

Reza Hajatpour

Islamische Ethik

Einführung

2. Auflage



Nomos



VERLAG KARL ALBER

NomosBibliothek

Die Reihe **NomosBibliothek** bietet Studierenden der Sozial- und Geisteswissenschaften ausgezeichnete Einführungen in die jeweilige Fachdisziplin. Klar strukturiert und in verständlicher Sprache vermitteln die Bände grundlegende Fachinhalte und fundiertes Expertenwissen. Sie sind ideal geeignet zum Einstieg in das Studium und zur sicheren Prüfungsvorbereitung – ein unentbehrliches Handwerkszeug für alle angehenden Sozial- und Geisteswissenschaftler:innen.

Der Name ist Programm, denn ähnlich einer Bibliothek hat die Reihe den Anspruch, Studierenden prägnante und verlässliche Einführungen in das jeweilige Fachgebiet an die Hand zu reichen. In der Zusammenschau aller Einführungswerke entsteht dabei ein enzyklopädischer Wissenspool. Die markant gestalteten Bände dienen zudem der fachlichen Information auch über Studieninhalte hinaus.

Reza Hajatpour

Islamische Ethik

Einführung

2., vollständig aktualisierte und erweiterte Auflage



Nomos



VERLAG KARL ALBER



Onlineversion
Nomos eLibrary

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

ISBN 978-3-7560-0164-4 (Print)

ISBN 978-3-7489-5084-4 (ePDF)

2., vollständig aktualisierte und erweiterte Auflage 2025

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2025. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	7
Grundlegende Erklärungen und Begriffsbestimmungen	13
1 Ethik, Moral und Sitte	13
2 Der islamische Ethikbegriff	15
3 Ethik als theoretische und praktische Wissenschaft	17
4 Gegenstand und Themenbereiche der Ethik im Islam	21
5 Die Formen und Inhalte der ethischen Begriffe und Urteile	24
Gut und Böse	31
1 Was ist das höchste Gut?	31
2 Ethische Begriffe vom Guten und Bösen im Koran	37
3 Die Idee des Guten und Schlechten im islamischen Denken	44
Das Wesen der islamischen Ethik und ihre Quellen	53
Theologische Ethik	57
1 Anthropologische Grundlagen der islamischen Ethik	57
2 Rechtsnormen und Moraltheologie der islamische Schulmeinungen	63
Philosophische Ethik	69
Pädagogische Ethik	79
1 Erziehung als ein Vorgang der Menschwerdung	83
2 Der Begriff »Erziehung« im Islam	86
3 Der Mensch als Person	89
4 Der pädagogisch relevante Aspekt der Idee des Guten und Bösen	96
5 Erziehung als Vorgang des Seelenentwurfes	100
6 Erziehung – ein Vorgang der praktischen Vernunft	107
7 Selbsterziehung der Vernunft	117
Adab-Erziehung als Vorgang der sittlichen Charakterveredelung	125
1 Adab und Bildungspädagogik	129
2 Adab und die Erziehung des Kindes	132
Weisheitspädagogik und humanistische Sittenpädagogik für Staat, Könige und Fürsten	141
1 Politische Ethik bei al-Fārābī	141
2 Traditionelle und religiöse Fürstenethik	145

Inhaltsverzeichnis

Spirituelle Pädagogik	153
1 Mystische Erziehung als Vorgang seelischer Perfektion im Vereintsein mit dem Ganzen	153
2 Die Selbstmacht ist ein Zustand des Selbstentwurfes	169
Ethik der Menschenwürde	177
Moderne Reflexionen für eine islamische Ethik der Menschenwürde	187
1 Mahdī Ḥā'irī Yazdī	188
2 Muḥammad Taqī Ġa'farī	195
3 Muḥammad Taqī Miṣbāḥ Yazdī	202
Zusammenfassung	215
Literaturverzeichnis	223
Register	235

Einleitung

Worin liegt das Wesen der Ethik bzw. der Moral? Wie lassen sich die idealen Werte definieren, die sich im Persönlichen und Kollektiven bzw. in der zwischenmenschlichen Moralität manifestieren? Was sind die Normen für das menschliche Verhalten?

Im menschlichen Verhalten und Denken finden wir Eigenschaften, die in sozialen Interaktionen moralisch bewertet werden. Einige davon werden als unfair, unehrenhaft, unanständig, unaufrichtig oder egoistisch beurteilt. Moralische Inhalte sind bekanntlich an bestimmte Spielregeln gebunden. Es handelt sich hierbei um die sozialen Regeln und die kulturelle Wertvorstellung im jeweiligen Kontext, die den Menschen durch Erziehung, Bildung und gesellschaftliche Vermittlung prägt.

Das moralische Denken per se beinhaltet Tugenden, welche sich unabhängig von gesellschaftlichen Spielregeln begründen lassen. Demnach stellt sich die Frage, nach welchen Kriterien werden ethische Urteile gefällt? Sind diese universell und können objektiv bzw. logisch erfasst werden oder benötigen sie eine zusätzliche Begründung?

Gibt es eine Form des moralischen Denkens, die ohne soziale, kulturelle, politische und religiöse Herleitung, also rein a priori, aus dem menschlichen Wesen oder seiner Vernunft begründbar ist? Bzw. existieren moralische Inhalte und Ergebnisse, denen alle Menschen zustimmen, unabhängig von ihrer sozialen, kulturellen, politischen und religiösen Gesinnung? Wenn ja, inwiefern stehen diese in Übereinstimmung mit dem Religiösen als solchem?

Die menschliche Gebundenheit an Werte und die ethischen Reflexionen führen zur Frage der Legitimation. Auf welche Weise werden Werte und ethische Ideale fundiert, und woher leitet sich letztlich ihre Legitimation ab? Ohne diese würden sie lediglich als subjektive Meinungen im jeweiligen kulturellen Kontext betrachtet werden. Mit anderen Worten: Existieren moralische Urteile, die aus den essenziellen Tatsachen des menschlichen Wesens und dessen Eigenschaften her erfahrbar und durch Beobachtungen erfassbar sind? Oder wären moralische Werte nur Produkte kultureller Entwicklungen und historischer Prozesse?

Da der Mensch ein Kulturwesen ist und das gemeinschaftliche Zusammenleben das ethische Verhalten unabdingbar macht, stellt sich weiter die Frage, ob das ethische Empfinden doch ein Resultat seines natürlichen Umfeldes ist. Existiert eine moralische Ordnung außerhalb der gesellschaftlichen Formierung? Woher kommen moralische Differenzen zwischen Menschen/Gruppen? Wer ist der Träger moralischer Vorstellungen? Sind moralische Ansichten eher durch Glaubensüberzeugungen, persönliche Meinungen oder individuelle Vorlieben geprägt? Und wenn ja, worin liegt der Unterschied? Gibt

Einleitung

es inhärente Merkmale moralischer Vorstellungen? Wie kann all dies religiös begründet werden?

Solche Themenkomplexe betreffen zum Teil Sachverhalte, die durchaus nicht neu sind. Es handelt sich hierbei um grundlegende Fragen, die innerhalb einer Moralphilosophie gestellt werden. Denn auf diese Weise werden verschiedene Ethikkonzepte charakterisiert. Jedoch werden an diese Themen wiederum weitere Fragen angeknüpft, welche die Gründe und Motive der Ethik analysieren: Was beinhalten Ethik bzw. Moral konkret? Sind sie Urteile oder Sichtweisen? Was versteht man unter dem Ethischen, wann beginnt die Ethik und wie sehen moralische Urteile aus? Diesbezüglich stellt sich auch die Frage nach dem Verhältnis von Absicht und Handlung. Was soll ich denken, was darf ich denken, was kann ich denken? Was soll ich, was darf ich und was kann ich tun?

Es handelt sich um Fragenkomplexe, auf die hier direkt oder indirekt eingegangen wird. Die vorliegende Arbeit thematisiert hauptsächlich die Darstellung der religiösen Ethiken in den islamischen Lehrtraditionen. Ein besonderes Augenmerk liegt dabei auf der philosophischen und pädagogischen Ethik.

Wenn wir von Ethik sprechen, sprechen wir von einem eigenständigen Wert. Es geht also um moralische Tatsachen, die mit natürlichen Tatsachen gleichzusetzen sind.¹ Ethik als eine menschliche Reflexion der idealen Werte dient dem Leben allgemein und entsteht nicht aufgrund einer göttlichen Offenbarung oder gar Gesetzen, sondern entwickelt sich allein aus der Lebenserfahrung heraus. In diesem Sinne herrscht ein wesentlicher Unterschied zwischen ethischen Vorstellungen und moralisierenden Aspekten, welche durch bestimmte Weltanschauungen zur Lebensführung festgelegt werden. Der Religion geht es jedoch um ein Leben jenseits der Vergänglichkeit, das den Sinn des Daseins deutet und ihm eine unbegrenzte existentielle Selbsterfüllung durch eine höhere Macht verleiht.

Somit stellt Ethik einen wichtigen Aspekt des menschlichen Lebenswandels dar. Dies wirft die Frage auf, wie Religiosität und Ethik im Islam miteinander in Einklang stehen und ob ein »System der Ethik« (nach Immanuel Kant) im Islam erkennbar ist, das sowohl metaphysische als auch diesseitige Bestimmungen beinhaltet. Dies ist eine grundlegende Fragestellung dieser Arbeit. Denn wenn es ein solches System gibt, was wäre das Ziel der Ethik im Islam? Ist Ethik identisch mit dem Glauben?

Wenn wir heute von Religion sprechen, kann sich dies nie auf die reine, von Praxis und Deutung losgelöste Vorstellung beziehen. Wenn die Religion

1 Schaber, Peter: Moralische Tatsachen, in: Zum moralischen Denken. Bd. I. Fehige, Christoph/Meggle, Georg (Hrsg. 1995). Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 316.

alle Bereiche des Lebens umfasst, ist Ethik ein Aspekt der Religion und steht somit immer mit einem religiösen Ritus in Verbindung. Damit geht die Frage einher, welche Bedeutung religiöse Ideale für die Ethik und die Selbstgestaltung des Menschen einnehmen.

Um diese Fragenkomplexe zu beantworten, ist nun eine weitere Überlegung vonnöten, in der man den Menschen im Islam als ein ethisches Wesen betrachtet. Der Islam als Religion hat den Anspruch, menschenwürdige Normen und ethische Ideale zu vermitteln, nach denen der Mensch in der Lage sei, sich in seiner ethischen Charakterbildung zu einem besseren und vernünftigeren Wesen zu entwickeln. Mit der Ethik strebt der Mensch nach der Glückseligkeit, die sich im Dies- und Jenseits manifestiert.

Um einen umfassenden Einblick in die islamische Ethik zu gewähren, ist es notwendig, die Grundzüge des menschlichen Wesens in Bezug auf sein ethisches Wesen aufzuzeigen. Hierbei steht vor allem der freie Mensch im Fokus. Schwerpunkte bilden seine diesseitsbezogenen essenziellen Rechte und Pflichten einerseits und die jenseitsbezogene spirituelle Selbstgestaltung und Existenzideale andererseits.

Mit der Frage nach dem Menschenbild im Islam hängen also wiederum ethische Themenkomplexe und Erziehungsvorstellungen zusammen. Ein Aspekt des islamischen Menschenbilds ist die Erziehung, welche gleichzeitig ein bestimmtes Menschenbild voraussetzt. Erziehung wird in islamischen Ethiktraktaten (meist) als ein Teilaspekt der Ethik verstanden. Oft wird sie in Form sittlicher Anstandsregeln bzw. praktischer Anweisungen angeführt, in denen entweder die Eigenschaften eines Mustermenschen im Alltag und/bzw. in einem höheren Veredelungszustand dargestellt werden.

Es handelt sich dabei um schöngeistige Bildung mit ethischer und normativer Charakterverwirklichung. Diese sog. pädagogische Ethik umfasst alle Formen des sozialen, politischen, persönlichen und kollektiven Verhaltens, von ästhetischer bis hin zu ethischer Natur. Wir können an dieser Stelle von einer Menschenerziehung ausgehen, die auf religiöse und rationale Weisheitstraditionen zurückgreift.

Diesbezüglich stellt die Vernunft neben der Religion einen weiteren Aspekt dar. Wie Oliver Leaman zu Recht betont, fehlt es der Herangehensweise an die islamische Ethik an einem analytischen Ansatz, eine Tatsache, die er sowohl bei den Muslimen als auch bei den Islamforschern bemängelt.² Um den Veränderungen in der Gesellschaft zu begegnen, soll man sich – mit einem Blick auf die Tradition gerichtet – den modernen Herausforderungen stellen. Diesbezüglich kommt die religiöse Überlieferung ohne rationale Reflexion nicht aus.

2 Siehe Leaman, Oliver (2019): *Islam and Morality: A Philosophical Introduction*. London: Bloomsbury Academic, S. viii.

Einleitung

Im islamischen Ethik- und Moraldiskurs steht die Vernunft für die Weisheit, richtig und gut handeln zu können, also das Richtige und Gute vom Falschen und Bösen zu unterscheiden. Sie wird somit als Gegenstück zum moralischen Verfall bzw. zur Begierde herangezogen. Ein moralisches Denken ohne feste moralische Maßstäbe wäre subjektiv und daher relativierbar. In Bezug auf diese Aspekte stellt sich die Frage, welche Funktion der islamischen Moralphilosophie zukommt. Worauf bezieht sie sich und wie begründet sie das Denken und Handeln des Menschen?

In der islamischen philosophischen Tradition ist Ethik, in Anlehnung an die griechische Antike, ein Teil der praktischen Philosophie. Sie hat den Anspruch ethische Prinzipien bezüglich des richtigen und falschen Handelns rational zu begründen und darüber hinaus durch den Vollzug der ethischen Maxime für einen edlen Charakter und seelischen Vervollkommenung zu sorgen und zugleich ein friedliches soziales Leben zu ermöglichen.

So gesehen ist pädagogische Ethik ein Teil der praktischen Philosophie im Islam. Die Philosophie steht zwar hierbei im Dienst des Glaubens, zielt allerdings auf die rationale Erklärung von Geschehnissen und von Bedingungen des Lebens ab. Sie beginnt mit Selbsterkenntnis und den Voraussetzungen für unser Dasein, Denken und Handeln. Daher gelten Ontologie, Anthropologie und Psychologie als untrennbare Aspekte der Philosophie im Islam – somit ist Ethik ein fester Bestandteil des Lebens.

All diese Aspekte sind keine von den religiösen Traditionen unabhängige Einsichten des ethischen Normdenkens. Auch wenn im Islam Einsichten von moralischen Normen existieren, deren Erkenntnisse der menschlichen Vernunft unterliegen und keine Bestätigung von der Offenbarung benötigen, ist dennoch das moralische Urteil der Vernunft eingebettet in die Offenbarung, denn sie erhält ihre Legitimation nicht durch sich selbst, sondern eben durch die Offenbarung. Daher geht es in dem vorliegenden Buch um die Ethiken, die im Islam durch verschiedene religiöse Disziplinen beleuchtet werden. Hierbei wird auf religiöse Denkschulen und Theorien in ihrer unterschiedlichen traditionellen Prägung zurückgegriffen.

Im Vordergrund stehen die theologischen, philosophischen, mystischen und nicht zuletzt die pädagogischen Zugänge zur islamischen Ethiklehre. Im Gegensatz dazu handelt es sich bei der Offenbarungsethik, die durch prophetisches Vorbild an den Gläubigen übermittelt wurde, um keine systematische Lehre. Diese Ethik repräsentiert eher eine Lebensethik, die den Weg zum guten und gottgefälligen Leben eröffnet und Möglichkeiten aufzeigt, der überlieferten Tradition auf praktische Weise zu folgen. Auch die aktuelle Diskussion im Iran und die Differenzen der Protagonisten bezüglich ihres humanistischen Religionsverständnisses finden Berücksichtigung.

Die vorliegende Monographie ist das Ergebnis diverser Vorlesungen, die ich im Rahmen der Islamisch-Religiösen Studien an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg (FAU) seit einigen Jahren gehalten habe. Dementsprechend wurden speziell die Wünsche und Erfordernisse dieses neuen Faches berücksichtigt.

Ziel ist es, die Diversität der Ethiktheorien im Islam darzustellen und vor allem den vernachlässigten pädagogischen Aspekten der Ethik eine besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Jedoch ist es bei der Themenfülle schier unmöglich, alle existierenden ethischen Fragestellungen, Themenbereiche und Konzepte in ihrer Komplexität vollständig zu behandeln.

Angesicht der dringenden Frage zur ethischen Problematik, auch bezüglich der aktuellen Fragestellungen und ihrer Relevanz als kritische Begleitung der neuen theologischen Konzepte, soll diese Abhandlung einen kleinen, aber dezidierten Überblick über die Ethik im Islam verschaffen, um so einen Mehrwert für ethisch-humane Reflexion der Glaubensinhalte liefern zu können.

In Anbetracht der Notwendigkeit eines theologischen Paradigmenwechsels sollte die zentrale Rolle Gottes in religiösen und ethischen Überlegungen überdacht werden. Im Hinblick auf die Pluralität und Vielschichtigkeit des Daseins sollen Gott, der Mensch, die Natur und das ganze Dasein nicht als voneinander getrennt betrachtet werden. Ein humanes soziales und menschenwürdiges Leben in Toleranz, Frieden und Dialogfähigkeit erfordert einen neuen kritischen Blick auf religiöse Dogmen, Weisheitstraditionen und geistige Überlieferungen sowie ein humanes Verhalten gegenüber Andersgläubigen/-denkenden. Glaubensfreiheit und Dogmenkritik usw. sollen im Lichte einer Neuorientierung bezüglich des sozialen und ethischen Lebenswandels im Mittelpunkt der theologischen Debatten stehen.

Wie dies – ausgehend von der Vielfalt bedeutender theologischer, religiöser, philosophischer und pädagogischer Werke – gelingen kann, ist eine Frage, zu der dieses Buch auf dem Weg zu einem besseren Verständnis zwischen den verschiedenen Religionen und Kulturen einen Beitrag leisten möchte.

Last but not least möchte ich mich herzlich bei allen Studierenden, die in den letzten Jahren lebhaft und diskursiv an meinen Vorstellungen teilgenommen und mitgewirkt haben, bedanken. Ebenso gilt mein herzlicher Dank an die Verlage Karl Alber und Nomos für die Übernahme des Manuskriptes und vor allem Frau Elham Daniela Mazloum und Herrn Lukas Trabert, die sich engagiert dem Lektorat des Buches gewidmet haben.

Grundlegende Erklärungen und Begriffsbestimmungen

1 Ethik, Moral und Sitte

Der Begriff Ethik steht für ein System der Werte, die sich auf mannigfaltige Aspekte des menschlichen Denkens, Verhaltens und Handelns beziehen. Dafür werden mehrere Begriffe genutzt, die miteinander in Zusammenhang stehen. Ethik, Moral und Sitte sind häufig verwendete Begriffe, die generell selten voneinander abgegrenzt werden. Da sie eng miteinander verbunden sind, ist es schwierig, eine klare Trennung der Begriffe vorzunehmen.

Moral ist eine Ableitung vom lateinischen Wort *mores* und wird für die sittlichen Gewohnheiten von Gemeinschaften bzw. Gruppen verwendet.¹ Allgemein steht Moral für Sitte, Brauch und Charakter.² Es geht um den für die Daseinsweise des Menschen konstitutiven normativen Grundrahmen für das Verhalten zu sich selbst, zur Natur und vor allem zu seinen Mitmenschen. Darunter versteht man einen der Willkür des Einzelnen entzogenen Komplex von Handlungsregeln, Wertemaßstäben, Weltanschauungen und Sinnvorstellungen.

Moralität gilt nicht nur in der eigenen persönlichen Überzeugung und ist an Verhaltensweisen sichtbar, sondern prägt gleichermaßen private Institutionen wie Familie und Verwandtschaft oder öffentliche Institutionen (z. B. Eigentum, Bildungseinrichtungen usw.). Ebenfalls manifestiert sie sich in politischer, sozialer, kultureller und wirtschaftlicher Ordnung und letztlich im gelebten alltäglichen Leben.

Soziologisch gesehen bedeutet dies, dass Moral der Stabilität und Integrität des gemeinschaftlichen Lebens dient, in dem das soziale System von gegenseitigem Vertrauen, von Authentizität und Glaubwürdigkeit geprägt ist. Damit geht ein gemeinsames Werteverständnis unter gemeinsamen Grundprinzipien und der Akzeptanz von sozialen Normen sowie einem allgemeingültigen Verhaltenscodex einher.

Insgesamt bezieht sich Moral auf die Verhaltensregeln, die innerhalb einer Gesellschaft oder sozialen Gruppierungen gelten und als Maßstab dafür dienen, welche Handlungen anerkannt oder missbilligt werden.³

1 Auffrath, Christoph/Kippenberg, Hans G./Michaels, Axel (2006): Wörterbuch der Religionen. Stuttgart: Verlag Kröner, S. 351.

2 Siehe Höffe, Otfried (Hrsg. 1977): Lexikon der Ethik. In Zusammenarbeit mit M. Forschner, A. Schöpf u. W. Vossenkuhl. München: C. H. Beck, S. 162 f.

3 Siehe Birnbacher, Dieter (2007): Analytische Einführung in die Ethik. Berlin u. a.: De Gruyter, S. 1–3; Pieper, Annemarie (2017): Einführung in die Ethik. Tübingen: A. Francke Verlag, S. 21–25.; Krings, Herman: Ethik, Ethos, in: Staatslexikon, Bd. II. Görres Gesellschaft (Hrsg. 1988). Freiburg u. a., S. 397–398.; Lesch, Walter: Ethik und Moral/Gut und Böse/Richtig und Falsch, S. 64–83. In: Wils, Jean-Pierre, Mieth, Dietmar (Hrsg. 1992): Grundbegriffe der christlichen Ethik. Paderborn u. a.: Ferdinand Schöningh, S. 64.

Grundlegende Erklärungen und Begriffsbestimmungen

Der Begriff Ethik entstammt etymologisch dem Griechischen und leitet sich von dem Wort *ēthos*, i.e. Ethos: Stamm oder Sippe, ab. Dieses kann folgende Bedeutungen einnehmen:⁴

- Wohnsitz, Heimat, Wohnung, gewohnter Aufenthaltsort.
- Gewohnheiten, Herkunft (Brauch), Sitte, Lebensgewohnheiten, gewohnte Art des menschlichen Verhaltens.
- Gesinnung, sittliches Bewusstsein, Charakter.

In diesem Sinne wird Ethik synonym zu Moral und Sitte verwendet. In der Antike wurde mit Ethik die theoretische Reflexion über das sittliche Verhalten bezeichnet. Damit schloss man auch ein Wertesystem ein. Diesem System zufolge überprüft die Philosophie als Lehre von der Lebensanschauung die Kriterien richtigen Denkens und Handelns bzw. legt diese fest. Sie ist eine Art Pflichtenlehre im kantischen Sinne.

Der Philosoph und Aristoteleskenner Ernst Tugendhat meint, dass mit Ethik ursprünglich *ēthe* (mit langem »ē«), also die Charaktereigenschaften, gemeint waren. Diese beinhalteten gemäß der aristotelischen Lehre Tugenden und Laster. *Ēthikos* wurde sozusagen mit *moralis* als Lehre der tugendhaften Charaktereigenschaften gleichgesetzt. *Ethos* (mit kurzem »e«) hingegen bedeutet Gewohnheiten und Bräuche wie *mores*.⁵

Zusammengefasst steht Ethik also für einen gemeinsamen Raum bzw. eine gemeinsame Sitte. In diesem Sinne kann man sie als Prinzip für eine Lebensart nach moralischen Codes verstehen. In der Philosophie handelt es sich dabei um die Lehre von den Grundnormen des menschlichen Handelns und der Verhaltensweisen. Sie dient als Wissenschaft zur theoretischen Begründung der Moral und ist ein Teil der praktischen Philosophie.

Einerseits beschäftigt sie sich mit dem Erkennen und den Prinzipien des Charakters sowie des sittlichen Denkens, andererseits mit der menschlichen Praxis. Im engeren Sinne ist sie somit eine Wissenschaft von der Sittlichkeit und den Prinzipien der menschlichen Verpflichtungen, das heißt, der Ermittlung und Begründung des moralisch Richtigen und Guten. Sie geht auch argumentativ auf die Überprüfung der Methode und Reflexion von Problemstellungen und Lösungsverhalten ein.

Was den Begriff Sitte betrifft, so stammt dieser von dem indogermanischen Wort *sueth* und beschreibt den Zusammenhang von dem Wohnort und den damit verbundenen vorherrschenden Gewohnheiten und Lebensweisen. Damit ist eine vorgeformte Lebensart gemeint, die Handlungs- und Beur-

4 Auffrath/Kippenberg/Michaels, 2006, S. 136.

5 Siehe Tugendhat, Ernst (1994): Vorlesungen über Ethik. Suhrkamp Verlag Frankfurt/M.: Suhrkamp S. 34.

teilungsgewohnheiten, Sichtweisen und Interpretationsmuster umfasst und diese fraglos als verbindlich betrachtet.

Im Deutschen spricht man von Anstand und Sitte bzw. Sittenbruch. Somit handelt es sich kulturell bzw. soziologisch gesehen um soziale Normen als überlieferte Ordnung. In diesem Sinne hat Sitte eine große Nähe zur Moral.⁶

Zusammengefasst ist Ethik bzw. Moral die Lehre des sittlichen Verhaltens, des Denkens und des Tuns. Genauer gesagt: Sie ist die Lehre des richtigen und falschen Verhaltens, des Denkens und des Tuns. Damit setzt sie sich sowohl im Allgemeinen als auch im Besonderen mit dem menschlichen Denken und Tun auseinander:

1. Zum einen zur sachlichen Richtigkeit oder Falschheit.
2. Zum anderen zur sittlichen Richtigkeit des Verhaltens der eigenen und/oder fremden Personen.

2 Der islamische Ethikbegriff

Der gängige Begriff für Ethik im Islam ist *ahlāq*. *Ahlāq* bedeutet auch Moral. Eine Differenzierung von Ethik und Moral nehmen wir hier nicht vor. Denn nach islamischem Verständnis werden keine klaren Unterschiede zwischen Ethik und Moral (bzw. der Wissenschaft der Ethik *‘ilm al-ahlāq* und Moral *ahlāq*), vorgenommen.⁷

Der Begriff *ahlāq* kommt in dieser Form nicht im Koran, jedoch in zahlreichen Überlieferungen vor. *Ahlāq* ist der Plural des Begriffs *ḥalq* bzw. *ḥulq*. *Ḥalq* stellt den schöpferischen Akt sowie die Form der Dinge und des Erschaffenen dar, während *ḥulq* (auch *ḥuluq* ausgesprochen) die Natur der Dinge, deren Eigenschaften, innere Befindlichkeiten und Dispositionen beschreibt.

Ḥalq kommt häufig im Koran vor, allerdings ausschließlich im Zusammenhang mit dem Akt der göttlichen Schöpfung, der Entstehung der Welt und des Menschen (Koran 23:12–14; 96:1–2, im Folgenden wird für den Koran gekürzt »K« eingeführt). Der Begriff *ḥulq* hingegen erscheint nur zwei Mal und wird dabei im Zusammenhang mit Sitte und Charaktereigenschaften verwendet. In koranischen Suren lesen wir einmal in Bezug auf die Sitte der Vorfahren: »Dies ist nichts als eine Sitte der Altvorderen.« (K 26/137) Und im Zusammenhang mit dem Verhalten und den Charaktereigenschaften bzw. der Wesensart des Propheten Muhammad: »Und du besitzest ganz sicherlich

6 Siehe Krings, Ethik, Ethos, S. 397 f.; Lesch, Ethik und Moral, S. 64.

7 Siehe dazu: Ḥanabka al-Maidānī, ‘Abd ar-Rḥmān Ḥasan (1423/2002): *Al-ahlāq al-islāmiyya wa usūḥā*. Bd. I. Damaskus u. Beirut; Zur Moralphilosophie. Siehe Frankena, William K. (1972): *Analytische Ethik. Eine Einführung*. München: Dtv.

Grundlegende Erklärungen und Begriffsbestimmungen

hohe moralische Eigenschaften« bzw. »Und du bist wahrlich von großartiger Wesensart.« (K 68/4).⁸

Das mit dem Begriff *ahlāq* stehende Nomen *ḥulq* wird in zahlreichen Kontexten wiedergegeben und bedeutet so viel wie angeborene Eigenart, Charakter und Sitte, aber auch Gewohnheit, Wesen, Neigung, Veranlagung, Gemütsart, Gabe, geistige Fähigkeit, Talent, Begabung, Naturanlage, Vermögen oder Habitus. In diesem Sinne spricht man im Arabischen von »*al-ḥuluq hiya saḡiyya*«.⁹

Somit stehen beide Begriffe *ḥalq* und *ḥulq* für eine natürliche Gestaltung bzw. Wesensart des Menschen in äußerlicher und innerer Form. Die Verbindung der Begriffe ist ebenfalls in den Überlieferungen zu erkennen. Laut einiger Aussagen des Propheten Muhammad soll der Mensch sich mit schönen Charaktereigenschaften ausstatten, da Gott den Menschen in schönster Form erschaffen habe (*innaka 'mru'un qad aḥsana Allāh ḥalqaka fa-aḥsin ḥulqaka*). Auch in diesem Kontext wird von dem ersten schiitischen Imam 'Alī ibn Abī Ṭālib folgende Aussage überliefert: »Die schöne Veranlagung ist für die Seele und die schöne Form ist für den Körper« (*ḥusn al-ḥulq li an-naḥs wa ḥusn al-ḥalq li al-badan*).¹⁰

Ibn Miskawaih (gest. 1030) meint dazu, dass der Begriff *al-ḥulq* (bzw. auch *al-ḥuluq*) einen Zustand der Seele (*ḥālun li-naḥs*) umschreibt, der die Seele zu Handlungen ohne Denken und Überlegung veranlasst.¹¹ Dieser Zustand ist, wie beispielsweise Wut, natürlich, oder durch Übung und Gewohnheit erworben, wie etwa Mut. Daher spricht man an dieser Stelle von einem Zustand des Habitus (*malaka-i naḥsānī*, der seelische Habitus), wenn eine Eigenschaft zum Wesen des Menschen wird. Dieser Habitus kann kaum noch beseitigt werden. Hingegen spricht man von einem Zustand (*ḥālun*) der Seele, wenn dieser noch nicht zum Habitus der Seele geworden ist und man diesen somit leichter wieder entfernen kann.¹²

Vom sechsten schiitischen Imam, auf den die Gründung der Gaʿfaritischen Rechtsschule zurückgeht, wurde überliefert, dass er *ḥulq* als die Charaktereigenschaften der Menschen versteht und in zwei Arten unterteilt: Zum einen ist *ḥulq* die Veranlagung (*saḡiyya*) im Menschen, zum anderen ein Gesinnungsvorhaben (*niyya*, Intention). Der schiitische Imam erläuterte, dass die grundlegenden Charaktereigenschaften eines Menschen von Natur aus

8 Siehe ar-Rāḡib al-Iṣfahānī: Mu'ḡam mufradāt li-alfāz al-Qurān. Hrsg. v. Nadīm Mar'ašlī (1392q/1972). Beirut, S. 158–159.

9 Ebd. S. 159.

10 Vgl. Falsafi, Muḥammad Taqī (ʿ2000): Aḥlāq az naẓar-i hamzistī wa arzišā-i insānī. Teil I. Daftar-i Našr wa farhang-i islāmī Teheran, S. 15.

11 Vgl. Ibn Miskawaih, Aḥmad ibn Muḥammad: Tahdīb al-aḥlāq wa-taṭhīr al-a'rāq. Hrsg. v. Ibn al-Ḥaṭīb (1398q/1979). Maktaba at-ṭaqāfa ad-diniyya Kairo, S. 41.

12 Siehe Sādāt, Muḥammad 'Alī (ʿ121993): Aḥlāq-i Islāmī. Teheran, S. 8.

vorhanden sind und ohne Anstrengung oder eigenes Zutun entstehen. Diese wurden von Gott im Menschen verankert. Die zweite Art von Eigenschaften wird hingegen durch Geduld, Beständigkeit und konsequentes Befolgen erarbeitet. Diese Eigenschaften werden von den Menschen selbst erworben. Der Imam vertritt die Ansicht, dass die zweite Art wertvoller sei als die erste.¹³

Die Begriffe *ḥulq* bzw. *aḥlāq* kommen in zahlreichen weiteren Überlieferungen vor. Beispielsweise werden die Menschen aufgefordert, sich mit göttlichen Eigenschaften auszustatten (*taḥallaqū bi aḥlāq allāh*).¹⁴ Der Begriff *aḥlāq* wird sogar in einer Überlieferung mit der Absicht der Gesandtschaft des Propheten in Zusammenhang gebracht. Laut dieser Überlieferung heißt es: »Ich wurde nur geschickt, um die Charaktereigenschaften zu veredeln«.¹⁵ Auch von dem bereits genannten sechsten Imam der Schia werden zahlreiche Aussagen zum *makārim al-aḥlāq* überliefert, in denen er die Menschen auffordert, sich den edlen Eigenschaften zu verpflichten (*alaikum bi makārim al-aḥlāq*).¹⁶

Ebenso gibt es eine Vielzahl koranischer Begriffe und weitere Formulierungen in islamischen Kulturkreisen, welche mit Ethik in Zusammenhang gebracht werden können. Diese sind z. B. *adab* (Anstand), *ḥuy* (gut gelaunt, Gewohnheit), *bad* (schlecht), *ḥūb* (gut), *zeṣṣ* (hässlich), *zībā* (schön), *ḡamīl* (schöne Tat), *maḥmūd* (gelobte Tat), *ḥusn* (erwünschte Tat), *qubḥ* (unerwünschte Tat), *ḥair* (Gut), *šarr* (Böse), *maḥbūb* (gemochte Tat), *maḍmūm* (verabscheute Tat), *arzeš* (Wert), *faḍīla* (Tugend), *raḍīla* (Frevel), *kaṃāl* (Integrität, Rechtschaffenheit), *naqs* (mangelhaft), *saʿāda* (Glückseligkeit) oder *šaqāwa* (Elend). All diese Begriffe beschreiben gute oder schlechte Charaktereigenschaften. Im Laufe der vorliegenden Arbeit werden diese Begrifflichkeiten kontextabhängig beschrieben und deshalb hier nicht gesondert definiert.

3 Ethik als theoretische und praktische Wissenschaft

Heutzutage hat sich Ethik, wie etwa die Psychologie, als Einzelwissenschaft verselbstständigt. Sie dient nicht einer bestimmten Disziplin, sondern stellt die grundsätzliche Frage nach dem menschlichen Lebenssinn und Lebensverhalten. In der wissenschaftlichen Tradition ist sie jedoch eine Teildisziplin der praktischen Philosophie. Die Philosophie ist eine wissenschaftliche Disziplin,

13 Vgl. Baṭḥāi Gulpāyigānī, Hāsim (1998): *Aḥlāq-i taḥlīl-i Islām*. Teheran, S. 2–3.

14 Siehe Maḡlisī, Muḥammad Bāqir: *Baḥār al-anwār*. Muʿassisa al-wafāʾ (Hrsg. 1404), Beyrūt, Bd. 58 S. 129.

15 Vgl. Mišbāh, Muḡtabā (2001): *Falsafah-i aḥlāq*. Ghom, S. 19; Gril, Denis: *The Prophetic Model of the Spiritual Master in Islam*, in: Jean-Louis Michon & Roger Gaetani (Hrsg. 2006): *Sufism: love & wisdom*. Foreword by Sayyid Hossein Nasr. World wisdom Indiana, S. 63–88, hier S. 80.

16 Zitat nach Baṭḥāi Gulpāyigānī 1998, S. 26–28.

Grundlegende Erklärungen und Begriffsbestimmungen

dient aber auch als Lebensanschauung und ist somit als eine Lebens- und Selbsterkenntnis zu verstehen.

Selbsterkenntnis umfasst die Erkenntnis des Seins und aller Formen des Handelns. Die Selbsterkenntnis als Lebensaufgabe artikuliert sich in der Bedeutung des Lebens und der richtigen und sittlichen Lebensführung, welche man mit dem Sinn des Lebens verbindet. Daher ist die Philosophie nicht nur ein theoretisches Erkennen, sondern ebenfalls eine Lebensart. Sie hat somit auch ein praktisches Interesse am Leben.

Philosophie wird, in Anlehnung an die griechische Antike, auch in der islamischen Denkweise in theoretische und praktische Philosophie unterschieden. Erstere beschäftigt sich mit der Erkenntnis von den Dingen, deren Wesen und Zuständen. Ebenfalls fragt sie nach der Entstehung der Welt sowie deren Ziel. Im Islam steht vor allem die Erkenntnis Gottes im Fokus, seine Eigenschaften und die Erkenntnis der Schöpfung. Gleiches gilt für ihren Sinn für die Geschöpfe.

Ethik nimmt in verschiedenen Disziplinen und Kontexten unterschiedliche Bedeutungen ein: Dies umfasst etwa die Philosophie der Ethik, die Wissenschaft der Ethik sowie deren Wissenschaftsgeschichte.

Unter der Philosophie der Ethik (*falsafa al-ahlāq*) versteht man allgemein eine deskriptive Darstellung, Beschreibung und Erläuterung der Grundkategorien oder Tatsachen. Die Wissenschaft der Ethik (*ʿilm al-ahlāq*) hingegen geht von einem normativen Zugang hinsichtlich ethischer Fragen aus (man spricht über Normen, deren Regulierung und Festlegung). Dabei betrachtet man Handlungen, wie sie sein sollten oder ob man sie gänzlich unterlassen sollte: Sie ist folglich eine praktische Disziplin. Die Wissenschaftsgeschichte der Ethik ist ein Teilbereich der Soziologie. Sie beschäftigt sich nicht mit den moralischen Werten, sondern mit historischen Ereignissen, in welchen die Moralität des menschlichen Handelns sozialwissenschaftlich geschildert und analysiert wird.

Die praktische Philosophie als praktische Wissenschaft umfasst Ethik, Sozialphilosophie und Staatsphilosophie. Ihre Grundlage bildet die theoretische Philosophie.¹⁷ Sie beschäftigt sich mit der Erkenntnis von den Handlungsprinzipien des freien Menschen. Ebenso thematisiert sie das Ziel bzw. die Konsequenz des menschlichen Handelns für sich, die Gesellschaft sowie seine Verantwortung gegenüber Gott. Darüber hinaus fragt sie nach den Handlungen des Menschen hinsichtlich derer Beurteilung als gut oder schlecht. Mit dieser Frage nach dem höchsten Gut geht das richtige Handeln einher. Aber auch die Themenbereiche der menschlichen Freiheit oder die Ideengeschichte der Ethik, ihre Ziele und Entwicklungsgeschichte werden beleuchtet.

17 Siehe Höffe, Otfried (2019): *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*. Berlin: Akademie Verlag, S. 10, 21.

Nach Ṣadr ad-Dīn aš-Šīrāzī (gest. 1641, bekannt als Mullā Ṣadrā), der als bedeutendster Vertreter der Schule von Isfahan gilt,¹⁸ handelt es sich bei der praktischen Philosophie generell um die Erkenntnis, den Habitus und die Eigenschaften sowie alles, was daraus resultiert. *Ḥuḥūl* kann nach diesem Verständnis eine beständige Eigenschaft der Seele sein in der Hinsicht, dass ein Mensch gerecht agiert und dies immer beibehält.

Jedoch kann der Mensch nach Mullā Ṣadrā ebenso als ethisch bezeichnet werden, wenn er nur gelegentlich ethisch handelt. Somit ist in diesem Fall nicht die Eigenschaft, sondern die einzelne Tat an sich gemeint. Ethik kann also auch rein positiv, nämlich für gute Taten, verwendet werden. Ferner kann der Begriff Ethik auch alle Handlungen umfassen, sowohl die guten als auch die schlechten.

Die Wissenschaft der Ethik (*ʿilm al-aḥlāq*) hat das Ziel, die menschliche Seele mit guten Eigenschaften auszustatten. Sie ist die Lehre der richtigen bzw. guten Taten, die von den Menschen ohne Überlegung und Anstrengungen vollbracht werden. Dies bedeutet, dass die Seele die Fähigkeit besitzt, etwas ohne Überlegung und Anstrengungen zu tun bzw. eine festverwurzelte Handlung durchzuführen. Dies geschieht nicht zufällig, sondern stellt einen Dauerzustand der menschlichen Natur dar, welcher erst dann eintritt, wenn die guten bzw. bösen Eigenschaften zum Habitus der Seele werden.

Zusammenfassend können wir hier festhalten, dass die Philosophie der Ethik sich mit der Wissenschaft der Ethik befasst, die sich wiederum mit den guten und schlechten Eigenschaften des Menschen auseinandersetzt. Diese werden willentlich herbeigeführt.

Somit reflektiert die theoretische Philosophie über die Dinge, wie sie sind (Ist-Zustand oder Seins-Zustand). Die praktische Philosophie hingegen betrachtet die Handlungen, wie sie sein sollten (Soll-Zustand), de facto also Pflichten, Absichten und Prinzipien. Der iranische Gelehrte Murtaḍā Muṭaḥḥarī (gest. 1979) widmete der Philosophie der Ethik (*falsafa-i aḥlāq*) ein eigenständiges Werk. Er vertritt die Auffassung, dass die praktische Philosophie (*ḥikmat-i ʿamalī*) über die menschlichen Pflichten ausschließlich aus der menschlichen Vernunft heraus reflektiert.¹⁹

Muṭaḥḥarī meint, dass die Wissenschaft der Ethik (*ʿilm-i aḥlāq*) sich mit den allgemeinen Anwendungspflichten bzw. Handlungsregeln befasst, wie ein Mensch leben sollte. Allerdings steht die Art des Lebens im islamischen Sinne für ein heiliges und würdevolles Leben. Die Wissenschaft der Ethik umfasst

18 Siehe Hajatpour, Reza (2013): Vom Gottesentwurf zum Selbstentwurf. Die Idee der Perfektibilität in der islamischen Existenzphilosophie (Welten der Philosophie). Freiburg: Karl Alber Verlag, S. 39–58.

19 Siehe Muṭaḥḥarī, Murtaḍā (1989): *Āšināʾi bā ʿulum-i islāmī. Kalām, ʿIrfān, ḥikmat-i ʿamalī*. Bd. II. Teheran, S. 178–179.

Grundlegende Erklärungen und Begriffsbestimmungen

alle Formen des Handelns, das praktische Verhalten und den seelischen Habitus (*malaka-i naḥsānī*), das heißt, wie sich der Mensch im Sinne eines heiligen und würdevollen Lebens verhalten sollte.²⁰ Dagegen befasst sich die Philosophie der Ethik mit der Ethik selbst und allen Aspekten, die mit ihr als normativem Wert in Verbindung stehen. Sie gehört zu einer Disziplin, die sowohl die wahren (*ḥaqīqī*) als auch die konventionellen Wissenschaften (*ʿtibārī*) umfasst. Denn sie befasst sich zum einen mit den Erkenntnissen darüber, wie die ethischen Werte sind, zum anderen mit den Grundlagen der ethischen Werte, wie sie sein sollten.²¹

Hierzu meint Muḥammad Riḍā Mudarrisī, dass die ethischen Werte mit der Absicht und dem bewussten Willensakt einhergehen:

»Es geht um die selbstgewählten Taten, worüber der Mensch Macht hat und was er aus eigenem Willen hervorbringt (*afāl maqdūr*) und über den Wert und die Würdigkeit dieser Taten.«²²

Insofern ist die Ethik eine theoretische und praktische Wissenschaft. Sie setzt sich einerseits mit den Erkenntnissen und Wertebestimmungen der Vernunft, andererseits mit den praktischen Handlungsregeln auseinander.

Die praktische Philosophie im Islam umfasst drei Aspekte des menschlichen Wirkens: die Ethik (*aḥlāq*), das Management des Hauses (*tadbīr manzil*, wird auch im Plural, also *tadbīr manāzil* verwendet, dazu zählen im Übrigen auch die Bildung und Pädagogik) sowie die Politik der Städte (*siyāsa al-mudun*) bzw. das Management der Zivilisation (*tadbīr al-madani*), die allgemein als öffentliche Politik (*siyāsa*) bezeichnet wird.²³ Alle drei Aspekte gehören dem Bereich des menschlichen Wirkens als Freiheitswesen im öffentlichen Raum an. Dieses Wirken kann innerhalb der Familie, durch Politik oder in Form von individueller seelischer Veredelung erfolgen.

Die Ethik beschäftigt sich somit mit den Handlungen des Menschen, die zum Guten/Glückseligkeit (*saʿāda*) oder zum Elend/Bösen (*šaqāwa*) führen. Allgemein betrachtet stellt dies einen Scheideweg zwischen Schönerem (*ḥusn, ḡamīl*) oder Hässlichem (*qabīḥ*), dem Würdigen (*maḥbūb*) oder Unwürdigen (*maḍmūm*) bzw. dem Wohl/der Tugend (*faḍīla*) oder dem Übel (*raḍīla*) dar.

Ethik befasst sich somit mit der Erkenntnis, welche menschlichen Handlungen gut sind (*aḥlāq-i naẓarī*, die theoretische Ethik) und woran Handlungen orientiert sein sollen (*aḥlāq ʿamalī*, die praktische Ethik). Die Philosophie

20 Siehe Muṭahharī 1989, S. 191; Umīd, Masʿūd (2009): *Falsafa-i aḥlāq dar Irān-i maʿāšir*. Teheran, S. 309.

21 Ebd. S. 311–313.

22 Mudarrisī, Muḥammad Riḍā (1997): *Falsafa-i aḥlāq*. Paḏuḥiṣ dar bunyānhā-i zabānī, fiṭrī, taḡrubī, naẓarī wa dīnī-yi aḥlāq. Teheran, S. 12.

23 Vgl. Ibn Miskawaih, Taḥḍīb al-aḥlāq, S. 50; aṭ-Ṭūsī, Naṣīr ad-Dīn: *Aḥlāq-i Nāṣirī*. Kommentiert und hrsg. v. Muḡtabā Mīnūʿī (1369/1990). Teheran, S. 40.

der Ethik sucht jedoch nach dem Grund der ethischen Forderung an den Menschen. Sie untersucht, was gut oder schlecht ist bzw. religiös betrachtet wird, und wie man erkennt, ob eine Tat gut oder verwerflich ist. Dies geschieht durch Erfahrung, Vernunft (a priori), Intuition, Gewohnheit, die eigene Glückseligkeit, subjektives Empfinden, Wohlgefallen oder Gemeinwohl.

Zuletzt stellt sich die Frage, ob der Mensch einen kontinuierlichen Zustand für gute Taten ohne Überlegung oder Erziehung erreichen kann, oder ob sich dies widerspricht. Ist ein bewusster, festverwurzelter Zustand nicht erst durch dauerhaftes Überlegen und harte Arbeit an sich selbst möglich?

Darüber hinaus stellt sich die Frage, welche Bedeutung die Freiheit für das ethische Handeln einnimmt. Nach islamischem Verständnis spricht die Ethik nur den Menschen als Freiheitswesen an, nicht die Tierwesen, denn diese handeln nicht willentlich, sondern instinktiv. Ibn Miskawaih unterscheidet den Menschen von den Tierwesen durch die Vernunft als das Prinzip des Handelns, welche auf das Gute gerichtet ist.

Dadurch stellt sich die Frage nach dem Guten: Ist es etwas, was das Subjekt erreicht, wenn es die religiöse Pflicht erfüllt hat? Geht es dabei um das absolut Gute, um die wahre Erkenntnis und das damit einhergehende ewige Sein bzw. die Vollkommenheit seines Wesens? Ist das Gute eher allgemein oder als relatives Gutes eine individuelle Erkenntnis? Wenn es allgemein ist, wie steht es in Bezug zum Einzelnen?

Insgesamt geht die islamische Ethik von dem ethischen Prinzip aus, dass das menschliche Handeln dem Willen entspringt. Somit sind alle Fragestellungen über Verantwortung, willentliche Handlungen und Absichten des menschlichen Handelns und des Denkens der Gegenstandsbereich der Ethik.

4 Gegenstand und Themenbereiche der Ethik im Islam

Ethik beschäftigt sich mit menschlichem Denken und Verhalten und untersucht, wie diese sein sollten. Ihre Aufgabe besteht darin, Fragen wie »was ist eine richtige Handlung«, »warum ist sie gut« und »welchen Zweck erfüllt sie« zu analysieren und zu erklären, anstatt normative Urteile oder Werturteile zu fällen. Der Gegenstand der Ethik (hier können wir auch von einer Sittenlehre sprechen) ist die Frage nach dem »Was« und »Wie« des Gesollten. Ethik ist demnach die Lehre des »Wie-Lebens« und des Gesollten.

Der Gegenstand der Ethik variiert nach ethischen Teilbereichen und Disziplinen. Es gibt verschiedene Theorien und Ansätze, von denen hier besonders vier Erscheinungsformen hervorgehoben werden: philosophische, theologische (religiöse), mystische und pädagogische Ethik. Die pädagogische Ethik befasst sich mit der menschlichen Erziehung und Bildung, wie diese sein sollte. In Bezug auf die religiöse Ethik umfasst der Gegenstand der Untersuchung Ge- und Verbote Gottes. An dieser Stelle kann man auch von

Grundlegende Erklärungen und Begriffsbestimmungen

einer Pflichtenlehre sprechen. Hinsichtlich der praktischen Philosophie ist der Gegenstand der Ethik die dem Menschen zugrunde liegenden Prinzipien und Kategorien, nach denen der Mensch seine Handlungen als gut oder schlecht definiert. Der Gegenstand der Wissenschaft der Ethik sind die willentlichen Handlungen, die den Menschen zum Guten oder Üblen verlocken. Ebenso ist die Seele des Menschen ein Teilbereich der Ethik, denn das Ziel der islamischen Ethik liegt auch in der Glückseligkeit oder der Vollkommenheit der Seele. Hier kann man von einer mystischen Ethik im engen Sinne sprechen. Das Ziel der Mystik ist, durch Askese und den spirituellen Pfad die Seele zu läutern, um sie mit den göttlichen Attributen zu vereinen.

Grundsätzlich beschäftigt sich die philosophische Ethik mit den ethischen Werten von Handlungen, die in der Wissenschaft der Ethik als Grundlage zum Wahr- und Falschhalten von ethischen Grundsätzen und Urteilen betrachtet werden. In der philosophischen Ethik spricht man also einerseits von den Grundfragen der Ethik wie z. B. universellen oder relativen ethischen Werten, dem höchsten Gut oder dem Bösen im Menschen. Wir können folglich von einer Ethik als praktische Wissenschaft sprechen, die auf Prinzipien, Grundlagen und Kategorien aufgebaut ist, um die sittlichen Prinzipien des menschlichen Denkens und Handelns gemäß einer idealen Lebensführung zu überprüfen.

Die Grundlagenprinzipien der Ethik im Islam können je nach Betrachtung in zwei Bereiche geteilt werden: Glaubensprinzipien und humane Existenzprinzipien. Die religiösen Grundlagenprinzipien der islamischen Ethik sind auf den folgenden vier Säulen aufgebaut:

- **Gott (Monotheismus):** Es geht um die Nähe Gottes, vom Menschen zu Gott und von Gott zum Menschen sowie die Einheit mit ihm. Dies kann je nach Methode und religiöser Denkrichtung unterschiedlich ausgelegt werden.
- **Eschatologie:** Gott ist Richter, Herr der Strafe und Belohnung und damit ist das Ziel des Menschen die Begegnung mit ihm.
- **Prophetie (Führerschaft):** Es geht dabei um die Gesandtschaft des Propheten sowie seine Botschaften und Rechtsleitung. Die prophetische Lebensart gilt als beispielhaft für den Menschen. Sie sollen sich an seinem Handeln orientieren und an seine Prophetie glauben. Die Führerschaft kann je nach religiöser Überzeugung unterschiedlich ausgelegt werden.
- **Gerechtigkeit:** Es geht dabei um ein Leben in Ausgewogenheit und Harmonie mit der Existenz unter den Prinzipien der Verantwortung, Pflicht, Freiheit und Vorbestimmung. Gott ist gerecht und die Schöpfung fungiert nach dem Prinzip der Gerechtigkeit.

Was die Existenzprinzipien betrifft, basieren diese im Islam auf philosophischen Vorstellungen und können in drei Faktoren zusammengefasst werden:

- Die Glückseligkeit der Seele: Sie ist erreichbar durch den tugendhaften Vollzug der Vernunftseele. Man kann sie als diesseitige bzw. jenseitige Glückseligkeit verstehen. Im koranischen Sinne erlangt die Seele den Zustand der Seelenruhe.
- Die Vervollkommenung der Seele: Sie ist erreichbar durch die Vereinigung der Seele mit dem aktiven Intellekt bzw. durch das asketische Aufgehen in Gott.
- Die Selbstveredelung des Charakters: Sie ist erreichbar durch Charakterbildung und Erziehung.

Diese drei Aspekte können miteinander verknüpft bzw. je nach Disziplin unterschiedlich bewertet werden.

Dementsprechend beschäftigt sich die Ethik im Islam mit den Grundfragen der Schöpfung, des Handelns oder des Glaubens: Ist die Schöpfung gut oder böse? Was ist gut? Was sind Gerechtigkeit, Solidarität, Verantwortung, Glaube, Gehorsam, Schicksal oder Sünde?

Insgesamt geht es um den Zustand der Seele, des Selbst, des Geistes oder der Psyche. Dabei handelt es sich um die moralische Fähigkeit und das Primat der Seele (*rūḥ/nafs*). Dies beinhaltet Vernunft, Freiheit, Bewusstsein und freien Willen. Die Besonderheiten der Seele (*nafs*) im Islam können je nach Disziplin und religiöser Grundvorstellung entweder für Perzeption (*idrāk*), Wille (*irāda*) oder Liebe (*maḥabba*) stehen.

Die Vollkommenheit der Seele symbolisiert gleichzeitig die Vollkommenheit der sittlichen Eigenschaften des Menschen. Der Mensch strebt danach, dem Beispiel der Göttlichkeit durch die Aneignung göttlicher Charaktereigenschaften zu folgen und sich mit ihm zu vereinen (*taḥallaqū bi aḥlāq Allāh*).

Der menschliche Wille trachtet nach Selbsterhaltung und Selbstverwirklichung. Im religiösen Sinne ist der Mensch danach bestrebt, seine Existenz wertvoll und gottgefällig zu gestalten. Der Mensch gründet sein Handeln auf Selbstliebe (*ḥubb-i dāt*-) und Erkenntnis über die Dinge, die zur Selbstverwirklichung führen.

Das Endziel des Menschen ist die höchste Vollendung seines Wesens. Diese wird durch das Streben der Seele nach ewigen Zielen, also der richtigen Handlungsweise zur Erlangung dieser Vollkommenheit, vorangetrieben, um die Gottesnähe, welche die Quelle des Lebens und der Vollkommenheit ist, zu erreichen. Im Koran wird diese Nähe mit der Metapher der »glänzenden Gesichter« im Jenseits ausgedrückt (K. 75/22 f.) oder mit dem Bild geselliger Gefährten in der »Gegenwart Gottes« (K. 54/53). Die Nähe Gottes ist eine geistige Aktivität der Seele, deren höchste Form die Aktualität der Seele in ihren transzendentalen Eigenschaften ist. Solche Eigenschaften können Wissen, Liebe, Wille und Macht sein, aber auch andere Attribute Gottes.

Grundlegende Erklärungen und Begriffsbestimmungen

Im koranischen Sinne spiegelt sich dies in folgenden Versen wider:²⁴

»O du Seele, die du Ruhe gefunden hast, kehre zu deinem Herrn zufrieden und von seinem Wohlgefallen begleitet zurück. Tritt in die Reihe Meiner Diener ein, und tritt ein in Meinen (Paradies)garten.« (K. 89/27–30)

»Diejenigen nun, die nicht die Begegnung mit Uns erwarten und mit dem diesseitigen Leben zufrieden sind und darin Ruhe finden, und die gegenüber Unseren Zeichen unachtsam sind, deren Zufluchtsort wird das (Höllen-)Feuer sein für das, was sie erworben haben.« (K. 10/7f.)

Die Ethik im Islam geht also, wie an den obigen Versen ersichtlich, mit einem bestimmten Menschenbild einher. Somit spielt die Frage nach dem Wesen des Menschen eine integrale Rolle für die islamische Ethik. Wenn man nach dem Wesen des Menschen fragt, so fragt man gleichzeitig nach dem Wesen der Seele. Denn nur durch die Seele ist der Mensch im islamischen Denken zu einem Menschen geworden.

In diesem Sinne meint Mullā Ṣadrā, dass Ethik eine Tugend der Eigenschaften der Seele (*faḍā'il an-nafs*) sei. Im Sinne der aristotelischen Tradition glaubt er, dass Ethik einen Ausdruck der inneren Schönheit darstellt, so wie die äußere Schönheit der Ausdruck der Schönheit der Körperglieder sei.²⁵ Dabei geht es um den Ausgleich der vier Seelenkräfte: Wissen (*ilm*), Zorn (*ḡaḍab*), Lustbegierde (*ṣahwa*) und Gerechtigkeit mit der Vernunft (*ʿaql wa aql*).

5 Die Formen und Inhalte der ethischen Begriffe und Urteile

Urteile, die in Form moralischer Sätze formuliert werden, müssen eine Begründung enthalten. Die Begründungen von moralischen Sätzen stellen wiederum moralische Prinzipien dar, die selbst in Satzform aufgebaut sind. Moralische Prinzipien sind jedoch Überzeugungen, die entweder religiös oder rational bzw. auch nach Werteprinzipien oder nach Erfahrungen bzw. Gesinnung begründet werden. Im Islam werden moralische Urteile auf transzendente Werte zurückgeführt. Sie werden jedoch sowohl in der theologischen Normenlehre als auch in Ethiktraktaten sowie in Fürstenspiegeln und der praktischen Philosophie an bestimmten Kategorien gemessen.

Beispielhaft werden hierbei die Sätze »Gerechtigkeit ist gut« und »Unterdrückung ist verwerflich« im Islam rational begründet. Die Begründungen gehen jedoch auf Prinzipien zurück, die ihre Geltung metaphysisch bzw. durch die Offenbarung erhalten. In diesem Sinne lautet eine der wichtigsten

24 Die Koranzitate orientieren sich im Großen und Ganzen an: Der Koran: Neu übertragen von Hartmut Bobzin (2012). München: Verlag C. H. Beck, 2012.

25 Vgl. aṣ-Ṣirāzī, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad Ibn Ibrāhīm: *al-Hikma al-mutaʿaliya fi al-asfār al-ʿaqliya al-arbaʿa* (al-Asfār). Bd. I–IX. Hrsg. v. Riḍā Luṭfī u. Muḥammad Riḍā Muẓaffar (q21387/1967). al-Maktabat al-Muṣṭafawī Ghom, Bd. 9, S. 78.

Fragen in der islamischen Ethik, wie man die ethischen Urteile verortet. In welchen Formen und Inhalten erscheinen ethische Grundsätze und Urteile?

Generell werden moralische Urteile bzw. Prinzipien mit Modalverben (müssen, sollen, können, dürfen), Bewertungen (gut und schlecht, positiv/negativ) oder Ge- bzw. Verboten (»Du sollst nicht töten«, »Lügen ist schlecht«, »Geduld ist gut«) versehen. Sämtliche Sätze thematisieren die Notwendigkeit und Gebothhaftigkeit des Denkens, einer Absicht oder einer Handlung.²⁶

Die ethischen Sätze und Urteile können im islamischen Denken ihrer Form nach entweder als ein Aussagesatz bzw. Propositionalsatz (*ḥabarī*) oder imperativ (*inšāʾī*) gewertet werden. Ihrem Inhalt nach sind sie entweder wahr und haben in der Außenwelt entsprechend eine Identität (*ʿaynī*) oder sie sind Abstraktionen des Geistes (*intizāʾī*) in Bezug auf realexistierende Gegebenheiten oder pure konventionelle bzw. rein geistige Vereinbarungen (*iʿtibārī*) zwischen den Menschen.²⁷

Die erste Variante (*ʿaynī*) geht davon aus, dass Moral objektiv in der Außenwelt erkennbar ist, während die zweite Variante (*intizāʾī*) annimmt, dass Situationen und Gegebenheiten, welche zu moralischem Handeln in der Außenwelt führen, das moralisch Gute bzw. Schlechte erkennbar machen. Sie ermöglichen es, moralische Forderungen zu abstrahieren. Dies ist vergleichbar mit den Eigenschaften eines Menschen, welche dazu führen, dass der Mensch ein moralisches oder vergängliches Wesen ist. Demnach haben gewisse Eigenschaften, die einem Menschen wesentlich sind, in der Außenwelt eine entsprechende Übereinstimmung. Die Eigenschaften werden allerdings im Geist erfasst und gelten somit als a priori (*maʿqūlat-i awwaliya*). Dies geschieht ohne vorherige Erfahrung und Abstraktion, wie es bei der Wärme der Sonne der Fall ist. Im Gegensatz dazu werden alle Eigenschaften, die von der apriorischen Wahrnehmung abhängig sind und erst nachträglich im Geist festgestellt werden, als aposteriori (*maʿqūlat-i tānawīya*) bezeichnet. Beispielhaft hierfür steht die Vergänglichkeit der Sonne oder die Verwerflichkeit der Unterdrückung.²⁸

Die dritte Variante (*iʿtibārī*) meint, es gäbe weder Moral in der Außenwelt noch könne sie aus der Außenwelt abgeleitet werden. Stattdessen entstünde sie nur im Geist durch menschlich-konventionelles Verständnis. Vergleichbar ist dies mit dem Besitztum, für das es keine Entsprechung in der Außenwelt gibt, sondern welches allein durch Vereinbarungen festgelegt wird. Auch Eigenschaften wie Respekt gegenüber den Eltern sind nicht äußerlich als Wert erkennbar oder ableitbar. Vielmehr entsteht dieser Respekt durch die Selbstverständlichkeit des menschlichen Lebens.

26 Siehe dazu Tugendhat ²1994, S. 35–48.

27 Siehe dazu Mudarrisī ²1997, S. 38–47, 62–76; vgl. Mişbāḥ ⁵2001, S. 21–38.

28 Vgl. Mudarrisī ²1997, S. 62–64.

Grundlegende Erklärungen und Begriffsbestimmungen

Aus islamischem Blickwinkel stellt sich die Frage, ob die Moralität bzw. ethische Sätze einen realen Bestand in der Außenwelt darstellen wie etwa die Wärme der Sonne. Die Antwort darauf lautet, dass sie weder Bestand in der Außenwelt haben noch reine Produkte des Geistes sind. Das Gute und das Böse manifestiert sich auch nicht in der Außenwelt und ist dennoch keine Imagination des Geistes.

Moralische Sätze sind nicht absolut (*mutlaq*) und nicht überall gleich wie das Wasser in der Welt. Demut und Großzügigkeit sind beispielsweise gut, Lügen und üble Nachrede hingegen nicht. Weder Demut noch Lüge haben in der Außenwelt Bestand. Doch sie entsprechen einem Fakt, der durch Handeln in der Außenwelt erkennbar wird und die Notwendigkeit liefert, im Geist abstrahiert zu werden.

Wenn wir nun aus der religiösen Sicht sagen: »Lüge ist eine Sünde«, ist dies auch moralisch böse oder schlecht? Wenn wir sagen: »Retten ist gut«, wie entscheidet man in dem Dilemma zwischen der Rettung des eigenen Eigentums oder dem Leben eines anderen? Insgesamt stellt sich daher die Frage, wie ethische Aussagen konstruiert sind. Sind sie einfache Aussagesätze, die linguistisch als propositionale Sätze bezeichnet werden, zum Beispiel »Morgen wird es regnen« oder in Form eines Imperativs gehalten sind, wie zum Beispiel »Du sollst nicht töten«?

Ein Aussagesatz ist keine Aufforderung, sondern eine Benachrichtigung bzw. eine deklarative Aussage oder eine Behauptung. Diese kann wahr oder falsch sein. Ein propositionaler Satz wie »Verzeihen ist gut« beinhaltet möglicherweise auch eine Aufforderung zur Handlung. Im Imperativ dazu lautete »Verzeihe!«. Allerdings muss keiner der beiden Sätze automatisch ein moralischer Satz sein.

Ein Imperativsatz wie »Verzeihe!« geht darauf zurück, dass Verzeihen eine allgemeine Gültigkeit darstellt. Ein Aussagesatz hingegen muss erst auf seine Richtigkeit bzw. Falschheit hin überprüft werden, er kann jedoch mit einem Soll-Satz verbunden werden (z. B. »Weil die Gerechtigkeit gut ist, soll man gerecht handeln«). Hier ist der Imperativsatz nur ein Angebot bzw. eine Empfehlung. Denn wenn etwas gut ist, so ist es notwendigerweise gut, danach zu handeln. Moralische Begründungen der Sätze sind zusätzliche Wertbestimmungen, die den Menschen verpflichten, nach dem Guten zu handeln.²⁹

Die Notwendigkeit gilt als eine Kohärenz zwischen dem Subjekt und Prädikat, etwa in dem Satz »Wenn man in die Schule geht, muss man lernen«. Dieser Satz formuliert einen konditionalen Ausdruck sowie eine Verpflichtung: »Wenn man zur Schule geht, ist man verpflichtet zu lernen.« Der Aus-

²⁹ Ebd. S. 104.

druck mit »muss« oder »soll« zeigt jedoch lediglich eine Notwendigkeit auf und stellt keinen kategorischen Imperativ dar. »Ein Mensch soll moralisch handeln« heißt beispielsweise nicht, dass er verpflichtet ist, sondern dass es sich um einen Anspruch aufgrund seines Menschseins handelt. Moralische Sätze sind also Aussagesätze, die eine Notwendigkeit vom Prädikat zum Subjekt herstellen. Zum Beispiel bedeutet »Gerechtigkeit ist gut«, dass ein Mensch notwendigerweise gerecht sein soll, weil das Gegenteil bedeuten würde, man dürfe ungerecht sein.

Im Islam werden ethische Urteile keineswegs in Aussagesätzen, sei es eine Information oder Behauptung, formuliert. Sie sind im kantischen Sinne Imperative. Ein propositionaler Satz kann auch ein analytisches Urteil sein, das im Prädikat einen gedanklichen Inhalt ausdrückt, der im Begriff des Subjekts bereits enthalten ist. Dies ist vergleichbar mit einer tautologischen Aussage: Ein Urteil ist analytisch wahr, wenn es einem Begriff eines seiner Merkmale zuspricht, wie etwa »alle Körper sind ausgedehnt« oder »die Rose ist eine Blume«.

Ein propositionaler Satz kann aber wahr oder falsch sein und muss keineswegs ein moralisches Urteil abgeben. Bei »Gerechtigkeit ist eine Tugend« handelt es sich um einen analytischen Satz, wobei jedoch erst außerhalb des Urteils begründet werden muss, ob Gerechtigkeit tatsächlich eine Tugend ist. Dieser Satz wirkt zugleich synthetisch, weil er in sich nicht evident ist.

Ein Satz beinhaltet dann ein synthetisches Urteil, wenn er im Prädikat einer Aussage einen gedanklichen Inhalt ausdrückt. Dieser ist im Begriff des Subjekts (noch) nicht enthalten. Synthetische Urteile können im kantischen Sinn auf der Basis von Erfahrungen gefällt werden. Sie sind also nicht a priori, sondern a posteriori und ihre Wahrheit beruht nicht auf der Zerlegung von Begriffen. Beispielsweise ist in der Aussage »Umweltverschmutzung ist die Ursache des Waldsterbens« im Begriff Umweltverschmutzung kein Waldstreben erkennbar. Allerdings erkennt man aufgrund der Erfahrung in der Umweltverschmutzung das Waldstreben.

Ein synthetisches Urteil kann aber auch wie ein analytisches Urteil a priori sein. Im kantischen Sinne gehen alle mathematischen Erkenntnisse auf Vernunfturteile zurück, die ohne Erfahrung erkannt werden. Mathematische Sätze wie »zwei plus zwei ist vier« sind also synthetische Sätze, da sie erst durch die Erkenntnis der Vernunft a priori bestätigt werden.

Nun stellt sich die Frage, ob moralische Sätze analytische oder synthetische Urteile sind. In der Aussage »Lügen ist nicht gut« findet man in dem Begriff Lügen weder gut noch böse. Auch wird die Lüge nicht durch die Erkenntnis der Vernunft a priori erkannt. Denn Lüge wird erst durch schädliche Erfahrungen in der Außenwelt als verwerflich verurteilt. In diesem Sinne sind die kategorischen Imperative nach Immanuel Kant synthetische Sätze a

Grundlegende Erklärungen und Begriffsbestimmungen

priori, da sie auf durch die Vernunft getroffene Erkenntnisse zurückgehen.³⁰ Dennoch sind Forderungen der Moral nach kantischer Sicht unbedingt. Dies bedeutet, dass sie »sich in ihrem Gültigkeitsanspruch nicht von den Zielsetzungen des Handelnden abhängig machen: Moral fordert nicht ›hypothetisch‹, sondern ›kategorisch‹«³¹.

Ethische Aussagen sind im Islam mit Werten behaftete Sätze, die erst durch die Erfahrung oder die Vernunft als solche erkannt werden. Wenn die Moralität eines Urteils oder einer Handlung durch sich selbst nicht evident ist, so muss sie erst durch Erfahrung erkannt werden. Wenn man zum Beispiel sagt: »Gerechtigkeit ist gut« oder »Lügen ist verpönt«, stellt sich die Frage, wodurch das Gutsein der Gerechtigkeit oder das Schlechtsein des Lügens begründet wird. Ist dem so, weil die Gerechtigkeit einen gesellschaftlichen Wert darstellt und das Miteinander beeinflusst? Oder weil es keine Vertrauensbasis zwischen Menschen geben kann, wenn viele lügen? Das gleiche gilt auch für Aufrichtigkeit. Ist Aufrichtigkeit etwa ein individuelles und soziales Gut?

Was ist wichtig für die Seele und die Entwicklung des menschlichen Wesens hin zu einem moralischen Wesen? Ist Aufrichtigkeit das Ziel? Geht es darum, anderen oder sich selbst Gutes zu tun? Ein Ziel könnte gerechtes Handeln sein. Denn dies würde zu einer gerechten Gesellschaft führen, an der jeder gleichermaßen teilhat und in der jedes Individuum selbst ein gerechter Mensch ist!

Im religiösen Sinne werden Lügen z. B. mit einer zusätzlichen Begründung als verwerflich verurteilt, weil sie die Vervollkommenung des Menschen verhindern. Die islamischen Philosophen rechtfertigen diese Vervollkommenung durch Urteile der Vernunft und ergänzen sie durch die transzendentalen Zweckbestimmungen des Seins. Solche Zweckbestimmungen sind weder empirisch noch verbindlich, sondern stellen eine auf religiösen Überzeugungen basierende Behauptung oder Annahme dar und beeinflussen die Absicht des Handelns.

Als Absicht des Handelns gilt die Handlung selbst. Damit sind das Ziel und die Art des Handelns gemeint. Denn moralisches Handeln kann die Authentizität des Handelns offenbaren. Im religiösen Kontext wird einerseits das eigene Heil und andererseits Gottes Wohlgefalligkeit mit einbezogen. Dies kann sowohl das gesellschaftliche als auch das eigene Heil umfassen. Somit sind ethische Werte Teil der seelischen Vollkommenheit. In diesem Sinne kann die Ethik entweder rational oder religiös begründet werden, oder

30 Vgl. Schönecker, Dieter: Die Methode der Grundlegung und der Übergang von der gemeinen sittlichen zur philosophischen Vernunftkenntnis. In: Hariolf Oberer (Hrsg. 1997): Kant. Analysen – Probleme – Kritik. Bd. III. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 81–98, hier S. 87.

31 Hübner, Dietmar (2018): Einführung in die philosophische Ethik. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, S. 173.

es handelt sich um ein gesellschaftliches Gut. Es geht um ein friedliches Zusammenleben, gesellschaftlichen Nutzen und die individuelle Seelenruhe.

Die Schwerpunkte können hierbei auf den Handlungen selbst (deontologische Ethikansätze im Sinne Kants) oder auf den Handlungsfolgen (teleologische Ethikansätze) liegen.

Anders als die Philosophen sind die an der Scharia orientierten religiösen Gelehrten der Meinung, man könne moralische Urteile nicht durch Vernunft erkennen. Es stellt sich darüber hinaus die Frage, ob man zwangsläufig zu etwas verpflichtet werden müsse, wenn dies etwas Gutes sei. Zu der weiter oben bereits genannten Unterscheidung zwischen berichtenden bzw. behauptenden Aussagesätzen und Imperativsätzen meinen die asch'aritischen Religionsgelehrten, man benötige zum Erkennen moralischer Urteile die Zustimmung der Scharia. Eine Ausnahme bilden hierbei die Mu'tazaliten, wie später erläutert wird.

Je nach Schulmeinung bzw. Denker sind ethische Urteile entweder Imperative und/oder kosmogonisch bzw. religiös (gesetzlich) und/oder sie stellen im Sinne der Vernunft ein Verlangen (*ṭalab*) nach Wahrheit dar.

Daraus ergibt sich die Frage: Worin liegt die primäre Grundlage des Ethischen? Im Bewusstsein oder in den objektiven Bedürfnissen der Gesellschaft? Handelt es sich um das Prinzip des Aufeinander-angewiesen-Seins oder einen kategorischen Imperativ? Ein Faktum der Vernunft oder ein Gesetz von der Welt der Dinge an sich, also a priori? Des Weiteren stellt sich die Frage, ob ethische Aussagen wie religiöse Glaubensgrundlagen metaphysischer Natur sind oder empirisch fundiert und somit begründbar. Ist es möglich, moralische Aussagen auf ähnliche Weise wie Wasser oder andere Elemente zu analysieren oder zu zerlegen? Können wir das Gute und das Böse zerstören oder herstellen? Oder sind moralische Sätze eine Abstraktion des Geistes in Form einer synthetischen Aussage, die erst durch Erfahrung und durch bestimmte Merkmale in der Außenwelt, also durch das menschliche Wirken und Handeln, erkennbar wird?

Eine wesentliche Frage im theologischen Kontext des Islams ist, ob Geschöpfe von Natur aus gut sind. Dies wirft jedoch die wichtige Frage nach Gottes Handeln auf: Handelt Gott moralisch und gerecht? Ist Gott in seinem Handeln den moralischen Prinzipien verpflichtet? Falls dies der Fall ist, was sind die Prinzipien göttlichen Handelns? Handelt es sich um dieselben Prinzipien, an denen sich auch der Mensch orientieren m? Wenn dem so ist, was bedeuten dann Katastrophen und Unheil in der Welt und was ist deren Ursache?

Moralische Aussagen lassen sich, wenn sie mit der Schöpfung begründet werden, nicht als empirisch und beweisbar darstellen, sondern lediglich als Behauptungen. Die Schöpfung ist eine natürliche Tatsache, die weder moralisch noch unmoralisch bewertet werden kann. Dasselbe gilt auch für die

Grundlegende Erklärungen und Begriffsbestimmungen

menschliche Natur. Unter der Annahme, dass der Mensch die Merkmale der Schöpfung in sich trägt, folgt im religiösen Kontext, dass die Schöpfung, wie der Mensch, sowohl gute als auch böse Eigenschaften aufweisen kann, da Gott diese Werte in die Schöpfung eingebracht hat. Es bleibt jedoch theologisch schwierig zu bestimmen, ob Gott die Ursache des Bösen im Menschen oder in der Schöpfung ist, da nach Auffassung vieler Glaubensrichtungen Gott ausschließlich Gutes schafft. Doch die Frage ist: Wie erkennt man das Gute und gibt es überhaupt das höchste Gute?

Literaturempfehlungen

Pieper, Annemarie (⁷2017): Einführung in die Ethik. Tübingen: A. Francke Verlag.

Hübner, Dietmar (²2018): Einführung in die philosophische Ethik. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Endress, Gerhard: Antike Ethik-Traditionen für die islamische Gesellschaft: Abū 'Alī Miskawaih, 210–237, in: Rudolph, Ulrich (Hrsg.), Philosophie in der Islamischen Welt, Bd. I: 8.–10. Jahrhundert (Grundriss der Geschichte der Philosophie, begr. von Friedrich Ueberweg). Basel 2012.

Register

A

Abdullāh Ġawadī Āmulī 187
 Absāl 121
 Abū Saʿīd Abū al-Ḥair 100
Ādab (Ādāb) 54–56, 87, 100 f., 107,
 125–129, 132, 145–147, 150, 153, 166,
 215, 221
Ādāb at-Taʿlīm 128
ʿādāla 73
 ad-Dawānī, Ġalāl ad-Dīn Muḥammad
 bin Asʿad 70, 110, 112 f., 115, 137 f.
ʿadl 24, 38, 53, 64, 88, 109 f., 115, 211, 218
 Affekte 82
Aḥlāq al-ašrāf 111, 149
aḥlāq ʿamalī 20
aḥlāq-i naẓarī 20
 al-Andalūsī, ʿAbd Rabbih 126
 al-Fārābī 69, 119, 137, 141–146, 217, 220
 al-Ġāḥiz, ʿAmr ibn Baḥr 125 f., 132
 al-Ġazālī, Abū Ḥamid Muḥammad bin
 Muḥammad 61, 66, 95, 117–119, 132–
 136, 140, 149 f., 166
 al-Ġilī, ʿAbd al-Karīm 164, 169 f.
 al-Ġurġānīs, Sayyid aš-Šarīf 115
 al-Ḥallāġ, Abū l-Muġī al-Ḥusain ibn
 Maṣṣūr 163
al-Insān al-kāmil 164, 169 f.
 al-Māwardī 150 f.
 al-Warāwīnī, Saʿd ad-Dīn 148
amāna 57–60
 analytisches Urteil 27
 Anthropologie 10, 58, 82, 178, 181–184,
 193 f., 217
ʿaql 24, 59, 64 f., 69, 71, 76, 95, 109, 155–
 158, 166, 171, 174, 188, 207
ʿaql-i ʿamalī 107, 188, 190
Areté 34–36
 Aristotele 14, 18, 32, 35 f., 71, 74 f., 142,
 145
 ar-Rāzī, Zakariyā 45, 70, 109
 ar-Rifāʿī, ʿAbd al-Ġabbār 180
arziš 200, 204
 Aschʿariten 64, 66
 aš-Šubbar, ʿAbdullāh bin Muḥammad
 Riḍā 166
 Ästhetik 201
 Aṭṭār, Farīd ad-Dīn 56, 149

aṭ-Ṭūsī, Našīr ad-Dīn 20, 70, 132 f.,
 136–140, 143, 149, 220
 ʿAufī, Sadīd ad-Dīn Muḥammad bin
 Muḥammad 148
 Aussagesätzen 26 f., 29
 Autonomie 82, 110, 114, 120–122, 184
ʿaynī 25

B

Bahīmīyya 72
 Baqlī Širāzī, Rūzbihān 158
 Bertrand Russell 195
 Bildung 7, 9, 20 f., 87, 101, 105–107, 123,
 129–131, 140, 197, 202, 210
birr 38, 42
Bodhi 37

C

Charakter 10, 13 f., 16, 54, 67, 74, 84, 93,
 107, 109, 111, 125, 127, 134–136, 145, 147,
 151, 175 f., 179, 204, 216

D

Demokrit 33
 deontologische Ethikansätze 29
 Dewey, John 103 f., 130
 Dualismus 51

E

Ebenbildlichkeit 59, 94, 109, 178
 Einheit 22, 33, 90 f., 103, 111, 139 f., 148,
 154–159, 161–164, 169 f., 185, 192 f., 197,
 205, 220 f.
 Empedokles 33
 Epikur 36
 Ermahnungspädagogik 92, 217
 Erziehbarkeit 79, 89, 137, 140
 Eschatologie 22, 194
 Essenzen 46, 59, 158, 169 f., 172 f., 205,
 207
 Ethik und Moral (arab. *Aḥlāq*) pas-
 sim 13, 15–17, 20, 62, 65, 111, 114 f.,
 133, 136, 138 f., 149, 199, 203, 215, 218

Register

Existenz 22 f., 32, 44–49, 51, 59, 87–90,
94 f., 99, 104 f., 108, 110, 113, 117, 139,
158, 161, 168–171, 183, 188–192, 194,
196 f., 199–201, 219

F

faḍila 17
falsafa al-aḥlāq 18
fiṭra 53, 57, 61 f., 86, 88, 95, 118, 122, 183
Foucault, Michael 88
Frankena, William K. 15, 31, 188
Freiheit 18, 21–23, 31 f., 41, 51, 57, 80–
82, 88 f., 91, 95, 97 f., 100, 103, 105,
119, 128, 142, 159, 164, 169–171, 175,
177, 180–184, 189, 191–193, 195 f., 199 f.,
202 f., 212 f., 219 f.
fuḡūr 38, 42
Fürstenethik 54, 56, 111, 126, 145 f., 149

G

ḡaḍab 24
Gadamer, Hans-Georg 34, 36, 178
Ġafarī, Muḥammad Taqī 110, 187
Gebote 40, 83, 135, 209
Gerechtigkeit 22–24, 26–28, 31, 33 f.,
36, 38, 43, 50 f., 53, 64 f., 72 f., 76 f.,
88, 90, 109 f., 115, 131, 145, 147, 179 f.,
182, 187, 191–193, 195, 199, 211 f., 218
Gewissen 37, 44, 88, 110, 122, 151, 193,
197–200
Glaube 10, 23, 43 f., 57 f., 60 f., 67, 89,
113, 119, 151, 180, 182 f., 198, 200 f.,
203 f., 215–217
Glück 36, 74, 81, 99, 141 f., 145, 217
Glückseligkeit 9, 17, 20–23, 34–36, 38,
46 f., 54, 60, 66, 72, 74 f., 98, 100, 105,
111–114, 119, 122, 131, 133, 137, 139, 141–
144, 173, 185, 203 f., 206, 209, 215, 217,
220, 222
Gut und Böse *passim* 13, 31, 37, 58, 64,
85, 99, 142

H

ḡabarī 25
Ḥabnakah al-Maidānī, ‘Abdul Raḥmān
Ḥasan 95
Hadot, Pierre 92, 131, 144

ḡair 17, 38 f., 41, 46, 75, 113, 142, 185
Ḥā’irī Yazdī, Mahdī 187 f.
ḡaliḡa 57 f., 60, 183 f.
ḡalq 15 f., 90 f., 157
Hamadānī, Abū Ya’qūb Ḥwaḡa
Yūsuf 58
Ḥammūya, Sa’d ad-Dīn 156
Ḥanafiten 63
Ḥanbaliten 63
ḡaḡiqī 20
ḡasana 38 f., 218
Ḥayāt-i ma’qūl 195
Ḥayy ibn Yaḡzān 119–123, 216
Heraklit 33
ḡikma 45, 60, 73, 75, 110 f., 115, 122, 145,
148, 218
ḡikmat-i ‘amalī 19, 107
Höffe, Otfried 13, 18, 35, 182
ḡubb 205–207
ḡubb-i dāt 23
Hūḡwīrī, Abū al-Ḥasan ‘Alī bin
‘Uṡmān 165
ḡulq, ḡuluq 15–17, 67, 71
humanistische Sittenpädagogik 141, 150
ḡuḡūq 180–182, 187, 203, 211
ḡusn 16 f., 20, 38 f., 67, 178
Ḥwaḡa Nizām al-Mulk 149

I

Ibn ‘Arabī, Muḡy ad-Dīn 157
Ibn Bāḡḡa 119
Ibn Ḥaldūn 101, 130, 137
Ibn Miskawaiḡ 16, 20 f., 46 f., 60, 69–
77, 84, 90, 109, 111–113, 115–117, 128,
136–139, 145, 148, 154, 168 f., 220
Ibn Muḡaffa’ 126, 146 f.
Ibn Ruṡd (lat. Averroes) 50 f., 60, 90,
119
Ibn Sīnā (lat. Avicenna) 45, 47 f., 53,
69, 185, 189, 220 f.
Ibn Taimiyya 64
Ibn ṡufail 119–123, 216
Ibrāḡīm, Zakariyā 99
‘iffa 73, 110, 115
iḡmā’ 63
iḡsān 38, 211
Ilāḡī Qumṡa’ī 49 f., 110
‘ilm al-aḡlāq 15, 18 f.

imān 55
 Imperativ 26 f., 29, 40, 63, 82
inšāʾ 25, 191
 Intellekt 23, 37, 84, 96, 100, 108, 116,
 119–122, 133, 142, 144, 157, 171, 207, 216
intizāʾ 25
 Iqbāl, Muḥammad 154
irāda 23, 99
ʾirfānī 197
ʾišq 59, 76, 156–158
iʾtibārī 20, 25

K

Kant, Immanuel 8, 27–29, 81 f., 92, 105,
 204
karāma 177
 Kāšān, Afḍal ad-Dīn 91
 Kāšānī, ʾIzz ad-Dīn Maḥmūd Ibn
 ʾAlī 127
 Kāšānī, Mullā Muḥsin Faḍl 218
 Keuschheit 73

L

Lessing, Gotthold Ephraim 80, 92 f.
lutf 64, 88

M

madīna fāḍila 141
maḥabba 23, 76
māhiyyat 173
 Maimonides 45
makārim al-aḥlāq 17, 67, 110, 115, 179
 Makrokosmos 96, 139, 171 f., 221
malaka-i naḥsānī 16, 20
 Mālikiten 63
maʾqūlat-i awwaliya 25
maʾqūlat-i t̄anawiya 25
 Marzbān b. Rustam b. Šervin 148
mašḥ 219
Maṭnawī 195
 Mazāhirī, Ḥusein 62
 Menschenrechte 177, 179–183, 187 f.,
 192–195, 202 f., 212 f., 216
 Menschenwürde 67, 177, 179, 181, 183 f.,
 187, 192, 195
 Mikrokosmos 59, 96, 139, 171 f.

Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī 62,
 187, 202–212
 Monotheismus 22, 155
 Mubārak, Zakī 61, 66 f., 118
 Mudarrisi, Muḥammad Riḍā 20, 25, 53
 Muḡniya, Muḥammad Ḡawād 95
 Muḡtahid Šabistari, Muḥammad 194
 Mullā Šadrā (aš-Širāzi), Šadr ad-
 Dīn 19, 24, 44–46, 48 f., 87, 90 f.,
 96–99, 104, 108–110, 115–117, 160
 Muntazirī, Ḥusein ʾAlī 187
mustaqillāt-i ʾaqliyya 190
 Mut 16, 35 f., 73, 110, 115, 121, 218
 Muṭahharī, Murtaḍā 19 f., 50, 102,
 107 f., 132, 219
 Muʾtazaliten 29, 63–65
 Mystik 22, 58, 97, 100, 107, 115, 136,
 153–155, 159, 163–166, 195, 200 f., 220 f.

N

naḥs 16, 23 f., 59, 72, 86, 100, 112, 115,
 126, 140, 142, 150, 153, 161–163, 178,
 189–191, 205, 207, 217, 222
 Naḡmʾābādī, Šaiḥ Hādī 180
 Narāqī, Mullā Aḥmad 113
 Narāqī, Mullā Mahdī 106, 113
 Nasafī, ʾAzīz ad-Dīn 156, 169
nash 219
 Natur 9, 11, 13, 15 f., 19, 29 f., 33, 35, 41,
 51, 53 f., 59, 61, 75, 79–86, 88 f., 93,
 96–98, 103, 108, 118, 120–123, 125, 137,
 140 f., 143 f., 155, 168, 170, 181, 193, 197,
 200, 203, 206 f., 209, 219
 Naturrechte 193
 Neuplatonismus 36, 136
niyya 16
 Norm 7, 9 f., 13, 15, 18, 53, 63, 66 f., 102,
 128, 180, 222
 Normativ 9, 13, 18, 20 f., 54, 63, 66, 69,
 79, 88, 103 f., 107 f., 129, 178, 182, 190 f.,
 204, 209, 211, 215, 222
 Numani, Shibli 179

O

Ontologie 10, 191 f.

Register

P

Pädagogik 20, 54–56, 60, 80, 82, 85, 87,
94, 100–102, 104, 107, 112, 129–132, 135,
144 f., 147–149, 153, 156, 158, 160, 163,
165, 168 f., 171, 174 f., 217–220
Partikular 33, 47, 49 f., 96
Personalität 89, 94, 103, 168, 177
Pflicht 9, 19, 21 f., 63, 74, 88 f., 107, 150,
155, 200, 212, 215, 219
Philosophie 10, 14, 17–20, 22, 24, 30–33,
35 f., 41, 46, 51, 54, 56, 59, 62, 69–71,
73 f., 77, 82, 92, 97 f., 102, 104, 106–
112, 115 f., 125, 129, 136–138, 141 f., 144,
146 f., 169, 185, 188–191, 196, 201–203,
216
Pico della Mirandola, Giovanni 85 f.
Platon 32, 34–36, 71, 109, 131, 142, 145
Prädestination 83, 90, 174
praktische Philosophie 10, 14, 17–20,
22, 24, 35, 71, 106 f., 109, 111 f., 138, 188–
190
Prophetie 22, 88 f., 123, 136, 161 f., 194,
217
propositionaler Satz 26 f.
Protagoras 33
Pythagoreer 33

Q

qabīḥ 20
qaḍabiyya 72, 109
qīyās 63
qubḥ 17, 38 f.

R

raḍīla 17, 20, 72
raʾy 63
Rāzī, Naḡm ad-Dīn 59, 156–164, 166 f.
Rotterdam, Erasmus v 79 f., 139, 146
Rousseau, Jean-Jacques 79–82, 84, 117

S

saʿāda 17, 20, 38, 41 f., 60, 112–114, 141 f.,
185, 204, 206
šaḡāʿa 73, 110, 115, 218
saḡīyya 16, 178
šahawīyya 72, 109

Šahīd at-Ṭānī, Zayin ad-Dīn Šaiḥ
Imām Nūr ad-Dīn ʿAlī ibn Aḥmad al-
ʿĀmilī 128–134
šahwa 24, 73
Salāmān 121
šāliḥ 43, 146, 161
šaḡāwa 17, 20, 41 f., 204
šarr 17, 38 f., 41, 47, 99
Schāfiʿiten 63
Schīʿiten 63
Schiller, Friedrich 80, 219
Seelenpädagogik 60, 153, 156, 159, 166–
168, 170, 173, 175, 218, 220 f.
Selbstaktualisierung 86, 160
Selbstentwurf 19, 59, 79, 85, 102 f.,
105 f., 153, 159, 166 f., 169, 174, 201, 219
Selbsterkenntnis 10, 18, 34, 85, 104 f.,
115 f., 159, 161, 164, 167, 171, 190, 194,
206, 208
Selbstkonstituierung 88, 92, 95, 116, 119,
207
Selbstüberwindung 85, 94, 156, 159,
163, 167
Širāzī (Saʿdī), Mušliḥ bin ʿAbd-Allāh bin
Mušarrif 163
siyāsa 20, 114, 138
siyāsa al mudun 114
siyāsa al-mudun 20
Sokrates 32–34
Solidarität 23, 130, 151, 170, 179
Sorousch, ʿAbdulkarīm 194
Souveränitätsrecht 193
Spaemann, Robert 32, 34, 55
Stoa 36
substantielle Bewegung 83, 104 f.
Suhrawardī, Abū al-Naḡīb ʿQiyā ad-
Dīn 166
Suhrawardī, Šihāb ad-Dīn 44, 119
synthetisches Urteil 27

T

tāʾah 55
Ṭabāṭabāʾī, Muḥammad Ḥusain 50, 90,
127, 202
tadbīr manāzil 20, 136
Tahḍīb al-aḥlāq 70 f.
Taklīf 200
tʿalīm 87

tarbiyya 86 f.
tauḥīd 194
ṭayyib 210
tazkiyat an-naḥs 217, 222
teleologische Ethikansätze 29
Theologie 41, 51, 56, 58, 63, 67, 70 f.,
86, 88, 107, 136, 177, 179–184, 188,
193 f., 202, 215 f.
Triki, Fathi 125, 142, 145
Tugend 17, 20, 24, 27, 33–36, 38, 72 f.,
75 f., 79, 97, 131, 145, 200, 203
Tugendhat, Ernst 14, 25, 35

U

ʿUbaid Zākānī 111, 149
Universal 192 f.
uṣūl al-fiqh 39

V

Verbote 21, 25, 40, 49, 53 f., 64–66, 93,
209, 215
Vernunftseele 23, 50, 54, 111–113, 115 f.,
142, 207, 217
Vervollkommnung 10, 23, 28, 32, 45,
47–49, 59 f., 65, 67, 71, 73, 79, 84, 97,

100, 106, 108, 111, 116 f., 135, 137, 139,
144, 157, 159, 161 f., 169, 174, 179, 185,
189, 197, 199 f., 204–208, 210, 218 f.
Vollkommenheit 21–23, 28, 34, 44, 46,
48 f., 54, 59, 62, 74, 84, 87, 90, 92, 96,
98–100, 105, 113, 117, 131, 133, 138, 142,
144, 147, 153, 160–164, 167–169, 185,
199 f., 204, 212, 216, 219–221

W

Weisheit 10, 37, 46 f., 50, 54, 65, 73, 75,
84 f., 92–94, 98, 106 f., 110 f., 113, 115,
120, 122 f., 136, 144 f., 147 f., 155, 160,
164, 169, 172, 174, 184 f., 198 f., 216, 218,
220
Wissenserwerb 90, 101, 104, 128 f., 147,
196
Wissensvermittlung 87, 90, 101, 128 f.,
136
wuḡḍān 200

Z

Zarathustra 99
Zenon 36
ẓulm 53, 73