

Diskurse der Arabistik

Herausgegeben von
Hartmut Bobzin und Angelika Neuwirth

Band 25

2018

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Mohammed Nekroumi

Tugend und Gemeinwohl

Grundzüge hermeneutischen Denkens
in der postklassischen koranischen Ethik
am Beispiel der *maqāṣid*-Theorie von aš-Šāṭibī

2018

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

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

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche
Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the internet
at <http://dnb.dnb.de>

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter
<http://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2018
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
für die Einspeicherung in elektronische Systeme.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Druck und Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen
Printed in Germany
ISSN 0949-6807
ISBN 978-3-447-10958-1

Inhalt

Vorwort	IX
1. Fragestellung und erkenntnistheoretische Grundfragen	1
1.1 Fragestellung	1
1.1.1. Die Verortung der Ethikfrage in der islamischen Theologie	1
1.1.2. Kontroversen der islamischen Ethikdebatte	5
1.1.3. Die vorzügliche Ethik und die Frage der Rezeption des griechischen Erbes	8
1.2. Erkenntnistheoretische Grundfragen	11
1.2.1. Die ethischen Wurzeln der islamischen Rechtstheorie: entstanden aus dem Konflikt der Interpretationen	11
1.2.2. Die Ethikfrage im Lichte der <i>maqāṣid</i> -Theorie: <i>ṣarīʿa</i> , <i>fiqh</i> , <i>aḥlāq</i>	18
1.2.3. Glaubensorientierte Lebensführung im Verhältnis von Anerschaffenheit (<i>fiṭra</i>) und Vernunft (<i>ʿaql</i>)	22
1.2.4. Aš-Šāṭibī's Ethik im Verhältnis von Pflicht und Ausrichtung	27
1.3. Zur Methodenfrage	31
1.3.1. Das ethische Prinzip der Fürsorge als Ort zur Begründung der Pflicht.	31
1.3.2. Die Frage von Hierarchie und Organisation im Verhältnis von <i>maqāṣid</i> und <i>aḥkām</i>	32
2. Grundfragen rationaler Begründbarkeit der Moraltheologie der <i>ṣarīʿa</i> ..	35
2.1. Offenbarungsentention als Begründungsort moralischer Pflicht	35
2.1.1. Diskursethische Argumentation im Verhältnis zur rationalen Urteilsfindung	35
2.1.2. Rechtliche Analogie, Absicht und diskursethische Moralbegründung .	44
2.1.3. Moralnormen im Kontext teleologischer Begründungsansätze	56
2.2. Moralbegründung der <i>maqāṣid</i> im Lichte der theologischen Hermeneutik	62
2.2.1. Von expliziter Bedeutung zum impliziten Aufforderungsakt – Absicht im Spannungsfeld zwischen Wille und Grund	62
2.2.2. Die rhetorischen Wurzeln von aš-Šāṭibī's diskursethischer Moralbegründung	67
2.2.3. Zur Verstrickung von Finalität und Kausalität bei der ethischen Urteilsfindung	71
2.2.4. Schlussbetrachtung	74
3. <i>Maṣlaḥa</i> als „Schlussstein“ ethischer Ausrichtung	77
3.1. Vorbemerkungen: <i>Maṣlaḥa</i> – ein historischer Überblick	77
3.1.1. <i>Maṣlaḥa</i> als Prinzip deduktiven Schließens	78
3.1.2. <i>Maṣlaḥa</i> als Schöpfungsprinzip	79

3.1.3. <i>Maṣlaḥa</i> als Methode der Rechtsfindung	80
3.2. Ethische Ausrichtung im Verhältnis von Pflicht und Verantwortung	83
3.2.1. Rechtschaffenes Handeln aus dem Blickwinkel der Pflichtmoral	83
3.2.2. <i>Maṣlaḥa</i> und Freiheitsbegriff der Rationaltheologie	86
3.2.3. Ausrichtung auf <i>maṣlaḥa</i> im Horizont des <i>taklīf</i> -Begriffs	90
3.3. Im Spannungsfeld zwischen Rationaltheologie und Rechtstheorie	94
3.3.1. <i>Maṣlaḥa mu‘tabara</i> : Glaubensorientierte Urteilsfindung im Verhältnis zur rationalen Güterlehre	94
3.3.2. <i>Maṣlaḥa</i> im Kontext abwägender Vernunft gemäß situationsabhängiger Urteilsfindung	101
3.3.3. Zuordnung von <i>maṣlaḥa</i> -Kategorien zur Güterabwägung	107
4. Ethische Ausrichtung als identitätsstiftend	123
4.1. Verantwortungsethik als Grundlage religiöser Identitätsbestimmung	123
4.2. Zur Verhältnisbestimmung grundlegender Zielsetzungen der <i>ṣarī‘a</i>	126
4.3. Vom Schutz der Seele zur sozialen Verantwortung des Selbst	127
4.4. Schlussbetrachtungen	130
5. <i>al-Aḥkām at-taklīfiyya</i> – Grundfragen der Pflichtmoral der <i>maqāṣid</i>	132
5.1. Leitendes Erkenntnisinteresse	132
5.1.1. Zusammenwirken von <i>maqāṣid</i> und <i>aḥkām</i>	132
5.1.2. Selbstständige Urteilsfindung zwischen Verstandesreflexion und geistiger Sinnsuche	134
5.1.3. Menschliche Willensfreiheit im Verhältnis zur göttlichen Pflicht	135
5.2. Aṣ-Šāṭibī’s theologische Moralnormativität (<i>aḥkām ṣar‘iyya</i>) im Horizont göttlicher Gemeinwohlideale	140
5.2.1. Die konstitutiven Elemente moralischer Normativität	140
5.2.2. Pflichtnormen: <i>Aḥkām taklīfiyya</i> – Kategorien moralischen Verhaltens	143
5.2.3. Intermediäre Verhaltensnormen: Empfehlenswertes und Verwerfliches als Abstufungsmerkmale des moralischen Urteils	145
5.3. Verortung des Erlaubten innerhalb der Verpflichtungsnormen	149
5.3.1. Das Erlaubte als Grundstein moralischer Erfindung	149
5.3.2. Das Erlaubte als Vorbeugung vor sündhaftem Verhalten	152
5.3.3. Normativität unter dem Aspekt des sozialen Handlungsumfelds	159
5.3.3.1. Die jussive Form der Moralpflicht: Deontologie im Horizont von Sprechhandlungen	159
5.3.3.2. <i>Ḥukm</i> als Sachmoment im sittlichen Urteil: Pflichtmoral im Horizont sittlicher Urteilsfindung (<i>ṣarī‘a ‘arabiyya</i>)	165
6. <i>al-Aḥkām al-waḍ‘iyya</i> als konstitutive Regeln des sittlichen Handelns	172
6.1. Ethikrelevante handlungsinterne Regeln der Glaubenspraxis	172
6.2. Das Verhältnis von Anlass und Ergebnis bei der ethischen Urteilsbildung (<i>asbāb</i> vs. <i>musabbabāt</i>)	174
6.3. Hermeneutik der Handlung im Horizont teleologisch-ethischer Urteilsfindung: von Ursache und Wirkung	179

6.4. Perspektiven und Ausblick: <i>aḥkām</i> und der moderne Begriff der Gerechtigkeit.....	186
7. Schlusswort und Ausblick.....	193
Anhang	201
Literaturverzeichnis	201
Personenverzeichnis.....	211
Glossar	213
Arabische Kontextbelege.....	217

Vorwort

Diese Arbeit erwuchs dem aus der aktuellen Umbruchphase der Islamischen Theologie entspringenden dringenden Desiderat, die erkenntnistheoretischen Grundlagen der islamischen Ethik- und Moraltheorie epistemologisch zu erforschen und ihre methodischen Wurzeln theologisch und ethisch zu ergründen. Die Auswahl des spätmittelalterlichen Rechtstheorie-Werks *al-Muwāfaqāt* von Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā aš-Šātibī¹ (gest. 790/1388) als Ausgangspunkt dieser Fragestellung verortet die hier durchgeführte Diskussion methodisch und theoretisch im genealogischen Prozess der Relektüre und Rekonstruktion der islamischen Tradition in der Moderne. Dies zieht eine tiefgreifende Reflexion über die moderne Auffassung bzw. Rezeption theologischer Grundbegriffe aus dem islamischen Erbe unmittelbar nach sich.

Dabei werfen die hier diskutierten Themen eine Vielzahl kontroverser Fragen auf, die Gegenstand zahlreicher Studien und außerordentlich komplexer Debatten waren. Was diese Arbeit bei der Erörterung von ethischen und moralischen Grundfragen wie Freiheit, Verantwortung, Tugend und Gemeinwohl aber zunächst interessiert, ist nicht die formale Aufstellung der islamischen Normativität hinsichtlich ihrer praktischen Anwendung, die zweifellos einen besonderen Stellenwert in der lebhaften aktuellen Diskussion um das Verhältnis zwischen theologisch-ethischen und zivilrechtlichen bzw. institutionellen Verhaltensnormen des modernen Staates einnimmt. Im Folgenden geht es vielmehr um eine epistemologische Auseinandersetzung mit den den praktischen Moralnormen zugrunde liegenden tiefgreifenden wissenschaftstheoretischen Ideen sowie mit den Denkvoraussetzungen ihrer ideengeschichtlichen Entwicklung und mit ihrer Verortung in moderne Denkprozesse. Dies sind Themenbereiche, die traditionell, wenn auch nur ansatzweise, Disziplinen wie dem *‘ilm uṣūl al-fiqh* (Rechtstheorie) und dem *‘ilm al-aḥlāq* (Ethik) untergeordnet waren.

Motiviert ist dieser methodische Vorgang durch den Kerngedanken, dass die eigentlichen Herausforderungen für die heutige islamische Ethik primär das gestörte Verhältnis zwischen dem wissenschaftlichen Diskurs der Gelehrsamkeit und dem volksislamischen Diskurs betreffen. Denn auf der einen Seite konnte sich der wis-

1 Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā aš-Šātibī, geboren in Granada und nicht in Xàtiva, wie sein Name eigentlich zu verstehen gibt, ist einer der bedeutendsten spätklassischen Vertreter der westislamischen Mālikīyya, für die Granada die damalige Hauptstadt war. Der Autorität Mālik ibn Anas (gest. 179/796) folgend, verdankt aš-Šātibī seinen bedeutenden Rang auch seinem Werk *al-Muwāfaqāt* über das zielgerichtete Verständnis des Gesetzes und dessen Auswirkungen auf die Rechtsableitung. (Vgl. Muḥammad at-Ṭāhir ibn ‘Āšūr: *Maqāṣid aš-Šarī‘a al-islāmīyya*, neue Auflage, Kairo 2005, S. 38.)

senschaftliche Diskurs der Gelehrsamkeit seit dem Beginn der postklassischen Phase (um das 7./13. Jh.) über die Kolonialphase hinweg bis zum Scheitern des Anschlusses an die Moderne in der islamischen Glaubensgemeinschaft kaum Gehör verschaffen. Demgegenüber steht auf der anderen Seite ein volksislamischer Diskurs, dessen Auswüchse von einem passiven, resignierten, mit Aberglaube behafteten Bruderschaftsdenken bis hin zu einem organisierten, politisch orientierten, militanten Gedankengut reichen.

Ein Versuch zur Ausarbeitung einer angewandten Moralnormativität im Islam wäre heute insofern nicht nur verfrüht, sondern er wäre einerseits theoretisch und methodisch kaum durchführbar, und andererseits würde er sozialwissenschaftlich und theologisch kaum über die Stufe einer Symptombehandlung hinausgehen. Belegt wird dies nicht zuletzt durch das Scheitern zahlreicher Reformvorhaben des praktischen islamischen Rechts, welche seit dem Anfang des 20. Jahrhunderts in den islamischen Ländern in Gang gesetzt wurden und sich auf oberflächliche und mitunter formale Änderungsvorschläge beschränkten.

Begründet ist der hier angelegte theoretische Rahmen der Relektüre islamisch-theologischer Tradition dadurch, dass jegliche moderne Auseinandersetzung mit dem praktischen islamischen Moral- und Normensystem nur dann Anspruch auf Kohärenz, Plausibilität und Allgemeingültigkeit erheben kann, wenn die ihr zugrundeliegenden theoretischen Prinzipien und Grundsätze ideengeschichtlich herausgearbeitet und im Lichte moderner Denkansätze epistemologisch neu gelesen bzw. neudefiniert werden. Die Notwendigkeit einer theoretischen Auseinandersetzung mit dem theologischen Erbe des Islams ist nicht zuletzt darin erkennbar, dass alle theologischen Fachdisziplinen von der Hadith-Wissenschaft über die Koranexegese bis hin zur Rechtswissenschaft sich Methoden und Ansätzen bedient haben, die dem weltlichen bzw. menschlichen Wissen entsprungen sind.

Der heutige Versuch einiger der Islamischen Theologie zugerechneter pseudowissenschaftlicher Ansätze, jeglichen epistemologischen Einfluss des antiken Denkens auf die islamische Tradition auszublenden oder gar abzustreiten, führte zu einer verheerenden Ambiguität zwischen dem Heiligen und dem Profanen im kollektiven Bewusstsein der Gläubigen. Außerdem trug er dazu bei, die selbstständige Urteilsfindung und die Rolle der menschlichen Vernunft beim Verstehen des Gottesworts einzuschränken.

Dass die der Koran- und Hadith-Exegese inhärenten sprachtheoretischen und analytischen Begriffe zum einen hellenistische Hintergründe haben und zum anderen das Produkt einer ingeniösen, diachronischen und diskursorientierten rationalen Reflexion waren, wird in der islamischen Gelehrsamkeit kaum bestritten. Ebenso wenig waren die in der griechischen Philosophie verankerten erkenntnistheoretischen Wurzeln der grundlegenden Begriffe der Rechtstheorie wie etwa *mantıq* (Logik), *qiyās* (Syllogismus) und *'illiyya* (Kausalität) im islamischen theologischen Diskurs umstritten, deren Entwicklung durch die islamische Philosophie das europäische Denken von der Aufklärungsepoche bis heute maßgeblich geprägt hat. Zentrale analytische Begriffe der Moderne wie Argumentation, Abwägung, rationale

Begründung und Deliberation lassen sich bis in die Blütezeit der islamischen Theologie im 3./9. Jahrhundert zurückverfolgen, was die Arbeit der Relektüre heute in einer ideengeschichtlichen Herangehensweise verorten lässt.

Das der vorliegenden Arbeit als Grundlage dienende hermeneutische Potenzial der Rechtstheorie speist sich auch aus ihrer Nähe zur Tugendlehre, die im Laufe ihrer Entwicklung zu einer theologischen Ethik über ein vollendetes Konzept der Handlungstheorie verfügte. Leider hatte die von der Tugendlehre entwickelte Ethik kaum Einfluss auf den Prozess der Normableitung in der Rechtstheorie. Ausgenommen sind lediglich Rechtstheorien, die dem Ansatz der *maqāsid* zuzurechnen sind. Die Besonderheit der auf die Intention bzw. Zielsetzung des Gotteswortes ausgerichteten Rechtstheorie offenbart sich in ihrer von ethischen Maximen ausgehenden Normableitung. Der Schlussstein ethischer Ausrichtung der Offenbarung ist nach aš-Šāṭibī die Glückseligkeit der Gläubigen im Dies- und im Jenseits. Diesem Verständnis nach geschieht die moralische Urteilsfindung im Koran nicht durch eine unmittelbare Unterteilung koranischer Aussagen gemäß der fünf bekannten Rechtsnormen, nämlich Verbot, Gebot, Verwerfung, Empfehlung und Erlaubnis. Vielmehr geht es bei einer Normableitung um eine rationale Reflexion über das Verhältnis zwischen Moral- und Rechtsnorm sowie ethischer Maxime, die aus den Offenbarungsquellen abgeleitet wird.

Aš-Šāṭibīs Grundthese zur Begründung moralisch-theologischer Pflichten lautet: Die Moral- und Rechtsnormen sind im Lichte der von Vernunft und Glaube festgelegten ethischen Ausrichtung aus den Offenbarungsquellen abzuleiten. Ihre Fragestellung ist rituelles bzw. weltliches Handeln unter dem Aspekt von sittlich und theologisch Schädlichem oder Nützlichem. Das Wissen um ein moralisches Urteil zielt nach aš-Šāṭibīs intentionalem Ansatz nicht auf die Festlegung seiner Umsetzungsart ab, sondern auf die vernunftorientierte Plausibilisierung des ihm zugrunde liegenden Werts und seine Übertragung in die entsprechende Pflichtform.

Wie die Disziplinen Koranexegeze (*tafsīr*) und Koranwissenschaften befasste sich ab dem 3./9. Jahrhundert auch die islamische Rechtstheorie mit der Koranhermeneutik. Sie entwickelte dabei eine eigenständige Auslegungsmethodik, in deren Mittelpunkt die Ableitung von Rechts- und Moralnormen aus der Offenbarung stand, und die bis heute als vielversprechend für die praktische Orientierung der Exegese gilt. Die Bedeutungsanalyse der *tafsīr*-Wissenschaft deutete hingegen ab dem Beginn des 4./10. Jahrhunderts auf die Etablierung des theologischen Sinns in den koranischen Denkinhalten hin und vernachlässigte somit das hermeneutische Potenzial einer am Sprachwandelprozess orientierten, diachronischen und glaubensorientierten semantischen Ableitung theologischer Fachbegriffe.

Im Lichte der Frage nach der verbindlichen Ableitung von Rechts- und Verhaltensnormen aus dem Koran entwickelten sich bereits in der frühislamischen Exegese die Grundzüge hermeneutischen Denkens über komplexe Offenbarungsinhalte. So gelten die Auslegungen von ‘Abdallāh ibn ‘Abbās (gest. 68/687), ‘Alī ibn Abī Ṭālib (gest. 40/661), Ubayy ibn Ka‘b (gest. 30/651) und ‘Abdallāh ibn Mas‘ūd (gest.

32/652), auf die die gesamte exegetische Tradition zurückgeht, für eine Vielzahl präskriptiver Koranverse als richtungsweisend.

Die exegetischen Überlegungen von ‘Abdallāh ibn ‘Abbās galten primär dem Abweichungsprozess, der in Folge des semantischen Wandels einzelner Wörter von den bei den Arabern damals anerkannten sprachkonventionellen Bedeutungen zu glaubensorientierten theologischen Fachtermini zu einer neuen Wahrnehmung faktischer Lebensrealität führte.

So wurden Ideen des Glaubens, die den Menschen damals kaum zugänglich waren, stufenweise ins Bewusstsein der Gemeinschaft eingeführt. Dieser semantische Abweichungsprozess verlief in den Anfängen der glaubensstiftenden Offenbarungen lexikalisch am Beispiel neuer religiös belegter Verwendungsweisen einzelner Begriffe wie etwa *zakāt* (Almosenabgabe), *ṣālāt* (Gebet) und *ḥaǧǧ* (Pilgerfahrt).

Die mit dem neuen Glauben einhergehende Umwandlung des empirischen Selbst erlangte ihren Höhepunkt bei dem Aufruf zum Umdenken, das beispielhaft in der theologischen Bedeutung des Wortes *zakāt* ihren Ausdruck findet. Dieses Wort, das vor der Offenbarung vor allem „Vermehren“ bedeutete, nahm im Koran nun die Bedeutung „großzügige Abgabe an Bedürftige“ an.

Im Koran sind sowohl die konventionelle Bedeutung (Q 9:103) als auch der theologische Inhalt des Wortes *zakāt* (Q 2:110) belegt. Der Verhältnisbestimmung beider Bedeutungsebenen galt das Interesse der früheren Koranexegese.

„Nimm von ihrem Besitz ein Almosen, mit dem du sie rein machst und läuterst, und bete für sie, denn dein Gebet ist für sie eine Beruhigung! Allah ist Allhörend und Allwissend.“ (Q 9:103)²

In diesem Vers wird *ṣālāt* im Sinne von Bittgebet und *zakāt* im Sinne von Reinheit (auch ein Begriff der Emphase) verwendet. Die theologischen Bedeutungen finden sich in Pflichtversen wie z.B.:

„Und verrichtet das Gebet und entrichtet die Abgabe. Und was ihr für euch selbst an Gutem vorausschickt, werdet ihr bei Allah finden. Was ihr tut, sieht Allah wohl.“ (Q 2:110)

Das hermeneutische Potenzial der frühen Koranexegese zeigt sich in einer Frage, die das Wesen und den ethischen Sinn der Offenbarung offenkundig zu machen verhilft, nämlich: Wie kann man etwas vermehren, indem man es ausgibt?

Die von der Hermeneutik gelieferte Antwort auf diese Frage herrührend aus dem Sufismus, dass nur die Liebe durch Ausgabe vermehrt werden könne, zieht zwei grundlegende Hypothesen zum Koran nach sich: erstens, dass die koranische Sprache eine Sprache der (Nächsten-)Liebe und Fürsorge sei, die eine bedingungslose Überwindung des Selbst erfordere; zweitens, dass sich ein angemessenes und theo-

² Q = Qur’ān. Die Koranzitate stammen, wenn nicht anders angegeben, aus: Abdullah Frank Bubenheim/Nadeem Ata Elyas: *Der edle Qur’ān und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache*, Medina 2004.

logisch relevantes Verständnis des Korans nicht mit der Umschreibung seiner Sprache der Liebe in eine Sprache des Gesetzes vereinbaren lasse.³

Diese Idee lässt sich mit Hilfe einer Vielzahl früherer Deutungen von ‘Abdallāh ibn ‘Abbās bestätigen. So wird das Wort *zulm* in Q 31:13 als Ungerechtigkeit gegenüber sich selbst gedeutet und auf diese Weise dem Unglauben gleichgestellt. Indem die Gefühlsneigung (*hawā*) über den gläubigen Willen gestellt wird, entsteht eine Beigesellung Gottes (*širk*), die als Ungerechtigkeit gegenüber sich selbst von ‘Abdallāh ibn ‘Abbās bezeichnet wird. Auch hierbei ergibt sich ein hermeneutischer Zugang, der eine Reflexion über das Verhältnis zwischen Selbstliebe und Selbstschätzung in der Offenbarung hervorruft.

Diese vielversprechende Verhältnisbestimmung zwischen der Offenbarung und der aus ihrem besonderen Sprachgebrauch ausgehenden ethischen Botschaft trat im Prozess der Kanonisierung der Exegese schon ab dem 3./9. Jahrhundert wieder in den Hintergrund.

Aufgrund der Wandelbarkeit der Denkvoraussetzungen in der Exegese, deren Methodik sich historisch an den sich ständig verändernden Vollzugszusammenhängen im Leben der Gläubigen orientierte, ist es unabdingbar, dass die moderne normative Koranhermeneutik heute die Tradition in ihrer theologischen und methodischen Bandbreite rezipiert, und zwar von den Anfängen der Überlieferungsexegese (*tafsīr bi-l-ma‘tur*) mit ihren Hauptvertretern ‘Abdallāh ibn ‘Abbās und Muḡāhid ibn Ḡabr (gest. 104/722) über die Etablierungsphase bei Abū Ḡarīr at-Ṭabarī (gest. 310/923) bis hin zur Blütezeit der rational-theologischen Koranlegung bei az-Zamaḡṣarī (gest. 538/1143) und ar-Rāzī (gest. 606/1210).

Zugleich 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 Pluridisziplinarität, allem Positiven zum Trotz, zu einer Verschllossenheit in den theologischen Wissenschaften geführt hat, allen voran in der traditionellen Koranexegese.

Die Einzelbereiche der Koranwissenschaften wie Offenbarungsanlässe, Abrogation, Vieldeutigkeit, mekkanische und medinensische Suren etc. haben dem Verständnisprozess in der Geschichte zwar den methodischen Unterbau geliefert, doch eine tiefgreifende gegenseitige theoretische Befruchtung zwischen Koranwissenschaft und Koranexegese ist ausgeblieben. Während sich die klassische Exegese zunehmend auf die Überlieferung tradierter Untersuchungsmethoden konzentrierte, entwickelte die Rechtslehre einen herausragenden hermeneutischen Ansatz, dessen Relevanz für den Lebensvollzug der Gläubigen immer mehr an Bedeutung gewann. So hat unter anderem al-Ġazālī (gest. 505/1111) in seinem Werk *al-Mustaṣfā* die analytischen Begriffe herausgearbeitet, die den präskriptiven Charakter einzelner Koranverse argumentativ und handlungstheoretisch plausibel nahelegen.

3 Vgl. ausführlicher Mohammed Nekroumi/Arnulf von Scheliha: „Klug sein angesichts der Unergründlichkeit des Lebens“. In: Silke Lechner/Heide Stauff/ Mario Zeißig (Hg.): *Deutscher Evangelischer Kirchentag*, München 2016, S. 101-110.

Der hermeneutische Ausgangspunkt der rechtstheoretischen Exegese war die rhetorische Unterscheidung zwischen beschreibenden und vorschreibenden Aussagen, was eine grundlegende Reflexion über den Unterschied zwischen Bedeutung des Wortlauts und Aufforderungswert der Sprechhandlung nach sich zog. Des Weiteren kam es im Rahmen der Analyse zu einer kreativen Systematisierung der Satztypologie, welche die Ableitung der Norm von der Aussage argumentativ und handlungstheoretisch begründete.

Der andalusische Gelehrte aš-Šāṭibī, der im 8./14. Jahrhundert die Blütezeit des islamischen Rechtsdenkens maßgeblich prägte, eröffnete durch sein Verständnis der *maqāṣid* (Intentionen) neue Zugänge zu den Grundfragen der Rechtstheorie, wie etwa zur Differenzierung des Allgemeinen vom Spezifischen, des Kontextgebundenen vom Kontextunabhängigen, des Eindeutigen vom Vieldeutigen sowie des Expliziten vom Vorausgesetzten, und trug somit zur Herausbildung einer situationsrelevanten Urteilsfindung bei, in deren Mittelpunkt die Frage der Handlungszurechnung steht.

Die heute innerhalb wie außerhalb islamischer Fachkreise geführte heftige Debatte um das wahre Wesen moralischer Lebensführung in der normativen Gestalt der *šarī'a* geht hingegen häufig am theologischen Kern dieser Frage vorbei und wird *mutatis mutandis* auf die juristische, politische und populärwissenschaftliche Ebene übertragen, sodass eine fachspezifische theologische Auseinandersetzung von vornherein ausgeschlossen ist.

Während sich der islamische Mainstream allen Vorhaben der Relektüre und Rekonstruktion der Tradition meist verschließt und ausgediente, kontextgebundene scholastische Ideen und Textauslegungen in vereinfachter Form weiter vermittelt, herrscht im globalen bzw. europäischen Diskurs über den Islam eine amateurhafte Neigung zu Apologie, Projektion und Generalisierung. Angesichts des heutigen, oft mit Bildungsfremdheit einhergehenden Strukturwandels in den islamischen Gesellschaften meinen die etablierten religiösen Institutionen, dass sich das Rekonstruktionsvorhaben nicht als allgemein kommunikabel erweist. Hinzu kommt die Abweichung der Fragestellung durch fachfremde Denkströmungen insgesamt, denen zufolge kein öffentlicher Bedarf an einer Relektüre besteht, was zu einer Marginalisierung des fachspezifischen theologischen Diskurses führt, die letzten Endes auf Verflachung und Reduktion des theologischen Erbes hinausläuft.

Im heutigen Tumult der vielen ineinander verstrickten Diskurse über den Islam besteht die Herausforderung eines zeitgenössischen theologischen Ansatzes primär darin, einen Beitrag zur notwendigen und bisher ausgebliebenen Selbstsortierung der islamischen Theologie zu leisten. Es wäre zu kurz gegriffen, angesichts der aktuellen komplexen Situation der Muslime in der Welt die Aufgabe der Theologie allein daran zu messen, inwiefern sie diesem oder jenem abweichenden oder auch fachfremden Gedankengut unmittelbar entgegenwirkt, so als bestünde ihre Aufgabe in erster Linie aus Reaktion. Vielmehr wäre die neue Aufgabenstellung darin zu suchen, zu eruieren, wie der seit Jahrhunderten starre akademisch-theologische Dis-

kurs aufholen und den Anschluss an die moderne wissenschaftliche Debatte finden kann.

Ein Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, sich einer solchen Aufgabe kritisch und interdisziplinär zu stellen. Deshalb versucht sie, die Denkvorbedingungen und die damit einhergehenden konnotativen Argumentationsvorgänge erkenntnistheoretisch zu untersuchen und ihre Kohärenzprinzipien hermeneutisch zu hinterfragen, um so Wege und Perspektiven für neue, zeitgemäße hermeneutische Ansätze auszuloten.

Diese Arbeit besteht neben dem Vor- und Schlusswort aus sechs Kapiteln. Das erste skizziert kurz die Fragestellung der Arbeit und befasst sich darüber hinaus mit den konzeptionellen Grundsätzen von aš-Šāṭibī's Rechtslehre. Zum einen geht es um die historische und wissenschaftstheoretische Verortung der *maqāṣid*-Theorie innerhalb benachbarter Fachdisziplinen, zum anderen um ihren normativen Charakter und ihre Stellung gegenüber den klassischen rechtstheoretischen Ansätzen. Dabei wird im Zuge einer Diskussion fachspezifischer Grundbegriffe wie *šarī'a* (göttliche Rechtsordnung), *fiqh* (positives Recht), *'aql* (Vernunft) und *fiṭra* (Anerschaffenheit) der hermeneutische Charakter dieser ethisch ausgerichteten Rechtslehre aufgezeigt. Sowohl hinsichtlich der Rechtslehre als auch mit Blick auf die Tugendlehre muss ausgewiesen werden, inwiefern die *maqāṣid*-Theorie als eine eigenständige Disziplin betrachtet werden kann, in der der theoretische Rahmen hervorgebracht wird, um Elemente der Rechtslehre und Grundsätze der Tugendlehre in einer umfassenden Ethiktheorie zu vereinen. Dieses erste Kapitel will Argumente für die Abhängigkeit zwischen dem deontologischen Gesichtspunkt der *šarī'a* und dem teleologischen Charakter der Offenbarung liefern. Die von aš-Šāṭibī der Offenbarung zugeschriebenen drei Arten der Zielsetzung ethischer Urteilsfindung weisen den Weg zu einer ausgewogenen Verhältnisbestimmung zwischen Moralpflicht und ethischer Ausrichtung als Ort des Tugendhaften. Diese Zielsetzungen, genannt *maqāṣid*, sind durch ihren teleologischen Charakter gekennzeichnet. Während die sogenannten *ḍarūriyyāt* (notwendige Maximen, die auf den Schutz des Glaubens, des Lebens, der Fortpflanzung bzw. der Familie, von Eigentum sowie der intellektuellen Fähigkeit abzielen) auf die Regelung des moralischen Verhaltens ausgerichtet sind, sind die *ḥāḡiyyāt* bedürfnisbezogene und die *taḥsīniyyāt* an der Wohlfahrt orientierte Maxime und im Bereich der Tugenden anzusiedeln. Die *ḥāḡiyyāt* implizieren nach aš-Šāṭibī diejenigen normativen Aspekte, die fakultativ sind, um die Härten der Pflichten zu mildern, sodass dem Gottesgebot ohne Kummer oder Ungemach gefolgt werden kann. Aš-Šāṭibī stellt sie hierarchisch unter die *ḍarūriyyāt*-Maximen und nennt hierfür die Einzelheiten des Handelsrechts als Beispiel. Die *taḥsīniyyāt*-Maximen, die dem Wohlbefinden der Gläubigen dienen sollen, werden wiederum den *ḥāḡiyyāt*-Maximen untergeordnet.

Im zweiten Kapitel wird, ausgehend von den vorangegangenen Ausführungen, das Verhältnis zwischen Vernunft und Glaube beim Verständnis der Offenbarung eingehend diskutiert. Diese Auseinandersetzung betrifft vor allem die Frage rationaler Begründung der Moral- und Rechtsnormen der *šarī'a*, was eine umfassende hermeneutische Reflexion über die Schlüsselbegriffe von aš-Šāṭibī's *maqāṣid*-Theo-

rie hervorrief, die seiner Begründbarkeitstheorie zugrunde liegen, wie etwa *causa* (*'illa*), Absicht (*niyya*), Motiv (*ğaraḍ*) und Anlass (*sabab*). Im Lichte der modernen Auffassung von Handlung und Ereignis wird aš-Šātibīs Argumentation aus der Perspektive des Begründungsdenkens philosophischer Ethik betrachtet. Schwerpunkt dieses zweiten Kapitels ist das Verhältnis zwischen Begründen und Verstehen bei der Ableitung der Moralnormen aus dem Gotteswort.

Hieran anknüpfend widmet sich das dritte Kapitel der wirksamen Aufgabe des islamischen Ethos in der Gestaltung des Gemeinwesens. Verdeutlicht wird dies durch die Ausarbeitung des teleologischen Charakters der Offenbarung als eine Botschaft, deren ethische Ausrichtung dem deontologischen Gesichtspunkt Sinn und Orientierung verleiht. Der teleologische Charakter führt zunächst in das Verhältnis zwischen den ethischen Maximen und dem Gemeinwohl (*maṣlaḥa*) als Schlussstein der ethischen Ausrichtung ein. Dabei liegt im ersten Abschnitt der Akzent auf den Diskussionszusammenhängen hinsichtlich der Entstehung des Werturteils, sowohl in der islamischen Theologie als auch in der philosophischen Ethik. Neben einer Betrachtung hermeneutischer Fragen zum Verhältnis von theologischen und rationalen Auffassungen zu Tugend und Gemeinwohl wird versucht 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 der modernen Ethik orientierten Verhältnisbestimmung zwischen den von aš-Šātibī ausgearbeiteten verschiedenen ethischen Maximen untereinander erfolgt im vierten Kapitel ein Erweiterungsentwurf der hermeneutischen Tragweite jeder ethischen Kategorie im Hinblick auf ihr Verhältnis zu den anderen. Hierbei wird ausgehend von der Maxime des „Schutzes des Selbst“ der Begriff der ethischen Selbstheit eingeführt und in seiner Relation zu den Maximen „Schutz des Glaubens“, „Schutz des Geistes“, „Schutz der Familie“ und „Schutz des Besitzes“ theologisch-hermeneutisch definiert.

Das fünfte Kapitel widmet sich den Eigenschaften der theologischen Moral- und Rechtsnormen, genannt *al-aḥkām aš-šar'iyya*. Gegenstand des ersten Abschnitts ist aš-Šātibīs Konzeption der Pflichtnormen (*al-aḥkām at-taklīfiyya*) und ihr Verhältnis zur ethischen Ausrichtung.

Im sechsten Kapitel werden die sogenannten konventionellen Normen untersucht. Dabei wird zunächst das wahre Wesen dieser Normen als konstitutive Regeln diskutiert. Dieser innovative Begriff offenbart den tiefgreifenden Charakter von aš-Šātibīs Moraltheorie, insofern die konstitutiven Regeln dem Urteil den ihm fehlenden Umfeldsrahmen hinzufügen. Pflichtakte werden somit aus zwei Perspektiven gedacht: einerseits aus dem sprechhandlungstheoretischen Gesichtspunkt und andererseits aus dem situativen und kontextualen Zusammenhang der Sprechakte. In diesem Abschnitt liegt der Akzent allerdings auf der Frage der Zurechnung im Lichte des kausalen Handlungsumfelds. So werden die Begriffe *sabab* (Anlass) und *musabbab* (Wirkung/Ergebnis) hinsichtlich ihres hermeneutischen Potenzials untersucht und anhand von aš-Šātibīs Ausführungen diskutiert.

Am Schluss dieses Teils wird schließlich auf die Verhältnisbestimmung zwischen dem theologischen Begriff der Moral- bzw. Pflichtnorm und der zivilrechtlichen Idee der Gerechtigkeit eingegangen. Diskutiert wird dabei die im dritten Kapitel aufgeworfene Frage des Verhältnisses von menschlicher und göttlicher Gerechtigkeit im Hinblick auf die juristische Definition der Gerechtigkeit als Ausblick für eine künftige Untersuchung zur Relation von göttlichem und menschlichem Recht.

Die wesentlichen konzeptionellen Phasen der gesamten Abhandlung sind vom Allgemeinen zum Spezifischen gedacht und bauen thematisch und formal aufeinander auf. Von der Frage der rationalen Begründbarkeit der *šarī'a* im zweiten Kapitel, über das Thema der ethischen Ausrichtung im dritten und vierten Kapitel, bis zum Problem der Moralnormativität im fünften und sechsten Kapitel wird das Verhältnis zwischen *maqāṣid* und *aḥkām* als zentraler Gegenstand der Diskussion hervorgehoben.

In allen sechs Kapiteln der Arbeit wird das Gespräch mit der philosophischen Ethik und der modernen Sprachtheorie gesucht. Dieser Methode liegt der Gedanke zugrunde, dass eine Rekonstruktion des islamisch-theologischen Erbes nur in einer beständigen interdisziplinären Auseinandersetzung mit den geistigen Errungenschaften der Moderne gelingen kann.

Ein Wort noch zum Verhältnis zwischen Haupt- und Untertitel dieses Buches, die formal auf verschiedene Sachverhalte verweisen, sich aber inhaltlich ergänzen: Während der Haupttitel „Tugend und Gemeinwohl“ auf Schlüsselbegriffe der im Buch geführten Diskussion verweist und den theologischen Charakter der Arbeit hervorhebt, verdeutlicht der Untertitel „Grundzüge hermeneutischen Denkens in der postklassischen koranischen Ethik am Beispiel der *maqāṣid*-Theorie von aš-Šāṭibī“ ihre erkenntnistheoretische und ideengeschichtliche Zielsetzung als Projekt von Relektüre und Rekonstruktion.

Die Übersetzung arabischer Fachbegriffen in die deutsche Sprache ist nicht immer eins zu eins möglich, sondern hängt immer vom jeweiligen Kontext ab. Deshalb kann es zu verschiedenen Übersetzungen ein und desselben arabischen Fachbegriffs kommen.

Ich möchte all jenen, die mich während der Entstehungsphase dieser Monographie moralisch wie fachlich begleitet und unterstützt haben meinen Dank und meine Verbundenheit ausdrücken, vor allem Herrn Prof. Stefan Schreiner, Herrn Prof. Erdal Toprak Yaran und Herrn Prof. Arnulf von Scheliha, Herrn Prof. Tarek Badawia und Herrn Prof. Lutz Edzard. Herrn Prof. Hartmut Bobzin gilt ebenso mein besonderer Dank für seine Bereitschaft, die Monographie im Rahmen der von Ihm und Frau Prof. Angelika Neuwirth herausgegebenen Buchreihe „Diskurse der Arabistik“ aufzunehmen.

Ganz herzlich danke ich meinen früheren Mitarbeiterinnen Frau Farina Stockamp und Frau Dr. Sarah Wagner für die Korrektur der Textquellenübersetzung sowie für die alle ersten Formatierungen. Meine besondere Verbundenheit gilt all meinen Kollegen, die mich stets mit wertvollen Bemerkungen und Denkanstößen im Prozess der Redaktion begleitet haben, und die mich in der Endphase der Redaktion

an der einen oder anderen Stelle zum Nachdenken brachten, wenn auch nicht all ihre Anregungen Eingang in das finale Manuskript finden konnten. Herrn Farid Suleiman möchte ich ebenso für seine Geduld sowie seine sorgfältige Lektoratsarbeit und Endformatierung danken.

Erlangen, den 15. November 2017

Mohammed Nekroumi

1. Fragestellung und erkenntnistheoretische Grundfragen

1.1 Fragestellung

1.1.1. Die Verortung der Ethikfrage in der islamischen Theologie

In der heutigen lebhaften Diskussion um die islamische Ethik stößt man in der Fachliteratur kaum auf Studien, die sich ideengeschichtlich und epistemologisch, mit Blick auf die ganze Bedeutungstiefe ethischer Begriffe und mit dem Wandel des normativen Konzepts der *šarī'a* in den unterschiedlichen Epochen der islamischen Geistesgeschichte aus hermeneutischer Sicht befassen. Auslöser der modernen Debatte um Bedeutung und Anliegen des Begriffs *šarī'a* war die Frage nach der Beständigkeit und Allgemeingültigkeit göttlicher Ge- und Verbote. Damit rückt seit Beginn des 20. Jahrhunderts die *maqāṣid*-Theorie zunehmend ins Interesse islamischer Theologen. Das arabische Wort *maqāṣid* bedeutet allgemein „Ziele“, und es meint hier explizit die Ziele der *šarī'a* bzw. die Intentionen des Gesetzgebers, welche in der Rationaltheologie als erschließbarer Ausdruck des göttlichen Willens verstanden werden.

Die Leitfiguren der islamischen Reformbewegung wie Muḥammad 'Abduh, Muḥammad aṭ-Ṭāhir ibn 'Āšūr, Muḥammad 'Allāl al-Fāsī u.a. waren der festen Überzeugung, dass die ethischen Weisungen des Korans, die von der islamischen Rechtsmethodik systematisiert wurden, eine gute Grundlage für eine theologisch fundierte und zeitgemäße Auslegung der Quellen der *šarī'a* bilden.¹ Als Forschungsthema wurde die Frage der islamischen Ethik in der Postmoderne in Verbindung mit moraltheologischen und sozialetischen Lebensfragen bislang fast nur 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 Reinhardt,² Werner Zager³ und Norman Calder.⁴

1 Vgl. Mohammed Nekroumi: „Die theologisch-ethische Ausrichtung der Scharia zwischen Gottesrecht und menschlichem Gemeinwohl“, in: Friedmann Eißler/Michael Borchard (Hg.): *Islam in Europa. Zum Verhältnis von Religion und Verfassung*, Berlin 2013, S. 57-77.

2 A. Kevin Reinhart: „Islamic Law as Islamic Ethics“, in: *Journal of Religious Ethics* 11/2 (1983), S. 186-203.

3 Werner Zager: „Hingabe an Gottes Willen. Ethik im Islam“, in: ders. (Hg.): *Ethik in den Weltreligionen. Judentum – Christentum – Islam*, Neukirchen-Vluyn 2002, S. 69-94.

4 Norman Calder: „*Ikhtilāf and Ijmā' in Shāfi'ī's Risālah*“, in: *Studia Islamica* 58 (1983), S. 55-81.

b) Monographien: Dazu gehören die Grundlagenstudien von Muhammad Khalid Masud,⁵ Bernard G. Weiss,⁶ Wael B. Hallaq,⁷ Mohammed Arkoun,⁸ Aḥmad ar-Raysūnī⁹ und Nasr Hamid Abu Zaid.¹⁰

Ältere Arbeiten wie die von Tilman Nagel,¹¹ Joseph Schacht¹² und Harald Motzki¹³ über islamisches Recht gehen auf den Untersuchungsgegenstand eher historisch ein und präsentieren ein knappes theoretisches und methodisches Gerüst für die Leitfrage islamischer Lebensführung im Lichte der Offenbarung. Es gibt somit – trotz steigenden Interesses an einer zeitgemäßen Definition des islamischen Ethos – keine umfassende und in ihrer Methodik überzeugende Studie zur islamischen Ethik- bzw. Moraltheorie. Obwohl der Schlüsselbegriff *šarīʿa* von der Rechtstheorie als Schöpfungsordnung betrachtet wird und damit unmittelbar im Bereich der moralischen Gesetzlichkeit bzw. in der Ordnung des Gemeinwesens angesiedelt ist, sind nach wie vor nur Teilaspekte einer theologischen Ethik¹⁴ ausgearbeitet, die sich grundlegenden Fragen nach Wesen und Ausrichtung der *lex dei* (*šarʿ Allāh*) als einheitsstiftender Begründungsort aller Gesetzlichkeiten von den „Naturgesetzen“ über die „logischen Gesetze“ bis hin zur „moralischen bzw. sittlichen Rechtssetzung“ stellt.¹⁵ Von solchen definitorischen Fragen und den damit verbundenen erkenntnistheoretischen Auseinandersetzungen sind die heutigen Studien zu Wesen

5 Muhammad Khalid Masud: *Islamic Legal Philosophy. A Study of Abū Ishāq al-Shāṭibī's Life and Thought*, Islamabad 1977.

6 Bernard G. Weiss: *The Spirit of Islamic Law*, Athens (Georgia, USA) 2003.

7 Wael B. Hallaq: *An Introduction to Islamic Law*, Cambridge/New York 2009; ders.: *Shariʿa. Theory, Practice, Transformations*, Cambridge/New York 2009; ders.: *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge/New York 2005; ders.: *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*, Cambridge/New York 2001.

8 Mohammed Arkoun: *Rethinking Islam. Common Questions, Uncommon Answers*, Boulder 1994.

9 Aḥmad ar-Raysūnī: *Naẓariyyat al-maqāšid ʿinda l-imām aš-Šāṭibī*, 5. Aufl., Herndon 1995.

10 Nasr Hamid Abu Zaid: *Mafhūm an-naṣṣ. Dirāsa fī ʿulūm al-qurʾān*, Beirut/Casablanca 1990.

11 Tilman Nagel: *Das islamische Recht. Eine Einführung*, Westhofen 2001.

12 Joseph Schacht: *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1966.

13 Harald Motzki: *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, Wiesbaden 1991.

14 Der Begriff „Theologische Ethik“ wird in dieser Arbeit lediglich als eine deutsche Wiedergabe der hier angenommenen extensiven Auffassung der Disziplin der *uṣūl al-fiqh* verwendet, der die *maqāšid*-Theorie als methodologische Grundlage dient. Die ethische Dimension der islamischen Rechtstheorie intentionaler Prägung geht aus der dem Begriff *qaṣd* (Absicht/Intention) inhärenten Nähe zu grundlegenden ethischen Kategorien wie etwa Gewissen und Verantwortung hervor. Diese Übersetzung lässt sich insofern begründen, als 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“. Fischer überlässt die fachspezifische Definition der „Theologischen Ethik“ „mehr oder weniger der individuellen Kreativität“. (Vgl. Johannes Fischer: *Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung*, Stuttgart/Berlin/Köln 2002, S. 8.)

15 Vgl. hierzu Friedrich W. Graf: *Moses Vermächtnis*, München 2006, S. 24.

und Anliegen islamischer Ethik als unabdingbarer Bestandteil der *šarīʿa* maßgeblich geprägt. Von Interesse ist hier vor allem die Zuordnung von sittlicher Normensetzung und ethischem Werturteil. Versteht man den *fiqh* (islamische Normenlehre) als diejenige wissenschaftliche Disziplin, „die den Anspruch des Glaubens an die sittliche Lebensführung zum Gegenstand hat“,¹⁶ so hebt man die durch ihre Entwicklungsgeschichte fortwährende Wandlung dieser Disziplin von einer „Normenlehre“ zu einem „Erkenntnisprozess“ hervor.

Problematisch bleibt bei der Diskussion um die islamische Ethik die Annäherung von Rechtsetzung und moralischem Werturteil. Für den marokkanischen Denker Muḥammad ʿĀbid al-Ġābirī korrespondiert die griechisch inspirierte „Ethik“ mit der islamisch-theologischen Unterdisziplin *ʿilm al-aḥlāq* (Tugendlehre),¹⁷ die sich, trotz der bedeutenden Werke, die sich damit befassten, zu keiner eigenständigen Wissenschaft etablieren konnte. *ʿilm uṣūl al-fiqh* könne nicht als *ʿilm al-aḥlāq* betrachtet werden, da dieser Wissenschaftsbereich sich seit dem 3./9. Jahrhundert zu einer rein normativen Wissenschaft entwickelt habe, deren Hauptanliegen es gewesen sei, ethische Kategorien wie Freiheit, Verantwortung und Tugend in einer festen Systematik von konkreten Rechtsbestimmungen und Normen auszuarbeiten.¹⁸

Die Frage nach der ethischen Implikation der *šarīʿa* und ihrer rationalen Begründung ist bis heute sowohl theologisch als auch sozialetisch und gesellschaftspolitisch relevant. Zur islamischen Ethikdebatte gehört seit dem Ende des 13./19. Jahrhunderts neben der Kritik an dem vermeintlich anachronistischen Straf- und Privatrecht der *šarīʿa* auch die Klage, dass *ʿilm uṣūl al-fiqh* den Grundprinzipien von *ʿilm al-aḥlāq* kaum Platz einräume und in ihrer Rechtsordnung der Unterschied zwischen Göttlichem und Weltlichem, Sündhaftem und Strafrechtlichem auf der Vernunftebene nicht immer klar auszumachen sei. Von daher lasse sich, so al-Ġābirī, die Forderung nach einer Neudefinition des Geltungsbereichs des *šarīʿ Allāh* und nach einer Neuorientierung der moralisch-ethischen Auslegung des Korans aus der Perspektive vernünftiger Ordnungsfähigkeit begründen.¹⁹

Diese Fragestellung ist, zumindest was die islamische Tradition angeht, nicht neu. Sie findet sich in der Rationaltheologie²⁰ der späten klassischen Phase was al-Ġābirī auch einräumt und weshalb er die Ethik als einen interdisziplinären Wissenschaftsbereich bezeichnet, welcher fachübergreifend, in allen theologischen Feldern, von der Exegese über den *fiqh* bis hin zu Philosophie und Mystik, vertreten war.

16 Konrad Hilpert: „Moraltheologie“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl., 10 Bde., Freiburg 1993-2001, Bd. 7, 1998, S. 462-467.

17 Siehe zu Vertiefung des Begriffs *ʿilm al-aḥlāq* Mohammed Arkoun: *Der Islam. Annäherung einer Religion*, Heidelberg 1999, S. 235.

18 Vgl. Muḥammad ʿĀbid al-Ġābirī: *al-ʿAql al-aḥlāqī al-ʿarabī*, Beirut 2012, S. 11-21.

19 Vgl. ebd., S. 14.

20 Bei den hier deckungsgleich verwendeten Begriffen „Rationaltheologie“ und „systematische Theologie“ handelt es sich in dieser Arbeit um ungefähre Wiedergaben des Terminus *ʿilm al-kalām*. Im weiteren Verlauf wird „Rationaltheologie“ als Übersetzung bevorzugt.

Die islamische Rationaltheologie hat seit ihrer Entstehung versucht, die moralisch-theologischen Vorstellungen ins Verhältnis zum rationalen Denken zu setzen und damit hermeneutische Brücken zwischen Glaube und Vernunft einerseits sowie religiösem und weltlichem Ethos andererseits zu bauen. Während die islamische Rechtstheorie darauf abzielte, das menschliche Handeln ausgehend von den Glaubensgrundsätzen zu ordnen, trugen die Rationaltheologie und auch die Mystik durch ihre Suche nach dem „wirklich“ Guten im Prozess ihrer Beschäftigung mit dem *‘ilm al-aḥlāq* zum Grundverständnis des Verhältnisses von Glaube und Vernunft bei.²¹

Weil die rechte Glaubenserkenntnis (*‘irfān*) nach al-Ġābirī der Vernunft (*burhān*) nicht entbehren könne, könnten *‘ilm uṣūl al-fiqh* und *‘ilm al-aḥlāq* einander nicht ersetzen, sondern nur ergänzen. Daher ruft er dazu auf, unter Rückgriff auf die Errungenschaften aller theologischen Disziplinen eine eigenständige islamische Ethik zu erarbeiten, die neben der Tugendlehre auch *‘ilm uṣūl al-fiqh* und die praktische Normenlehre umfasse und dabei die besonderen Fragen der Moderne berücksichtige. Dies setze die Verortung der theologischen Ethik im Kontext von Rationalität und Wissenschaftlichkeit voraus. Nach al-Ġābirī könne ein solches Unternehmen nur gelingen, wenn es zu einer Wiederbelebung der traditionellen Rationaltheologie und der damit einhergehenden Rehabilitation von *burhān* komme, der durch die Vorherrschaft von *‘irfān* in den Hintergrund geraten sei.

Als herrschende Kulturform der islamischen Aufklärungsepoche drängte sich nach al-Ġābirī die Rationalität, insbesondere in den Zeiten Ibn Ruṣḍ (lat. Averroes, gest. 595/1198), durch die ihr zugeschriebene ordnende Funktion jeglicher theologischer Reflexion auf. Ihr argumentatives Potenzial speiste sich aus der Grundmaxime ethischer Urteilsfindung, die das Moralische gleichermaßen als eine Sache des Wissens und des Glaubens begriff. Bei der Auseinandersetzung von Vernunft und Offenbarung im Streben nach ethisch-theologischer Urteilsfindung sieht al-Ġābirī Ibn Ruṣḍ ethisches Denken als Krönung einer genealogischen Entwicklung philosophischer Reflexion zum Verhältnis von *‘irfān* und *burhān* bzw. von der Situierung der Moral und ihrer Begründung.²²

21 Als richtungsweisend für die Rationaltheologie galten u.a. folgende Werke: Muḥammad ibn ‘Umar az-Zamaḥṣārī: *al-Minhāġ fi uṣūl ad-dīn*, hg. von Sabine Schmidtke, Stuttgart 1997; Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī: *Taṣaffuḥ al-adilla*, hg. von Sabine Schmidtke/Wilfred Madelung, Wiesbaden 2006; Fahr ad-Dīn ar-Rāzī: *Kitāb an-naḥs wa-r-rūḥ wa-ṣarḥ quwāhumā*, hg. von Muḥammad Ṣaġīr Hasan al-Ma‘sumī, Islamabad 1968. Im Bereich der Mystik wurden die Spätwerke al-Ġazālīs und die Traktate Ibn ‘Arabīs (gest. 638/1240) meist der Ethik zugeordnet. In der Rechtstheorie galten die exklusiv der Ethik zugeschriebenen Werke von Miskawayh (gest. 421/1030), Ibn al-Muqaffa‘ (gest. 139/756) und Ibn Sīnā (gest. 428/1037) als eigenständige Arbeiten, denen eher eine ergänzende Funktion zur etablierten Normenlehre zugewiesen wurde.

22 Die Aussöhnung von Offenbarung und Vernunft bei Ibn Ruṣḍ geschieht in Anlehnung an al-Fārābīs (gest. 339/950) Theorie der Emanation und als Reaktion auf die in der Spätphase von al-Ġazālīs theologischem Denken formulierte Skepsis gegenüber der Philosophie und der damit verbundenen natürlichen Ethik. Diese Auseinandersetzung zwischen rationalem Wissen und Glaubenserkenntnis war zuvor von zahlreichen islamischen Philosophen geprägt worden. So zog z.B. al-Kindī (gest. 259/873) die Offenbarung der Philosophie als Wissensquelle vor,

Das ethische Urteilen 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 in al-Ġābirī's epistemologischem Vorhaben, die für die vorliegende Arbeit eine wichtige Anregung war, lautet: Wie ist es historisch und theologisch zu erklären, dass sich *'ilm uṣūl al-fiqh* ab einem bestimmten Zeitpunkt als glaubensorientierte Moralvorstellung vom *'ilm al-aḥlāq* als aus den Offenbarungsquellen rational erschlossene Tugendlehre theoretisch wie methodisch abgrenzte, sodass eine unüberwindbare epistemologische Kluft zwischen den beiden Disziplinen entstand und sich das Bild der *ṣarī'a* als rigide Normenlehre durchsetzte, d.h. die Betonung ihres deontologischen Charakters gegenüber ihrem teleologischen?

Die vorliegende Studie will diese Frage beantworten, indem sie aus der überwältigenden Fülle ethischer Ansätze im Islam und vor dem Hintergrund einer interdisziplinären Relektüre von aš-Šāṭibī's *maqāṣid*-Theorie, basierend auf seinem Monumentalwerk *al-Muwāfaqāt*, das Konzept einer an der Offenbarungsentention orientierten praktischen Ethik zu entwickeln sucht. In Anlehnung an al-Ġābirī und ausgehend von der spätsislamischen Rechtstheorie am Beispiel von aš-Šāṭibī's *maqāṣid*-Theorie werden im Rahmen dieser Arbeit Kategorien einer theologischen Ethik aus der Perspektive der islamischen Normenlehre erarbeitet, was einen Beitrag leisten soll zu einer erkenntnistheoretischen Annäherung zwischen *'ilm uṣūl al-fiqh* und *'ilm al-aḥlāq*. Dadurch soll einem wichtigen Ziel der zeitgenössischen islamischen Theologie näher gekommen werden, nämlich der Errichtung einer islamisch-theologischen Ethik als eigenständige Disziplin.

1.1.2. Kontroversen der islamischen Ethikdebatte

In der heutigen Ethikdebatte stehen sich im islamisch-theologischen Diskurs zwei Tendenzen gegenüber. Auf der einen Seite macht eine Reihe moderner, rationaltheologisch orientierter Denker, darunter al-Ġābirī in seinem Werk *al-'Aql al-aḥlāqī al-'arabī*, deutlich, dass die islamische Ethik nicht unabhängig vom System der arabisch-islamischen Wissenschaften und der Geschichte betrachtet werden kann, und

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 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 des Idealstaats (*al-madīna al-fāḍila*) als Oberbegriff menschlicher Gemeinwohlideale. Durch Ibn Bāḡḡa (lat. Avempace, gest. 532/1138) kam al-Fārābī's Auseinandersetzung mit Platon und Aristoteles erstmals nach Andalusien, womit die Frage der Transzendenz neu aufgeworfen wurde. Neue Maßstäbe zur Begründung ethischer Urteilsfindung setzte Ibn Tufayl (gest. 581/1185) durch sein Werk *Hayy ibn Yaqzān*, in dem er die Geschichte von einem Kind erzählt, das auf einer verlassenen Insel aufwächst und durch eigene geistige Anstrengungen die Philosophie als vernunftgemäße Gottesschau entdeckt, um danach selbstständig das von Gott gewollte moralische Verhalten zu finden. (Vgl. Ṭaha 'Abd ar-Raḥmān: *Su'āl al-aḥlāq*, 5. Aufl., Casablanca 2013, S. 29-55.)