁹⁷

Die späteren politischen Spannungen zwischen den führenden Familien entstanden zunächst aus persönlichen Konflikten zwischen Nachkommen von 'Abd Manāf, insbesondere zwischen dessen Sohn Ḥāšim ibn 'Abd Manāf und seinem Enkel 'Umayya ibn 'Abd Šams. Der Neffe 'Umayya war eifersüchtig auf seinen Onkel Ḥāšim. Eine weitere Eskalation erfolgte durch den Streit zwischen Ḥarb ibn 'Umayya, Vater von 'Abū Sufyān, und 'Abd al-Muṭṭalib, Großvater des Propheten. Ḥarb ließ 'Uzayna, den Nachbarn von 'Abd al-Muṭṭalib, aus

⁹⁴ Dieser Fall erinnert an das sogenannte Ifk-Ereignis um 'Ā'īša bint Abī Bakr, die Ehefrau des Propheten, das jedoch durch die Koranverse 24:11–20 eindeutig als Verleumdung zurückgewiesen wurde.

⁹⁵ Vgl. Süslü, „Hind bint Utbe'nin Hayatı ve Kişiliği“, S. 38-42.

⁹⁶ Vgl. Ebd. S. 43ff.

⁹⁷ Vgl. Apak, *Anahatlarıyla İslam Tarihi Emeviler Dönemi*, 3. Cilt. S. 19.

wirtschaftlichen Gründen töten. Ein Schlichter entschied zugunsten von 'Abd al-Muṭṭalib, sodass Ḥarb den Verlust kompensieren musste.⁹⁸ Diese Rivalitäten setzten sich bei den Nachkommen fort und führten zu einer tiefen Feindschaft, vergleichbar mit dem Neid der Kinder Adams und Evas. Dieser Neid war einer der Gründe, warum die Umayyaden die Offenbarung Muḥammads nicht annahmen, da er zur rivalisierenden Familie gehörte. Die Annahme seiner Botschaft hätte die Unterwerfung unter diese Familie bedeutet, was durch soziopolitische Aspekte verhindert wurde. Diese Hintergründe waren Hind bekannt und beeinflussten ihre Entscheidung, 'Abū Sufyān zu heiraten.⁹⁹

Das einschneidende Ereignis in ihrem Leben war die Schlacht von Badr im Jahr 624 n. Chr., in der sie ihren Vater, Onkel, Bruder und Sohn verlor. Von da an wurde die Feindschaft für sie persönlich. Für sie stand nun sie gegen die ganze Welt. Religiöse, traditionelle oder kulturelle Regeln spielten keine Rolle mehr. Sie wurde zu einer strategisch denkenden, gefährlichen Frau, die ihre Intelligenz nutzte, um ihre Feinde zu bekämpfen. Hind widmete all ihre Kraft der Rache. Sie beauftragte einen Sklaven namens Wahšī ibn Ḥarb, ein meisterhafter Speerwerfer, Ḥamza zu töten. Sie versprach ihm Freiheit und großen Reichtum, wenn er ihr Ziel erreichte. Zudem schwor sie, weder zu weinen noch zu baden, bevor sie ihre Rache vollendet hatte. Diese Entschlossenheit war ihr Markenzeichen. Ein Jahr später, im Jahr 625, erreichte sie ihr Ziel in der Schlacht von 'Uḥūd: Wahšī traf Ḥamza ibn 'Abd al-Muṭṭalib tödlich. Danach verstümmelten Hind und andere Frauen die Leichen, schnitten Nasen und Ohren ab, um daraus Schmuck zu fertigen. Hind nahm die Leber Ḥamzas und biss hinein, konnte sie aber nicht schlucken – dennoch hatte sie ihre Rache vollzogen. Dieses grausame Ereignis war eines der schlimmsten seiner Zeit und Hind die treibende Kraft dahinter.¹⁰⁰

Während der Nachfolge 'Umars ibn al-Ḥaṭṭāb wurde Yazīd ibn 'Abī Sufyān, Sohn von 'Abū Sufyān, Gouverneur von Damaskus. Sein Halbbruder Mu'āwiya ibn 'Abī Sufyān besuchte ihn dort. Stolz bemerkte 'Abū Sufyān gegenüber Hind, wie Mu'āwiya seinem älteren Bruder Yazīd diene. Hind entgegnete: „Wer wem in der Zukunft dienen wird, werden wir sehen.“ Dies zeigt ihre hohen Erwartungen an Mu'āwiya und mögliche Pläne für seine Nachfolge. Berichten zufolge ließ sie sich von 'Abū Sufyān scheiden, wohl auch um ihren Sohn auf

⁹⁸Vgl. Ebd. S. 18.

⁹⁹ Vgl. Süslü, „Hind bint Utbe'nin Hayatı ve Kişiliği“. S. 26f.; Apak, *Anahatlarıyla İslam Tarihi Emeviler Dönemi*, 3. Cilt. S. 17f.

¹⁰⁰ Vgl. Süslü, „Hind bint Utbe'nin Hayatı ve Kişiliği“. S. 81-88.; El-Cheikh, *Women, Islam, and Abbasid identity*. S. 21.; Sarçam, *Emevî-Hâşimî ilişkileri*. S. 73f.

dessen künftige Rolle vorzubereiten. Tatsächlich wurde Mu‘āwiya später nach dem Tod Yazīds zum Gouverneur von Damaskus ernannt, was ihn der Nachfolge näherbrachte.¹⁰¹

3.2.10. Wer ist Mu‘āwiya ibn ‘Abī Sufyān, und wie hat er sich die Nachfolgerschaft erkämpft?

Der Stammbaum von Mu‘āwiya ‘Abī Sufyān lautet wie folgt: Mu‘āwiya bin ‘Abī Sufyān Ṣaḥr bin Ḥarb bin Umayya bin ‘Abd Šams bin ‘Abd Manāf bin Quṣayy bin Kilāb. Er wurde im Jahr 602 oder 603 n. Chr. in Mekka geboren und wuchs in einer polytheistischen Familie auf. Schon in seiner Jugend war er wegen seiner Eltern häufig negativen Ansichten der Muslim*innen ausgesetzt, da seine Eltern zu den mächtigsten Gegnern des Islams zählten, bevor sie den Islam schließlich annehmen mussten. Mu‘āwiya erlebte gemeinsam mit seiner Mutter den Verlust seiner Familienmitglieder und trauerte mit ihr. Dieses Ereignis prägte ihn stark in seiner Jugend, jedoch wird sein Name in keinem der Kriege erwähnt, in denen sein Großvater, Onkel oder Bruder getötet wurden. Obwohl sein Vater ein Heerführer war, beteiligte sich Mu‘āwiya selbst nicht an den Kämpfen bis auf das Raġī-Ereignis und den Ḥarb al-Ḥandaq Krieg, in denen sein Vater die polytheistische Armee gegen das islamische Heer führte.¹⁰²

Das Raġī-Ereignis (auf Arabisch: **حادثة الرגיע**, ḥādīṭa ar-raġī) war ein Vorfall im Jahr 625 n. Chr., in dem zehn Gefährten des Propheten Moḥammad von feindlichen Stämmen verraten und getötet wurden. Diese Gefährten wurden ursprünglich vom Propheten entsandt, um islamisches Wissen an Mitglieder des Stammes der ‘Adal und Qāra zu vermitteln. Die beiden Stämme hatten Moḥammed zuvor gebeten, ihnen Lehrer*innen zu schicken, damit sie den Islam besser kennenlernen könnten. Die Gesandten wurden jedoch auf dem Weg in eine Falle gelockt. Die feindlichen Stämme Banū Lahyān und einige ihrer Verbündeten griffen die Gesandten in der Nähe des Brunnens von Raġī an. Acht der Gefährten wurden getötet, während zwei – Zayd ibn al-Ḍaṭinna und Ḥubayb ibn ‘Adiyy – gefangen genommen und später in Mekka hingerichtet wurden. Bevor Ḥubayb ibn ‘Adiyy hingerichtet wurde, verrichtete er ein Gebet und verfluchte danach die Ungläubigen, indem er Gott anrief, alle zu vernichten und keinen übrig zu lassen. Der anwesende Mu‘āwiya legte sich auf den Boden, da es unter ihnen die Annahme gab, dass man sich bei einer Verfluchung niederlegt, um nicht von ihr betroffen zu werden. Mu‘āwiya, der zuvor nirgendwo vorkam, taucht erstmals im

¹⁰¹ Vgl. Süslü, „Hind bint Utbe’nin Hayatı ve Kişiliği“. S. 101.

¹⁰² Vgl. Süslü, „Hind bint Utbe’nin Hayatı ve Kişiliği“. S.59.; Sırma, *Hilâfetten Saltanata Emeviler dönemi*. S. 21.

Ḥarb al-Ḥandaq auf. Als Prophet Moḥammad Ḥuzayfa ibn al-Yamān als Spion an die feindliche Front schickte, um herauszufinden, was dort vor sich ging, sah er, dass sie in einem Sturm waren. Als 'Abū Sufyān den Kriegern bei solch schlechtem Wetter befahl, dem Nächsten zu helfen, hielt Ḥuzayfa ibn al-Yamān jemanden an und fragte ihn, wer er sei. Er antwortete, dass er Mu'āwiya ibn 'Abī Sufyān sei. Nur in dieser Überlieferung wird sein Name erwähnt.¹⁰³

Gegenüber den kriegerischen Heldentaten der Araber war Mu'āwiya ein schlauer Politiker. Obwohl er als Teil der arabischen Kriegertradition galt, sind seine Heldentaten auf dem Schlachtfeld nicht besonders dokumentiert. Vielmehr zeichnete er sich durch außergewöhnliche politische und diplomatische Fähigkeiten aus. Mu'āwiya besaß eine bemerkenswerte Fähigkeit zur Besonnenheit und Geduld. In schwierigen Situationen konnte er seine Emotionen unter Kontrolle halten und seine Gegner mit Diplomatie und Strategie entwaffnen, anstatt auf Gewalt zurückzugreifen. Seine wahre Stärke lag nicht in der Kriegsführung, sondern in der Kunst der Politik, bei der er stets in der Lage war, Herausforderungen ohne unnötige Konflikte zu meistern. Diese Eigenschaften machten ihn zu einem geschickten Politiker, der in der Lage war, selbst unter Druck ruhig zu bleiben und seine Ziele effektiv zu verfolgen. Er nutzte oft Geld, um Konflikte zu lösen, und zwar nicht nur bei seinen Anhängern, sondern auch bei seinen Gegnern, da er der Meinung war, dass Spenden weniger kosten als ein Krieg. Mu'āwiya war kein Krieger, sondern ein Politiker, und seine Stärke lag in der Politik und Diplomatie. Wenn er seine Anliegen nicht zunächst mit Geld und dann mit Diplomatie lösen konnte, griff er zur Gewalt, um seine Gegner zu beseitigen. Dabei zeigte er keine Gnade und agierte wie ein herzloses Tier, um seine Ziele zu erreichen.¹⁰⁴

In seinem politischen und sozialen Verhalten erkennt man Mu'āwiyas herausragende Fähigkeiten in der Diplomatie. Viele Persönlichkeiten, darunter sein Vater, seine Mutter und andere Familienangehörige, haben ihn dabei bewusst oder unbewusst unterstützt. Der Kontext, in dem er aufwuchs, hat ihn ebenfalls geprägt und ihm beigebracht, seine Klugheit einzusetzen, um Konflikten auszuweichen und daraus Nutzen zu ziehen. Seine Familie bzw. sein Stamm befand sich seit Generationen im Konflikt mit der Familie des Propheten Muḥammad, wodurch sie zahlreiche Erfahrungen und Strategien sammelten und diese an die

¹⁰³ Vgl. Sūslü, „Hind bint Utbe'nin Hayatı ve Kişiliği“. S. 59ff.

¹⁰⁴ Vgl. Apak, *Anahatlarıyla İslam Tarihi Emeviler Dönemi*, 3. Cilt. S. 37f.; Üçok, *İslâm tarihi : Emevîler - Abbasîler*. S. 18f.

neuen Generationen weitergaben. Was ihn von anderen Menschen unterschied, ist, dass er zunächst alle seine Fähigkeiten von seiner Familie lernte und dann von seinem ehemaligen Gegner „Muḥammad“. Da er lesen und schreiben konnte, wurde er einer der Schreiber des Propheten Muḥammad und begann, zuerst die göttliche Offenbarung, ihre Interpretation und Wirkung auf die Gesellschaft sowie deren politische Umsetzung durch den Propheten zu verstehen. Man könnte sagen, dass er die List, die er durch seine Familie, besonders durch seinen Vater und seine Mutter, erlangt hatte, mit dem politischen Genie des Propheten, das dieser durch die Offenbarung entwickelt hatte, kombinierte, um Menschen zu gewinnen. Dies zeigt sich deutlich im Fall von Ḥunayn, der nach der Eroberung von Mekka stattfand. Was bedeutete die Eroberung von Mekka? Es bedeutete, dass Mu‘āwiyas Familie und er offiziell Muslime wurden. Nach dem Krieg von Ḥunayn, bei dem der Prophet Muḥammad ‘Abū Sufyān und Mu‘āwīya einen beträchtlichen Anteil der Kriegsbeute schenkte, um ihre Herzen für den Islam zu gewinnen, begann Mu‘āwīya auf der Seite der Muslime zu kämpfen, da er dort Gewinnmöglichkeiten witterte. Andernfalls hätte er weder für den Islam noch gegen den Polytheismus gekämpft. Dieses Ereignis lehrte ihn, wie man Menschen mit Geld für sich gewinnen kann, und das Studium des Korans zeigte ihm, wie man koranische Inhalte nutzen konnte, um Menschen zu beeinflussen und zu manipulieren.¹⁰⁵

Solange der Prophet lebte, durfte und konnte Mu‘āwīya keine Gedanken über die Nachfolgerschaft des Propheten hegen. Doch nach dessen Ableben erhielt er seine erste und bedeutende Position: ‘Abū Bakr setzte ihn im Jahr 634 n. Chr. in die islamische Armee unter der Führung seines älteren Bruders Yazīd bin ‘Abī Sufyān ein, um die Expansion des islamischen Staates zu unterstützen. Dort kämpfte er in der islamischen Armee. Nach dem Tod seines Bruders Yazīd bin ‘Abī Sufyān infolge einer Pandemie wurde er in der Nachfolgerschaft von ‘Umar ibn al-Ḥaṭṭāb direkt von diesem in die Position seines Bruders versetzt. Damit begann Mu‘āwīyas Karriere in Richtung Nachfolgerschaft. In der Nachfolgerschaft von ‘Umar ibn al-Ḥaṭṭāb bewies er seine Tapferkeit und erweiterte die Grenzen des islamischen Staates in der Region Damaskus in Richtung Mittelmeer. Der entscheidende Schritt in Richtung Nachfolgerschaft erfolgte jedoch bei der Ernennung seines Cousins ‘Uṭmān ibn ‘Affān zur Nachfolge des Propheten nach dem Tod des zweiten Nachfolgers, ‘Umar ibn al-Ḥaṭṭāb. Der Traum von der Nachfolgerschaft war nicht nur der

¹⁰⁵ Vgl. Sırma, *Hilâfetten Saltanata Emeviler dönemi*. S. 22.; Süslü, „Hind bint Utbe’nin Hayatı ve Kişiliği“. S. 61.; Tan, *Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması mahmut abu reyye*. S. 143.; Aycan, *Saltanata giden yolda Muaviye b. Ebi Süfyan*. S. 33f.; Sarıçam, *Emevî-Hâşimî ilişkileri*. S. 197-220 (In den verschiedenen Werken gibt es unterschiedliche Datierungen zum Übertritt Mu‘āwīyas zum Islam, doch die vorherrschende Meinung der Wissenschaftler ist, dass er nach der Eroberung Mekkas Muslim wurde.)

Traum Mu'āwiyas, sondern zuerst der seines Vaters 'Abū Sufyān. Dies war die beste Möglichkeit, die Führung der Araber wieder in die Hände der Familie der Umayyaden zu bringen. Eines Tages besuchte 'Abū Sufyān den Nachfolger 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb, um ihn zu überzeugen, seinen Sohn Mu'āwiya in die Nachfolgerschaft zu bringen. Doch 'Umar lehnte dies zunächst ab, weil Mu'āwiya die religiöse Seite nicht kenne, woraufhin er ihn herausforderte, die religiösen Fragen zu beantworten. Mu'āwiya überzeugte 'Umar, dass er religiös kompetent sei, und so wurde er in die Verwaltung des islamischen Staates aufgenommen.¹⁰⁶

Während der Regierungszeit von 'Uṭmān ibn 'Affān, einem Cousin Mu'āwiyas, wurde dieser zum Gouverneur von Syrien ernannt. In dieser Position konnte Mu'āwiya sein politisches Geschick weiter entfalten. Nachdem 'Uṭmān ermordet worden war, begannen große Unruhen und ein Machtvakuum, das Mu'āwiya geschickt ausnutzte, um seine Machtbasis in Syrien zu festigen. Er wurde vom syrischen Heer und der Bevölkerung zum neuen Kalifen ausgerufen. Sein Ziel war es, die Führung des islamischen Reiches in der Familie der Umayyaden zu sichern, was er durch eine geschickte Mischung aus Diplomatie, politischen Bündnissen und militärischer Stärke erreichte. Dabei spielte auch die Kontrolle über das Heer und die finanzielle Ausstattung seines Machtbereichs eine entscheidende Rolle.¹⁰⁷

Mu'āwiya war ein außergewöhnlicher Politiker und Stratege, der die Nachfolge des Propheten durch kluges Taktieren, geschickte Allianzen und die Kontrolle wichtiger Machtpositionen erlangte. Dabei zeigte er sowohl diplomatisches Geschick als auch die Bereitschaft, Gewalt einzusetzen, wenn es notwendig war. Seine Fähigkeit, mit Geld und Politik Menschen zu gewinnen, war ein Schlüssel zu seinem Erfolg und zur Etablierung der Umayyaden-Dynastie im islamischen Reich.¹⁰⁸ Inzwischen wurde die Nachfolgerschaft von 'Alī ibn 'Abī Ṭālib in zahlreichen Städten außerhalb von Damaskus anerkannt. Zunächst begann Mu'āwiya, 'Alī ibn 'Abī Ṭālib für den Mord an 'Uṭmān ibn 'Affān verantwortlich zu machen.¹⁰⁹

An diesem Punkt vollzog sich ein entscheidender Wendepunkt, bei dem sich die Religion Gottes gezwungen sah, sich politischen Machtinteressen zu unterwerfen. Der religiöse Kern wurde zunehmend unterwandert und die ursprüngliche Essenz des Glaubens Schritt für Schritt

¹⁰⁶ Vgl. Süslü, „Hind bint Utbe'nin Hayatı ve Kişiliği“. S. 61f.; Sırma, *Hilâfetten Saltanata Emeviler dönemi*. S. 22.; Sarıçam, *Emevî-Hâşimî ilişkileri*. S. 235.

¹⁰⁷ Vgl. Sarıçam, *Emevî-Hâşimî ilişkileri*. S. 235ff.

¹⁰⁸ Vgl. Apak, *Anahatlarıyla İslam Tarihi Emeviler Dönemi*, 3. Cilt. S. 38.

¹⁰⁹ Vgl. Üçok, *İslâm tarihi : Emevîler - Abbasîler*. S. 18f.; Akbulut, *Sahabe dönemi iktidar kavgası alevi-sünni ayrışmasının arka planı*. S. 174.

in den Hintergrund gedrängt. So entstand, verborgen unter dem Mantel des Islams, eine neue, von Mu‘āwiya geprägte Auslegung, die weniger von den Offenbarungswerten als von Machtstrategien und persönlichen Interessen geleitet war. Politik und Religion verschmolzen zu einer Allianz, in der spirituelle Grundlagen als Mittel zur Sicherung von Einfluss und Autorität instrumentalisiert wurden. Dies markiert den Beginn einer allmählichen Umdeutung des Glaubens, deren Folgen sich bis in die Gegenwart ziehen und deren Ursprung in diesem historischen Moment liegt. Dieses Ereignis datiert auf das Jahr 661 n. Chr., als der ursprüngliche Islam Gottes allmählich von einer Variante abgelöst wurde, die nach Mu‘āwiya benannt ist. Bemerkenswert ist, dass beide Glaubensformen denselben Namen – Islam – tragen, obwohl der Inhalt sich fundamental wandelte. In diesem Prozess, der als Koran-Dezentrierung bezeichnet wird, verlor der Koran seine zentrale Rolle im Glauben und wurde durch neu geschaffene Aussagen oder interpretative Manipulationen verdrängt. Dies wurde möglich, da der lebendige Bezugspunkt, der Prophet Muḥammad, der ein strikt koranzentriertes Leben geführt hatte, nicht mehr lebte, um gegen solche Entwicklungen einzugreifen. Ebenso war ‘Umar ibn al-Ḥaṭṭāb nicht mehr am Leben, der zuvor mit strenger Hand diejenigen bestraft hatte, die versuchten, falsche Überlieferungen im Namen des Propheten zu verbreiten.¹¹⁰

Bağcı schreibt in seinem „*Buch İnsanın Kaderi*“, dass Mu‘āwiya daraufhin begann, Hadithe zu fälschen oder fälschen zu lassen.¹¹¹ Mu‘āwiya war sich bewusst, dass die muslimische Gemeinschaft seine eigenen politischen Vorstellungen akzeptieren würde, wenn sie als prophetische Aussagen präsentiert würden. Harald Motzki weist in seinem Kapitel „*Ewig wahre Quellen? Wie glaubwürdig sind die Hadithe?*“ darauf hin, dass die Hadithe nicht zeitnah, sondern erst lange nach dem Tod des Propheten schriftlich festgehalten wurden und ursprünglich mündlich überliefert waren. Aufgrund dieser langen Überlieferungszeit seien viele Hadithe nur von wenigen Personen überliefert und daher inhaltlich unsicher. Selbst bei Hadithen mit Überliefererketten kann die Echtheit nur als wahrscheinlich gelten, da Fehler, Übertragungsprobleme oder spätere Fälschungen nie vollständig ausgeschlossen werden können. Motzki zeigt damit, dass ein großer Teil der Hadithe historisch kritisch betrachtet als nicht sicher authentisch gilt, was die normativen Aussagen der Sunna für die islamische Gesetzesgelehrtheit relativiert.¹¹²

¹¹⁰ Vgl. Akbulut, *Kurana Yabancılaşma Süreci*. S. 160f.

¹¹¹ Er untermauert diese Aussage mit einer Referenz, nämlich: Sadık Cihan, „Uydurma Hadislerin Doğuşu ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi“, Etüt Yay., Samsun 1997.

¹¹² Vgl. Schneiders, *Islamverherrlichung*. S. 57f.

Dabei griff Mu'āwiya insbesondere das Koran-Konzept der Bestimmung (Qadar) auf, das vielfältig ausgelegt werden kann und sich flexibel auf politische Sachverhalte übertragen ließ. So wurden die politischen Konflikte auch theologisch untermauert durch erfundene, koraninkompatible Probleme, die später die Grundlage des von Mu'āwiya geprägten Islams bildeten. Ein Hauptproduzent dieser erfundenen Hadithe war 'Abū Huraira, der im folgenden Abschnitt näher betrachtet wird:¹¹³ Beispielhaft sind einige der gefälschten Überlieferungen, die 'Abū Huraira zugeschrieben werden:

„ Es wird überliefert, dass 'Abū Huraira vom Propheten folgendes gehört hat: Gabriel kam zu mir und sagte: ‚O Muhammad, Allah hat mir Offenbarung anvertraut, und du sollst sie Mu'āwiya anvertrauen.‘“

„ Es wird überliefert, dass 'Abū Huraira berichtet, dass der Prophet (Friede sei mit ihm) gewarnt wurde, als er die Absicht hatte, Mu'āwiya abzusetzen. Es wird gesagt:

„ ... O Muhammad. Es ist nicht dein Recht, den zu entlassen, den Allah für das Schreiben der Offenbarung ausgewählt hat. Lasse ihn an seinem Platz, denn er ist in der Wahrheit verankert.“

In einer anderen Überlieferung, über Anas, wird berichtet, dass Gabriel (Friede sei mit ihm) mit einem goldenen Stift herabkam und sagte:

„ O Muhammad, der Hoherhabene Allah sagt: Ich habe Mu'āwiya einen Stift aus meiner Nähe geschenkt. Befehle ihm, mit diesem Stift den 'Ayat al-Kursi' zu schreiben, es zu betonen und zu punktieren.‘“¹¹⁴

„ Eines Tages, als ich das Wasser des Gesandten Allahs (Friede sei mit ihm) goss, hob er seinen Kopf und sagte zu mir: ‚Nach mir wirst du die Verantwortung für das Volk übernehmen. Wenn dies geschieht, ehre ihre guten Taten und vergib ihre schlechten Taten.‘“,

Mu'āwiya fährt fort und sagt: „Ich habe diese Hoffnung gehegt, bis ich mein Vermögen erlangt habe.“

¹¹⁵

Das Konzept der göttlichen Bestimmung wurde von den Umayyaden gezielt politisch instrumentalisiert und erstmals systematisch mit ihrer Herrschaftslegitimation verknüpft. Sie setzten alle verfügbaren Mittel ein, um Hadithe zu fabrizieren und zu verbreiten, die ihre Machtabichten rechtfertigen sollten. Angesichts des Übergangs von einer islamischen Staatsführung in Form eines Kalifats zu einer faktischen Monarchie bedurfte es einer theologischen Rechtfertigung, die durch erfundene Überlieferungen und Fehlinterpretationen

¹¹³ Vgl. Aycan, *Saltanata giden yolda Muaviye b. Ebi Süfyan*. S. 37ff, 45.; Bağcı, *İnsanın kaderi*. S. 145.; Tan, *Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması mahmut abu reyye*. S. 153.; Keskin, *EL BİD'ÂYE VE 'N-NÎHÂYE Ibn Kesir Cilt. 8*. S. 186.; Kuram, *Kimliği ve Kişiliğiyle Ebu Hüreyre Mahmud Ebu Reyre*. S. 101-104.

¹¹⁴ Aycan, *Saltanata giden yolda Muaviye b. Ebi Süfyan*. S. 37f.

¹¹⁵ Ebd. S. 41.

koranischer Verse geschaffen wurde. Das von Mu'āwiya errichtete Kalifat, das in Wirklichkeit eine Monarchie darstellte, wurde zunächst lediglich von den Bewohnern von Damaskus anerkannt. Um eine einheitliche Gemeinschaft zu wahren, schlossen sich jedoch viele Gruppen widerwillig dem Kalifat an. Mu'āwiya etablierte eine Staatsordnung, die stärker an den vorislamischen Werten der Ġāhiliyya orientiert war, jedoch islamisch etikettiert wurde. Er vertrat die Auffassung, dass der Kalif zwingend aus dem Stamm der Quraisch stammen müsse und berief sich dabei auf Hadithe, die angeblich vom Propheten stammten. Diese gezielt gefälschten Überlieferungen sollten die Herrschaft der Umayyaden religiös legitimieren und die Akzeptanz bei der Bevölkerung sichern. Mu'āwiya erklärte: „Um uns unter euch zu wählen, wählte Gott euch.“ Zudem versuchte er, die Nachfolgerschaft seines Sohnes durch die Medinenser anerkennen zu lassen, indem er argumentierte: „Die Väter sind fort, und hinterblieben sind die Kinder. Mein Sohn ist besser als ihre Söhne. Die Nachfolge gehört den Kindern von 'Abd al-Manāf, da sie zur Familie des Propheten gehören. Nach 'Abū Bakr und 'Umar ging die Nachfolge zu den Kindern von 'Abd al-Manāf (hier gemeint ist 'Uthmān ibn 'Affān) und wird bis zum Ende der Erde bei ihnen bleiben.“ Er behauptete ferner, dass die Nachfolge seines Sohnes Gottes Wille sei und dass diese durch göttliche Bestimmung wie bei Adam bestimmt wurde. Wer die von Gott bestimmte Nachfolge ablehne, lehne damit Gottes Gesetze ab. Diese Lehre verbreitete er durch Gedichte, die landesweit zirkulierten. Dies bedeutete, dass der Ungehorsam gegenüber dem Nachfolger dem Ungehorsam gegenüber Gott gleichgesetzt wurde. Hieraus entwickelte sich eine konfessionelle Strömung, die als Ġabriyya bezeichnet wurde und die Vorstellung vertrat, dass alle Geschehnisse allein durch den Willen Gottes bestimmt seien, um auch Unterdrückung als göttliche Fügung erscheinen zu lassen.¹¹⁶

In der Schlacht von Şıffīn sprach Mu'āwiya zu seinen Soldaten: „Es ist Gottes Bestimmung, dass sie zum Krieg von Şıffīn kamen und gegen die Anhänger von 'Alī ibn 'Abī Ṭālib kämpften. Gott herrscht über uns. Gott sagt im Koran: ‚Wenn Gott gewollt hätte, würden sie nicht kämpfen. Aber Gott tut, was er will.‘ (Koran 2:253)“ Weiter fügte er hinzu: „Glaubt ihr, dass wir sie wegen der Vernachlässigung des Gebets, der Almosensteuer oder der Pilgerfahrt bekämpfen? Ich weiß, dass ihr das tut. Wir kämpfen gegen sie, um über euch zu herrschen und zu regieren. Obwohl Gott mir diesen Dienst gegeben hat, wollt ihr mich bekämpfen.“ In einem weiteren Gespräch mit 'Abdallāh ibn Mas'ūd betonte er: „Die Nachfolge ist das, was

¹¹⁶ Vgl. Bağcı, *İnsanın kaderi*. S. 145-150.; Akbulut, *Kurana Yabancılaşma Süreci*. S. 160f.; Akbulut, *Sahabe dönemi iktidar kavgası alevi-sünni ayrışmasının arkaplanı*. S. 234.

Gott uns gegeben hat.“ Als Mu‘āwiya für seinen Sohn Yazīd den Treueeid verlangte, sagte er: „Dies ist Gottes Bestimmung, dass Yazīd euer Herrscher wird.“ Yazīd selbst erklärte: „Bemüht euch nicht vergeblich! Wenn Gott etwas nicht wollen würde, würde er es ändern.“ So gelang es ihnen, auch ungerechte Taten theologisch zu legitimieren und die Verantwortung auf Gott zu übertragen.¹¹⁷

Die politische Lage verschärfte sich zunehmend, und neben Mu‘āwiya musste ‘Alī ibn ‘Abī Tālib weitere Konkurrenten bekämpfen. So kam es zu einem Kampf gegen ‘Ā’isha bint ‘Abī Bakr, den ‘Alī zwar gewann, jedoch mit Verlusten unter den Gefolgsleuten des Propheten.¹¹⁸ Mu‘āwiya blieb bei diesem Konflikt neutral, um danach seine Strategie anzupassen. Er sah die Schwächung ‘Alīs als Chance, seine Armee zu mobilisieren und das Hindernis auf dem Weg zur alleinigen Nachfolge zu beseitigen.¹¹⁹

Im Jahr 657 n. Chr. fand die Schlacht von Şıffīn zwischen den Truppen Mu‘āwiyas und ‘Alīs statt. Als Mu‘āwiya kurz vor der Niederlage stand, schlug ‘Amr ibn al-‘Ās vor, Koranblätter auf Speere zu befestigen, um eine Schlichtung durch den Koran zu erzwingen. Trotz Ablehnung durch ‘Alī wurde dieser Taktik zugestimmt, da Teile seiner Armee Druck ausübten. Die Vertreter ‘Alīs und Mu‘āwiyas, ‘Abū Mūsā und ‘Amr ibn al-‘Ās, entschieden ohne Anwesenheit der Führer und erkannten Mu‘āwiya als Nachfolger an.¹²⁰

‘Alī musste innere Unruhen in seiner Armee bekämpfen, insbesondere durch die kritische Gruppe der Ḥārīdīya. Währenddessen eroberte Mu‘āwiya zunehmend Gebiete von ‘Alī. Im Jahr 660 wurde ‘Alī von einem Mitglied der Ḥārīdīya ermordet.¹²¹ Nach seinem Tod unterstützten die Anhänger ‘Alīs dessen Sohn Ḥasan als Kalifen. Ḥasan versuchte, Mu‘āwiya zur Anerkennung seiner Nachfolge zu bewegen, was dieser jedoch ablehnte und mit militärischer Gewalt reagierte. Mangels ausreichender Unterstützung musste Ḥasan seine Nachfolgeansprüche aufgeben und 661 zugunsten Mu‘āwiyas zurücktreten, der sein Ziel durch materielle und ideelle Zugeständnisse erreichte.¹²²

Im Jahr 49 nach der Hīğra plante Mu‘āwiya die Ermordung von Ḥasan ibn ‘Alī durch Vergiftung, wobei er dessen Ehefrau Asmā’ bint al-Aš‘aṭ zur Tat veranlasste, verbunden mit

¹¹⁷ Vgl. Akbulut, *Kurana Yabancılaşma Süreci*. S. 161.; Bağcı, *İnsanın kaderi*. S. 150f.

¹¹⁸ Vgl. Akbulut, *Sahabe dönemi iktidar kavgası alevi sünni ayrışmasının arkaplanı*. S. 190f.

¹¹⁹ Vgl. Ebd. S. 192.

¹²⁰ Vgl. Ebd. S. 196ff.

¹²¹ Vgl. Ebd. S. 207.

¹²² Vgl. Süslü, „Hind bint Utbe’nin Hayatı ve Kişiliği“. S. 64f.; Akbulut, *Sahabe dönemi iktidar kavgası alevi sünni ayrışmasının arkaplanı*. S. 232.

einer Belohnung von 10.000 Dirham und Landbesitz. Nach Berichten at-Ṭabarī starb Ḥasan im Alter von 46 Jahren infolge dieser Intrige. Sein letzter Wunsch war eine Beisetzung neben dem Propheten, was jedoch durch den Statthalter von Medina verhindert wurde.¹²³

Ferner führte Mu‘āwiya ibn ‘Abī Sufyān – der formal als Kalif des Islams galt, de facto jedoch eine eigene Interpretation des Glaubens durchsetzte – ein politisch motiviertes Fluchritual in den islamischen Moscheen ein. Dieses Ritual richtete sich gegen ‘Alī ibn ‘Abī Ṭālib, den Cousin und Schwiegersohn des Propheten Muḥammad, der als einer der frühesten Muslime sowie als unerschrockener Verteidiger der jungen islamischen Gemeinschaft insbesondere in der Schlacht von Badr eine herausragende Rolle einnahm. In jenen Schlachten stand er im direkten Kampf gegen ‘Abū Sufyān, den Vater Mu‘āwiyas, der damals zu den erklärten Gegnern des Islams gehörte.

Die Einführung dieses Rituals bedeutete eine schwere Entwürdigung für eine Persönlichkeit wie ‘Alī, der sein Leben lang unermüdlich für die Sache Gottes eingetreten war. Aus religiöser und ethischer Sicht hätte ein solcher Mensch im kollektiven Gedenken der Gemeinschaft geehrt und in den Moscheen durch Lobpreisung und Erinnerung gewürdigt werden müssen. Stattdessen wurde sein Name auf Anordnung Mu‘āwiyas öffentlich verflucht, verspottet und geschmäht – eine Praxis, die in zahlreichen Moscheen des Reiches zur festen Predigttradition wurde. Dieses Vorgehen war nicht Ausdruck theologischer Differenzen, sondern diente dem Machterhalt und der politischen Delegitimierung von Gegnern. Es zeigt, wie tiefgreifend politische Interessen über religiöse Prinzipien gestellt wurden und wie weit die Spaltung innerhalb der Gemeinschaft bereits vorangeschritten war.¹²⁴

Da Mu‘āwiya ibn ‘Abī Sufyān im Jahr 680 n. Chr. verstarb, reichte seine Lebenszeit nicht aus, um alle potenziellen Widerstände gegen die Nachfolge seines Sohnes Yazīd ibn Mu‘āwiya auszuräumen. Aus diesem Grund gab er Yazīd bei seinem Tod konkrete strategische Anweisungen im Umgang mit vier prominenten Persönlichkeiten, die sich bislang geweigert hatten, den Treueeid zu leisten. Er empfahl, ‘Abd ar-Raḥmān ibn ‘Abī Bakr mit Vergnügungen und materiellen Anreizen zu beschäftigen, da dieser als Genussmensch gelte und sich somit leicht von politischen Ambitionen ablenken lasse. ‘Abdallāh ibn ‘Umar sei als frommer, unpolitischer Mann einzuschätzen und daher keine Bedrohung. Als besonders

¹²³ Vgl. Apak, *Anahatlarıyla İslam Tarihi Emeviler Dönemi*, 3. Cilt. S. 81f.; Üçok, *İslâm tarihi : Emevîler - Abbasîler*. S. 26.

¹²⁴ Vgl. Akbulut, *Sahabe dönemi iktidar kavgası alevi sünni ayrışmasının arka planı*. S. 233f.; Aycan, *Saltanata giden yolda Muaviye b. Ebi Süfyan*. S. 185.

gefährlich stufte er jedoch ‘Abdallāh ibn az-Zubayr ein, gegen den alle erforderlichen Maßnahmen ergriffen werden müssten, um ihn zum Treueeid zu zwingen. In Bezug auf al-Ḥusayn ibn ‘Alī riet er zur Vorsicht: Man solle ihn zunächst zur Loyalität einladen. Sollte er diese verweigern, sei ein behutsames Vorgehen angezeigt. Falls er jedoch zustimme, sei er mit Respekt zu behandeln, denn – so Mu‘āwiya – „wir haben seiner Familie ihr Recht mit Gewalt genommen.“¹²⁵

3.2.11. Wer ist Yazīd ibn Mu‘āwiya

Nach dem oben erwähnten Bekenntnis von Mu‘āwiya ibn ‘Abī Sufyān und seinem Tod im Jahr 680 n. Chr. bestieg sein Sohn Yazīd ibn Mu‘āwiya den Thron der umayyadischen Dynastie, die formal als Kalifat galt, tatsächlich jedoch eine erbliche Monarchie darstellte. Yazīd entsandte einen Brief an den Gouverneur von al-Madīna, Walīd ibn ‘Utba, mit der Anweisung, von den einflussreichen Persönlichkeiten der Stadt den Treueeid (bai‘a) auf seine Nachfolge zu verlangen. Der Enkel des Propheten, Ḥusayn ibn ‘Alī, verweigerte jedoch diese Loyalitätsbekundung.

In der Folge luden die Bewohner Kūfas Ḥusayn ibn ‘Alī ein, in die Stadt zu kommen, um dort seine Ansprüche geltend zu machen und die bai‘a der Bevölkerung entgegenzunehmen. Ḥusayn entsandte zunächst seinen Vetter Muslim ibn ‘Aqīl als Vertreter, um die Lage zu sondieren. Dieser wurde jedoch von dem umayyadischen Gouverneur von Kūfa, ‘Ubayd Allāh ibn Ziyād, im Auftrag Yazīds festgenommen und hingerichtet. Es wäre jedoch verkürzt, die Initiative Ḥusayns ausschließlich auf die Einladung der Kūfī zurückzuführen. Tatsächlich verließ Ḥusayn bereits vor Erhalt der Briefe al-Madīna und begab sich nach Makka – ein Indiz dafür, dass seine Opposition gegen Yazīd grundsätzlicher Natur war.

Ḥusayn ibn ‘Alī lehnte die Treue zu Yazīd ab, da dieser das Kalifat nicht auf der Basis von Šūrā (konsultativer Ratsversammlung) und gemeinschaftlicher Wahl erlangt hatte. Zudem betrachtete Ḥusayn sich selbst als geeigneteren Kandidaten für die Führung der Umma, insbesondere angesichts der moralischen Defizite und der als unzureichend empfundenen religiösen Bildung Yazīds. Die Einladung aus Kūfa diene daher eher als Katalysator für ein bereits gefasstes Vorhaben als als ausschlaggebender Anlass.¹²⁶

¹²⁵ Üçok, *İslâm tarihi : Emevîler - Abbasîler*. S. 34f.

¹²⁶ Vgl. Sırma, *Hilâfetten Saltanata Emevîler dönemi*. S. 46f.; Üçok, *İslâm tarihi : Emevîler - Abbasîler*. S. 35.; Apak, *Anahatlarıyla İslam Tarihi Emevîler Dönemi*, 3. Cilt. S. 84ff.

Am 9. September 680 n. Chr. verließ Ḥusayn ibn ‘Alī Makka mit einer kleinen Karawane in Richtung Kūfa, obwohl ihn viele davor warnten, den Zusagen der Kūfī zu trauen. Unter anderem appellierte ‘Abd Allāh ibn Ja‘far in einem Brief an ihn, umzukehren. Ḥusayn jedoch entschied sich, die Reise fortzusetzen. Unterwegs wurde er von einer Abteilung unter dem Kommando von Ḥurr ibn Yazīd abgefangen, die den Befehl hatte, ihn an der Weiterreise zu hindern. Daraufhin wurde Ḥusayn gezwungen, in der Ebene von Karbalā’ Halt zu machen.

Als Ḥusayn sich weiterhin weigerte, sich der Autorität des Gouverneurs von Kūfa, ‘Ubayd Allāh ibn Ziyād, zu unterwerfen, wurde er dort von Truppen unter der Führung von ‘Umar ibn Sa‘d belagert. In einem bemerkenswerten Schritt wechselte Ḥurr ibn Yazīd die Seiten und schloss sich Ḥusayn an. Trotz dieses Beistands war es Ḥusayn und seiner kleinen Gefolgschaft nicht möglich, dem militärischen Druck standzuhalten. Am 10. Oktober 680 n. Chr. (10. Muḥarram 61 Anno Hiġrī) wurde Ḥusayn getötet; mit ihm starben etwa 72 seiner Anhänger, während die Truppen Kūfas etwa 88 Mann verloren. Dieses Ereignis, das in die Geschichte als Tragödie von Karbalā’ einging, diente maßgeblich der Sicherung der umayyadischen Herrschaft unter Yazīd.¹²⁷

Währenddessen führte Yazīd ibn Mu‘āwīya in Damaskus ein Leben, das laut zahlreichen Quellen von Luxus, Alkoholkonsum, Musik und anderen Vergnügungen geprägt war. Es wurde ihm vorgeworfen, das rituelle Gebet vernachlässigt zu haben. Nach Bekanntwerden der Ereignisse von Karbalā’ sowie weiterer Gräueltaten in seinem Namen lehnten sich die Bewohner von al-Madīna gegen ihn auf, setzten seinen Gouverneur ab und sandten ihn zurück nach Damaskus. Als Reaktion darauf entsandte Yazīd unter dem Befehl von Muslim ibn ‘Uqba eine Streitmacht von etwa zehntausend Soldaten nach al-Madīna.

Die Truppen trafen bei einem Ort namens Ḥarra auf den Widerstand der Bevölkerung. Nach einem blutigen Gefecht wurde die Stadt eingenommen. In der Folge erlaubte Muslim ibn ‘Uqba seinen Soldaten für drei Tage ungehinderten Zugang zur Stadt, was zu zahlreichen Tötungen, Plünderungen und sexuellen Gewalttaten führte. Viele Frauen wurden vergewaltigt, und die aus diesen Verbrechen hervorgegangenen Kinder wurden später als

¹²⁷ Vgl. Apak, *Anahatlarıyla İslam Tarihi Emeviler Dönemi*, 3. Cilt. S. 92-96.; Sırma, *Hilâfetten Saltanata Emeviler dönemi*. S. 47-51.; Üçok, *İslâm tarihi : Emevîler - Abbasîler*. S. 35f.

„Kinder von Ḥarra“ bekannt, da ihre Väter unbekannt blieben. Auch diese Gräueltaten geschahen im Kontext der Machtsicherung Yazīds.¹²⁸

Yazīd zeigte in den überlieferten Quellen keine Reue für die Geschehnisse von Karbalā' oder Ḥarra. Diese Haltung erinnert einige Überlieferer an die Grausamkeit seiner Großmutter Hind bint 'Utba, der in der islamischen Historiographie nachgesagt wird, nach der Schlacht von Uḥud die Leber von Ḥamza ibn 'Abd al-Muṭṭalib gekaut zu haben. Yazīd missachtete den Rat seines Vaters, bewahrte keinen Respekt vor der Familie des Propheten und handelte ohne Gnade. Die Gräueltaten, die Ḥusayn und seiner Familie angetan wurden, sollen hier nicht im Detail geschildert werden, um die Leser*innen nicht zu verstören. Es sei jedoch angemerkt, dass diese Ereignisse in der islamischen Erinnerungskultur als zutiefst unmenschlich und ethisch verwerflich gelten.

3.2.12. Autoritätsverschiebung durch einflussreiche Akteure

Das bewusste Nicht-Aufzeichnen prophetischer Aussagen erleichterte es Einzelpersonen, eigene Ansichten dem Propheten zuzuschreiben und so in den Islam einzuführen. Dies bot Spielraum, um bestimmte theologische Konzepte zu etablieren. Eine besondere Rolle spielten dabei jüdische Gelehrte, die – im Gegensatz zur weitgehend schriftunkundigen arabischen Bevölkerung – über umfassende religiöse Kenntnisse verfügten.¹²⁹

Warum spielten Jüd*innen eine Rolle im islamischen Gemeinwesen? Weil sie, gemäß der Verfassung von Medina (z. B. Artikel 25 und 37), als Bürger Teil des islamischen Staates waren. Prophet Muḥammad, als Oberhaupt eines Staates des Friedens, garantierte auch religiösen Minderheiten Rechte.¹³⁰

Die genaue Zeit der jüdischen Einwanderung in die Region ist unklar. Berichten zufolge kamen einige Gruppen bereits nach der Eroberung Jerusalems 606 v. Chr. durch Nebukadnezar oder nach der römischen Besatzung um 80 n. Chr. nach Yathrib (Medina). Weitere zogen aus dem Jemen mit arabischen Stämmen wie Aws und Ḥazrağ in die Region. Wirtschaftlicher Erfolg führte zu Machtgefälle gegenüber der arabischen Bevölkerung.¹³¹

¹²⁸ Vgl. Sırma, *Hilâfetten Saltanata Emeviler dönemi*. S. 59f.; Üçok, *İslâm tarihi : Emeviler - Abbasiler*. S. 38f.; Apak, *Anahatlaryla İslam Tarihi Emeviler Dönemi*, 3. Cilt. S. 102ff.; Ibn Qutaybah, *el-İmâme ve 's-siyâse*. S. 292f.

¹²⁹ Vgl. Tan, *Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması mahmut abu reyye*. S. 164.

¹³⁰ Vgl. Akbulut, *Kurana Yabancılaşma Süreci*. S. 155.

¹³¹ Vgl. Sırma, *İslami Tebliğin Medine Dönemi ve Cihad*. S. 21f.

Dreizehn jüdische Stämme lebten in Medina, z. B. Banū Qaynuqā', Banū Naḍīr und Banū Qurayza, oft in Abhängigkeit von arabischen Stämmen. Während Christen in Medina kaum präsent waren, entwickelte sich mit wachsender muslimischer Macht unter den Juden eine oppositionelle Haltung, die in erster Linie politische Konflikte auslöste und schließlich in militärische Auseinandersetzungen mündete. Der Prophet blieb in seiner Haltung tolerant, was die religiöse Praxis betrifft.¹³²

Mit dem Erstarken des Islam begannen einige jüdische Gelehrte, eigene Erzählungen – oft unter Berufung auf ihre heiligen Schriften oder angeblich gehörte Aussagen des Propheten – in die islamische Überlieferung einzubringen. Die sprachliche und theologische Überlegenheit dieser Gelehrten sowie das fehlende kritische Bewusstsein mancher Gefährten führten dazu, dass diese Inhalte unreflektiert tradiert wurden.¹³³

Zwar forderte der Prophet das Memorieren oder Niederschreiben seiner Aussagen, doch das schriftliche Festhalten wurde von ihm selbst und von 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb unterbunden, um den Koran als alleinige Richtschnur zu bewahren. Trotzdem gilt 'Abū Hurayra als der Überlieferer der meisten Ḥadīth. Er wurde dafür u. a. von 'Umar und 'Ā'īša kritisiert.¹³⁴

Die Offenbarungen, die Gabriel übermittelte, sind vollständig im Koran dokumentiert.¹³⁵ Der Prophet war lediglich Übermittler, nicht Gestalter der Religion. Der Koran betont, dass keine Aussage des Propheten die göttliche Offenbarung widersprechen oder ersetzen darf.¹³⁶

Koran: 69 In der es wahr wird:

40: *Er (d.h. der Koran) ist die Aussage eines vortrefflichen Gesandten,*

41: *nicht die eines Dichters. Wie wenig gläubig seid ihr!*

42: *(Er ist) auch nicht die Aussage eines Wahrsagers. Wie wenig laßt ihr euch mahnen!*

43: *Er ist (vielmehr als Offenbarung) vom Herrn der Menschen in aller Welt herabgesandt.*

44 *Wenn er (d.h. Moḥammad) (eigenmächtig irgendwelche) Aussagen gegen uns aus der Luft gegriffen hätte,*

45: *würden wir ihn an der Rechten fassen* 46 *und ihm hierauf die Schlagader durchhauen,*

47: *und keiner von euch könnte (uns) vor ihm (und dieser seiner Bestrafung) zurückhalten.*

¹³² Vgl. Sırma, *İslami Tebliğin Medine Dönemi ve Cihad*. S. 25-40.; Sırma, *İslami Tebliğin Medine Dönemi ve Cihad*. S. 68.

¹³³ Vgl. Tan, *Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması* mahmut abu reyye. S. 165.

¹³⁴ Vgl. Tan, *Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması* mahmut abu reyye. S. 214-217.

¹³⁵ Vgl. Akbulut, *Kurana Yabancılaşma Süreci*. S. 81f.

¹³⁶ Vgl. Ebd. S. 14.

Ein zentrales Problem liegt darin, dass die Anerkennung solcher Ḥadīth die Einzigartigkeit des Korans infrage stellt. Wenn behauptet wird, neben dem Koran gebe es andere göttlich inspirierte Quellen („wahy ġayr matlūw“), wird das Wesen der koranischen Offenbarung relativiert. Dies entspricht eher einer christlich geprägten Offenbarungstheorie.¹³⁷

Mu‘āwiya nutzte politische und theologische Strategien, um seine Nachfolge zu legitimieren – einschließlich mutmaßlich gefälschter Aussagen des Propheten. Dabei spielte die vorislamische Idee der Vorherbestimmung („taqdīr“) eine Rolle, die auch aus jüdischem Denken bekannt war.¹³⁸

3.3. Anmerkungen einiger Wissenschaftler über die Koran-Dezentrierung

Der tunesische Islamwissenschaftler Muḥammad Ṭālibī betrachtet die Entwicklung der Šarī‘a (Scharia) als ein Resultat der Dezentrierung des Korans. Seiner Auffassung nach handelt es sich bei der Šarī‘a nicht um ein göttlich geoffenbartes System, sondern um ein menschliches Konstrukt, das im Laufe der Geschichte – insbesondere unter politischem Druck – entwickelt wurde. Dieses juristische System habe es autoritären Herrschern ermöglicht, Gewalt und Tötung durch eine religiöse Legitimation zu rechtfertigen.

Besonders kritisch äußert sich Ṭālibī in Bezug auf bestimmte Strafen, die in der klassischen islamischen Rechtsprechung etabliert wurden, jedoch keine Grundlage im Koran haben. Die Bestrafung der Apostasie (Ridda) und die Steinigung bei Ehebruch seien Beispiele für Praktiken, die ihrer Herkunft nach nicht islamisch, sondern aus der jüdischen Rechtstradition übernommen worden seien. Ihrer Einführung liege eine fremdreligiöse Beeinflussung zugrunde, die dem Geist und den Prinzipien des Korans widerspreche.¹³⁹

Der gegenwärtige Zustand des Islams wird von dem einflussreichen islamischen Philosophen Muḥammad Iqbāl kritisch reflektiert. Er betont die Diskrepanz zwischen dem normativen Anspruch des Islams und der gelebten religiösen Praxis vieler Muslim*innen. In einem seiner bekannten Zitate hebt Iqbāl hervor: „Wenn wir Nicht-Muslimen die Überlegenheit des islamischen Wertesystems vermitteln wollen, sind wir zunächst verpflichtet klarzustellen, dass wir als Individuen keine perfekte Repräsentation des Islams darstellen.“ Diese Aussage unterstreicht die Notwendigkeit einer selbstkritischen Auseinandersetzung mit der eigenen

¹³⁷ Vgl. Akbulut, *Kurana Yabancılaşma Süreci*. S. 94.

¹³⁸ Vgl. Ebd. S. 145.

¹³⁹ Vgl. Fawzia, Zouari, „Mohamed Talbi : « L’islamest né laïc »“.; Körner, *Alter Text - neuer Kontext*. S. 228.; Öztürk, *İslam nasıl yozlaştırıldı*. S. 528f.

religiösen Praxis. Iqbāl weist darauf hin, dass das individuelle Verhalten von Gläubigen nicht zwangsläufig als authentische Umsetzung koranischer Prinzipien verstanden werden kann.

In eine ähnliche Richtung argumentiert der türkische Dichter Mehmet Akif Ersoy, in einem seiner Gedichte. Darin kritisiert er die historische und gegenwärtige Vernachlässigung des Korans sowie die Verfremdung der ursprünglichen Botschaft des Islams. Seine Worte lauten: „Mit Bezug auf den Propheten hast du Tausende von Lügen erfunden. Du hast die wahre Religion zerstört und eine neue Religion geschaffen. Wir müssen den Islam direkt aus dem Koran inspiriert und an das Verständnis unserer Zeit angepasst erklären.“ Diese poetische Kritik verweist auf die Spannungen zwischen traditionellen religiösen Auslegungen und einem zeitgemäßen, koranorientierten Verständnis des Islams, das auf universelle Werte wie Gerechtigkeit, Frieden und Mitmenschlichkeit fokussiert.

Die Beiträge solcher Denker wie Iqbāl und Akif können als Plädoyer für eine Rückbesinnung auf den Koran interpretiert werden. Dabei fordern sie jedoch keine pauschale Ablehnung der Tradition, sondern eine differenzierende Bewertung religiöser Quellen, wobei der Koran als zentrale normgebende Instanz im Vordergrund stehen soll.¹⁴⁰

In seinem Werk „*İslam'ı Yeniden Anlamak*“ („Den Islam neu verstehen“) kritisiert Hüseyin Atay die weitverbreitete Tendenz unter Muslim*innen, die Denk- und Handlungsmuster früherer Generationen unreflektiert zu übernehmen, anstatt sich eigenständig mit dem Koran auseinanderzusetzen und dessen Botschaft in ihr Leben zu integrieren. Durch diese Nachahmungstradition – so Atay – würden viele Gläubige die Entscheidungen ihrer Vorfahren als verbindlich akzeptieren, auch wenn diese im Widerspruch zu den klaren Anweisungen des Korans stehen. Er bemängelt, dass die Vernunft nicht genutzt werde, um die göttliche Offenbarung selbstständig zu lesen, zu verstehen und anzuwenden. Stattdessen seien viele noch gefangen in mystischen und sufistischen Vorstellungen, die einer kritischen Prüfung entzogen bleiben. In scharfer Form beschreibt Atay die daraus resultierende geistige und gesellschaftliche Passivität, die es den Betroffenen erschwere, sich gegen Unterdrückung und Ausbeutung zu wehren. Seiner Überzeugung nach ist ein Leben im Sinne des Islams nur möglich, wenn der Koran selbst zur zentralen Richtschnur des Denkens und Handelns wird.¹⁴¹

Hüseyin Atay gliedert die Entwicklung des Islams in vier Phasen, die er anhand der historischen Generationen der Muslim*innen beschreibt. In der ersten Phase – der Zeit der

¹⁴⁰ Vgl. Dorman, *Allah'a öğretilen din*. S. 30

¹⁴¹ Vgl. Atay, *İslam'ı yeniden anlama*. S. 13f.

ersten Generation – war der Koran die zentrale Quelle, anhand derer religiöse und alltägliche Fragen behandelt wurden. Die zweite Phase, beginnend mit den jungen Gefährten des Propheten und etwa ein Jahrhundert andauernd, war zunächst ebenfalls stark koranorientiert. Doch in dieser Periode gewannen die Hadithe zunehmend an Bedeutung, bis sie allmählich in Konkurrenz zum Koran traten. Auch in Angelegenheiten, die der Koran eindeutig regelte, wurde der Rückgriff auf Hadithe bevorzugt. Dies führte dazu, dass die Hadithe nicht nur auf eine Stufe mit dem Koran gestellt, sondern in der Praxis oft sogar höher bewertet wurden, ohne dass geprüft wurde, ob der Koran bereits eine Aussage zum betreffenden Thema enthält. Dieses Vorgehen wich deutlich von der Methodik der ersten Gefährten und der koranischen Logik ab. In einer weiteren Entwicklung wurden die Aussagen und Meinungen früherer muslimischer Generationen als dritte Quelle institutionalisiert und erhielten eine Autorität, die derjenigen der Hadithe entsprach. Damit traten sowohl der Koran als auch authentische Hadithe zunehmend in den Hintergrund. Der Raum für kritisches und vernunftbasiertes Denken wurde eingeschränkt, während unbelegte Hadithe und Traditionsaussagen an Einfluss gewannen. Die dritte Generation konnte nur noch auf das zurückgreifen, was von der zweiten Generation überliefert war – der direkte Bezug zur Zeit des Propheten ging verloren. In der vierten Phase entstanden die klassischen Rechtsschulen, die unabhängig vom Koran eigene methodische Systeme entwickelten und normative Entscheidungen trafen, ohne die göttliche Offenbarung zur Grundlage zu machen. In der Folge wurden nicht mehr der Koran, sondern die Überlieferungen und Entscheidungen früherer Autoritäten als maßgebliche Quellen der Religion vermittelt. Der Koran wurde auf eine rituelle Funktion reduziert, als Buch in arabischer Sprache, das zwar rezitiert, aber nicht verstanden werden sollte – primär zur Erlangung von Lohn im Jenseits.¹⁴²

3.4. Auswirkungen der Koran-Dezentrierung in der Gegenwart

Die oben beschriebenen Entwicklungsphasen des Islams werden voraussichtlich auch künftig prägend bleiben, sofern keine grundlegende Neuausrichtung oder kritische Auslegung des islamischen Glaubens erfolgt. Rationale Denker wie Muḥammad Ṭālibī betonten, dass der Islam im Kern Träger von Rationalität und Moderne sei. Sie waren bestrebt, die Aussagen und Anweisungen des Propheten nicht nur buchstäblich zu verstehen, sondern in ihrem tieferen Sinn und im Lichte ihrer Zielsetzung zu interpretieren. Dieses hermeneutische Vorgehen zielt darauf ab, die ursprüngliche Intention der Offenbarung in den Vordergrund zu

¹⁴² Vgl. Ebd. S. 15ff.

stellen und sie mit den Anforderungen und Herausforderungen der Gegenwart in Einklang zu bringen.¹⁴³

Rationale Denker im Islam blickten über den bloßen Wortlaut der Offenbarung hinaus und suchten nach der dahinterliegenden Absicht, um die Aussagen im Lichte ihres höheren Zwecks und im jeweiligen historischen Kontext zu verstehen. Diese zielgerichtete und kontextbezogene Auslegung wurde von frühen Gelehrten aufgenommen und weiterentwickelt. Parallel dazu bildeten sich jedoch Strömungen heraus, die ausschließlich auf der wörtlichen Bedeutung der Texte beharrten. Dieser Literalismus, der in verschiedenen Rechtsschulen institutionalisiert wurde, gewann mit der Zeit zunehmend an Einfluss. Seine Anhänger hinterfragten weder die Beweggründe noch den historischen Kontext der Aussagen früherer Autoritäten, sondern hielten sich strikt an deren Wortlaut. Dies führte zu einer Einschränkung des Denkens und einer allmählichen Schwächung des intellektuellen Diskurses. In den ersten Jahrhunderten nach der Offenbarung war der Islam hingegen durch einen rationalen Zugang zur Religion gekennzeichnet, der maßgeblich zur kulturellen und wissenschaftlichen Blüte beitrug. Ab dem dritten Jahrhundert nach der Hǧra kam es jedoch zu einem tiefgreifenden Wandel: Der Staat wurde zunehmend als Mittel zur Durchsetzung religiöser Autorität missbraucht, was eine Reaktion hervorrief, die literalistische Strömungen stärkte und den rationalen Zugang zurückdrängte. Ein markantes Beispiel hierfür ist 'Abū al-Ḥasan al-Aṣ'arī, der nach Jahren im Lager der rationalistischen Mu'tazila die Seite wechselte und sich gegen deren Prinzipien stellte. Mit dem Niedergang der Mu'tazila verlor der Rationalismus an Einfluss, was einen geistigen Rückschritt zur Folge hatte, dessen Auswirkungen bis in die Gegenwart zu spüren sind. Die islamische Welt leidet bis heute unter den Folgen dieses intellektuellen Niedergangs, da sie sich bisher nicht vollständig davon erholen konnte.¹⁴⁴

Der Salafismus nimmt neben anderen literalistischen Strömungen in der gegenwärtigen islamischen Landschaft eine besonders einflussreiche und kritisch bewertete Rolle ein. Als konservative Interpretationsrichtung beruft sich der Salafismus auf die Praktiken und Überzeugungen der ersten drei Generationen der Muslim*innen (Salaf aṣ-Ṣāliḥ), die als unveränderliche und absolute Referenz betrachtet werden. Diese Auslegung lehnt moderne Interpretationsansätze und gesellschaftliche Entwicklungen grundsätzlich ab, indem sie den wörtlichen Sinn der religiösen Texte betont und den Gebrauch von Vernunft und eigenständiger Interpretation für die religiöse Auslegung ablehnt. Der Salafismus ergänzt die

¹⁴³ Vgl. Fawzia, Zouari, „Mohamed Talbi : « L'islamest né laïc »“.

¹⁴⁴ Vgl. Atay, *Islam'ı yeniden anlamak*. S. 30ff.

Autorität des Korans durch die Sunna und andere traditionelle Quellen, während er individuelle Urteilsfreiheit und damit verbundene persönliche Verantwortung und Würde stark einschränkt. Historisch führte diese Haltung zur religiösen und politischen Spaltung der muslimischen Gemeinschaft, insbesondere im Kontext der frühen Kalifenzeit. Die Ermordung 'Utmān ibn 'Affān sowie die Schlachten von al-Ġamal und Šiffin unter der Führung 'Alī ibn 'Abī Tālib markieren tiefe Konflikte, deren Nachwirkungen bis in die heutige muslimische Welt spürbar sind. In der Gegenwart wird der Salafismus häufig mit einer ablehnenden Haltung gegenüber modernen gesellschaftlichen Entwicklungen und der Verbreitung extremistischer Ideologien in Verbindung gebracht. Diese Denkweise begünstigt eine Intoleranz gegenüber alternativen islamischen Auffassungen und fördert die Radikalisierung, indem sie Dialog und kritische Auseinandersetzung mit anderen religiösen und gesellschaftlichen Positionen vermeidet. Der Einfluss des Salafismus manifestiert sich in der Verbreitung rigider Auslegungen, die innerhalb der muslimischen Gemeinschaft sowie in interreligiösen Kontexten wiederholt zu Spannungen und Konflikten führen. Charakteristisch für diesen Ansatz ist die Idealisierung und Verklärung der Vergangenheit, die den Islam als eine abgeschlossene Religion darstellt, welche das „Ende der Geschichte“ verkündet. Nach dem Tod des Propheten Muḥammad setzte sich die vorislamische politische Kultur in den religiösen Diskursen durch, was zur Politisierung der Religion und zur ersten großen Spaltung innerhalb der muslimischen Gemeinschaft führte. Diese historischen Entwicklungen legten den Grundstein für die genannten Konflikte und prägen das Verhältnis innerhalb der muslimischen Gemeinschaft bis heute.¹⁴⁵

Die Anzahl der Muslim*innen in Europa nimmt kontinuierlich und allmählich zu. Ursachen hierfür sind zum einen die muslimischen Gastarbeiter*innen, die seit mehreren Generationen in Europa leben, und zum anderen Kriegsflüchtlinge aus verschiedenen Regionen. Dabei zeigt sich, dass insbesondere Menschen aus Ländern wie Afghanistan, dem Iran, Syrien sowie diversen afrikanischen Staaten, die teilweise nach den Prinzipien der Scharia regiert werden, in überwiegendem Maße in christlich geprägte und westliche Gesellschaften migrieren, um dort ein sicheres und wirtschaftlich stabileres Leben zu führen. Dieses Migrationsverhalten verdeutlicht, dass das von literalistischen Strömungen formulierte Konzept, welches in der Vergangenheit vor allem im arabischen Kontext eine gewisse Relevanz besaß, gegenwärtig nicht mehr den tatsächlichen Bedürfnissen und Lebensrealitäten entspricht. Obwohl die Religion Gottes keinen Nationalismus favorisiert, hat sich die religiöse Praxis in

¹⁴⁵ Vgl. Akbulut, *Kurana Yabancılaşma Süreci*. S. 123f.

verschiedenen Ländern durch nationalstaatliche Einflüsse differenziert, wobei nationale Identitäten vielfach die Auslegung und Praxis des Islams prägen. Diese Entwicklung führt in der Gegenwart dazu, dass viele Muslim*innen Europa und den Westen nicht als Teil ihrer eigenen Welt wahrnehmen und die westliche Bevölkerung als Ungläubige klassifizieren. Diese Weltsicht basiert häufig auf einem dualistischen Konzept, das in bestimmten islamischen Rechtsschulen entwickelt wurde und zwischen dem „Haus des Islams“ (dār al-islām) und dem „Haus des Unglaubens“ (dār al-kufr) unterscheidet. Diese Dichotomie, ursprünglich historisch-kontextuell entstanden, verursacht heute erhebliche gesellschaftliche und politische Spannungen. Einerseits versuchen kleinere Gruppen, die Mehrheitsgesellschaft zum Islam zu bekehren oder in Europa einen islamischen Staat zu etablieren. Andererseits führt dieses Denken dazu, dass viele Menschen in mehrheitlich muslimischen Ländern ihre intellektuelle Autonomie aufgeben und traditionelle arabische Praktiken unhinterfragt übernehmen, anstatt eine kritische Reflexion und Weiterentwicklung zu fördern.¹⁴⁶

Ein aktuelles Beispiel findet sich in der Studie von Mostafa Darwisch aus dem Jahr 2020, die die Risiken religiöser, ethnischer und soziologischer Spannungen innerhalb einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft in Österreich untersucht. Darwisch zeigt in seiner qualitativen Untersuchung auf, dass die unreflektierte Übernahme von Glaubensgrundsätzen, welche von Menschen geprägt wurden, zu erheblichen soziologischen Herausforderungen führen kann. Besonders deutlich wird dies im Umgang muslimischer Schüler*innen mit religiösen Themen, die außerhalb der islamischen Perspektive stehen. So werden etwa die Propheten Jesus und Moses im Religionsunterricht häufig abgelehnt, da sie als Propheten der christlichen beziehungsweise jüdischen Traditionen und nicht des Islams wahrgenommen werden. Diese ablehnende Haltung äußert sich im schulischen Alltag beispielsweise durch das Verstopfen der Ohren bei Kirchenglocken oder durch die Forderung, Kreuze aus den Klassenzimmern zu entfernen.¹⁴⁷

Ein wesentlicher Faktor, der zur Verstärkung dieser Problematik beiträgt, ist die enge Verflechtung der Moscheen – sowohl im Inland als auch im Ausland –, die transnationale Beziehungen zur Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGÖ) unterhalten. Da das sunnitische Religionsverständnis in Österreich staatlich anerkannt ist, korrespondieren die islamischen Lehrinhalte im schulischen Religionsunterricht weitgehend mit den

¹⁴⁶ Vgl. Öztürk, *Batı sömürgeciliği ve İslam dünyası*. S. 66f.

¹⁴⁷ Vgl. Darwisch, „Interreligiöse Kompetenzen islamischer Religionslehrer*innen an den AHS in Niederösterreich“. S. 9.

katechetischen Inhalten, die in den Moscheen vermittelt werden.¹⁴⁸ Diese Verbindung bewirkt, dass Moscheen, welche einen wesentlichen Teil der muslimischen Bevölkerung repräsentieren, erheblichen Einfluss auf die Ausrichtung und Leitung der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGÖ) ausüben. So werden beispielsweise Vorsitzende wie Ümit Vural eingesetzt, der keine islamisch-theologischen Studien an österreichischen Universitäten absolviert hat,¹⁴⁹ häufig aus den Reihen von Milli Görüş gewählt, da diese Organisation eine der stärksten muslimischen Gruppierungen in Österreich darstellt.

Im islamischen Religionsunterricht im deutschsprachigen Raum wird der Islam häufig stark vereinfacht und überwiegend auf einen vermeintlichen „sunnitischen Grundkonsens“ reduziert. Dies bedeutet, dass sich der Unterricht zumeist auf grundlegende Glaubensinhalte und Praktiken konzentriert, die vornehmlich aus der sunnitischen Tradition stammen. Dabei werden die vielfältigen kulturellen, regionalen und historischen Ausdrucksformen des Islam, welche die Lebensrealität vieler Muslim*innen und Muslime prägen, weitgehend vernachlässigt. Diese Fokussierung führt zu einer Dekulturierung, also einem Verlust oder einer bewussten Ausblendung der kulturellen Vielfalt und Eigenheiten innerhalb des Islams. Durch die Reduktion auf eine einheitliche sunnitische Perspektive werden wichtige kulturelle und regionale Unterschiede im Unterricht ausgeblendet. Infolgedessen wird der Islam nicht mehr als eine dynamische und vielfältige Religion vermittelt, sondern als monolithische und uniforme Tradition, die die Breite der muslimischen Lebenswelten nicht adäquat repräsentiert.¹⁵⁰

Der deutschsprachige Raum – insbesondere Deutschland und Österreich – war historisch nicht nur durch das Judentum, sondern auch durch die tiefgreifenden Konfessionskonflikte innerhalb des Christentums geprägt, die bis in die Neuzeit andauerten und im Zeitalter der Aufklärung zunehmend durch globale religiöse und philosophische Strömungen relativiert wurden. In der Gegenwart haben Globalisierungsprozesse und migrationsbedingte Pluralisierungen die gesellschaftliche Situation zusätzlich komplexer gestaltet. Diese Entwicklungen fordern die Wissenschaft heraus, Strategien zu entwickeln, um religiöse und kulturelle Spannungen zu mindern. In einer zunehmend multikulturellen Gesellschaft, die sich als neue gesellschaftliche Realität und globale Ordnung etabliert, erscheint es notwendig, pädagogische Konzepte zu fördern, die ein respektvolles und friedliches Miteinander

¹⁴⁸ Vgl. Aslan, *Handbuch Islamische Religionspädagogik*. S. 356f.

¹⁴⁹ Vgl. *Der Präsident | IGGÖ*.

¹⁵⁰ Vgl. Mohr und Kiefer, *Islamunterricht - islamischer Religionsunterricht - Islamkunde*. S. 209f.

ermöglichen. Anstelle einer Abgrenzung gegenüber anderen Religionen oder der Ablehnung von Multikulturalität sollte der schulische Bildungsauftrag darauf abzielen, Schüler*innen zu einem interreligiösen und interkulturellen Dialog zu befähigen und sie zu einem konstruktiven und friedensorientierten Zusammenleben zu erziehen.¹⁵¹

Ganau an diesem Punkt stellt sich die Frage, ob dies mit aus dem Ausland importierten Theolog*innen überhaupt möglich ist. Besondere Problematiken ergeben sich durch die Anerkennung theologischer Abschlüsse, die unter teils intransparenten Bedingungen in Ländern wie der Türkei, Bosnien, Serbien, Nordmazedonien oder dem Libanon erworben wurden. Die betreffenden Absolvent*innen verfügen häufig über unzureichende Deutschkenntnisse, was ihre pädagogische und gesellschaftliche Anschlussfähigkeit im österreichischen Kontext zusätzlich erschwert. Die IGGÖ stellt jedoch hauptsächlich Theolog*innen mit im Ausland erworbenem Abschluss ein.¹⁵² Hinzu kommt, dass gemäß § 5 des Religionsunterrichtsgesetzes (RelUG) islamische Religionslehrkräfte die österreichische Staatsbürgerschaft besitzen müssen, sofern sie an öffentlichen Schulen unterrichten möchten. Diese rechtlichen und strukturellen Rahmenbedingungen werfen grundlegende Fragen zur Qualität, Transparenz und Kontextualisierung der islamischen Religionspädagogik in Österreich auf.¹⁵³

Dennoch weisen zahlreiche islamische Religionslehrkräfte in Österreich Defizite sowohl in ihren Deutschkenntnissen als auch in ihrer pädagogischen Qualifikation auf, wodurch sie den Anforderungen des österreichischen Bildungssystems nur bedingt entsprechen. Häufig handelt es sich um Quereinsteiger*innen, die keine formale Ausbildung in islamisch-theologischen Disziplinen wie etwa der Koranexegese (tafsīr) absolviert haben.¹⁵⁴ Stattdessen verfügen sie über Abschlüsse in fachfremden Bereichen wie Betriebswirtschaft, Psychologie oder Soziologie. Diese strukturellen Mängel werfen berechnigte Fragen hinsichtlich der Qualität und Wirksamkeit des islamischen Religionsunterrichts auf. Ein Indikator für die wachsende Unzufriedenheit ist die steigende Zahl an Eltern, die ihre Kinder vom islamischen Religionsunterricht abmelden.¹⁵⁵

Darüber hinaus wird in vielen Unterrichtseinheiten häufig eine Sprache verwendet, die den Schüler*innen nicht vertraut ist – etwa Arabisch oder Türkisch – was weder ihrer

¹⁵¹ Vgl. Willems, *Interreligiöse Kompetenz*. S. 11f.

¹⁵² Vgl. Aslan, „Die Zukunft des Islam in Europa“, 10. Januar 2024.

¹⁵³ Vgl. Khorchide, *Der islamische Religionsunterricht zwischen Integration und Parallelgesellschaft*. S. 49.

¹⁵⁴ Vgl. Mohr und Kiefer, *Islamunterricht - islamischer Religionsunterricht - Islamkunde*. S. 210.

¹⁵⁵ Vgl. Beig, „Muslime fordern: Islamlehrer sollen Deutsch sprechen - Archiv | Wiener Zeitung“.

Lebensrealität noch ihren sprachlichen Bedürfnissen entspricht. Viele in Österreich aufgewachsene Muslim*innen lehnen ein religiöses Verständnis ab, das auf kulturellen und gesellschaftlichen Normen fußt, die mit ihrem europäischen Alltag nicht vereinbar sind. Dennoch hält die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGÖ) weiterhin an konservativen Auffassungen fest, wie etwa dem verpflichtenden Tragen des Kopftuchs oder dem Verzicht auf das Händeschütteln zwischen Männern und Frauen – Praktiken, die in der europäischen Gesellschaft oftmals auf Ablehnung stoßen. Ednan Aslan betont in diesem Zusammenhang die Notwendigkeit einer grundlegenden Reform sowohl des islamischen Religionsverständnisses als auch der religiösen Bildung an österreichischen Schulen, um den Anforderungen einer pluralen, demokratischen Gesellschaft gerecht zu werden.¹⁵⁶

4. Aktuelle Debatten zur Koran-Zentrierung

Muḥammad Ṭālibī ist einer der Wissenschaftler, die den Koran als alleinige Quelle des Islams betrachten und die auf dem Koran basierenden Entwicklungen sowie die Scharia ablehnen. Er vertritt die Auffassung, dass der Islam in seiner Essenz säkular ist.¹⁵⁷

Darüber hinaus bevorzugen Yasar Nuri Öztürk und Hüseyin Atay im türkischsprachigen Raum sowie Rüdiger Lohker und Nidhal Guessoum im deutschsprachigen Raum die Vernunft im religiösen Kontext, um religiöse Anliegen am besten wahrnehmen, reflektieren und interpretieren zu können.

Koran: 10 Jonas:

وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ: 100

„Niemandem steht es zu, zu glauben, es sei denn mit Allahs Erlaubnis. Er sendet Schmutz über jene, die ihre Vernunft nicht gebrauchen mögen.“

Mehrere Koranstudien weisen darauf hin, dass im Koran Begriffe wie „glauben“ (āmanū), „denken“ (yatafakkarūn) und „verstehen“ (ya‘qilūn) häufig miteinander verknüpft erscheinen. Diese sprachliche Verbindung lässt sich als Hinweis darauf interpretieren, dass Glaube im koranischen Verständnis nicht als bloßes Für-wahr-Halten, sondern als Ergebnis bewusster Reflexion und rationaler Auseinandersetzung verstanden wird. Der Koran fordert die Rezipient*innen immer wieder dazu auf, ihre Vernunft zu gebrauchen und sich aktiv mit den

¹⁵⁶ Vgl. Aslan, „Die Zukunft des Islam in Europa“, 10. Januar 2024.

¹⁵⁷ Vgl. Fawzia, Zouari, „Mohamed Talbi : « L’islamest né laïc »“.

überlieferten Zeichen (āyāt) auseinanderzusetzen. In diesem Sinne betonen zeitgenössische koranhermeneutische Ansätze, dass der Glaube nicht als blinde Akzeptanz, sondern als reflexives und individuelles Erkenntnisstreben zu verstehen ist.¹⁵⁸ Aus dieser Perspektive wird auch die Frage nach der Methodik der Koranlektüre relevant. Vertreter einer koranzentrierten Lesart argumentieren, dass der unmittelbare Zugang zum Korantext – ohne vorrangige Rückbindung an klassische Kommentarliteratur – eine selbstständige und kontextualisierte Interpretation fördert. Der direkte Umgang mit dem Korantext kann es ermöglichen, die Botschaft eigenständig zu erschließen, ohne durch die Autorität früherer Interpretationen normativ gebunden zu sein. Dabei wird betont, dass jede gläubige Person letztlich für ihre Überzeugungen und Handlungen individuell verantwortlich sei und dass eine eigenständige Reflexion unabdingbar für eine verantwortete Glaubenshaltung sei. Die Gefahr einer unreflektierten Übernahme vorgegebener Interpretationen besteht darin, dass sie die Autonomie religiöser Erkenntnisprozesse einschränken und damit die persönliche Rechenschaftsfähigkeit relativieren könnten.¹⁵⁹

Im islamischen Verständnis wird der Mensch als besonderes Geschöpf betrachtet, das durch Vernunft, Intelligenz und Reflexionsfähigkeit ausgezeichnet ist. Diese kognitiven Fähigkeiten ermöglichen es ihm, moralische Entscheidungen zu treffen, zwischen verschiedenen Handlungsoptionen zu wählen und Verantwortung für sein Tun zu übernehmen. In der koranischen Anthropologie gilt der Mensch als Adressat göttlicher Ansprache, was ihn unter anderem von anderen Geschöpfen unterscheidet, denen eine vergleichbare rationale Entscheidungsfähigkeit nicht zugesprochen wird. Zahlreiche koranische Verse thematisieren die Rolle des menschlichen Intellekts und enthalten Aufforderungen zum „Nachdenken“ (tafakkur), „Verstehen“ (ta‘aqqul) oder „Betrachten“ (taḍabbur). Diese Begriffe verdeutlichen, dass die Ausübung rationaler Urteilsfähigkeit eine zentrale Voraussetzung für das Erkennen göttlicher Wahrheit und für verantwortliches Handeln darstellt. Der Koran betont somit die Eigenverantwortung des Menschen als Grundlage seiner religiösen Verpflichtung, wobei die Fähigkeit zur Reflexion und Unterscheidung ethischer Prinzipien als konstitutiv für die religiöse Mündigkeit verstanden wird. Schätzungen zufolge widmet sich ein erheblicher Teil der koranischen Offenbarung – in thematischer oder sprachlicher Form –

¹⁵⁸ Vgl. Öztürk, *Islamda Tecdit* 2, Bd. 2, S. 169.

¹⁵⁹ Vgl. Ebd. S. 17.; Akbulut, *Kurana Yabancılaşma Süreci*, S. 208f.

der Aktivierung dieser kognitiven Potenziale. Dies wird in der islamischen Theologie vielfach als Hinweis auf den engen Zusammenhang zwischen Glauben und Vernunft interpretiert.¹⁶⁰

Der Koran betont an zahlreichen Stellen den Zusammenhang zwischen der Fähigkeit zum Glauben und der aktiven Nutzung kognitiver Potenziale wie Verstand, Reflexion und kritischer Urteilsfähigkeit. Menschen, die – trotz physischer Sinne wie Hören, Sehen und Fühlen – ihre intellektuellen Fähigkeiten nicht einsetzen, werden im Koran mit Begriffen wie „blind“ oder „taub“ beschrieben. Diese metaphorische Sprache verweist auf einen Zustand geistiger Verschllossenheit, in dem Erkenntnis blockiert bleibt. Dabei kritisiert der Koran insbesondere zwei Haltungen: zum einen die unreflektierte Orientierung an den Gewohnheiten und Traditionen der Vorfahren, zum anderen die Verabsolutierung individueller Begierden, die an die Stelle rationaler oder ethisch begründeter Entscheidungsfindung tritt. Beide Haltungen gelten im koranischen Diskurs als Hindernisse für die bewusste Auseinandersetzung mit der göttlichen Botschaft. Die Vernachlässigung des Verstandes wird dort nicht nur als intellektuelles Defizit, sondern als ethisch-moralisches Versagen gewertet, das Konsequenzen im jenseitigen Urteil nach sich zieht. Somit verweist der Koran auf eine enge Verbindung zwischen rationaler Selbstverantwortung, spiritueller Reife und der Anerkennung göttlicher Wahrheit.¹⁶¹

4.1. Denker und Argumente zur Koranzentrierung

Ahmet Akbulut betont in seinem Werk *„Müslüman kültürde Kur'an'a yabancılaşma süreci“* („Der Prozess der Entfremdung vom Koran in der muslimischen Kultur“), dass der Koran die zentrale und normative Quelle des islamischen Glaubens darstellt. Als göttliche Offenbarung beanspruche der Koran eine übergeordnete Autorität – auch in Bezug auf den Propheten selbst, der primär als Übermittler und nicht als Mitgestalter der Offenbarung auftritt. Akbulut zufolge fordert der Koran seine Rezipient*innen ausdrücklich dazu auf, ihre Vernunft zu gebrauchen, über Glaubensfragen zu reflektieren und sich eine eigenständige Meinung zu bilden. In diesem Zusammenhang kritisiert der Autor insbesondere die Gleichstellung anderer religiöser Textgattungen – wie etwa der Hadith-Sammlungen – mit der koranischen Offenbarung, da dies die Vorrangstellung des Korans relativiere und potenziell zu einer Verschiebung theologischer Autoritätsverhältnisse führe. Der Koran, so Akbulut, sei explizit darauf ausgerichtet, die Individualität des Menschen zu stärken und ihn zu einem bewusst reflektierenden Gläubigen zu befähigen. Dies zeige sich unter anderem in der sprachlich

¹⁶⁰ Vgl. KUYANAY, „KUR'AN'DA DÜŞÜNMEYİ İFADE EDEN KAVRAMLAR“. S. 1f.

¹⁶¹ Vgl. Ebd. S. 4.

wiederholt formulierten Aufforderung zur Nutzung von Intellekt, Unterscheidungsvermögen und Selbstverantwortung, die einer unkritischen Nachahmung oder kollektivistischen Denkstruktur entgegenstehe.¹⁶²

In seinem Werk „*İslam'da Tecdit 1*“ („Erneuerung im Islam“, Bd. 1) spricht sich Yaşar Nuri Öztürk für eine grundlegende theologische Neuausrichtung im Islam aus, die auf einer Rückkehr zur Koran-Zentrierung basiert. Er argumentiert, dass viele der gegenwärtigen Herausforderungen in der islamischen Welt auf ein Festhalten an traditionalistischen, irrationalen und dogmatisch geprägten Religionsverständnissen zurückzuführen seien. Als Ausweg plädiert Öztürk für eine Reform des religiösen Denkens, die auf Rationalität, kritischer Reflexion und einer zeitgemäßen Auslegung des Korans beruht. Der Koran selbst, so Öztürk, ermutige die Rezipient*innen zur Nutzung des Verstandes und fordere zur intellektuellen Auseinandersetzung mit Glaubensfragen auf. Dementsprechend kritisiert er eine islamische Theologie, die Vernunft ablehne und dadurch zur gesellschaftlichen Stagnation beitrage.

Zentral für seine Argumentation ist die These, dass der Koran zwischen religiösem Glauben und gesellschaftlicher Ordnung unterscheide. Auf dieser Grundlage befürwortet Öztürk die Vereinbarkeit von Säkularismus und Islam und sieht in der Trennung von Religion und Staat eine Möglichkeit, den Islam vor politischer Instrumentalisierung und dogmatischer Erstarrung zu schützen. In diesem Zusammenhang fordert er eine Reform islamischen Rechtsverständnisses, insbesondere im Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen, die sich stärker an ethischen Prinzipien und dem historischen Kontext orientieren soll – auch wenn dies eine kritische Neubewertung traditioneller Quellen erforderlich macht.

Öztürk sieht in der von Mustafa Kemal Atatürk initiierten Trennung von Religion und Staat ein historisches Beispiel für eine solche Reformbewegung, die auf Säkularisierung, Bildung und gesellschaftlichen Fortschritt abzielte. Die von ihm vorgeschlagene Erneuerung zielt auf eine kritische Auseinandersetzung mit historischen Fehlentwicklungen innerhalb der islamischen Geschichte, insbesondere im Hinblick auf die systematische Unterdrückung rationalen Denkens. Nur durch diese selbstkritische Reflexion sei es möglich, ein dynamisches und zukunftsorientiertes Verständnis des Islam zu entwickeln, das sich an den Prinzipien von Gerechtigkeit, Vernunft und individueller Verantwortung orientiert.¹⁶³

¹⁶² Vgl. Akbulut, *Kurana Yabancılaşma Süreci*. S. 209f.

¹⁶³ Vgl. Öztürk, *İslamda Tecdit 1*, Bd. 1. S. 30-34.

Yaşar Nuri Öztürk interpretiert die Abschaffung des Kalifats als befreienden Schritt für die islamische Welt und würdigt Mustafa Kemal Atatürk als theologischen Erneuerer, der als erstes Staatsoberhaupt eine Rückbesinnung auf die ursprünglichen religiösen Prinzipien der Prophetenzeit mit modernen wissenschaftlichen Paradigmen verbunden habe.¹⁶⁴

Der tunesische Historiker und Islamwissenschaftler Muḥammad Ṭālibī (1921-2017) vertritt in seinen Schriften die These eines inhärent säkularen Charakters des Islam, wobei er den Koran als einziges heiliges Buch identifiziert, das dieses Prinzip explizit formuliere. Seiner Argumentation zufolge manifestiert sich diese Säkularität in drei Kernaspekten: (1) der individuellen Religionsausübung ohne staatliche Intervention, (2) der staatlichen Verantwortung zur Schaffung eines friedlichen gesellschaftlichen Rahmens, und (3) der strikten Trennung zwischen religiöser und politischer Sphäre. Ṭālibī kritisiert insbesondere die politische Instrumentalisierung religiöser Narrative, die er als Verletzung fundamentaler koranischer Prinzipien wie Freiheit (*hurriyya*) und Vernunftgebundenheit wertet. Sein Reformmodell basiert auf einer Neuinterpretation islamischer Quellentexte, die die komplementären Werte von Toleranz, Gleichheit und individueller Autonomie betont - Voraussetzungen für eine nicht-dogmatische Glaubenspraxis in pluralistischen Gesellschaften.¹⁶⁵

Muḥammad Ṭālibī analysiert kritisch die klassische Dichotomie der islamischen Rechtsliteratur, welche die Welt in Dār al-Islām („Haus des Islam“) und Dār al-Ḥarb („Haus des Krieges“) unterteilt. Während Dār al-Islām als Raum der Gerechtigkeit, des Friedens und der islamischen Ordnung idealisiert wurde, blieb diese Vorstellung historisch betrachtet häufig unerfüllt. Dār al-Ḥarb wiederum wurde als feindlich konnotierter Raum konzipiert, der potenziell der Ausbreitung des Islams gegenüberstand. Ṭālibī weist jedoch darauf hin, dass diese binäre Unterscheidung oftmals mehr theoretische Relevanz hatte als praktische Konsequenz, da politische Realitäten in der islamischen Geschichte vielfach durch pragmatische Koexistenz und diplomatische Beziehungen geprägt waren.

Gleichzeitig reflektiert Ṭālibī die langfristigen Auswirkungen dieser Begrifflichkeit auf das Selbstverständnis der islamischen Gemeinschaft (*Umma*) bis in die Gegenwart. Besonders im Kontext von Migrationen in westliche Gesellschaften – die traditionell unter Dār al-Ḥarb gefasst wurden – erkennt er einen Bedeutungswandel: Seit Mitte des 20. Jahrhunderts ist ein

¹⁶⁴ Vgl. Öztürk, *Islamda Tecdit I*, Bd. 1. S. 33.

¹⁶⁵ Vgl. Fawzia, Zouari, „Mohamed Talbi : « L’islamest né laïc »“.

kontinuierlicher Anstieg muslimischer Bevölkerungsanteile in nicht mehrheitlich muslimischen Ländern zu beobachten. Nach Ṭālibī leben heute etwa 40 % der Muslime weltweit als Minderheiten außerhalb des sogenannten Dār al-Islām. Dennoch seien bestimmte narrative Sehnsüchte nach einer idealisierten islamischen Ordnung weiterhin präsent, obwohl sie angesichts der heutigen politischen Realität – etwa der Abschaffung des Kalifats durch Mustafa Kemal Atatürk im Jahr 1924 – ihre normative Kraft weitgehend verloren hätten.¹⁶⁶

4.2. Hervorhebung der Wichtigkeit des Korans

Yaşar Nuri Öztürk entwickelt in seinen Schriften eine metaphorische Religionskonzeption, die den ursprünglichen Islam mit reinem Wasser vergleicht – einem lebensnotwendigen Element, das in seiner unverfälschten Form Werte wie Frieden, Gerechtigkeit und gesellschaftlichen Wohlstand vermittelt. Seiner Analyse zufolge hat dieser "reine Urzustand" durch anthropogene Faktoren – insbesondere machtpolitischen Instrumentalisierungen, hermeneutischen Fehlinterpretationen und intentionalen Manipulationen – eine qualitative Veränderung erfahren, die zu einer kontraproduktiven Wirkungsgeschichte führte: Statt der ursprünglich intendierten ethischen Prinzipien manifestierten sich historisch häufig deren Antinomien in Form von Despotismus, Gewalt und ökonomischer Ausbeutung. Als kritisches Filtermedium zur Rekonstruktion des authentischen Religionsverständnisses identifiziert Öztürk den Koran, dessen hermeneutisch korrekte Anwendung nach seiner Auffassung eine Restitution der primären religiösen Semantik ermöglicht. Ohne diese rekontextualisierende Rückbesinnung bleibe Religion, so die Kernthese, ein historisch kontaminiertes Phänomen mit destabilisierender gesellschaftlicher Wirkungsmacht.¹⁶⁷

Muslimische Gemeinschaften sind dazu angehalten, ihre historische Entwicklung kritisch zu reflektieren, da der Koran keinen Widerspruch zwischen Glauben und Vernunft anerkennt. Es wird gefordert, die Prinzipien des Korans unter Anwendung wissenschaftlicher Methoden zu überprüfen, da dem Koran eine Vertrauensbasis in Vernunft und Erkenntnis zugeschrieben wird. Die islamische Theologie, insbesondere der Kalām (systematische, argumentativ-rationale Auseinandersetzung mit Glaubensfragen), steht vor der Aufgabe, Spannungen zwischen Vernunft und Überlieferung zu überwinden und eine koranzentrierte Religionsauffassung gegenüber einer traditionsorientierten zu etablieren. Die gegenwärtigen Herausforderungen in den Bereichen Religion, Wissenschaft und Gesellschaft erfordern intellektuelle sowie fromme Führungspersonlichkeiten mit fundierter Ausbildung in

¹⁶⁶ Vgl. Schwartländer u. a., *Würde und Recht des Menschen*. S. 351f.

¹⁶⁷ Vgl. Öztürk, *Islamda Tecdit 2*, Bd. 2. S. 188f.

Philosophie, Psychologie und Kalām. Glaube wird hierbei nicht als Produkt von Zufall oder unkritischem Vertrauen verstanden, sondern als Ergebnis von Erkenntnis und Vernunft. Die Rolle der Kalām-Gelehrten umfasst die Förderung einer harmonischen muslimischen Persönlichkeit, die im Einklang mit sich selbst, der Gesellschaft und dem Koran steht und damit sowohl zur gesellschaftlichen Verbesserung als auch zu einem erfüllten Jenseits beiträgt.¹⁶⁸ Da die offenbarte Religion als mit der menschlichen Natur vereinbar betrachtet wird, wird davon ausgegangen, dass beide im Einklang stehen.¹⁶⁹

Muhammad Ṭālibī betont, dass seine Orientierung ausschließlich am Koran erfolgt und nicht an der Scharia. Demnach wurde der Islam mit dem Ziel eingeführt, Fortschritt und Vernunft zu fördern. Der Koran wird als Aufforderung zu einer rationalen Betrachtung der Welt verstanden, wodurch er eine Grundlage für säkulare Denkansätze bietet.¹⁷⁰

4.3. Kritikfähigkeit und Kritik an religiösen Quellen, einschließlich Sunna, Konsens und Analogieschluss

Ignaz Goldziher (1850–1921) gilt als ein bedeutender Orientalist und Mitbegründer der modernen Islamwissenschaft. Er wurde in Stuhlweißenburg (Székesfehérvár, Ungarn) in eine jüdische Familie mit Hamburger Wurzeln geboren, die durch eine starke Bindung an jüdische Gelehrsamkeit und religiöse Werte geprägt war. Seine Erziehung war durch die puritanische Strenge seines Vaters sowie die milde und nachsichtige Haltung seiner Mutter beeinflusst. Bereits in jungen Jahren entwickelte er eine ausgeprägte Begeisterung für das Studium, die durch die religiöse Literatur seiner Familie und die vermittelten moralischen Ideale von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gefördert wurde. Goldziher studierte orientalische Sprachen und Theologie in Berlin, Leipzig und Leiden und unternahm 1869 seine erste Studienreise nach Deutschland. Seine Forschungsschwerpunkte lagen auf dem islamischen Recht, der Hadith-Literatur sowie der historischen Entwicklung islamischer Traditionen. Bekannt wurde er durch seine kritische Methode, mit der er religiöse Texte im sozialen und kulturellen Kontext analysierte. Durch diese Herangehensweise leistete er einen wesentlichen Beitrag zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Islam und verband traditionelle mit modernen wissenschaftlichen Ansätzen. Zeit seines Lebens blieb Goldziher der jüdischen Tradition verbunden und integrierte in seinen Werken eine universelle religiöse Ethik mit wissenschaftlichen Prinzipien. Seine Veröffentlichungen haben die Islamwissenschaft

¹⁶⁸ Vgl. Akbulut, *Kurana Yabancılaşma Süreci*. S. 215f.

¹⁶⁹ Vgl. Öztürk, *İslamda Tecdit I*, Bd. 1. S. 55ff.

¹⁷⁰ Vgl. Fawzia, Zouari, „Mohamed Talbi : « L’islamest né laïc »“.

nachhaltig beeinflusst und werden weiterhin als grundlegende Werke der Disziplin betrachtet.¹⁷¹

Goldziher, der in seiner Jugend das Judentum erlernte und Orientalistik studierte, konnte die Ähnlichkeiten zwischen Judentum und Islām präzise und objektiv analysieren und daraus Schlussfolgerungen ziehen. Er entwickelte die Theorie, dass es auch im Islām eine mündlich überlieferte, außerkoranische Gesetzgebung gibt, ähnlich wie bei den Juden. Diese mündlich überlieferten Gesetze wurden demnach erst im 7. Jahrhundert n. Chr. zur kanonischen Regel erhoben, um die als unvollständig betrachteten Koranworte lebendiger und wirksamer zu machen; dadurch galten sie als maßgeblich für die Sunna des Propheten. Die beiden bedeutendsten Sammlungen stammen von al-Buchārī (gest. 256/870) und Muslim (gest. 261/875), die für ihre formal unanfechtbaren Überlieferungen bekannt sind. Weitere Sammlungen von al-'Abū Dāwūd (gest. 275/888), an-Nasā'ī (gest. 303/915), at-Tirmidī (gest. 279/892) und Ibn Māğah (gest. 273/886) wurden später anerkannt, zuletzt und nach anfänglichem Widerstand. Bereits zuvor kodifizierte Mālik ibn Anas die Überlieferung aus Medina, der Heimat der Sunna, jedoch nicht nach den Kriterien der späteren Ḥadīth-Sammlungen. Ḥadīth-Tradierungen waren den Juden bekannt, indem sie beliebige Worte anderen Personen zuschrieben, wie dies auch Muḥammad zugeschrieben wurde. Diese Beobachtung stimmt mit der oben genannten Erklärung zu den Gegnern des Islām überein.¹⁷²

Nach der Einführung falscher Überlieferungen (Ḥadīth) durch politische Akteure, mit denen sie ihre Machtpositionen sicherten, erhielten diese einen starken Einfluss auf die Muslim*innen, die sich zunehmend als Volk der Sunna definierten. Diese Entwicklung wird auch im Kontext von Mu'āwiya thematisiert. Die außerkoranischen Gesetze wurden unter dem Begriff Šarī'a (Scharia: „der Weg zur Wasserquelle“) zusammengefasst und als islamische Rechtsnormen kodifiziert, die das Leben der Muslim*innen in Bereichen wie Heirat, Ehe und Erbschaft regulieren. Die Sunna wurde als Umsetzung des Korans verstanden, die koranische Gebote erläuterte, jedoch nicht immer mit deren ursprünglicher Essenz übereinstimmte. Im weiteren Verlauf entwickelten sich zusätzliche methodische Quellen wie Iğmā' (Konsens) und Qiyās (Analogie), die bis heute als Rechtsquellen im Islām gelten. Diese Quellen sind außerhalb von Koran und Sunna jedoch bei nahezu 99 % der zeitgenössischen Muslim*innen wenig bekannt.

¹⁷¹ Vgl. Scheiber und Goldziher, *Ignaz Goldziher Tagebuch*. S. 15-18.

¹⁷² Vgl. Streitberg und Wünsch, *VORLESUNGEN ÜBER DEN ISLAM von GOLDZIHNER*, Erster Band. S. 41ff.

Zudem stehen diese außerkoranischen Quellen, wie Ṭālibī beschreibt, im Gegensatz zu den säkularen Werten, da sie als menschliche Erfindungen betrachtet werden.¹⁷³

Iğmā‘ (Konsens) bezeichnet in der islamischen Rechtswissenschaft die Übereinstimmung der qualifizierten Rechtsgelehrten (muğtahidūn) zu einer spezifischen Rechtsfrage. Er gilt als drittwichtigste Quelle des islamischen Rechts nach dem Koran und der Sunna und verleiht einem Rechtsurteil eine Verbindlichkeit, die der der primären Quellen gleichkommt.¹⁷⁴

Qiyās (Analogieschluss) ist eine Methode der analogischen Schlussfolgerung im islamischen Recht. Dabei wird eine rechtliche Entscheidung für einen Fall getroffen, indem dieser mit einem bereits geklärten Fall verglichen wird, der ähnliche Merkmale aufweist. Ziel ist es, eine konsistente Anwendung der religiösen Quellen (Qur’ān und Ḥadīṭ) zu gewährleisten, indem Analogien genutzt werden, um neue oder unklare Situationen zu beurteilen.¹⁷⁵

Immanuel Kant zählt zu den zentralen Denkern der Neuzeit und der Aufklärung, wobei sein Werk insbesondere auf Vernunft, Wissenschaft und individuelle Freiheit fokussiert ist. Obwohl Kant von der griechischen Philosophie beeinflusst wurde, entwickelte er eine eigenständige moderne Philosophie, die als Kritizismus bezeichnet wird und einen bedeutenden Einfluss auf die philosophische Moderne ausübte. Eine seiner zentralen Fragestellungen lautete, ob die Vernunft oder der Instinkt für das menschliche Streben nach Glück geeignet sei. Durch kritische Analyse gelangte Kant zu dem Ergebnis, dass die Vernunft nicht primär auf die Erreichung von Glück ausgerichtet ist, sondern vielmehr moralischen Prinzipien folgt, während der Instinkt eher geeignet erscheint, das Glück zu sichern. Diese Untersuchung eröffnet eine differenzierte Perspektive auf die Aufgaben und Grenzen der Vernunft sowie auf die Konzepte von Glück und Moral. Kants Philosophie beinhaltet nicht nur die Formulierung der Frage nach Vernunft und Instinkt, sondern auch deren umfassende kritische Untersuchung. Ziel ist es, die Funktionen und Beschränkungen der menschlichen Vernunft zu klären, wobei die kritische Methode eine zentrale Rolle spielt, insbesondere im Hinblick auf die Erforschung der Grundlagen von Ethik und Moral. Kant formuliert das moralische Prinzip in der bekannten Maxime: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“ Diese als kategorischer Imperativ bezeichnete Formel stellt das zentrale Prinzip seiner Ethik dar. Sie beschreibt eine universelle Grundlage für moralisches Handeln und bildet die Basis für

¹⁷³ Vgl. Black, *The history of Islamic political thought*. S. 32ff

¹⁷⁴ Vgl. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*. S. 75.

¹⁷⁵ Vgl. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*. S. 113ff.

Pflichten, indem sie fordert, dass jede Handlung auf ihre Verallgemeinerbarkeit hin geprüft wird.¹⁷⁶

Muḥammad Ṭālibī weist auf die Exklusivität des Christentums hin und darauf, dass die Kirche vor und nach dem Zweiten Vatikanum behauptet, dass das Heil „allein von Christus kommt“. Für den Islam zitiert Ṭālibī einen Vers aus dem Koran: „Wer eine andere Religion als den Islam sucht, wird von ihm nicht angenommen werden, und er wird im Jüngsten Gericht unter den Verlierern sein.“¹⁷⁷ Obwohl Ṭālibī diese exklusive Sicht andeutet, ergänzt er, dass dieser koranische Vers oft falsch interpretiert wird. Ṭālibī diskutiert, ob der Islam den alleinigen Zugang zur Erlösung bietet, und hebt hervor, dass viele muslimische Theologen die Exklusivität des Islams betonen, während andere den Pluralismus anerkennen, der auch andere Glaubensrichtungen als mögliche Wege zur Erlösung sieht, solange die Absicht aufrichtig ist. Er hinterfragt die Vorstellung, dass Gott Menschen für ihren Glauben bestraft, und betont, dass wahre Aufrichtigkeit und ein reines Herz entscheidend für die Erlösung sind.¹⁷⁸

In den vorangegangenen Absätzen wird die Existenz und Bedeutung exklusiver Haltungen innerhalb der Religionen hervorgehoben. Im Sinne von Kants Philosophie, die auf die Formulierung allgemeingültiger moralischer Prinzipien abzielt, wird das Konzept des Islām analysiert. Dabei zeigt sich, dass das im Koran enthaltene Wort „Islām“ als zentraler Begriff verstanden werden kann, dessen Bedeutung sich in der Übersetzung in andere Sprachen unzweifelhaft mit dem Wert „Frieden“ verbindet. Dieser Wert stellt eine allgemeingültige Maxime dar, die durch Rationalität und Vernunft erkennbar ist und von jeder Person mit rationaler und vernünftiger Denkweise akzeptiert werden kann.

Der Koran wird als ein Symbol für Moderne und Rationalität betrachtet, da er eine Botschaft von Vernunft, Gleichheit sowie der Förderung menschlichen Wissens und Fortschritts vermittelt. Im Laufe der Zeit wurden diese ursprünglichen Inhalte jedoch durch zusätzliche Texte und Interpretationen, insbesondere durch Ḥadīth und Šarī‘a, ergänzt und beeinflusst. Diese Ergänzungen haben nach Ansicht des Autors die ursprüngliche Essenz des Korans verändert und dessen dynamischen und fortschrittlichen Geist in eine dogmatischere und statischere Richtung gelenkt. Vor diesem Hintergrund wird die heutige gesellschaftliche

¹⁷⁶ Vgl. Ebd. S. 113.

¹⁷⁷ Paret, *Der Koran*. Kapitel 3 Das Haus ‘Imran: 85.

¹⁷⁸ Vgl. Schwartländer u. a., *Würde und Recht des Menschen*. S. 355ff.

Herausforderung darin gesehen, die rationale und zeitgemäße Auslegung des Korans trotz dieser historisch gewachsenen Zusätze zu ermöglichen.¹⁷⁹

Muḥammad Ṭālibī gilt als kritischer Beobachter des Wāḥḥābismus und des Fundamentalismus und thematisierte wiederholt die Risiken einer politischen Instrumentalisierung des Islām. Er identifizierte die Bestrebungen islamistischer Gruppen zur Errichtung theokratischer Regime als eine wesentliche Ursache für die Problemlagen vieler muslimischer Gesellschaften. Ṭālibī argumentierte, dass die Einführung islamischer Gesetze wie der Šarī'a zu einem politischen Machtinstrument geworden sei, das von autoritären Herrschern genutzt werde, um ihre Macht zu stabilisieren und Herrschaft zu legitimieren. In seiner Sichtweise habe die Šarī'a ihre ursprüngliche Funktion, die durch Gerechtigkeit, Vernunft und Freiheit geprägt war, verloren und sich zu einem Mittel der Kontrolle und Gewalt entwickelt. Ṭālibī führte die gegenwärtigen Schwierigkeiten der muslimischen Gemeinschaft auf die Selbstverhängung autoritärer Gesetze zurück, die Herrschern ermöglichten, ihren Willen durchzusetzen und dies „legal“ zu rechtfertigen. Seine Auffassung betont, dass der eigentliche Islām mit der Förderung individueller Freiheit, kritischen Denkens und sozialer Verantwortung verbunden sein sollte, während eine dogmatische Religionsauslegung den gesellschaftlichen Fortschritt und die Freiheit einschränkt.¹⁸⁰

Muḥammad Ṭalbi vertritt die Auffassung, dass die Vorstellung, Gott (Allah) spreche ausschließlich Arabisch, auf einem Missverständnis beruhe. Aus seiner Sicht komme der Sprache, in der der Qur'ān offenbart wurde, keine essentielle Bedeutung zu; entscheidend sei vielmehr die Botschaft und ihr Inhalt. Wäre die Offenbarung in einem anderen kulturellen und sprachlichen Kontext erfolgt, so hätte sie sich der jeweiligen Sprache dieser Gemeinschaft bedient. Ṭalbi verweist auf die Vielfalt der Sprachen, in denen zuvorige Offenbarungen an verschiedene Propheten erfolgt seien, und betont damit die Universalität göttlicher Botschaften. Ziel seiner Argumentation ist es, die Reduktion der göttlichen Offenbarung auf eine einzige Sprache zu vermeiden und die überzeitliche, allgemeingültige Bedeutung des Inhalts in den Vordergrund zu stellen.

Yaşar Nūrī Öztürk ergänzt diese Perspektive, indem er die Betonung der arabischen Sprache im religiösen Diskurs als Ergebnis arabisch-nationalistischer Strömungen deutet. Diese hätten die arabische Sprache nicht nur als Mittel der Kommunikation, sondern auch als Träger

¹⁷⁹ Vgl. Bsteh, *Hören auf sein Wort*. S. 120.; Fawzia, Zouari, „Mohamed Talbi : « L'islamest né laïc »“.

¹⁸⁰ Vgl. Fawzia, Zouari, „Mohamed Talbi : « L'islamest né laïc »“.

kollektiver Identität instrumentalisiert. In diesem Zusammenhang sei die arabische Sprache zu einem Symbol für kulturelle Einheit und Zugehörigkeit geworden, das sowohl soziale als auch politische Bewegungen innerhalb der arabischen Welt gestärkt habe.¹⁸¹

5. Bedeutung der Koran-Zentrierung für den islamischen Religionsunterricht in Österreich

Religiöse Erziehung stellt für die Institutionen der jeweiligen Religion ein zentrales Anliegen dar, da sie darauf abzielt, nach ihren spezifischen Vorstellungen sozialisiertem Nachwuchs ein normatives und identitätsstiftendes Religionsverständnis zu vermitteln. Ziel ist es, bestehende Traditionen zu bewahren und die Weitergabe der jeweiligen Glaubenslehre an zukünftige Generationen sicherzustellen. Im islamischen Kontext wird häufig betont, dass religiöse Bildung idealerweise auf den Lehren des Korans sowie dem Vorbild des Propheten basiert. Der Prophet Muḥammad gilt im islamischen Verständnis als durch die Offenbarung des Korans geprägte Persönlichkeit, die von Gott selbst in ihrer ethisch-moralischen Haltung geformt wurde. In dieser Perspektive wird seine Lebensweise (Sunna), insofern sie mit den koranischen Prinzipien übereinstimmt, als erzieherisches Leitbild für Muslim*innen angesehen.¹⁸²

Der Koran wird in vielen Ansätzen als zentrale Quelle religiöser Bildung betrachtet.¹⁸³ Dabei wird jedoch betont, dass er nicht als eine starre gesetzliche Verfassung interpretiert werden sollte. Eine wörtlich-gesetzliche Auslegung könnte die Offenbarung in ihrer Dynamik und historischen Kontextualität einschränken. Vielmehr wird der Koran von verschiedenen Autor*innen als eine lebendige und anpassungsfähige Botschaft verstanden, deren ethische Grundsätze überzeitlich orientiert sind und sich in unterschiedlichen kulturellen und gesellschaftlichen Kontexten entfalten können. In dieser Perspektive stehen zentrale Werte wie Gerechtigkeit, Mitgefühl und Verantwortung im Mittelpunkt. Auch wird eine Trennung von religiöser Lehre und politischer Macht befürwortet, wobei betont wird, dass politische Systeme die religiösen Inhalte nicht instrumentalisieren sollten. Die universellen Prinzipien des Korans könnten – so wird argumentiert – als Dialogbasis zwischen islamischem Ethos und modernen demokratischen Ordnungen dienen. Historisierende Rückprojektionen, die

¹⁸¹ Vgl. Öztürk, *Islamda Tecdit 1*, Bd. 1. S. 273ff.

¹⁸² Vgl. Aslan, *Islamische Erziehung in Europa*. S. 326.

¹⁸³ Vgl. Aslan, *Handbuch Islamische Religionspädagogik*. S. 59.

demokratische Prinzipien in der Frühzeit des Islam vollständig verwirklicht sehen, werden in der Forschung jedoch kritisch hinterfragt.¹⁸⁴

Die islamische Religionspädagogik steht vor der Aufgabe, sich an die Bedingungen und Anforderungen gegenwärtiger Bildungslandschaften anzupassen. Dabei kann sie nicht ausschließlich auf vorgegebene, feststehende Konzepte aus dem Koran zurückgreifen, sondern muss dessen normative Prinzipien in zeitgemäße pädagogische Kontexte übersetzen. Der Koran bietet grundlegende Leitlinien, die zur Reflexion und eigenständigen Auslegung anregen. Im Zentrum islamischer Erziehungsansätze stehen dabei Aspekte wie dialogische Offenheit, individuelle Entscheidungsfreiheit im Glauben sowie ein ganzheitliches Menschenbild. Eine reflektierte Religiosität zeichnet sich durch die Anerkennung menschlicher Freiheit und Mündigkeit aus und tritt autoritären oder unreflektierten Glaubensformen kritisch gegenüber. Ziel einer koranisch orientierten Erziehung ist es, die Selbstbestimmung der Lernenden zu fördern und sie zur aktiven Mitgestaltung ihrer Umwelt zu befähigen. Dabei sollen sowohl die spirituellen als auch die leiblich-sinnlichen Dimensionen menschlicher Existenz berücksichtigt werden. Eine solche Erziehung anerkennt die Religionsfreiheit – einschließlich ihrer positiven wie negativen Ausprägungen – als unverzichtbare Grundlage für eine mündige Glaubensentwicklung.¹⁸⁵

5.1. Ein historischer Überblick über die islamische Bildung

Zu Lebzeiten des Propheten Muḥammad sowie während der Amtszeit der ersten vier Kalifen bildete die Moschee das zentrale religiöse und pädagogische Zentrum. Die religiöse Bildung in dieser frühen Phase war vornehmlich darauf ausgerichtet, Gotteserkenntnis zu ermöglichen und ethisch verantwortungsvolles Leben zu fördern. Sie beruhte auf den fortlaufenden Offenbarungen sowie den Ratschlägen des Propheten. Eine systematische Kodifizierung des Korans und der prophetischen Überlieferungen (ḥadīṭ) erfolgte jedoch erst zu einem späteren Zeitpunkt. Mit der territorialen Ausdehnung des Islams gewann Religion zunehmend an identitätsstiftender Bedeutung. In den neu gewonnenen Gebieten ließen die Kalifen Hauptmoscheen und Lehranstalten errichten, um die religiöse Bildung institutionell zu verankern und das Studium des Korans sowie der Überlieferungen zu fördern. Der zweite Kalif, ‘Umar ibn al-Ḥaṭṭāb, strukturierte die Lehrpläne für die schulische Bildung, in deren Rahmen Kinder auch durch christliche Lehrpersonen unterrichtet wurden, insbesondere in den grundlegenden Kulturtechniken wie Lesen und Schreiben. Zur Sicherung einer einheitlichen

¹⁸⁴ Vgl. „A Religion of Dialogue: Muhammad Talbi“.

¹⁸⁵ Vgl. Aslan, *Handbuch Islamische Religionspädagogik*. S. 67f.

Lehre wurden pädagogisch geschulte Lehrpersonen aus Medina entsandt, und autorisierte Koranexemplare bereitgestellt, um die Inhalte gegenüber regionalen Abweichungen abzugrenzen.¹⁸⁶

Die Umayyadenzeit (661–750) war von politischen Spannungen und gesellschaftlichen Umbrüchen geprägt, wodurch Bildung und Erziehung zeitweise in den Hintergrund rückten. Obwohl Moscheen und Lehrzirkel weiterhin existierten, waren islamische Gelehrte häufig mit Einschränkungen ihrer Lehrfreiheit konfrontiert. Dennoch entwickelten sich in Städten wie Mekka, Medina, Baṣra und Kūfa bedeutende Zentren religiöser und wissenschaftlicher Studien. Gelehrte spezialisierten sich insbesondere auf Koranexegese, Hadithwissenschaften sowie juristische Fragestellungen. Der Kontakt mit griechischem, byzantinischem und sassanidischem Kulturgut führte zu einer verstärkten Auseinandersetzung mit philosophischem und naturwissenschaftlichem Wissen. Ein Prinz aus dem Hause der Umayyaden ist überliefert als Förderer der griechischen Philosophie und Übersetzungstätigkeit.

Bildung fand nicht ausschließlich in Moscheen statt, sondern auch in privaten Häusern, auf Marktplätzen sowie in entstehenden Bibliotheken. Schulen wurden teilweise auch für christliche Kinder eingerichtet und von Lehrpersonen unterschiedlicher religiöser Zugehörigkeit getragen. Der Unterricht umfasste neben dem Koran auch Hadithe und weitere Grundlagen der islamischen Wissenschaften. In kultureller Hinsicht galt die arabische Elite jener Zeit gegenüber den hochentwickelten byzantinischen und sassanidischen Traditionen zunächst als unterlegen. Bis in die Regierungszeit von Hišām ibn ‘Abd al-Malik (reg. 724–743) wurden viele Verwaltungsangelegenheiten weiterhin auf Griechisch und Persisch abgewickelt. Zahlreiche Kalifen der Umayyaden-Dynastie verfügten über keine umfassende Bildung, was in zeitgenössischen und späteren Quellen als eine der Ursachen für den intellektuellen Rückstand und den allmählichen Niedergang der Dynastie angeführt wird.¹⁸⁷

Im Zeitraum der Abbasiden- und Seldschuken-Dynastie (ca. 750–1140) erfuhr die islamische Wissenschaft eine signifikante Entwicklung. Die Kalifen Hārūn ar-Rašīd und al-Ma’mūn trugen maßgeblich zur Förderung wissenschaftlicher Aktivitäten bei, unter anderem durch die Etablierung des „Haus der Weisheit“ (Bayt al-Ḥikma), das als Zentrum für rational-philosophische Forschung und weitere Wissenschaften diente. Im 11. Jahrhundert erfolgte die

¹⁸⁶ Vgl. Ebd. S.18.

¹⁸⁷ Vgl. Ebd. S. 18f.

Gründung einer islamischen Universität, die die institutionalisierte Wissensvermittlung insbesondere in der sunnitischen Welt förderte. Bedeutende Bildungszentren entwickelten sich in Städten wie Bagdad, Kairo, Isfahan, Buchara und Delhi. Das Lehrangebot umfasste neben der Theologie auch Disziplinen wie Philosophie, Grammatik, Rhetorik und Literatur. Moscheen fungierten als zentrale Orte theologischer Ausbildung, während Gelehrtenzirkel (ḥalaqāt) eine weitverbreitete Form des Lernens darstellten. Die Grundschulbildung wurde in Kuttāb-Schulen vermittelt; zudem spielten Bibliotheken und Buchläden eine wichtige Rolle in der Verbreitung von Wissen. Ab dem 11. Jahrhundert ließ die Bildungsdynamik allmählich nach. Bis zum 18. Jahrhundert konnte die islamische Wissenschaft mit den Entwicklungen in Europa nur begrenzt Schritt halten. Europäische Fortschritte wurden in Teilen der muslimischen Gesellschaft, insbesondere von konservativen religiösen Gruppen, kritisch bewertet und teils als widersprüchlich zu den eigenen Überzeugungen angesehen. Diese Haltung äußerte sich auch in der Ablehnung moderner Wissenschaft und Technik, die gelegentlich als „Feind“ oder „teuflische Erfindung“ (türkisch: şeytan icadı) bezeichnet wurden.¹⁸⁸

Ein zentraler Faktor für die Abnahme wissenschaftlicher Innovationen war die Reduzierung der aktiven Anwendung des Iğtihād („Anstrengung“) im islamischen Recht und Denken, wodurch eigenständige rechtliche und wissenschaftliche Neuerungen erschwert oder blockiert wurden. Infolgedessen nahm die Förderung von Wissenschaft und Entwicklung innerhalb der islamischen Welt ab. In der wissenschaftlichen Diskussion wird Imam al-Ġazālī häufig als eine prägende Persönlichkeit genannt, die mit seinen Ansichten zur Ablehnung bestimmter rationalistischer Ansätze eine bedeutende Rolle bei der Verschiebung intellektueller Prioritäten einnahm.¹⁸⁹ Reformbemühungen stießen vielfach auf politische und theologische Widerstände. Eine Ausnahme bildete die Türkei, in der nach dem Ersten Weltkrieg umfassende Reformen zur Säkularisierung des Bildungssystems umgesetzt wurden. Diese Reformen führten jedoch zu Spannungen zwischen staatlichen Institutionen und traditionellen religiösen Vorstellungen.¹⁹⁰

¹⁸⁸ Vgl. Black, *The history of Islamic political thought*. S. 281.; *Der Spiegel*, „Bibeltreue US-Forscher“.; ÇAKIR, *SÖZLÜ TARİH VE KÜLTÜREL DEĞİŞİM: “TELEVİZYON A MERHABA”*. S. 84.

¹⁸⁹ Vgl. Yanardağ, *İçtiḥād kapısı*. 206ff.; Öztürk, *İslam nasıl yozlaştırıldı*. S. 114f.

¹⁹⁰ Vgl. Aslan, *Handbuch Islamische Religionspädagogik*. S. 19ff.

5.2. Geschichte der islamischen Religionspädagogik im deutschsprachigen Raum und in Österreich

Im Jahr 1847 erfolgte im Habsburgerreich erstmals eine offizielle Anerkennung des Islam, insbesondere durch die Gewährung religiöser Rechte an muslimische Bevölkerungsgruppen in Bosnien und Herzegowina. Dieser Schritt bildete den Ausgangspunkt einer langfristigen Politik zur rechtlichen Integration des Islam, die mit dem Islamgesetz von 1912 weiter ausgearbeitet wurde. Im Jahr 1979 wurde der Islam in Österreich als öffentlich-rechtliche Körperschaft umfassend anerkannt. Neben der bereits 1912 anerkannten hanafitischen Rechtsschule wurden auch die weiteren drei sunnitischen Rechtsschulen (Schafaiten, Malikiten und Hanbaliten) sowie die schiitischen Rechtsschulen (Zwölferschiiten, Zaiditen und Ibaditen) in diesen Anerkennungsprozess einbezogen. Seit dem Schuljahr 1982/83 wird islamischer Religionsunterricht in deutscher Sprache an öffentlichen Schulen angeboten.¹⁹¹

Die islamische Religionspädagogik stellt im deutschsprachigen Raum eine vergleichsweise junge akademische Disziplin dar. Ihre institutionelle Etablierung erfolgte in Deutschland, Österreich und der Schweiz weitgehend zeitgleich in den letzten Jahrzehnten. Ziel dieser Entwicklung ist es, die religiöse Bildung muslimischer Kinder sowohl praxisorientiert zu fördern als auch wissenschaftlich zu fundieren. In der Anfangsphase war die Ausbildung an Universitäten häufig auf internationale Kooperationen angewiesen, beispielsweise durch Stiftungsprofessuren oder Dozierende aus dem Ausland. Ein zentrales Anliegen bestand darin, die religiöse Erziehung an die spezifischen Bedürfnisse der lokalen muslimischen Gemeinschaften anzupassen und gleichzeitig muslimische Traditionen sowie Identitätsformen innerhalb pluralistischer Gesellschaften zu erhalten.¹⁹²

5.3. Integration der Ergebnisse in die Unterrichtspraxis

Hüseyin Atay wurde 1930 in İkizdere (Provinz Rize) geboren. 1954 schloss er sein Studium an der Fakultät für Theologie der Universität Bagdad als Jahrgangsbester ab. Im Jahr 1960 verteidigte er seine Dissertation mit dem Titel *„Die Bestimmung und Verteidigung der Glaubensgrundsätze gemäß dem Koran“*. Zwischen 1962 und 1964 forschte Atay an der Hebräischen Universität in Jerusalem, wobei sein Fokus auf der hebräischen Sprache sowie der jüdischen Philosophie lag. Besonders untersuchte er die Übersetzungen islamischer Philosophie ins Hebräische und deren Einfluss auf jüdische Denker sowie die Auswirkungen

¹⁹¹ Khorchide, *Der islamische Religionsunterricht zwischen Integration und Parallelgesellschaft*. S. 27.

¹⁹² Vgl. Aslan, *Handbuch Islamische Religionspädagogik*. S. 11.

islamischen Wissens auf die europäische Kultur. Von 1965 bis 1967 setzte er seine Forschungen im Bereich der islamischen Philosophie an der Universität Chicago fort.¹⁹³

Hüseyin Atay, der im vorangegangenen Abschnitt vorgestellt wurde, hat sich intensiv mit der Interpretation des Korans beschäftigt. Aufgrund seiner vergleichenden Studien der jüdischen und islamischen Religionen entwickelte er Methoden zur vertieften Textanalyse des Korans, die insbesondere für den islamischen Religionsunterricht in Europa als relevant erachtet werden können. Atay vertritt die Auffassung, dass der Koran als heilige Schrift Gottes für alle Muslim*innen verbindlich ist und deren Wahrhaftigkeit eine grundlegende Bedingung des muslimischen Glaubens darstellt. Im Unterschied dazu sind die Aussagen des Propheten (Ḥadīṭ) nicht in gleicher Weise verbindlich, da diese nicht schriftlich fixiert wurden und ihre Authentizität in Teilen wissenschaftlich hinterfragt wird. Einige Gelehrte (muṭahidūn) äußerten bereits Zweifel an der Zuverlässigkeit einzelner Überlieferungen. Die Überlieferungen der Ḥadīṭ sind daher nicht mit dem Koran gleichzusetzen. Selbst bei gleicher Verbindlichkeit der Aussagen des Propheten wäre eine Ersetzung des Korans durch die Ḥadīṭ nicht möglich. Atay warnt vor der Gleichsetzung von Ḥadīṭ und Koran, da dies nach seiner Auffassung theologisch problematisch sei. Vor diesem Hintergrund plädiert er dafür, dass Inhalte der Sunna nicht Teil der islamischen Religionspädagogik an österreichischen Schulen sein sollten.¹⁹⁴

Anwendbare Methoden für einen koranzentrierten Islamischen Religionsunterricht:

5.3.1. Den Koran über historische und kulturelle Grenzen hinaus deuten

Demnach wird gefordert, den Koran im Sinne eines zeitlosen und universellen Verständnisses zu interpretieren. Aus einer typologischen Perspektive lassen sich zwei Menschengruppen unterscheiden: Zum einen die Nachahmer, die sich stark an Traditionen und vergangene Praktiken orientieren, und zum anderen die Idealisten, die innovativ denken und zukunftsgerichtet handeln. Diese beiden Gruppen beeinflussen maßgeblich die Interpretation und Umsetzung von Ideologien und religiösen Praktiken. In den ersten Jahrhunderten des Islam dominierten idealistische Ansätze, die Fortschritt und Innovation förderten. In späteren Phasen gewann die Haltung der Nachahmer, die auf bewahrende Orientierung zur Vergangenheit setzen, an Einfluss. Diese Entwicklung wird in der Forschung vielfach als ein Faktor für die relative Rückständigkeit der islamischen Welt betrachtet. Vor diesem

¹⁹³ Atay, *İslam'ı yeniden anlama*.

¹⁹⁴ Vgl. Ebd. S. 150.

Hintergrund wird eine Rückbesinnung auf idealistische Positionen als notwendig erachtet, damit muslimische Gemeinschaften die religiöse Entwicklung künftig aktiv und adäquat gestalten können.¹⁹⁵

5.3.2. Primat der Vernunft beim Verstehen des Korans

Für Fortschritt und Erneuerung wird eine neue kognitive Denkweise als erforderlich angesehen. Vernunft soll demnach nicht lediglich als Instrument zur Erkenntnisgewinnung dienen, sondern auch aktiv zur Entwicklung neuer Ideen und Konzepte beitragen. Dabei wird ein reflektierter und kritischer Einsatz der Vernunft gefordert, der die zugrundeliegenden Annahmen und Prinzipien analysiert und so die Grundlage für innovative Lösungsansätze schafft.¹⁹⁶

5.3.3. Wissenschaftliche Disziplinen zur Interpretation des Korans heranziehen

Dem Koran wird in der islamischen Gelehrtentradition eine zentrale Rolle bei der Förderung von Wissenschaft zugeschrieben. In diesem Kontext wird argumentiert, dass der Islam nach der Zeit der griechischen Philosophen wie Platon und Aristoteles eine erneute Impulsfunktion für wissenschaftliche Entwicklungen übernommen habe. Zwischen Aristoteles (384 v. Chr. – 322 v. Chr.) und der Offenbarung des Korans wird in der traditionellen Darstellung ein Zeitraum von etwa tausend Jahren angenommen, in dem keine vergleichbaren wissenschaftlichen Neuerungen hervorgetreten seien. Innerhalb dieser Sichtweise wurde Aristoteles als maßgebliche Autorität betrachtet. Mit der Offenbarung des Korans habe sich dieses Verständnis verändert, indem Gott und sein Wort als höchste Quelle des Wissens anerkannt wurden. Nach koranischer Auffassung ist Gott die Quelle aller Wissenschaft, und wahres Wissen kann ausschließlich durch die Verbindung von Vernunft und der göttlichen Offenbarung erlangt werden.¹⁹⁷

5.3.4. Die Trennung von Religion und religiöser Kultur

Die Unterscheidung zwischen Religion und religiöser Kultur wird als wesentlicher Schritt betrachtet, um ein neues Verständnis des Islams zu entwickeln und zu fördern. Analog zu einem Gebäude, das ein stabiles Fundament benötigt, wird in Wissenschaft und Denken die Anwendung historischer Methoden gefordert, um zum Ursprung zurückzukehren. Auf individueller und gesellschaftlicher Ebene zeigt sich ein wachsendes Bedürfnis nach einem erneuerten Verständnis des Islams, da die praktische Anwendung islamischer Rechtsnormen

¹⁹⁵ Vgl. Ebd. S. 41f.

¹⁹⁶ Vgl. Ebd. S. 65f.

¹⁹⁷ Vgl. Ebd. S. 81ff.

häufig als problematisch empfunden wird. Viele Muslim*innen berichten von Belastungen im Umgang mit religiösen Vorschriften und erleben trotz deren Einhaltung Einschränkungen im Alltag. Religion sollte demnach als stärkend und lebensfördernd wahrgenommen werden und nicht als hemmend. Bei Konflikten zwischen Lebensanforderungen und religiösen Vorschriften erscheint eine Neubewertung dieser Vorschriften erforderlich. Dabei ist es zentral, den Menschen als ganzheitliches Wesen ohne widersprüchliche Bedingungen anzuerkennen, um ein gelingendes Leben zu ermöglichen. Die Herausforderungen, mit denen die islamische Welt konfrontiert ist, werden in der Forschung teilweise auf die vorhandene Verwirrung durch solche Widersprüche zurückgeführt, die zu gesellschaftlichem und individuellem Scheitern beitragen können. Vor diesem Hintergrund wird die Aufgabe islamischer Gelehrter betont, diese Widersprüche zu überwinden, wobei jedoch festgestellt wird, dass manche Lösungsansätze gegenwärtig zu einer Verstärkung der Unversöhnlichkeit führen und die Problemlagen somit zunehmen.¹⁹⁸

Die Einhaltung der religiösen Vorschriften wird als verpflichtend angesehen, während die religiöse Kultur nicht in gleicher Weise bindend ist. Religiöse Kultur umfasst demnach die Auslegungen und praktischen Umsetzungen religiöser Texte, die von den muslimischen Gemeinschaften in einem bestimmten historischen und gesellschaftlichen Kontext entwickelt wurden. Aufgrund der erheblichen Veränderungen in Zeit, Gesellschaft und Lebensrealitäten sind viele dieser historischen Konzepte heute nicht mehr unmittelbar anwendbar. Vor diesem Hintergrund wird gefordert, die von Menschen geschaffenen Elemente der religiösen Kultur von den grundlegenden religiösen Normen zu trennen und explizit zu machen, um die jeweiligen Grundlagen und deren Wandelbarkeit zu verdeutlichen und neue Konzepte zu ermöglichen.¹⁹⁹

5.3.5. Analyse des historischen Kontextes

Historische Kontextualisierung bezeichnet die Untersuchung eines Ereignisses, Textes, einer Idee oder Praxis unter Berücksichtigung der spezifischen Bedingungen, Gegebenheiten und Einflüsse der Zeit, in der sie entstanden sind. Ziel dieser Analyse ist es, die Entstehungszusammenhänge zu verstehen, einschließlich der Entscheidungsprozesse, der Entwicklung von Gedanken sowie der sozialen, politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen. Durch die Berücksichtigung des historischen Kontextes kann die

¹⁹⁸ Vgl. Ebd. S. 88f.

¹⁹⁹ Vgl. Ebd. S. 91.

Bedeutung und Intention einer Handlung oder eines Textes präziser erfasst und interpretiert werden.²⁰⁰

5.3.6. Von Wissen und Glaube zur Handlung

Herr Atay erläutert seine Methode anhand eines Beispiels aus dem islamischen Verständnis von Verhalten. Demnach wird das Handeln von Personen, die eine Aufgabe übernehmen, ohne über die erforderliche Eignung oder Fähigkeit zu verfügen, als Heuchelei bewertet. Konkret wird beschrieben, dass die Ernennung einer Person in eine Position allein aufgrund persönlicher Bekanntschaft oder Gruppenzugehörigkeit als ein Beispiel für Heuchelei gilt. Solche Verhaltensweisen werden als besonders schwerwiegende Formen von Unmoral angesehen, da die handelnden Personen nicht auf Grundlage von Wissen und Glauben agieren, sondern ihre Entscheidungen durch Ausflüchte und Täuschungen verschleiern. In der heutigen Begrifflichkeit wird dieses Verhalten häufig als Korruption bezeichnet, welche als eine gravierende Form von Ungerechtigkeit verstanden wird. Aus dieser Perspektive sollte Glaube stets mit Wissen verknüpft sein, aus dem dann eine auf der Religion basierende Handlung folgt.²⁰¹

5.4. Positive Auswirkungen des koranzentrierten Religionsunterrichts

Unter Berücksichtigung des Korans als Grundlage lassen sich bestimmte islamische Vorschriften als veränderbar oder anpassbar verstehen. Wenn man die historisch entstandenen, oft starren und institutionalisierten Konfessionen im Islam hinterfragt und stattdessen einen weiter gefassten Blick einnimmt, insbesondere unter Rückgriff auf die koranische Perspektive, wird nachvollziehbar, dass zahlreiche Regelungen einer kritischen Überprüfung und gegebenenfalls Revision bedürfen.²⁰²

Prädestination: Der Begriff der Prädestination (Qadar) wurde in der Geschichte häufig zu eigenem Vorteil interpretiert und missverstanden, wie am Beispiel von Mu‘āwiya erläutert wurde. In seinen Koranforschungen stellt Herr Atay heraus, dass der Begriff im Koran zwar häufig verwendet wird, jedoch eine andere Bedeutung besitzt als jene, die ihm in der Auslegung durch Mu‘āwiya und in der traditionellen Lehre zugeschrieben wird. Im Koran bezieht sich Prädestination primär auf die Ordnung der Welt und des Universums.

²⁰⁰ Vgl. Ebd. S. 99ff.

²⁰¹ Vgl. Ebd. S. 109.

²⁰² Vgl. Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar I*. S. 19.

Scheidung: Im Koran wird Unannehmlichkeit als ein möglicher Grund für die Scheidung genannt, wobei diese jedoch nicht in der Form praktiziert wird, wie sie in der späteren Tradition häufig üblich wurde. Der Koran gestattet Muslim*innen eine dreifache Scheidung, wobei für eine vierte Heirat mit derselben Person eine spezifische Bedingung vorgesehen ist, um eine missbräuchliche Nutzung von Scheidung und Wiederheirat zu verhindern. In der traditionellen Rechtsprechung wird das Scheidungsrecht überwiegend dem Mann zugeschrieben, während der Frau dieses Recht weitgehend verwehrt bleibt. Diese Praxis steht im Widerspruch zum koranischen Verständnis, nach dem auch Frauen das Recht auf Scheidung besitzen, insbesondere wenn sie mit der Ehe unzufrieden sind oder diese beenden möchten.²⁰³

Fasten in der Menstruation: Im Koran wird festgelegt, dass Frauen während ihrer Menstruation grundsätzlich vom Fasten befreit sind, insbesondere wenn sie sich krank oder gesundheitlich belastet fühlen. In solchen Fällen ist es ihnen gestattet, das Fasten auszusetzen und die versäumten Tage zu einem späteren Zeitpunkt nachzuholen. Sofern eine Frau sich während ihrer Menstruation jedoch gesundheitlich stabil fühlt, besteht die Möglichkeit, das Fasten fortzusetzen.²⁰⁴

Es gibt keine Sühne der Art in der traditionellen Lehre : In der traditionellen islamischen Lehre wird das absichtliche Brechen des Fastens mit einer sogenannten „sechzig plus ein Tag“-Sühne belegt. Diese Praxis findet jedoch keine Grundlage im Koran. Nach koranischem Verständnis erfolgt keine derartige Bestrafung durch Gott. Die einzig vorgeschriebene Konsequenz für das absichtliche Fastenbrechen besteht darin, den versäumten Tag zu einem späteren Zeitpunkt nachzuholen. Das bedeutet, dass für jeden nicht gefasteten Tag ein entsprechender Fastentag nachgeholt werden muss.²⁰⁵

Hüseyin Atay behandelt in seiner siebenteiligen Werkreihe „Kuran’a Göre Araştırmalar“ eine Vielzahl von Themen, deren umfassende Darstellung hier nicht möglich ist. Die in österreichischen Schulen und Moscheen unter dem Namen des Islam vermittelten Inhalte wurden im Hinblick auf den Koran analysiert und einer kritischen Überprüfung unterzogen. Die von Atay formulierten Erkenntnisse zur koranischen Lehre weisen eine hohe Übereinstimmung mit den säkularen Werten Österreichs und Europas auf.

²⁰³ Vgl. Ebd. S. 28f.

²⁰⁴ Vgl. Ebd. S. 34.

²⁰⁵ Vgl. Ebd. S. 40f.

Ednan Aslan betont in dem von ihm herausgegebenen Werk „Handbuch Islamische Religion“, dass das Ziel der islamischen Erziehung darin besteht, Kinder auf ihrem Weg zur Persönlichkeitsentwicklung zu begleiten und ihre angeborenen Fähigkeiten sowie Talente zu fördern. In diesem Prozess kommt den Lehrpersonen eine zentrale Rolle zu, da sie den Kindern die göttliche Offenbarung, wie sie im Koran vermittelt wird, zugänglich machen. Dabei wird davon ausgegangen, dass Gott zunächst seine Propheten erzieht und anschließend von den Menschen erwartet, diese Erziehung fortzuführen, um die Schöpfung auf dem Weg zur Vervollkommenheit zu begleiten.²⁰⁶

Die islamische Religionspädagogik im deutschsprachigen Raum, insbesondere in Österreich, übernimmt neben der Begleitung der Schüler*innen auf ihrem Weg zur Persönlichkeitsentfaltung und Vervollkommenheit weitere zentrale Aufgaben. Dazu zählen Fragen der Identitätsbildung, die Lebenswelten Jugendlicher sowie politische Diskurse zu staatlicher Ordnung, einschließlich Themen wie Migration, Gender und Fremdheit. Demnach beschränkt sich der islamische Religionsunterricht nicht ausschließlich auf die theologische Vermittlung religiöser Inhalte, sondern integriert auch die genannten gesellschaftlichen Aspekte sowie die individuelle Entwicklung der Lernenden im säkularen Kontext. Um diese Zielsetzungen zu erfüllen und der islamischen Religionspädagogik eine universelle Ausrichtung zu verleihen, ist eine Entkulturalisierung der Religion bzw. eine Koranzentrierung erforderlich, die die Universalität des Islams betont. Infolgedessen sollte ein moderner islamischer Religionsunterricht in einem säkularen Umfeld sowohl die historischen und sozialen Dynamiken, welche die religiösen Inhalte geprägt haben, als auch deren gegenwärtige Bedeutung reflektieren. Dies ist wesentlich, um den Unterricht zeitgemäß und mit den Anforderungen einer multikulturellen Gesellschaft in Einklang zu bringen.²⁰⁷

5.4. Das Verständnis der eigenen Religion durch das Studium anderer Religionen

Ein prominentes Beispiel für eine Persönlichkeit, die sich intensiv mit dem Studium anderer Religionen auseinandersetzte, ist Ignaz Goldziher. In seinem selbstverfassten Lebenslauf, den er in Form eines Tagebuchs verfasste, äußerte er ausdrücklich den Wunsch, dieses zu seinen Lebzeiten nicht zu veröffentlichen. Nach seinem Tod wurde das Tagebuch von seinem Sohn, Karl Goldziher, übernommen und bis zu dessen Ableben vertraulich behandelt.

²⁰⁶ Vgl. Aslan, *Handbuch Islamische Religionspädagogik*. S. 61.

²⁰⁷ Vgl. Ebd. S. 351-358.

Testamentarisch vermachte Karl Goldziher das Manuskript an Alexander Scheiber, der das Tagebuch im Jahr 1977 in Buchform veröffentlichte.

Ignaz Goldziher verweist auf zwei religiöse Texte, die – mit seinen Worten – „Mein Leben war von früher Jugend an durch zwei Wahlsprüche geleitet“ auf der ersten Seite seines Tagebuches stehen. Diese sind:

Bibel: Buch Micha, Kapitel 6, Vers 8:

„Er hat dir verkündet, o Mensch, was gut sei, und was Jahve von dir fordert: Nur dies: Gerechtigkeit üben, Barmherzigkeit lieben und in Bescheidenheit mit deinem Gott gehen.“

Koran: Sure 12 (Yūsuf), Vers 18:

„[...] fa-ṣabrun ḡamīlun, wa-llāhu al-musta‘ān [...]“

Bedeutung: Geduld ist schön, und nur Gott ist der Helfer der Geduldigen.

Das Adjektiv „von früher Jugend an“ weist darauf hin, dass Goldziher den Koran bereits in jungen Jahren intensiv studierte und bestimmte Stellen, darunter ein zentrales Zitat, verinnerlichte, wodurch der Koran einen prägenden Einfluss auf ihn ausübte. Die Wahl, das Buch Micha und die koranische Sure Yūsuf miteinander zu vergleichen, stellt ein eigenständiges Forschungsthema dar. Möglicherweise verfolgte Goldziher mit dieser Auswahl die Absicht, eine bestimmte Botschaft an die Nachwelt zu übermitteln. Die Figur des Joseph, der in der koranischen Überlieferung von seinen Brüdern bedroht wurde, kann als Symbol für eine Haltung des Friedens interpretiert werden.

Das Studium anderer Religionen eröffnet neue Perspektiven und kann dazu beitragen, ein vertiefteres Verständnis von Wahrheit zu erlangen.²⁰⁸

Der islamische Religionsunterricht stellt eine bedeutsame Möglichkeit dar, das Verständnis der eigenen Religion durch den Vergleich mit anderen Religionen zu vertiefen. Durch die Auseinandersetzung mit Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen Islam, Judentum und Christentum können Schüler*innen die charakteristischen Merkmale des Islam klarer herausarbeiten. Insbesondere Themen wie prophetische Erzählungen, das Konzept von Verantwortung, Gewaltverzicht sowie die Auslegung heiliger Texte bieten eine Grundlage für interreligiöse Vergleiche, die sowohl Wissen vermitteln als auch den Horizont erweitern. Der

²⁰⁸ Vgl. Scheiber und Goldziher, *Ignaz Goldziher Tagebuch*. S. 9-15.

Unterricht zielt darauf ab, nicht nur Kenntnisse über andere Religionen zu vermitteln, sondern diese als Reflexionsinstrument zu nutzen, um die wesentlichen Glaubensprinzipien des Islam besser zu verstehen und abzugrenzen. Die Einbeziehung weiterer religiöser Traditionen, etwa Hinduismus, Buddhismus oder indigene Glaubenssysteme, unterstützt diesen Prozess, indem sie zusätzliche Vergleichs- und Reflexionsmöglichkeiten eröffnet. Dieser Ansatz fördert nicht nur das interreligiöse Wissen, sondern trägt auch zur Entwicklung einer differenzierten Perspektive auf die eigene Religion bei, was religiöse Engstirnigkeit überwinden und eine respektvolle Haltung gegenüber unterschiedlichen Glaubensrichtungen stärken kann.²⁰⁹

Die historische Entwicklung des Korans ist Teil einer längeren religiösen Traditionskette, in der der Koran als abschließende Offenbarung die vorhergehenden Schriften – die Tora und die Bibel – integriert. Dennoch wurde dieser Zusammenhang von Muslim*innen von Anfang an nicht in angemessenem Maße gewürdigt, da frühere Schriften häufig als verfälscht oder ungültig angesehen wurden, obwohl der Koran zahlreiche vorkoranische Bezüge enthält. Diese Ablehnung der früheren Offenbarungen hat die koranische Hermeneutik eingeengt und sie auf eine regionale und ethnische Perspektive beschränkt, was die Universalität des Korans erheblich schwächt. Gleichzeitig ist jedoch eine verstärkte Auseinandersetzung mit jüdischen und christlichen Traditionen zu beobachten, die später auch von muslimischen Gelehrten aufgegriffen wurde. Die wissenschaftliche Beschäftigung mit Tora und Bibel kann maßgeblich zur vertieften Koranexegese beitragen. In diesem Kontext hat der Orientalist Ignaz Goldziher durch seine Betonung menschlicher Einflüsse auf die Entwicklung der Religionen einen bedeutenden Beitrag geleistet – ein Ansatz, der insbesondere durch die Anwendung philologischer Methoden für die Hermeneutik des Korans von zentraler Bedeutung ist.²¹⁰

6. Schlussfolgerungen

Diese Masterarbeit hat sich mit dem Wandel von einer koranorientierten zu einer dezentrierten Auslegung des Islam auseinandergesetzt und untersucht, welche Relevanz eine Rückbesinnung auf den Koran für den islamischen Religionsunterricht in Österreich besitzt. Dabei wurde gezeigt, dass die Dezentrierung des Korans nicht nur auf theologische Entwicklungen, sondern auch auf politische und soziale Machtkonstellationen zurückzuführen

²⁰⁹ Vgl. Aslan, *Handbuch Islamische Religionspädagogik*. S. 370ff.

²¹⁰ Vgl. Körner, *Alter Text - neuer Kontext*. S. 168f.

ist, die über Jahrhunderte hinweg zur Entstehung eines komplexen Geflechts aus Sekundärquellen führten.

Zeitgenössische reformorientierte Positionen fordern eine Neubewertung der Rolle des Korans und sehen in seiner ethisch-begründeten und kontextsensiblen Auslegung einen Weg, die islamische Theologie mit modernen Bildungs- und Gesellschaftsansprüchen zu verbinden. Für den islamischen Religionsunterricht bedeutet dies eine Chance, Schüler*innen einen Zugang zu eröffnen, der sowohl reflektiert als auch glaubensnah ist.

Im Zentrum der Religion steht der Mensch, der seine Verantwortung gegenüber seinem Schöpfer vernachlässigt hat. Diese Einsicht ist nicht nur eine koranische Perspektive, sondern gilt allgemein für die gesamte Menschheit sowie die semitischen Religionen. Daraus folgt, dass weder Gott noch Religion allein das ausschließliche Anliegen des islamischen Glaubens darstellen. Die islamische Religion darf folglich nicht ausschließlich aus einer rein islamischen Perspektive betrachtet werden. Jüd*innen sowie Christ*innen haben – bewusst oder unbewusst – zur Entstehung des Islams beigetragen und sind daher integraler Bestandteil seiner Geschichte und Entwicklung.²¹¹

Das Zusammenleben der Menschen brachte sowohl ihre menschlichen Schwächen zum Vorschein, die zu einem ständigen Wettstreit führten, als auch zahlreiche soziale Probleme, die Ursache zahlreicher Streitigkeiten waren. Gleichzeitig vernachlässigten die Menschen Gott und lebten nicht nach seinen Geboten. Unmenschliche Praktiken wie das Eingraben neugeborener Töchter – da das Gebären eines Mädchens in der arabischen Kultur als Schande galt – waren weit verbreitet. Trotz der fortwährenden Kontaktaufnahme Gottes zu den Menschen durch seine Propheten folgten diese zunehmend ihren weltlichen Interessen und Wünschen. Dies führte dazu, dass Menschen einander als Gegner und potenzielle Feinde wahrnahmen. Zum Zeitpunkt der Offenbarung des Islams an Muḥammad lebten in Mekka verschiedene Gruppen nebeneinander: Jüd*innen, Christ*innen sowie polytheistische und andersgläubige Araber.²¹²

Zeitgenössische Wissenschaftler*innen beobachten, dass die ursprüngliche Bedeutung und Praxis des Islams im Laufe der Jahrhunderte erheblich verändert wurde. Muḥammad Ṭālibī argumentiert, die Scharia sei ein menschliches Konstrukt, das infolge einer Dezentrierung des Korans entstand und tyrannische Machtstrukturen stabilisierte. Philosophen und Dichter wie

²¹¹ Vgl. Ebd. S. 204.

²¹² Vgl. İrmak, *İSLAM TARİHİ MAHMUTESAD*. S. 28.

Muhammad Iqbāl und Mehmet Akif betonen, dass der wahre Islam ausschließlich im Koran zu finden sei und das heutige Verhalten vieler Muslim*innen nicht dem ursprünglichen Geist der Religion entspreche. Hüseyin Atay weist darauf hin, dass Muslime oft dazu neigen, den Koran zu vernachlässigen und stattdessen vergangene Generationen zu imitieren, was zu einer Entfremdung von den authentischen Lehren des Islams führt. Die Entwicklung des Islams lässt sich in vier Phasen einteilen: Beginnend mit einer Zeit, in der der Koran die zentrale Quelle bildete, über die zunehmende Vorrangstellung der Ḥadīth bis hin zur Entstehung von Rechtsschulen, die den Koran zunehmend vernachlässigten. Diese Veränderungen führten dazu, dass die Authentizität des Islams verloren ging und er zu einer Ansammlung von Traditionen wurde, wobei der Koran häufig nur noch formal gelesen wird, ohne ein tiefes Verständnis zu vermitteln.

Nach islamischer Überzeugung legt der Koran die grundlegenden Inhalte und den Rahmen der Religion fest. Eine Suche nach anderen Quellen für religiöse Urteile wird als unzulässig betrachtet. Der Prophet Muḥammad wird als Übermittler der Botschaften des Korans verstanden, dessen Aufgabe es war, die universellen Gebote des Korans zu erklären und durch sein eigenes Leben zu veranschaulichen. Aussagen oder Handlungen, die ihm zugeschrieben werden und im Widerspruch zu den Geboten des Korans stehen oder neue Regelungen einführen, die im Koran nicht verankert sind, werden als nicht authentisch angesehen. In diesem Verständnis ist der Koran die alleinige Quelle göttlicher Offenbarung und Autorität.²¹³

Der semitische Hintergrund des Korans wurde in der islamischen Tradition vielfach weniger beachtet, da die kontextbezogene Kritik des Korans an früheren Anhängern der Buchreligionen häufig als zeitlos und übergeschichtlich interpretiert wurde. Zudem führt die Selbstdarstellung des Korans als Bestätigung früherer Schriften sowie seine polemische Positionierung im religiösen Diskurs zu einer muslimischen Perspektive, die das Alte und Neue Testament als inhaltlich verändert bewertet. Diese Sichtweise hat dazu beigetragen, dass in der Koranauslegung ein Interpretationsraum entstand, der die vorkoranischen monotheistischen Auseinandersetzungen, auf die der Koran teilweise nur knapp Bezug nimmt, weniger berücksichtigt – wohl auch deshalb, weil die ursprünglichen Adressaten des Korans mit diesen Kontexten vertraut waren.²¹⁴

²¹³ Vgl. Öztürk, *Kur'an'daki İslam*. S. 8.

²¹⁴ Vgl. Körner, *Alter Text - neuer Kontext*. 166f.

Ignaz Goldziher versteht Wissenschaft, Religion und Kultur auf eine Weise, die eine alternative Perspektive auf die Moderne ermöglicht. Nach seiner Auffassung besteht kein zwingender Zusammenhang zwischen wissenschaftlichem Fortschritt und Säkularisierung. Das heißt, wissenschaftliche Entwicklungen müssen nicht zwangsläufig mit einer Distanzierung von religiösen Überzeugungen oder einer Trennung von Religion und Staat einhergehen. Vielmehr sieht Goldziher die Möglichkeit einer Koexistenz und eines wechselseitigen Einflusses von Wissenschaft und Religion.²¹⁵

Das Neudenken des Korans unter Einbeziehung der Perspektiven monotheistischer Religionen sowie relevanter wissenschaftlicher Disziplinen ist von zentraler Bedeutung. Dabei sollte besonderes Augenmerk auf die universellen und säkularen Dimensionen des Korans gelegt werden, um seine zeitlose Botschaft in den Kontext moderner, multikultureller Gesellschaften zu übertragen. Eine solche Annäherung könnte dazu beitragen, den Koran nicht nur als spirituelle Schrift, sondern auch als Quelle ethischer Orientierung und interkultureller Verständigung zu positionieren. Dadurch lassen sich zentrale Aussagen des Korans klarer vermitteln und Missverständnisse, die häufig durch kulturelle und sprachliche Barrieren entstehen, reduzieren. Dies ist insbesondere relevant, um den Dialog zwischen verschiedenen Kulturen und Glaubensgemeinschaften zu fördern und eine gemeinsame Grundlage für ein friedliches Zusammenleben zu schaffen.

Muslimische Gemeinschaften und islamische Gesellschaften benötigen eine Bewegung, die den Islam von repressiven Strukturen löst, wobei der Wandel vor allem von den Individuen selbst ausgehen muss. Nur durch Veränderungen in Denk- und Verhaltensweisen können politische und gesellschaftliche Strukturen nachhaltig transformiert werden. Unterdrückung besteht demnach nur, wenn sie von den Betroffenen akzeptiert wird, was insbesondere für den politischen Islam gilt, dessen Machtstrukturen nicht die alleinige Deutungshoheit über den Glauben beanspruchen sollten. Ein zentrales Anliegen ist die häufig beobachtete Passivität vieler Muslime, sowohl in islamischen Ländern als auch in europäischen Kontexten. Trotz des Wunsches nach demokratischeren islamischen Strukturen fehlt es vielfach an aktiver Beteiligung an entsprechenden Veränderungsprozessen. Muslime sind gefordert, zu erkennen, dass Reformen weder von außen noch abrupt stattfinden, sondern dass sie selbst Verantwortung für die kritische Neubewertung ihrer religiösen Geschichte und des Islams tragen. Dies setzt eine Befreiung von Bevormundungs- und Unterdrückungsmechanismen voraus, die im Namen des Islams praktiziert werden. Die islamische Tradition kennt keine

²¹⁵ Vgl. Fraisse, *Ignaz Goldziher's monotheistische Wissenschaft*. S. 186.

zentralen geistlichen Autoritäten oder ein verbindliches Lehramt, sondern legt das Gottesverhältnis auf Basis von Liebe und gegenseitigem Vertrauen ohne Bevormundung an. Für nachhaltige Veränderung sind Selbstkritik, gesundes Selbstbewusstsein und Selbstsicherheit erforderlich. Mut sowie das Vertrauen in die Kraft von Liebe und Demut bilden die Grundlage für eine positive Zukunftsperspektive. Die weitere Entwicklung des Islams liegt somit bei jenen, die den Menschen als frei und selbstbestimmt begreifen und sich gegen autoritäre Machtstrukturen positionieren. Diese Haltung erfordert engagierte Muslime, die sich insbesondere in Deutschland gemeinschaftlich organisieren. Ziel ist es, den Islam als eine freiheitliche und lebensbejahende Religion zu repräsentieren und dem deutschen Staat einen Ansprechpartner zu bieten, der diese Werte lebt und fördert – ohne dabei den Islam in eine kirchliche Institution zu überführen, sondern um spirituelle Energien zu mobilisieren, die einen Beitrag zur gesellschaftlichen Bereicherung leisten.²¹⁶

6.1. Bezug zu Forschungsfragen und Zielsetzung

Im Hinblick auf die erste Forschungsfrage – die wissenschaftliche Beschreibung und Bewertung der Entwicklung von der Koran-Zentrierung hin zur Koran-Dezentrierung im historischen Verlauf des Islam – lässt sich feststellen, dass diese Verschiebung eng mit der Ausweitung von Hadith- und Rechtsschulautoritäten verbunden ist. Historisch begann der Islam als eine Religion, die sich unmittelbar am Koran als zentraler Quelle orientierte. Im Verlauf der Jahrhunderte kam es jedoch zu einer schrittweisen Verlagerung, bei der die Koraninterpretation zunehmend durch zusätzliche Überlieferungen, Rechtsschulen und politische Machtstrukturen ergänzt oder gar überlagert wurde. Diese Dezentrierung führte zu einer Fragmentierung der koranischen Hermeneutik und ermöglichte die Entstehung vielfältiger Traditionen, die teils von der ursprünglichen Koranbotschaft abwichen. Wissenschaftlich betrachtet hat diese Entwicklung zur Herausbildung von normativen Autoritäten geführt, deren Legitimität nicht immer auf dem Koran selbst basiert. Die Analyse dieser Prozesse ist für das Verständnis der gegenwärtigen Spannungen innerhalb der islamischen Welt zentral.

In Bezug auf die zweite Forschungsfrage – die Bedeutung einer koranorientierten Islaminterpretation für den islamischen Religionsunterricht in Österreich – zeigt sich, dass eine solche Ausrichtung essenziell ist, um den Unterricht an den modernen, pluralistischen und säkularen Kontext anzupassen. Eine koranzentrierte Perspektive ermöglicht es, den

²¹⁶ Vgl. Khorchide, *Gottes Falsche Anwälte*. S. 235f.

Schüler*innen die universellen und ethisch relevanten Grundsätze des Islams nahe zu bringen, ohne dabei in kulturelle oder historisch spezifische Traditionen zu verfallen, die nicht zwingend mit den Grundwerten der österreichischen Gesellschaft vereinbar sind. Dies unterstützt nicht nur die Identitätsbildung der Lernenden, sondern fördert auch interkulturelles Verständnis und Toleranz im Schulkontext. Durch die Betonung der zeitlosen und universellen Dimensionen des Korans können Missverständnisse und Konflikte, die durch tradierte Auslegungen entstehen, reduziert werden. Gleichzeitig stärkt eine solche Ausrichtung die Fähigkeit der Schüler*innen, sich selbstkritisch und reflektiert mit ihrer Religion auseinanderzusetzen, was eine wichtige Grundlage für ein demokratisches Zusammenleben in einer multikulturellen Gesellschaft darstellt.

Schließlich könnten die Erkenntnisse zur Bedeutung der Wissenschaft und Rationalität im Islam genutzt werden, um den Schüler*innen eine harmonische Verbindung von Glaube und moderner Bildung zu vermitteln. Dies würde den IRU nicht nur zeitgemäßer, sondern auch relevanter für die Herausforderungen einer modernen Gesellschaft machen und den Schüler*innen helfen, ihre religiöse Identität in einer pluralistischen Welt selbstbewusst zu leben.

6.2. Implikationen für die Praxis und weiterführende Forschung

Die Entwicklung von der Koran-Zentrierung zur Koran-Dezentrierung hat weitreichende Implikationen sowohl für die praktische Umsetzung im islamischen Religionsunterricht als auch für die weiterführende Forschung. Im Unterricht in Österreich eröffnet eine stärkere Orientierung am Koran als zentrale Quelle die Möglichkeit, den Religionsunterricht sachlicher, zeitgemäßer und universeller zu gestalten. Dabei kann die Förderung der Reflexionsfähigkeit der Schüler*innen dazu beitragen, traditionelle Überlieferungen kritisch zu hinterfragen und die spirituelle Essenz des Korans besser zu verstehen. Gleichzeitig unterstützt die Betonung der Universalität des Korans die Entwicklung interkultureller und interreligiöser Kompetenzen, was für eine multikulturelle Gesellschaft von großer Bedeutung ist. Ein koranzentrierter Unterricht trägt zudem zum Abbau dogmatischer und autoritärer Strukturen bei und stärkt die Selbstverantwortung der Lernenden in ihrer religiösen Identitätsbildung. Darüber hinaus lässt sich ableiten, dass auch auf gesellschaftlicher Ebene ein koranzentrierter Islam dazu beitragen kann, demokratische Teilhabe und Integration zu fördern, indem religiöse Machtstrukturen kritisch reflektiert und transformiert werden.

Für die wissenschaftliche Forschung ergeben sich zahlreiche Ansatzpunkte. Eine vertiefte historische Analyse der Prozesse der Koran-Dezentrierung und ihrer sozio-politischen

Hintergründe ist ebenso notwendig wie vergleichende Studien mit anderen monotheistischen Religionen. Zudem besteht Forschungsbedarf an neuen hermeneutischen Methoden, die die historische Kontextualisierung und zugleich die Universalität des Korans berücksichtigen und dabei moderne philologische und wissenschaftliche Zugänge einbeziehen. Im Bereich der Bildungswissenschaften sind Untersuchungen sinnvoll, die die Effektivität koranzentrierter Lehrmethoden sowie deren Einfluss auf die Identitätsbildung und das Religionsverständnis von Schüler*innen erforschen. Auch soziologische und politische Studien sind wichtig, um die Auswirkungen von Reformbewegungen auf muslimische Gemeinschaften in Europa zu analysieren und deren Beitrag zu gesellschaftlicher Stabilität und Teilhabe zu bewerten. Schließlich eröffnet eine koranzentrierte Perspektive neue Möglichkeiten für den interreligiösen Dialog, der zu einer vertieften Verständigung zwischen verschiedenen Glaubensgemeinschaften beitragen kann. Insgesamt zeigt sich, dass eine Rückbesinnung auf den Koran als zentrale Quelle nicht nur den Religionsunterricht bereichern, sondern auch einen wichtigen Beitrag zur gesellschaftlichen Integration und zur Weiterentwicklung der islamischen Wissenschaft leisten kann.

7. Literaturverzeichnis

A Religion of Dialogue: Muhammad Talbi. (2011, Juni 13). Reset DOC. Zugriff am 4.12.2024. Verfügbar unter: <https://www.resetdoc.org/story/a-religion-of-dialogue-muhammad-talbi/>

Afsaruddin, A. (2008). *The first Muslims: history and memory*. Oxford: Oneworld.

Akbulut, A. (2015). *Sahabe dönemi iktidar kavgası alevi sünni ayrışmasının arka planı* (Genişletilmiş baskı.). Ankara: Otto.

Akbulut, A. (2018). *Müslüman Kültürde Kurana Yabancılaşma Süreci* (2. Baskı.). Ankara: Otto Yayınları.

Akbulut, A. (2021). *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası* (2.). Ankara: Otto Yayınları.

Apak, A. (2019). *Anahatlarıyla İslam Tarihi Emeviler Dönemi* (19. Basım., Band 3. Cilt). İstanbul: Ensar Neşriyat.

Aslan, E. (2009). *Islamische Erziehung in Europa* (Wiener islamisch-religionspädagogische Studien). Wien: Böhlau Verl.

Aslan, E. (Hrsg.). (2022). *Handbuch Islamische Religionspädagogik* (1. Auflage.). Göttingen: VetR unipress.

Aslan, E. (2024, Januar 10). Die Zukunft des Islam in Europa. DER STANDARD. Zugriff am 2.12.2024. Verfügbar unter: <https://www.derstandard.at/story/3000000202417/die-zukunft-des-islam-in-europa>

Atay, H. (Hrsg.). (1995). *İslam gerçeği* (Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi yayımları). Ankara: Ocak.

Atay, H. (2020). *Kur'an'a Göre Araştırmalar* 1. İstanbul: Destek Yayınları.

Atay, H. (2021). *İslam'ı yeniden anlama* (Destek yayımları Din/Felsefe). İstanbul: Destek Yayınları.

Aycan, İ. (2010). *Saltanata giden yolda Muaviye b. Ebi Süfyan* (3. basım.). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Bağcı, H. M. (2009). *İnsanın kaderi: hadislerin telkin ettiği kader anlayışı* (Birinci basım.). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Beig, S. (2007, August 14). Muslime fordern: Islamlehrer sollen Deutsch sprechen - Archiv | Wiener Zeitung. Zugriff am 7.12.2024. Verfügbar unter:
<https://www.wienerzeitung.at/h/muslime-fordern-islamlehrer-sollen-deutsch-sprechen>

Bibeltreue US-Forscher: Teufelswerk Evolution. (2006, September 20). Der Spiegel.

Black, A. (2011). *The history of Islamic political thought: from the Prophet to the present* (2nd ed.). Edinburgh: Edinburgh University Press.

Bobzin, H. (2007). *Der Koran: eine Einführung* (Beck'sche Reihe C.-H.-Beck-Wissen) (Orig.-Ausg., 7. Aufl.). München: Beck.

Brown, D. W. & Brown, D. W. (1999). *Rethinking tradition in modern Islamic thought* (Cambridge Middle East studies) (1. paperback ed.). Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Bsteh, A. (Hrsg.). (1992). *Hören auf sein Wort: der Mensch als Hörer des Wortes Gottes in christlicher und islamischer Überlieferung* (Beiträge zur Religionstheologie). Mödling: Verlag St. Gabriel.

Bsteh, A. (Hrsg.). (1999). *Eine Welt für alle: Grundlagen eines gesellschaftspolitischen und kulturellen Pluralismus in christlicher und islamischer Perspektive* (Beiträge zur Religionstheologie). Gehalten auf der International Christian-Islamic Conference, Mödling: St. Gabriel.

ÇAKIR, E. (2022). SÖZLÜ TARİH VE KÜLTÜREL DEĞİŞİM: "TELEVİZYONA MERHABA", 34(17). Verfügbar unter:
<https://www.millifolklordergis.i.com/PdfViewer.aspx?Sayi=136&Sayfa=258>

Canan, I. (2008). *Hız Peygamber'in Sünnetinde Terbiye*. Istanbul: Işık Akademi Yayınları.

Darwisch, M. (2020). *Interreligiöse Kompetenzen islamischer Religionslehrer*innen an den AHS in Niederösterreich*. Wien: Universität Wien.

Der Präsident | IGGÖ. (n. d.). . Zugriff am 7.12.2024. Verfügbar unter:
<https://www.derislam.at/iggoe/der-praesident/>

Die Bibel: *Neue-Welt-Übersetzung*. (2018). . Selters/Ts: Wachtturm Bibel- und Traktat-Gesellschaft.

Dorman, E. (2016). *Allah'a öğretilen din* (11.-15. baskı.). İstanbul: İstanbul Yayınevi.

Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer el-Vakıdı; tahkik Marsden Jones ; tercüme Prof Dr Musa K. Yılmaz. (2014). *[kitabül_meğazi]_İmam_vakıdı*. (M. Jones, Hrsg., M.K. Yılmaz, Übers.) (1. baskı, İstanbul, Ocak 2014.). İstanbul: İlk Harf Yayınevi.

El-Cheikh, N. M. (2015). *Women, Islam, and Abbasid identity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Fawzia, Zouari. (2014, 27.07). Mohamed Talbi: « L'islam est né laïc ». 09.01.2015.

Fraisse, O. (2014). *Ignác Goldziher's monotheistische Wissenschaft: zur Historisierung des Islam* (Toldot). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Ğibrān, Ğibrān Hafl. (2003). *Sämtliche Werke*. (U. Assaf-Nowak, Hrsg.). Düsseldorf: Patmos.

Goldziher, I. & Seelye, K. C. (2009). *Mohammed and Islam* (Exploring the house of Islam). Piscataway (N. J.): Gorgias press.

Guessoum, N. (2011). *Islam's quantum question: reconciling muslim tradition and modern science*. London: I.B.Tauris.

Güner, O. (2001). *Ebu Hureyre'ye Yönelik Eleştiriler*. İstanbul: insan yayınları.

Haarmann, U. (Hrsg.). (2001). *Geschichte der arabischen Welt* (5., überarb. und erw. Aufl.). München: C.H. Beck.

Hallaq, W. B. (1997). *A history of islamic legal theories: an introduction to Sunnī Usūl Al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge university press.

Hallaq, W. B. (2010). *The origins and evolution of Islamic law* (Themes in Islamic law) (6. print.). Cambridge: Cambridge University Press.

Hoyland, R. G. (2003). *Arabia and the Arabs: from the Bronze Age to the coming of Islam*. London: Routledge.

Ibn Qutaybah, ‘Abd Allāh ibn Muslim. (2017). *el-İmāme ve's-siyāse: hilafet ve siyaset*. (C. Saylık, Übers.) (Birinci basım.). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Irmak, S. (n. d.). *İSLAM TARİHİ MAHMUT ESAD*. İSTANBUL: KİTAPÇILIK SERVİSİ.

Julius Wellhausen. (1961). *Reste arabischen heidentums*. Place of publication not identified: E-Content Generic Vendor.

Kaplony, A. (Hrsg.). (2024). *Geschichte der arabischen Welt*. München: C.H. Beck.

Kar, S. (2014). DİN, AYDINLANMA VE ELEŞTİRİSİ. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (42), 173–192.

Keskin, M. (n. d.). *EL BİDÂYE VE'N-NÎHÂYE* Ibn Kesir Cilt. 8. Istanbul: ÇAĞRI YAYINLARI.

Khorchide, M. (2009). *Der islamische Religionsunterricht zwischen Integration und Parallelgesellschaft: Einstellungen der islamischen Religionslehrer*innen an öffentlichen Schulen* (1. Aufl.). Wiesbaden: VS, Verlag für Sozialwissenschaften.

Khorchide, M. (2016). *Islam ist Barmherzigkeit: Grundzüge einer modernen Religion* (Herder-Spektrum) (2. Auflage 2016.). Freiburg, Br Basel Wien: Herder.

Khorchide, M. (2020). *Gottes Falsche Anwälte: der Verrat am islam*. Freiburg: Verlag Herder.

Körner, F. (Hrsg.). (2015). *Alter Text - neuer Kontext: Koranhermeneutik in der Türkei heute* (Buchreihe der Georges-Anawati-Stiftung Religion und Gesellschaft) (2. Auflage.). Freiburg im Breisgau Basel Wien: Herder.

Kulak, R., Çakır, Z. & Nebil, T. (2024, Februar 29). Din Nedir? İslam Dinin Özellikleri What Is Religion? Features of İslam Religion, 276–292.

KUYANAY, M. (2014). KUR'AN'DA DÜŞÜNMEYİ İFADE EDEN KAVRAMLAR. ŞANLIURFA: HARRAN ÜNİVERSİTESİ.

Lohlker, R. (2024). *Geschichte des islamischen Denkens über Herrschaft* (Islamica) (1. Auflage.). Wien: facultas. <https://doi.org/10.36198/9783838562254>

Mohamed Talbi: „Der Islam ist säkular geboren“ - Jeune Afrique. (n. d.). . Zugriff am 29.11.2024. Verfügbar unter: <https://www.jeuneafrique.com/47883/politique/mohamed-talbi-l-islam-est-n-laec/>

Mohamed Talbi: « L'islam est né laïc » - Jeune Afrique.com. (n. d.). JeuneAfrique.com. Zugriff am 29.11.2024. Verfügbar unter: <https://www.jeuneafrique.com/48947/politique/mohamed-talbi-l-islam-est-n-laec/>

Mohr, I.-C. & Kiefer, M. (Hrsg.). (2009a). *Islamunterricht - islamischer Religionsunterricht - Islamkunde: viele Titel - ein Fach?* (Global, local Islam). Bielefeld: Transcript.

Mohr, I.-C. & Kiefer, M. (Hrsg.). (2009b). *Islamunterricht - islamischer Religionsunterricht - Islamkunde: viele Titel - ein Fach?* (Global, local Islam). Bielefeld: Transcript.

Muhammed Talbi. (1992a). Der Koran in der Geschichte der islamischen Tradition (Beiträge zur Religionstheologie). In A. Bsteh (Hrsg.), *Hören auf sein Wort: der Mensch als Hörer des Wortes Gottes in christlicher und islamischer Überlieferung* (S. 119–150). Mödling: Verlag St. Gabriel.

Muhammed Talbi. (1992b). Liberté et dignité de l'homme. Le Coran Parole structurante de la Ummah. In H. Bielefeldt, W. Brugger & K. Dicke (Hrsg.), *Würde und Recht des Menschen: Festschrift für Johannes Schwartländer zum 70. Geburtstag* (S. 347–361). Würzburg: Königshausen & Neumann.

Muhammed Talbi. (1999). Kulturelle Identität und das Problem einer Weltkultur (Beiträge zur Religionstheologie). In A. Bsteh (Hrsg.), *Eine Welt für alle: Grundlagen eines gesellschaftspolitischen und kulturellen Pluralismus in christlicher und islamischer Perspektive* (S. 321–371). Gehalten auf der International Christian-Islamic Conference, Mödling: St. Gabriel.

Österreichischer Fonds zur Dokumentation von religiös motiviertem politischen Extremismus (Dokumentationsstelle Politischer Islam): Die Millî Görüş. Grundlagen Bericht 01 Nr. 01/2021. (n. d.). (S. 53). Wien. Verfügbar unter: <https://www.dokumentationsstelle.at/fileadmin/dpi/publikationen/Grundlagenbericht-Milli-Goerues.pdf>

Öztürk, Y. N. (2001). *İslam nasıl yozlaştırıldı: vahyin dininden sapmalar, hurafeler, bid'atlar* (Yeni Boyut) (12. Baskı.). İstanbul: Yeni Boyut.

Öztürk, Y. N. (2003). *Batı sömürgeciliği ve İslam dünyası: Huntington ve Steinbach'ın eseri* (Bütün eserleri / Yaşar Nuri Öztürk) (1. baskı.). İstanbul: Yeni Boyut.

Öztürk, Y. N. (2016). *İslam dünyasında akıl ve Kur'an nasıl dışlandı?* (Yeni boyut ; aşar Nuri Öztürk bütün eserleri) (Birinci baskı.). Ataşehir, İstanbul: Yeni Boyut.

Öztürk, Y. N. (2018a). *1. Band. Dinde reform değil İslam'da tecdit* (Yeni Boyut) (1. baskı., Band 1). İstanbul: Yeni Boyut.

Öztürk, Y. N. (2018b). 2. Band. *Dinde reform değil İslam'da tecdit* (Yeni Boyut) (Birinci baskı., Band 2). İstanbul: Yeni Boyut.

Öztürk, Y. N. (2018d). *Kur'an'daki İslam* (Bütün eserleri / Yaşar Nuri Öztürk) (49. baskı.). İstanbul: Yeni Boyut.

Paret, R. (2007). *Der Koran* (Elektronische ed.). Berlin: Directmedia Publ.

Şallābī, ‘Alī Muḥammad Muḥammad. (2010). *‘Ali ibn Abi Tâlib* (Islamic history series) (1st English ed.). Riyadh: International Islamic Publishing House.

Sarıçam, I. (2011). *Emevî-Hâşimî ilişkileri: İslâm öncesinden Abbâsîlere kadar* (Türkiye Diyanet Vakfı yayımları İlmi eserler serisi) (3. baskı.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Scheiber, A. & Goldziher, I. (1978). *Ignaz Goldziher Tagebuch* (Middle East and Islamic Studies - Book Archive pre-2000). Leiden Boston: Brill.
<https://doi.org/10.1163/9789004662636>

Schneiders, T. G. (Hrsg.). (2010). *Islamverherrlichung: wenn die Kritik zum Tabu wird* (1. Aufl.). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Schwartländer, J., Bielefeldt, H., Brugger, W. & Dicke, K. (Hrsg.). (1992). *Würde und Recht des Menschen: Festschrift für Johannes Schwartländer zum 70. Geburtstag*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Şeriati, A. (2012). *İslam'ı Tanıma Metodu*. Ankara: FCR Yayın.

Sırma, I. S. (2013). *İslami Tebliğin Medine Dönemi ve Cihad* (40. Baskı.). İstanbul: BEYAN YAYINLARI.

Sırma, İ. S. (2014). *Hilâfetten Saltanata Emeviler dönemi* (17. baskı.). İstanbul: Beyan Yayınları.

Sırma, I. S. (n. d.). *İslam Öncesi Mekke Dönemi ve Hz. Muhammed* (30. Baskı.). İstanbul: Beyan Yayınları.

Steigleder, K. (2023). *Kants »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«: ein einführender Kommentar* (Philosophische Bibliothek). Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Streitberg, W. & Wünsch, R. (1910). *VORLESUNGEN ÜBER DEN ISLAM von GOLDZIER* (Band Erster Band). Heidelberg: Carl Winter*s Universitätsbuchhandlung.

Süslü, Z. (2018). Hind bint Utbe'nin Hayatı ve Kişiliği. ELAZIĞ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı.

Tan, M. (1988). *Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması mahmut abu reyye*. İstanbul: Yönelis Yayınları.

Taslaman, C. (2014). *Kuantum teorisi, felsefe ve tanrı: modern bilim, felsefe ve dinlerin ilişkisi* (12. baskı.). İstanbul: İstanbul Yayınevi.

Taslaman, C. & Enis, D. (2017). *Kuran ve Bilimsel Zihnin İnşası* (13. Auflage.). İstanbul: İstanbul Yayınevi.

Tillich, P. (2017). Systematische Theologie I-II (De Gruyter Texte). (C. Danz, Hrsg., R. Albrecht, Übers.) (9. Auflage.). Berlin: De Gruyter.

Tolstoj, L. N. (1902). Was ist Religion und worin besteht ihr Wesen ? Mit Anhang. Übersetzt von Iwan Ostrow. Verlegt bei Eugen Diederichs in Leipzig.

Üçok, B. (1968). *İslâm tarihi : Emevîler - Abbasîler*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi.

Willems, J. (2011). *Interreligiöse Kompetenz: Theoretische Grundlagen - Konzeptualisierungen - Unterrichtsmethoden*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Yanardağ, M. (2022). *İçtihad kapısı: İslam dünyasının süren büyük ortaçağı: kaynakları, nedenleri ve sonuçları* (İnceleme) (Birinci basım.). İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.