
Die Islamische Theologie und die Ethikfragen der Moderne¹

Mouhammad Nekroumi

1 Leitendes Erkenntnisinteresse

Dieser Aufsatz entstand auf Basis der aktuellen Umbruchphase der islamischen Theologie. Die Grundlage für das dringend erforderliche Desiderat bilden dabei die epistemologischen Forschungen im Bereich der islamischen Ethik- und Moraltheorien, welche ebenfalls den Fokus bei der theologischen und ethischen Kontextualisierung der aktuellen Lebenssituation der Muslime sein soll.

Dabei werfen die hier diskutierten Themen eine Vielzahl kontroverser Fragen auf, welche Gegenstand zahlreicher Studien und Anlass komplexer Debatten lieferten. Bei der Erörterung ethischer und moralischer Grundfragen, wie beispielsweise Freiheit, Verantwortung, Tugend, oder Gemeinwohl, beschäftigt sich dieser Aufsatz nicht mit der Erörterung der islamischen Normativität hinsichtlich ihrer praktischen Anwendung. Gerade weil diese Form der Auswertung einen besonderen Stellenwert in der aktuellen Diskussion um das Verhältnis zwischen theologisch – ethischer und zivilrechtlicher, bzw. institutioneller Verhaltensnormen gegenüber dem modernen Staat einnimmt, möchte dieser Aufsatz einen anderen Denkprozess anstreben. Dieser soll auf den praktischen Moralnormen, sowie wissenschaftstheoretischen Denkinhalten, als auch den Denkvoraussetzungen ihrer ideengeschichtlichen Entwicklung und Verortung moderner Denkprozesse aufbauen, um sodann eine epistemologische Auseinandersetzung zu formulieren.

Motiviert ist dieser methodische Vorgang durch den Kerngedanken, dass die eigentlichen Herausforderungen, mit denen sich die islamische Theologie heute konfrontiert sieht, primär das gestörte Verhältnis zwischen dem wissenschaftlichen Diskurs der Gelehrsamkeit, der seit dem Beginn der postklassischen Phase

1 Bei dem vorliegenden einführenden Aufsatz handelt es sich um Auszüge aus meinen sich im Druck befindenden Buches zur islamischen Ethik.

(um das 13. Jahrhundert), über die Kolonialphase hinweg, bis zum gescheiterten Anschluss an die Moderne in der islamischen Glaubensgemeinschaft kaum Gehör zu verschaffen vermag und einem volksislamischen Diskurs herrschen. Letzteres zeichnet sich vor allem durch Auswüchse eines passiven, resignierten und mit Aberglauben behafteten Bruderschaftsdenken aus, welches ebenfalls Potential einer organisierten Form des politisch militanten Gedankengut beinhaltet. Dabei konzentriert sich diese gedankliche Strömung an historisch statischen, sowie vernunftfeindlichen Deutungsmuster und erklärt die islamische Ideengeschichte für einen abgeschlossenen Prozess. Paradoxerweise wird sich hierbei stets auf ein bestimmtes theologisches Erbe berufen.

So gesehen wäre ein Versuch zur Ausarbeitung einer angewandten Moralnormativität in der in Deutschland heute im Werden befindenden Islamischen Theologie nicht nur zu verfrüht, sondern wäre dieser einerseits theoretisch und methodisch kaum durchführbar und andererseits würde er sozialwissenschaftlich sowie theologisch kaum über die Stufe einer Symptombehandlung hinausgehen. Dies wird nicht zuletzt durch das Scheitern unternommener Reformvorhaben des islamischen praktischen Denkens belegt, welche seit Anfang des 20. Jahrhundert sowohl in den islamischen Ländern als auch im Westen in Gang gesetzt wurden und sich auf oberflächliche und mitunter formale Änderungsvorschläge beschränkten.

Der anzunehmende theoretische Rahmen der Relektüre islamisch-theologischer Tradition liegt, meinem Erneuerungs-Verständnis zufolge, darin begründet, dass jegliche moderne Auseinandersetzung mit dem islamischen praktischen Moral- und Normensystem im Lichte der Anforderungen des zeitgenössischen Lebensvollzugs der Muslime nur Anspruch auf Kohärenz, Plausibilität und Allgemeingültigkeit erheben kann, wenn die ihm zugrundeliegenden theoretischen Prinzipien und Grundsätze ideengeschichtlich herausgearbeitet und im Lichte moderner Denkansätze epistemologisch neugelesen bzw. neudefiniert werden. Die Notwendigkeit einer theoretischen Auseinandersetzung mit dem islamischen theologischen Erbe wird nicht zuletzt durch den Tatbestand erkennbar, dass alle theologischen Fachdisziplinen von *hadīṭ*-Überlieferungswissenschaft über die Koranexegese bis hin zur theologischen Rechtswissenschaft sich Methoden und Ansätze bedient haben, die dem sogenannten weltlichen / menschlichen Wissen entsprungen sind. Die heutigen pseudo-wissenschaftlichen Ansätze einiger islamischer Theologen verwehren jegliche epistemologische Einflüsse der antiken Wissenschaft auf die islamische Gelehrsamkeitstradition. Dies führt zu einer verherrenden Ambiguität zwischen dem Heiligen und dem Profanen im kollektiven Bewusstsein der Gläubigen. Diese Aberkennung einer selbstständigen Urteilsfindung von göttlichen Willen und Wort ist zweifellos im momentanen Zeitgeist der Muslime zu erkennen.

Dass die, der Koran- und *ḥadīṭ*-Exegese inhärenten sprachtheoretischen, analytischen Begriffe einerseits unter anderem hellenistische und persische Hintergründe haben und andererseits das Produkt einer ingeniösen diachronischen islamischen diskursorientierten Vernunftreflexion waren, wird von der islamischen Gelehrsamkeitstradition kaum bestritten. Ebenso wenig waren die in der griechischen Philosophie verankerten erkenntnistheoretischen Wurzeln der grundlegenden Begriffe der Jurisprudenz, wie etwa Logik (*manṭiq*), Syllogismen (*qiyās*) oder Kausalität (*‘illiyya*) im islamischen theologischen Diskurs umstritten, deren Entwicklung durch die islamische Philosophie das europäische Denken von der Aufklärungsepoche bis heute maßgeblich prägten. Grundlegende analytische Begriffe der Moderne, wie Argumentation, Abwägung, rationale Begründung, Deliberation lassen sich bis in die Blütezeit der islamischen Theologie im 9. Jh. zurückverfolgen, was die Arbeit der Relektüre heute in eine ideengeschichtliche Herangehensweise verorten lässt.

Das dem vorliegenden Ansatz als Grundlage dienende hermeneutische Potential der islamischen Jurisprudenz speist sich aus seiner Affinität zur „Tugendlehre“, welche im Laufe ihrer Entwicklungsgeschichte zu einer theologischen Ethik über ein vollendetes Konzept der Handlungstheorie verfügte. Leider übte die von der Tugendlehre entwickelte Ethiktheorie kaum Einfluss auf den Prozess der Normenableitung in der Rechtstheorie aus, sodass der muslimischen moralischen Lebensführung seit dem Zerfall Andalusiens der für eine gesunde Entwicklung notwendige wissenschaftstheoretische Rahmen fehlt.

Aufgrund der Wandelbarkeit der Denkvoraussetzungen in der islamischen Theologie, deren Methodik sich epochenweise an die ständig verändernden Vollzugszusammenhänge im Leben der Gläubigen orientierte, erweist sich die Aufgabe einer normativen modernen theologischen Hermeneutik, die Tradition in ihrer theoretischen und methodischen Bandbreite von den Anfängen der Überlieferungsexegese (*tafsīr al-‘Aṭar*) mit ihren Hauptvertretern ‘Abdullāh ibn ‘Abbās (gest. 68/687), Muḡāhid Ibn Ḡabr (gest. 104/722) über die Etablierungsphase der Traditionsexegese bei Abū Ḡarīr aṭ-Ṭabarī (gest. 310/923) bis hin zur Blütezeit der rational-theologischen Koranauslegung bei az-Zamahṣārī (gest. 538/1143) und ar-Rāzī (gest. 606/1209) zu rezipieren, als unabdingbar.

Andererseits sollte dem Umstand Rechnung getragen werden, dass die, aufgrund der veränderten Lebensrealität und dem damit einhergehenden Einfluss der Politik auf die Theologie ab dem 3./9. Jahrhundert, eingetretene Pluri-Disziplinarität allem Positiven zum Trotz, zu einer gewissen Verschllossenheit in den einschlägigen theologischen Wissenschaften und allen voran in der traditionellen Koranexegese, führte.

Die Einzelbereiche der Koranwissenschaften, wie z. B. Offenbarungsanlässe, Abrogations-Phänomen, Vieldeutigkeitsaspekte, Eigenschaften des Mekkanischen und Medinensischen etc., haben dem Verständnisprozess zwar im Laufe der Geschichte

den methodischen Unterbau geliefert, jedoch blieb eine tiefgreifende gegenseitige theoretische Befruchtung zwischen Koranwissenschaft und Koranexegese aus. Während sich die klassische Koranexegese zunehmend auf die Überlieferung tradierter Untersuchungsmethoden konzentrierte, entwickelte die Rechtstheorie ihrerseits einen herausragenden hermeneutischen Ansatz, dessen Relevanz für den Lebensvollzug der Gläubigen immer mehr an Bedeutung gewann. So wurden unter anderem in al-Ġazālīs (gest. 505/1111) Werk „al-Mustaṣfā“ die analytischen Begriffe herausgearbeitet, welche den präskriptiven Charakter einzelner Koranverse argumentativ und handlungstheoretisch plausibel nahelegten.

Der hermeneutische Ausgangspunkt des rechtstheoretischen theologischen Ansatzes war die rhetorische Unterscheidung zwischen beschreibender und vorschreibender Aussagen, welche eine grundlegende Reflexion über den Unterschied zwischen Bedeutung des Wortlauts und Aufforderungswert der Sprechhandlung im Kontext des Lebensvollzugs nach sich zog. Des Weiteren vollzog sich im Rahmen der Analyse eine kreative Systematisierung der Satztypologie, welche die Ableitung der Norm von der Aussage argumentativ sowie handlungstheoretisch begründete.

Aš-Šāṭibī (gest. 790/1388), der andalusische Gelehrte, der im 14. Jahrhundert die Blütezeit der islamischen Jurisprudenz maßgeblich prägte, eröffnete durch seinen Intensionsbegriff neue Zugänge zu den Grundfragen der Jurisprudenz, wie etwa zu der Differenzierung des Allgemeinen vom Spezifischen, des Kontextgebundenen vom Kontextunabhängigen, des Eindeutigen vom Vieldeutigen, des Expliziten vom Vorausgesetzten, und trug somit zur Herausbildung einer situationsrelevanten Urteilsfindung, in deren Mittelpunkt die Frage der Handlungszurechnung steht.

Die heutige, innerhalb sowie außerhalb islamischer Fachkreise heftig durchgeführte, Debatte um das wahre Wesen moralischer Lebensführung in deren normativen Gestalt der *šarīʿa* geht hingegen häufig an dem theologischen Kern dieser Frage vorbei und wird *mutatis mutandis* auf die juristische, politische, oder populärwissenschaftliche Ebene übertragen, sodass eine fachspezifische theologische Auseinandersetzung von vornherein ausgeschlossen wird.

Während sich der Mainstream innerislamischer Diskussion überwiegend gegenüber jeglicher Vorhaben der Relektüre und Rekonstruktion der Tradition verschließt und scholastisch altgediente, kontextgebundene Denkinhalte und Textauslegungen in vereinfachter Form weiter vermittelt, herrscht im globalen bzw. europäischen Diskurs über den Islam eine gewisse amateurhafte Neigung zu Apologie, Projektion oder Generalisierung. Angesichts des zeitgenössischen, mit der altbekannten Bildungsfremdheit einhergehenden, Strukturwandels in den islamischen Gesellschaften beteuern die etablierten religiösen Institutionen, dass sich das Rekonstruktionsvorhaben heute als nicht allgemein kommunikabel erweist. Hinzu kommt die Abweichung der Fragestellung durch fachfremde Denk-

strömungen insgesamt, denen zufolge kein öffentlicher Bedarf an einer Relektüre bestehe, was zu einer zunehmenden Marginalisierung des fachspezifischen theologischen Diskurs führt, welche letzten Endes auf Verflachung und Reduktion des theologischen Erbes hinausläuft.

Im gegenwärtigen Tumult einer Vielzahl ineinander verstrickter Diskurse über den Islam besteht die Herausforderung eines zeitgenössischen fachspezifischen theologischen Ansatzes heute primär darin, einen Beitrag zu dem notwendigen und bisher ausgebliebenen Selbstsortierungsprozess der islamischen Theologie zu leisten. Es wäre zu kurz gegriffen, angesichts der aktuellen komplexen Situation der islamischen Glaubensgemeinschaft in der Welt, die Aufgabe der Theologie allein daran zu messen, inwiefern sie unmittelbar diesem oder jenem abweichenden oder fachfremden Gedankengut entgegen wirkt, als hätte sie in erster Linie einen Reaktionsauftrag. Vielmehr wäre die neue Aufgabenstellung darin zu suchen, wie der, seit Jahrhunderten von einer Bewegungsstarre gekennzeichnete, akademisch-theologische Diskurs aufholen kann und den Anschluss an die moderne wissenschaftliche Debatte zu finden vermag.

Sich einer solchen Aufgabe kritisch und interdisziplinär zu stellen, ist ebenso die Absicht meines Projekts, welches den Versuch unternimmt, die Denkvoraussetzungen sowie die damit einhergehenden konnotativen Argumentationsvorgänge erkenntnistheoretisch zu untersuchen und ihre Kohärenzprinzipien hermeneutisch zu hinterfragen, mit dem Ziel, Wege und Perspektiven für neue zeitgemäße hermeneutische Ansätze auszuloten.

2 Die Vier Säulen einer zeitgenössischen islamischen Theologie

Die konkrete Ausführung eines solchen Projekts für den Ausbau der islamischen Theologie im Westen soll aus vier Hauptsäulen bestehen. Der erste soll sich neben einer kurzskizzierten Fragestellung zu einer neuen Verortung der Theologie in der Gesellschaft mit den konzeptionellen Grundsätzen der islamischen Moralität aus ethischer Sicht. Einerseits geht es um die historische und wissenschaftstheoretische Verortung der islamischen Moraltheorie innerhalb benachbarter Fachdisziplinen, andererseits um ihren normativen Charakter und um ihre Stellung gegenüber der klassischen rechtstheoretischen Ansätze. Dabei sollen im Zuge einer Diskussion fachspezifischer Grundbegriffe, wie *šari'a*, *fiqh*, *'aql*, *fiṭrah*, die Grundzüge des hermeneutisch-theologischen Charakters der islamischen Rechtstheorie herauskristallisiert werden. Sowohl hinsichtlich der Jurisprudenz, als auch im Hinblick

auf die Tugendlehre muss ausgewiesen werden, inwiefern die Moralthologie als eine eigständige Disziplin betrachtet werden kann, in der der theoretische Rahmen hervorgebracht wird, welcher gleichermaßen Elemente der klassischen Rechtstheorie und Grundsätze der Tugendlehre in einer umfassenden Ethiktheorie vereint.

Die Aufgabe dieses ersten Anliegens liegt darin, Argumente für das Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem deontologischen Gesichtspunkt der *šarī'a* und dem teleologischen Charakter der Offenbarung zu liefern. Die von der islamischen Moralthorie der Offenbarung zugeschriebenen, allgemein bekannten, drei Kategorien der Zielsetzung ethischer Urteilsfindung weisen den Weg zu einer ausgewogenen Verhältnisbestimmung zwischen Moralphlicht und ethischer Ausrichtung als Ort des Tugendhaften. Diese Zielsetzungen genannt *maqāṣid* sind durch ihren teleologischen Charakter gekennzeichnet. Während die sogenannte *darūriyāt* (notwendige Maximen, welche auf den Schutz des Glaubens, des Lebens, der Fortpflanzung, des Hab und Guts und der intellektuellen Fähigkeit) auf die Regelung des moralischen Verhaltens ausgerichtet sind, sind *hāḡiyāt* „bedürfnisbezogene“ und *taḡṣiniyāt* „wohlfahrtsorientierte“ Maxime in dem Bereich der Tugenden anzusiedeln. Die *hāḡiyāt* implizieren diejenigen normative Aspekte, welche fakultativ einzusetzen sind, um die Härten der Pflichten zu mildern, sodass dem Gottesgebot ohne Kummer oder missliche Lage gefolgt werden kann.

Im Mittelpunkt des zweiten der zweiten Fragestellung soll, ausgehend von den vorangegangenen Ausführungen, eine Diskussion um das Verhältnis zwischen Vernunft und Glaube im Verständnisprozess der Offenbarung stehen. Vor allem betrifft diese Auseinandersetzung die Frage rationaler Begründung der *šarī'a* Moral- und Rechtsnormen, was eine umfassende hermeneutische Reflexion über die Schlüsselbegriffe der sogenannten Intentionstheorie, wie etwa Grund, Absicht, Motiv und Anlass hervorruft, welche seiner Begründbarkeitstheorie zugrunde liegen. Im Lichte der modernen Auffassung von Handlung und Ereignis ist außerdem die Argumentation, welche die *šarī'a* in erster Linie als Ort des Tugendhaften sieht, aus der Perspektive des Begründungsdenkens philosophischer Ethik aus zu betrachten. Schwerpunkt dieser zweiten Fragestellung ist das Verhältnis zwischen Begründen und Verstehen im Prozess der Ableitung religiöser Moralnomen aus Gotteswort unter Berücksichtigung des Handlungsumfelds.

Anknüpfend an diese Aufgabenbestimmung soll an der dritten Stelle das Ziel gesetzt werden, sich der wirksamen Aufgabe des islamischen Ethos in der Gestaltung des Gemeinwesens zu widmen. Verdeutlicht wird dies durch die Ausarbeitung des teleologischen Charakters der Offenbarung als eine Botschaft, deren ethische Ausrichtung den deontologischen Gesichtspunkt Sinn und Orientierung verleiht. Dieser führt zunächst in das Verhältnis zwischen den ethischen Maximen und dem Gemeinwohl (*maṣlaha*) als Schlussstein der ethischen Ausrichtung ein.

Dabei soll zunächst der Akzent auf die Diskussionszusammenhänge hinsichtlich der Entstehung des Werturteils, sowohl in der islamischen Theologie als auch in der modernen Gesellschaftsethik, gelegt werden. Neben hermeneutischen Fragen zum Verhältnis von theologischen und rationalen Auffassungen zu Tugend und Gemeinwohl soll der Versuch unternommen, zu erschließen, was es mit den Begriffen Sünde, Vergebung, Begierde und Willen im Prozess der Verstrickung in der Handlungsrealität auf sich hat. Mit der Konzipierung einer an die moderne Ethik orientierten Verhältnisbestimmung zwischen den, von der Tradition ausgearbeiteten, verschiedenen ethischen Maximen ein Erweiterungsentwurf der hermeneutischen Tragweite jeder ethischen Kategorie im Hinblick auf ihr Verhältnis zu den anderen und zum Lebensvollzug erfolgen. Vielversprechend scheint hier der Versuch, ausgehend von der ethischen Maxime „Schutz des Selbst“ den Begriff der ethischen Selbstheit als Ort der Verantwortung einzuführen und in seinem Verhältnis zu den anderen ethischen Maximen: Schutz des Glaubens, Schutz des Geistes, Schutz der Familie und Schutz des Besitzes theologisch-hermeneutisch zu definieren.

Zuletzt soll an der vierten Stelle die Bedeutung der theologischen Moral- und Rechtsnormen genannt *al-aḥkām aš-šarʿiyya in der modernen Gesellschaft* verortet werden. Gegenstand hier soll die Ausarbeitung einer Konzeption zur Stellung von religiösen Pflichtnormen hinsichtlich ihres Verhältnisses zur ethischen Ausrichtung einerseits und zu zivilrechtlichen Rahmen andererseits sein.

Schließlich ist es notwendig auf die Verhältnisbestimmung zwischen dem theologischen Begriff der Moral- bzw. Pflichtnorm und der zivilrechtlichen Idee der Gerechtigkeit einzugehen. Dabei müsste die seit langem in der christlichen Theologie aufgeworfene Frage des Verhältnisses von menschlicher und göttlicher Gerechtigkeit im Hinblick auf die juristische Definition der Gerechtigkeit als Ausblick für eine zukünftige Untersuchung zu der Relation von göttlichem und menschlichem Recht diskutiert werden.

Bei der Erörterung der soeben erwähnten vier Anforderungen soll das Gespräch mit der philosophischen Ethik sowie mit der modernen Moral- und Rechtstheorie gesucht werden. Dieser methodischen Herangehensweise liegt der methodisch notwendige Kerngedanke zugrunde, demzufolge das Rekonstruktionsvorhaben des islamisch-theologischen Erbes nur in einer beständigen interdisziplinären Auseinandersetzung mit den geisteswissenschaftlichen Errungenschaften und in Anknüpfung an den modernen Gesellschaftsdiskurs gelingen kann.

3 Entwurf einer Verortung der islamischen Theologie im modernen Wissenschaftsdiskurs: Die Ethikfrage

Als hermeneutischer Zugang zum Verhältnis von der Islamischen Theologie und den Anforderungen der Moderne wird die Ethikfrage zur Rolle der Religion im Prozess eines tragfähigen Gesellschaftskonzepts fokussiert.

In der aktuellen lebhaften Diskussion um die islamische Ethik stößt man heute in der Fachliteratur kaum auf Studien, die sich ideengeschichtlich und epistemologisch, mit Blick auf die ganze Bedeutungstiefe ethischer Begriffe der *šarī'a*, in den unterschiedlichsten Epochen der islamischen Geistesgeschichte aus hermeneutischer Perspektive befassen. Auslöser der zeitgenössischen Debatte um Bedeutung und Anliegen des Begriffes *šarī'a* war die Frage nach Beständigkeit und Allgemeingültigkeit göttlicher Gebote und Verbote. Mit dieser Fragestellung rückte seit Beginn des 20. Jahrhunderts die *maqāṣid*-Theorie zunehmend in den Mittelpunkt des Interesses islamischer Theologen. *Maqāṣid* (arab.) bedeutet „Ziele“, gemeint sind in diesem Zusammenhang die „Ziele der *šarī'a*“ bzw. die „Intentionen des Gesetzgebers“, welche in der Rationaltheologie als erschließbarer Ausdruck göttlichen Willens verstanden werden. Die Leitfiguren der islamischen Reformbewegung wie Muhammad 'Abduh, Muhammad at-Ṭāhir Ibn 'Āṣūr, Muhammad Allāl al-Fāṣī u. a. beteuerten, dass die ethischen Weisungen des Korans, welche durch die islamische Rechtsmethodik systematisiert sind, eine gute Grundlage für eine theologisch fundierte und zeitgemäße Auslegung der *šarī'a* bilden (vgl. Nekroumi 2013, 57-77). Als Forschungsgegenstand wurde die Frage der islamischen Ethik in der Postmoderne in Verbindung mit moraltheologischen und sozialetischen Lebensfragen bislang hauptsächlich lediglich im Rahmen einzelner Beiträge behandelt, die weder wissenschaftliche Kontinuität noch theologische Fundierung erlangten. Die erwähnenswerten Entwürfe zur ethischen Ausrichtung der *šarī'a* können in zwei Kategorien geteilt werden. a) Einmalige Aufsätze: Dazu gehören u. a. die Arbeiten von Kevin Reinhardt², Werner Zager³, Norman Calder⁴, sowie b) Monographien oder Bände: Man kann hier auf die Grundlagenstudien von: M. Khalid Masud⁵,

2 Reinhardt 1983, S. 186-203.

3 Zager 2002.

4 Calder 1983.

5 Masud 1977.

Bernard G. Weiss⁶, Wael B. Hallaq⁷, Mohammed Arkoun⁸, Aḥmad ar-Rīsūnī⁹, Naṣr Ḥāmid Abū Zaid¹⁰ verweisen. Ältere Forschungsarbeiten wie die von Tilman Nagel¹¹ über islamisches Recht, von Joseph Schacht¹² und von Harald Motzki¹³ gehen auf den Untersuchungsgegenstand eher historisch ein und präsentieren ein knappes theoretisches und methodisches Gerüst der Leitfrage islamischer Lebensführung im Lichte der Offenbarung. Es gibt somit – trotz steigendem Interesse an einer zeitgemäßen Definition des islamischen Ethos – keine umfassende und in ihrer Methodik überzeugende Studie zu islamischer Ethik- bzw. Moraltheorie. Wiewohl der Schlüsselbegriff *ṣarīʿa* aufseiten der Jurisprudenz als Schöpfungsordnung betrachtet wird und damit unmittelbar und nahtlos in den Bereich moralischer Gesetzlichkeit bzw. in die Ordnung des Gemeinwesens angesiedelt wird, sind nach wie vor nur Teilaspekte einer theologischen Ethik¹⁴ ausgearbeitet, die sich grundlegenden Fragen nach Wesen und Ausrichtung der *lex dei* – *ṣarʿAllāh* als einheitsstiftender Begründungsort aller Gesetzlichkeiten von den „Naturgesetzen“ über die „logischen Gesetze“ bis hin zur „moralischen bzw. sittlichen Rechtssetzung“ stellt (vgl. Graf 2006, S. 24). Von derartigen definitorischen Fragen und den damit verbundenen erkenntnistheoretischen Auseinandersetzungen sind die heutigen Studien zu Wesen und Anliegen islamischer Ethik als unabdingbarer Bestandteil der *ṣarīʿa* maßgeblich geprägt. In diesem Zusammenhang ist vor allem die Zuordnung von sittlicher Normensetzung und ethischem Werturteil von Belang. Versteht man unter

6 Weiss 2003.

7 Hallaq 2009a, Hallaq 2009b, Hallaq 2005 & Hallaq 2001.

8 Arkoun 1994.

9 Ar-Rīsūnī 1985.

10 Abū Zaid 1990.

11 Nagel 2001.

12 Schacht 1966.

13 Motzki 1991.

14 Der Begriff „Theologische Ethik“ wird in dieser Arbeit lediglich als eine deutsche Wiedergabe der hier angenommenen extensiven Auffassung der Disziplin von *uṣūl al-fiqh* „Jurisprudenz“, der die *maqāṣid*-Theorie als methodologische Grundlage dient. Die ethische Dimension von der islamischen Jurisprudenz intentionaler Prägung geht aus der dem Begriff *qaṣd* „Absicht, Intention“ inhärenten Affinität zu grundlegenden ethischen Kategorien, wie etwa Gewissen oder Verantwortung hervor. Terminologisch gesehen lässt sich diese Übersetzungsvariante insofern begründen, da es, nach Johannes Fischer, in der christlichen Theologie „[...] keine fixen Standards gibt, an denen Beiträge zu dieser Disziplin sich messen lassen und vor denen sie ausgewiesen werden müssen“. Johannes Fischer überlässt eine fachspezifische Definition der „Theologischen Ethik“ „mehr oder weniger der individuellen Kreativität“ (Fischer 2002, S.8.)

fiqh (islamische Normenlehre) diejenige wissenschaftliche Disziplin, „die den Anspruch des Glaubens an die sittliche Lebensführung zum Gegenstand hat“ (Hilpert 1998, 462 ff.), so hebt man deren durch die Entwicklungsgeschichte fortwährende Umwandlung von einer „Normenlehre“ zu einem „Erkenntnisprozess“ hervor.

Problematisch bleibt bei der Dauerdiskussion um die islamische Ethik die Annäherung von Rechtsetzung und moralischem Werturteil. Für ‘Ābed al-Ġābirī korrespondiert der griechische Begriff „Ethik“ mit der islamisch-theologischen Unterdisziplin namens *‘ilm al-aḥlāq* (Tugendlehre), welche sich in der islamischen Geistesgeschichte, trotz der bedeutenden Werke, die sich damit befassten, nicht wirklich zu einer eigenständigen Wissenschaft etablieren konnte. Die islamische Jurisprudenz (*uṣūl al-fiqh*) kann nach al-Ġābirīs Auffassung deswegen nicht als *‘ilm al-aḥlāq* betrachtet werden, weil sie seit dem 9. Jahrhundert im Laufe des historischen Geschehens zu einer rein normativen Wissenschaft entwickelt wurde, deren Hauptanliegen es war, ethische Kategorien wie Freiheit, Verantwortung und Tugenden in einer festgesetzten Systematik von konkreten Rechtsbestimmungen und Normen auszuarbeiten (vgl. Abdel al-Ġābirī 2001, S. 11 ff.).

Die Frage nach der ethischen Implikation der *ṣarī‘a* und ihrer rationalen Begründung, bei al-Ġābirī, ist jedoch bis heute sowohl theologisch als auch sozialetisch und gesellschaftspolitisch von zentraler Relevanz. In der modernen islamischen Ethikdebatte gehörten neben der Kritik an dem vermeintlich „anachronischen Straf- und Privatrecht“ der *ṣarī‘a* auch die Klagen über die islamische Jurisprudenz, seit dem Ende des 19. Jahrhunderts, dass sie den Grundprinzipien von *‘ilm al-aḥlāq* kaum Platz einräume und dass in ihrer Rechtsordnung der Unterschied zwischen Göttlichem und Weltlichem, Sündhaftem und Strafrechtlichem nicht immer auf der Vernunftebene klar auszumachen sei. Von daher ließe sich, nach ‘Abid al-Ġābirīs Auffassung, die Forderung nach einer neuen Definition des Geltungsbereichs *lex dei – ṣarī‘ Allāh* und nach einer Neuorientierung der moralisch-ethischen Auslegung des Korans aus der Perspektive vernünftiger Ordnungsfähigkeit begründen (vgl. ebd., S. 14).

Diese Fragestellung ist allerdings, zumindest was die islamische Tradition anbelangt, nicht neu. Sie findet sich in der systematischen Theologie des islamischen späten Mittelalters, was al-Ġābirī auch einräumt und als Anlass nimmt, die Ethik als interdisziplinären Wissenschaftsbereich zu bezeichnen, welcher fachübergreifend, in allen theologischen Wissenschaften, von der Exegese über *fiqh* bis hin zu Philosophie und Mystik vertreten war.

Die islamische Rationaltheologie¹⁵ hat praktisch von Anfang ihrer Entstehung an versucht, die moralisch theologischen Vorstellungen ins Verhältnis zum rationalen Denken zu setzen und damit hermeneutische Brücken zwischen Glaube und Vernunft einerseits und religiösem und weltlichem Ethos andererseits zu bauen. Wenn die islamische Jurisprudenz darauf abzielte, das menschliche Handeln, ausgehend von den Glaubensgrundsätzen, zu ordnen, so trugen sowohl die Rationaltheologie als auch die Mystik, durch ihre Suche nach dem „wirklich“ Guten, im Prozess ihrer Beschäftigung mit *‘ilm al-aḥlāq* zum Grundverständnis des Verhältnisses von Glaube und Vernunft bei.¹⁶

Weil eine rechte Glaubenserkenntnis (*al-‘irfān*), nach al-Ġābirī, der Vernunft (*al-burhān*) nicht entbehren kann, können *uṣūl al-fiqh* und *‘ilm al-aḥlāq* einander nicht ersetzen, sondern sich nur gegenseitig ergänzen. Vielmehr ruft al-Ġābirī dazu auf, mit Rückgriff auf die Errungenschaften aller theologischen Disziplinen, die sich mit diesem Themenbereich befassen, eine eigenständige islamische Ethik auszuarbeiten, die neben der Tugendlehre auch die Jurisprudenz *uṣūl al-fiqh* sowie die praktische Normenlehre umfasst – unter Berücksichtigung besonderer Fragen der Moderne. Dies setzt heute die Verortung der theologischen Ethik im Kontext von Rationalität und Wissenschaftlichkeit voraus. Nach al-Ġābirī kann so ein Unternehmen nur gelingen, wenn es zu einer Wiederbelebung der traditionellen Rationaltheologie und der damit einhergehenden Rehabilitation des *burhān* kommt, welche aufgrund der Vorherrschaft der glaubenden Erkenntnis (*‘irfān*) in den Hintergrund theologischen Argumentierens geraten ist.

Als herrschende Kulturform der islamischen Aufklärungsepoche drängte sich die Rationalität, nach Auffassung al-Ġābirīs, insbesondere in den Zeiten Ibn Rušds (lat. Averroes, gest. 595/1199), durch die ihr zugeschriebene ordnende Funktion jeglicher theologischer Reflexion auf. Ihr argumentatives Potential speiste sie von der Grundmaxime ethischer Urteilsfindung, die besagt, dass die Moral gleichermaßen

15 Bei den Begriffen Rationaltheologie und systematische Theologie, welche hier deckungsgleich verwendet werden, handelt es sich in der vorliegenden Arbeit um eine ungefähre Wiedergabe des islamischen Termini *‘ilm al-kalām*.

16 Als richtungsweisend für die Rationaltheologie galten vor allem u. a. die Werke von Moḥammad Ibn ‘Umar az-Zamaḥṣārī (gest. 538/1144): *Al-Minhāġ fī ulūm ad-dīn* 1997; Abū l-Ḥussain al-Baṣrī (gest. 436/1044): *Taṣṣfūḥ al-‘adilla* 2006 sowie Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 606/1209): *Kitāb an-naḥs wa r-ruḥ wa-ṣarḥ quwāhimā* 1968. Für die Mystik wurden die Spätwerke al-Ġazālīs (gest. 555/111) und die Traktate Ibn ‘Arabīs (gest. 638/1240) überwiegend der Ethik zugeordnet. Die exklusiv der Ethik zugeschriebenen Abhandlungen von Miskawayh (gest. 421/1030), Ibn al-Muqaffā’ (gest. 139/756) oder Ibn Sīnā (gest. 418/1037) wurden von der Jurisprudenz als eigenständige Arbeiten betrachtet, welche eher eine ergänzende Rolle zur etablierten Normenlehre zugewiesen bekommen hatten.

eine Sache des Wissens und des Glaubens sei. Bei der Auseinandersetzung von Vernunft und Offenbarung im Streben nach der ethisch-theologischen Urteilsfindung sieht al-Ġābirī Ibn Rušds ethisches Denken als Krönung einer genealogischen Entwicklung philosophischer Reflexion zum Verhältnis von glaubender Erkenntnis und rationalem Wissen bzw. von der Situierung der Moral und ihrer Begründung.¹⁷

Die ethische Urteilsfindung ist somit als Produkt methodisch geordneten Nachdenkens über die Frage nach dem wirklich Guten anzusehen, bei dem der, durch das Zusammenwirken von Glaube und Vernunft, hervorgerufene Prozess der Selbstausslegung als Grundbedingung ethischen Werturteils in Gang gesetzt wird. Die zentrale Fragestellung von al-Ġābirīs epistemologischem Vorhaben, deren Anregung für die vorliegende Vorstellung einer situativ geprägten Islamischen Theologie ausschlaggebend ist, lautet: Wie ist es historisch und theologisch zu erklären, dass sich *uṣūl al-fiqh* ab einem bestimmten Zeitpunkt der islamischen Geschichte als glaubensorientierte Moralvorstellung von *‘ilm al-aḥlāq* als rational erschlossene Tugendlehre aus den Offenbarungsquellen theoretisch wie methodisch abgrenzte, sodass die epistemologische Kluft zwischen den beiden Disziplinen unüberwindbar wurde und sich somit die Auffassung über die *ṣarī‘a* als rigide Normenlehre, der deontologische (Pflichtcharakter), gegenüber dem teleologischen (Ausrichtung) Gesichtspunkt durchsetzte?

17 Die Aussöhnung von Offenbarung und Vernunft bei Averroes geschieht in Anlehnung an al-Fārābīs (gest. 339/950) Theorie der immanenz und als Reaktion auf die in der Spätphase von al-Ġazālīs (gest. 505/1111) theologischem Denken formulierte Skepsis gegenüber der Philosophie und der damit verbundenen natürlichen Ethik. Die Vorphase dieser offenen Auseinandersetzung zwischen rationalem Wissen und Glaubenserkenntnis wurde von zahlreichen islamischen Philosophen geprägt. Al-Kindī (gest. 259/873) zog z. B. die Offenbarung der Philosophie als Wissensquelle vor. Während nach Abū Bakr ar-Rāzī (gest. 313/925) Gott den Menschen mit seinem Verstand erschaffen habe, mit dem er die Wahrheit erkennen könne. Al-Fārābī (gest. 339/950) sah, nach platonischem Vorbild die Offenbarung und die Philosophie, wie die Welt der Ideale und die materielle Wirklichkeit bei Platon, als zwei Ausdrucksformen derselben Wahrheit und gelangte damit zum ethischen Konzept von *al-madīna al-fāḍila* (Idealstaat) als Oberbegriff menschlicher Gemeinwohlideale. Mit Ibn Bāḡḡa (lat. Avempace, gest. 532/1138) kam al-Fārābīs Auseinandersetzung mit Platon und Aristoteles erstmals nach Andalusien und damit wurde die Frage der Transzendenz neu aufgeworfen. Ibn Ṭufayl (gest. 581/1185) setzte in seinem Werk „Ḥayy Ibn Yazān“ und mit der darin beschriebenen Geschichte von einem Kind, das auf einer verlassenen Insel aufwächst und nur durch eigene geistige Anstrengungen die Philosophie als vernunftgemäße Gottesschau entdeckt, um im Anschluss selbständig das von Gott gewollte moralische Verhalten wiederzufinden, neue Maßstäbe für die Begründungsfrage ethischer Urteilsfindung. Vgl. Ṭāhā ‘Abd ar-Raḥmān 2013, S. 29-55.

Im Rahmen des Projekts der „Islamischen Theologie“ soll heute der Versuch unternommen werden, auf dieses Desiderat zu antworten, indem man aus der überwältigenden Fülle ethischer Ansätze im Islam und aus dem Hintergrund einer interdisziplinären Relektüre der *maqāṣid*-Theorie, das Konzept einer an der Offenbarungsintention orientierten handlungspraktischen islamischen Ethik zu entwickeln sucht. In Anlehnung an al-Ġābirīs Fragestellung sollte im Rahmen einer langfristig angelegten Untersuchung der Schritt gewagt werden, ausgehend von Werken der Blütenphase der islamischen Jurisprudenz, Kategorien einer theologischen Ethik aus der Perspektive der islamischen Normenlehre herauszuarbeiten und somit einen Beitrag zu einer erkenntnistheoretischen Annäherung zwischen *uṣūl al-fiqh* und *‘ilm al-aḥlāq* zu leisten, um einem der Hauptziele zeitgenössischer islamischer Theologie näher zu kommen, nämlich der Errichtung einer islamischen theologischen Ethik als eigenständige Fachdisziplin, welche auf die Fragen der Moderne einzugehen vermag.

Literatur

- Abd ar-Raḥmān, T. 2013. *Su‘āl al-aḥlāq*. 5. Aufl., Casablanca: Al-Markaz at-ṭaqāfi al-‘arabi.
- Abū Zaid, Naṣr Hamed. 1990. *Mafhūm an-naṣṣ. Dirāsa fī ‘ulūm al-qur‘ān*. Casablanca: Al-Markaz at-ṭaqāfi al-‘arabi.
- Ar-Rāzī, Muḥammad Ibn-‘Umar Faḥr ad-Dīn. 1969. *Kitāb an-naḥṣ wa r-rūḥ wa-ṣarḥ quwāhimā*. Islamabad: Islamic Research Inst.
- Ar-Risūnī, Aḥmad 1995. *Naẓariyyat al-maqāṣid ‘inda l-Imām aṣ-Ṣāṭibi*. 5. Auflage. Virginia: Herndon, USA.
- Arkoun, M. 1994. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Boulder: Westview Press.
- Az-zamaḥṣārī, Maḥmūd Ibn-‘Umar, 2007. *Al-Minhāğ fī ‘ulūm ad-dīn*, Beirut : ad-Dār al-‘Arabiya li-l-‘Ulūm, 2007.
- Calder, Norman 198). „Ikhtilāf and Ijmā‘ in Shāfi‘is’s Risāla“. In: *Studia Islamica*, 63, S. 55-81.
- Fischer, Johannes 2002. Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung. In *Forum Systematik*, hrsg. J. Brosseder et al. 8. Aufl. Stuttgart, Berlin & Köln: Kohlhammer.
- Graf, F. Wilhelm 2006. *Moses Vermächtnis*. München: C.-H. Beck.
- Hallaq, Wael 2001. Authority, continuity, and change in Islamic law. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Hallaq, Wael 2005. The origins and evolution of Islamic law. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Hallaq, Wael 2009a. An introduction to Islamic law. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Hallaq, Wael 2009b. *Shari‘a: theory, practice, transformations*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.

- Hilpert, Konrad 1998. Moralthologie. In *Lexikon für Theologie und Kirche*. Band 7 (1998): 462-467.
- Masud, Khaled 1977. *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shatibi's Life and Thought*. Islamabad: Islamic Research Institute.
- Motzki, Harald 1991. *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz: Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Nagel, Tilmann 2001. *Das islamische Recht. Eine Einführung*. Westhofen: WVA.
- Nekroumi, Mohammed 2013. Die theologisch-ethische Ausrichtung der Scharia zwischen Gottesrecht und menschlichem Gemeinwohl. In *Islam in Europa. Zum Verhältnis von Religion und Verfassung*, hrsg. F. Eißler & M. Borchard. EZW-Texte 227 (2013): 57-77.
- Reinhart, Kevin 1983. Islamic Law as Islamic Ethics. In *Journal of Religious Ethics*. 11/2 (1983): 186-203.
- Schacht, Joseph 1966. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Cambridge University Press.
- Weiss, Bernard. 2003. *The Spirit of Islamic Law*. Athens: Univ. of Georgia Press.
- Zager, Werner 2002. Hingabe an Gottes Wille. Ethik im Islam. In *Ethik in den Weltreligionen: Judentum-Christentum-Islam*, hrsg. ders. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

Freiheit der Forschung und Lehre?

Das wissenschaftsorganisatorische Verhältnis der
Theologie zu den Religionsgemeinschaften

Ceylan, R.; Sajak, C.P. (Hrsg.)

2017, X, 290 S., Softcover

ISBN: 978-3-658-14897-3