

V.3 Ethik und ethische Bildung im Islam

Tuba Isik

1 Historische Einordnungen

Im Zuge der Genese der islamischen Wissenschaftszweige, die im 8. bis 11. Jh. erfolgte, wurden vielfältige Diskurse um ethische Fragestellungen geführt. In dieser Entstehungsphase kristallisierte sich allerdings keine eigenständige Disziplin, die Ethik hätte genannt werden können, heraus. Vielmehr wurde im islamisch-ethischen Denken in der systematischen Theologie (arab. *kalām*) sowie der Rechts- bzw. Normenlehre (arab. *fiqh*) auf die überlieferten Quellen referiert, d. h. den Qur'an und die Hadithe (Überlieferungen über die Lebensweise, die Worte und Taten des Propheten Muhammad). Mit der Ausweitung des muslimischen Territoriums und der endgültigen Etablierung insbesondere der islamischen Normenlehre als eigenständige Disziplin im 9. und 10. Jh., der ein deontologisches Ethikverständnis (→ III.2) zugrunde lag, gewann die normative Orientierung im alltäglichen Leben der Muslime an Dominanz. Hierin scheint ein entscheidender Grund zu liegen, weshalb jene islamisch-ethische Strömung, die *'ilm al-akhlāq* („Wissen um die Charaktereigenschaften“) genannt wurde und den Umgang mit Charaktereigenschaften reflektierte, sich in der Wissenschaftsgeschichte des Islam nicht als eigenständiger Wissenschaftszweig etablieren und durchsetzen konnte (vgl. Nekroumi 2017, 5). Gleichwohl wirkt diese Strömung bis heute nach: Ihre Anhänger – Philosophen wie auch Mystiker – beriefen sich in ihren Ethiktheorien kaum auf die Heilige Schrift, den Qur'an als Quelle für ethische Richtlinien, sondern sie waren hauptsächlich durch die antike griechische Moralphilosophie inspiriert, die sie im 10. Jh. in ihren eigenen Werken zu rezipieren begannen (vgl. Gutas 2002, 13). Die Bezeichnung *'ilm al-aḥlāq* bzw. *aḥlāq* charakterisiert ein islamisches Verständnis von Ethik, das ein Äquivalent zum antiken wie auch zum modernen Verständnis von Ethik (im Sinne von Sitte, Brauch, Gewohnheit, kollektive Gepflogenheiten, personale Gepflogenheiten) darstellt und sowohl als Wissenschaftsdisziplin als auch in der Literatur Bedeutung besitzt. *Aḥlāq*-Konzepte werden gegenwärtig als Teilgebiet der praktischen islamischen Philosophie betrachtet (vgl. Walzer/Gibb 2012).

2 Ethik – akhlāq. Begriffliche Klärungen

Etymologisch bildet der Begriff *akhlāq* die Pluralform des Wortes *ḥuluq*. Laut dem umfangreichsten Wörterbuch der arabischen Sprache, *Līsan al-'Arab*, vereint die Bezeichnung Bedeutungsfelder wie Charakter, natürliche Veranlagung, Wesen, Disposition sowie Angewohnheit (vgl. Ibn Manzūr 1993, 88 f.). Charakter bzw. *ḥuluq* ist eng mit dem primären qur'anischen Wort für Schöpfung, *ḥalq*, verwandt, es meint die

Physis, also die körperliche Beschaffenheit des Menschen. Die Bezeichnung *akhlāq* bezieht sich folglich nicht nur auf die innere Anlage des Menschen, d. h. auf Eigenschaften und Haltungen, die sowohl lobens- als auch tadelnswert sein können, sondern betrachtet die Verbindung zwischen Körper und Psyche bzw. Seele holistisch. Das meint einerseits, dass Taten oftmals Aufschluss über den Charakter geben können, und andererseits deutet es darauf, dass sich die Kultivierung des Charakters auf die körperliche Verfassung auswirkt (vgl. Rāzī 1950, 80). D. h., der Begriff *aḥlāq* meint den Menschen als personales Gesamtkunstwerk. Ein *aḥlāq*-Konzept beschäftigt sich dementsprechend mit Grundhaltungen und charakterlichen Eigenschaften, die dazu beitragen, das ethisch Richtige zu wählen.

3 Klassische Quellen islamischer Ethik

Der Stellenwert islamisch-ethischen Denkens wird im Folgenden zunächst anhand der wichtigsten Quellen des Islam, dem Qur'an sowie den Hadithen, und anschließend in Bezug zur islamischen Philosophie skizziert.

3.1 Der Qur'an als ethische Referenzquelle

Gemäß Qur'an sind der Gottesglaube, die menschliche Verfassung und das menschliche Handeln in engster Weise miteinander verbunden (Q 2:277; Q 3:195; Q 31:8–9; Q 103:1–4). Der Qur'an gibt keine ethische Theorie im heutigen Sinne vor; vielmehr lassen sich qur'anische Begründungen von einzelnen Normen und Regeln richtigen Verhaltens finden. Ebenso enthält der Qur'an ethische Richtlinien und Ermahnungen an den Menschen mit Blick auf richtiges und falsches Handeln, sowie die Nennung lobenswerter und tadelhafter Eigenschaften, die ein zentrales qur'anisches Motiv darstellen (vgl. Fakhry 1994, 1). Damit bietet der Qur'an sich im weitesten Sinne an, qur'anische Moralvorstellungen abzuleiten (vgl. Reinhart 2002, 60). Dieses qur'anische Ethos im Sinne einer ganzheitlichen, göttlichen Vision von Moral und Ethik wurde durch die prophetische Lebensweise als *das* Beispiel schlechthin verkörpert. Für die muslimischen Systematiker sowie Rechtsgelehrten bildet der Qur'an die primäre Quelle für ethische Vorstellungen und Ansätze.

Eine qur'anische Stelle, die als beispielhaft dafür gelten kann, wie aus dem Qur'antext ethische Prinzipien abgeleitet werden (können), sei genannt: „[Mein lieber Sohn, Vf.], schaue nicht verächtlich auf die Menschen! Und wandle nicht auf Erden voller Überheblichkeit. Siehe, Gott liebt keinen Eingebildeten, Stolzen“ (Q 31:18). Mit einer synchronen Lesart lässt sich dieser Vers so deuten, dass der Mensch Stolz und Überheblichkeit als personale Eigenschaften vermeiden soll und Verachtung eine zu unterlassene ethische Haltung sei.

Im Qur'an ist der Begriff *akhlāq* nicht genannt, *ḥuluq* an lediglich zwei Stellen: „Es ist für uns gleich, ob du uns predigst, und von den Predigern bist. Unsere Gewohnheit (*ḥuluq*) ist keine andere als die unserer Vorfäter“ (Q 26:137). Die zweite Stelle, in der *ḥuluq* Erwähnung findet, ist Sure 68, Vers 4. Dort antwortet Gott wohl auf

eine Frage des Propheten Muhammad: „Denn siehe, du hältst dich fürwahr an eine erhabene Lebensweise (*huluq al-azīm*)“. *hulūq* meint anders als in Q 26:137 den Charakter als Ganzes. Dieser qurʾanische Rekurs gewinnt gemeinsam mit dem bekannten Hadith: „Ich wurde gesandt, um den moralischen Charakter zu vervollkommen“ (Imam Malik, Muwatta, Husn al-hulk, 1), eine wesentliche Rolle mit Blick auf den lobenswerten Charakter und die ethische Lebensführung des Propheten. An dieser Stelle wird deutlich, dass der Prophet Muhammad eine sowohl ethisch lobenswerte als auch gottgefällige Lebensweise präferierte, die für Muslime als Bezugsquelle für ihr eigenes Leben steht.

Dieses qurʾanische Ethos, das auf dem qurʾanischen Verständnis von Mensch und Welt fußt, fungiert als eine Art theologische Ethik, die sich mit den Grundfragen des Menschen nach einem gelingenden Leben sowie der Verantwortung für seine Taten und seine Lebensgestaltung unter religiösen Vorzeichen beschäftigt, wie sie insbesondere unter den muslimischen Systematikern diskutiert wurde und wird. Ethische Grundsätze in der qurʾanischen Offenbarung allerdings als Fundament einer Konzeption namens ‚islamische Ethik‘ anzunehmen, bedeutet, ethische Weisungen und Werte wie Gerechtigkeit im Qurʾān im Sinne einer deontologischen Ethik zu verstehen; diese somit als normativ-ethische Prinzipien zu deuten.

3.2 Hadithe als ethische Orientierungsquelle

Im (sunnitischen) Islam besitzen bislang sechs Hadith-Sammlungen (*al-kutūb as-sitta*), die in unterschiedlichen Kapitelbeschreibungen nach Inhalten geordnet entsprechende Überlieferungen verzeichnen, apodiktisch Gültigkeit (vgl. Isik 2014, 104). Jede Hadith-Sammlung weist explizit Abschnitte mit Titeln wie *kitāb al-adab* (Kapitel des Benehmens) oder *kitāb al-birr* (Kapitel des Guten/Schönen) auf, die Berichte des Propheten Muhammad enthalten, welche sich mit ethisch richtigem Benehmen und ethisch begrüßenswerten Charaktereigenschaften beschäftigen. Die Bezeichnung *birr* ist ein aus dem Qurʾān entlehntes Konzept (Q 2:177) und scheint eine Bezeichnung zu sein, mit der im Zusammenhang von religiösen Haltungen und Taten Tugendhaftigkeit oder auch Gerechtigkeit konnotiert wurde (vgl. Reinhart 2002, 60). Die Wortbedeutung lässt darauf schließen, dass Gutes und Schönes gleichgesetzt werden und als eine ethisch begehrenswerte Kategorie zu gelten scheinen. D. h., unter den Kategorien *birr* oder *adab* sind hauptsächlich prophetische Überlieferungen subsummiert, die sich mit dem ethischen Verhalten und personalen und guten Charaktereigenschaften des Propheten beschäftigen (vgl. Çağrıci 2016, 3). Beide Begriffe begegnen in den Hadithen oft gepaart mit den Termini *taqwa* (Bewusstsein von Gottesgegenwart) oder *sidq* (Richtigkeit, Treue), was auf eine bestimmte Werthaltung verweist (vgl. Çağrıci 2016, 61 f.). Einige Passagen seien exemplarisch aufgeführt: „Der/die Beste unter euch ist jener/jene, der/die einen schönen Charakter [akhlāq, Vf.] hat“ (Tirmizī, *Birr*, 69). „Der stärkste Ringkämpfer ist derjenige, der seine Wut besiegt“ (Bukhārī, *Adab* 76; Muslim, *Birr* 107). „Der Glaube (*dīn*) ist schöner [husn, Vf.] Charakter [akhlāq, Vf.]“ (Bukhārī, *Adab*, 39). In diesen und vielen weiteren Hadithe werden schöne und gute Charaktermerkmale als einen guten

Charakter bestimmende Eigenschaften genannt. Insbesondere in den Hadithen lassen sich aufgrund des unmittelbaren Interaktionscharakters gruppenbezogene oder personenspezifische Wertüberzeugungen identifizieren, die sich eventuell als moralische Erkenntnisse oder Reflexionen bezeichnen lassen, aber weniger eine ethische Theorie im engeren Sinne bilden (vgl. Fakhry 1994, 11). Aus dem Hadithe über den prophetischen Charakter lässt sich zudem ableiten, dass der Prophet das ‚qur’anische Ethos‘ lebte (vgl. Draz 2008). Nicht zuletzt deshalb hat sich unter Muslimen die Assoziation zwischen erwünschter (prophetisch orientierter) Lebensgestaltung und dem Begriff *akhlāq* verfestigt (vgl. Nanji 1993, 106).

3.3 Ethische Theorie in der islamischen Philosophie

Im Zuge der Übersetzungen griechischer Werke ins Arabische im 9. Jh. begann der Einfluss bzw. die Rezeption antiker Philosophie in der arabischen Welt und im Islam. Insbesondere die Texte Platons und Aristoteles wurden übersetzt (vgl. Wakelnig 2014, 32). Muslimische Philosophen amalgamierten die griechische Moralphilosophie mit ihrem islamisch-ethischen Denken. Einen Schwerpunkt bildet dabei die Idee der Tugendethik wie sie in der *Nikomachischen Ethik* von Aristoteles dargelegt ist. Im Gefolge der Übersetzungen entstand im Kontext der islamisch-ethischen Denkströmung der *‘ilm al-aḥlāq* eine eigene Literaturgattung, die als *tahdīb al-aḥlāq* (Läuterung des Charakters) kategorisiert wurde. Der wesentliche Inhalt dieser Werke befasst sich mit guten Charaktereigenschaften und ihrem Erwerb; eine entscheidende Dimension ist die Beschäftigung über die Beschaffung sowie die Läuterung der Seele, die in Zusammenhang mit der Charakterschulung betrachtet wird. Die tragende Idee liegt darin, die vernunftbegabte Seele von ihrem Ballast zu reinigen, der das Seelenleben ins Ungleichgewicht bringt (vgl. Topkara 2018, 75). Der Weg dahin führt für die Philosophen über die Ausbildung von Tugenden im Sinne von festen Grundhaltungen, d. h. der Ausbildung und Einübung von lobhaften Dispositionen, die moralisch wünschenswerte Charaktereigenschaften sind und aus denen heraus eine Person in der Lage ist, auf Situationen adäquat zu reagieren.

Für den Kontext der islamischen Philosophie, die sich mit Ethik befasst, kann auch für die Gegenwart zusammenfassend konstatiert werden, dass die ethischen Denkansätze grundsätzlich von der tugendethischen Theorie geprägt sind. Die sich in Deutschland etablierende Islamische Theologie bewegt sich in einem Spannungsverhältnis zwischen der Bewahrung des Tradierten und der innovativen sowie emanzipatorischen Weiterentwicklung der Tradition. Hierzu zählt ebenso die Hinwendung zu gegenwärtig philosophischen Anfragen insgesamt. Daher scheint Ethik in diesem Kontext sukzessive den Stellenwert einer konstitutiven Referenzdisziplin für die Theologie, die die anthropologische Wende zum Menschen ernst nimmt, einzunehmen.

4 Religionspädagogische Perspektiven

Was aber bieten die oben vorgenommenen Einordnungen in religionspädagogischer Hinsicht? Zunächst ist festzuhalten, dass sich die islamische Gelehrsamkeit in den Werken der Theologie, Philosophie, Mystik und der Literatur mit den Möglichkeiten der Schulung und Übung von personalen Eigenschaften beschäftigte und beschäftigt – allesamt Aspekte ethischer Bildung. Dieser Vorstellung liegt insbesondere zugrunde, dass das Hauptziel von religiöser und damit mitunter ethischer Bildung darin liegt, dass der Mensch seinen Schöpfer und sich selbst kennenlernt. Eine klassische Zielvorstellung ethischen-religiösen Lernens in islamischer Hinsicht ist, durch die Verfeinerung des Charakters gleichzeitig die Seele zu reinigen, was den Weg öffnet, um Gott zu schmecken bzw. zu erfahren.

Da ‚Islamische Religionspädagogik‘ ein neues, sich gegenwärtig entfaltendes Wissenschaftsgebiet im deutschsprachigen Raum darstellt, befinden sich verschiedene religionspädagogische Ansätze und Konzepte in Entwicklung – auch solche zu ethischer Bildung. Im Rahmen beispielsweise der Hadith-Didaktik werden Hadithe (Aussprüche und Taten des Propheten) insbesondere als Quelle für ethische Prinzipien eingesetzt (vgl. Sarikaya/Gömleksiz 2020).

Das im Folgenden präsentierte Konzept ist als ein möglicher Neuansatz in diesem Sinne zu verstehen: Lernen an ethischen Narrationen (→ III.6). Angelehnt ist es an der klassisch muslimischen Tradition, gute personale Eigenschaften mithilfe von Erzählungen und Dichtungen zu vergegenwärtigen. Bei diesem Ansatz geht es darum, an ausgewählten Narrationen aus dem Leben des Propheten Muhammad gelebte Werthaltungen sowie personale Eigenschaften zu exemplifizieren. Hierbei sind folgende Lernschritte zu berücksichtigen: (1) Reflexion der in der Narration präsentierten personalen Eigenschaft, (2) Initiierung von Deliberationsprozessen, d. h. die Beratschlagung und das Nachdenken über einen adäquaten Einsatz jener Eigenschaften, (3) Korrelation mit der eigenen Lebenswirklichkeit und (4) Diskussion über gegenwärtige Anwendungsmöglichkeiten. Der Prophet Muhammad steht in diesen Narrationen modellhaft, d. h. sein Handeln und seine Entscheidungen sind beispielhaft und repräsentieren zugleich den religiösen Charakter, allerdings erfordert das Modell-Sein das Zurücktreten der vorbildhaften Person, so dass der/die eigentlich Agierende der/die Gläubige selbst werden kann (→ VII.2). In Bezug auf religionspädagogisch verantwortete, ethische Bildung lautet dabei die entscheidende Frage (vgl. Lernschritt 4): Wie kann (beispielsweise) gerechtes Handeln oder Gerechtheit in der eigenen Situation gegenwärtig aussehen und umgesetzt werden?

Beim Lernen an Narrationen geht es ausdrücklich um die oben benannte zentrale Zielvorstellung islamischer religiöser Bildung, nämlich seinen Schöpfer sowie sich als Mensch mit charakterlichen Stärken und Schwächen kennenzulernen und über diesen Lernprozess eine Verbindung zu Gott aufbauen zu können. Ethisch-religiöses Lernen zielt dabei darauf ab, Lernende anzuleiten, ihre charakterlichen Eigenschaften und Dispositionen anhand von religiösen Erzählungen und ihren Protagonisten zu messen, zu bewerten und gegebenenfalls zu ändern.

Literatur

- ÇAĞRICI, MUSTAFA (2016), *İslam Düşüncesinde Ahlâk*. 7. Aufl., Istanbul.
- ÇAĞRICI, MUSTAFA (1989), Ahlâk, in: *Türkiye Diyanet Vakfı. İslam Ansiklopedisi*. Bd. 2, Ankara, 1–9.
- DRAZ, ABDULLAH (2008), *The Moral World of the Qur'an*. Übers. v. Danielle Robinson u. Rebecca Masteron, New York.
- FAHRY, MAJID (1994), *Ethical Theories in Islam*, Leiden u. a.
- GOLDZIEHER, IGNAZ (1889), *Muhammedanische Studien*. Bd. 1, Halle/Saale.
- GÖRGÜN, TAHSİN (2010), *İslam Ahlak Esasları*, Eskişehir.
- GUTAS, DIMITRI (2002), *The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century. An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy*, in: *British Journal of Middle Eastern Studies* 29, H. 1, 5–25.
- GÜNTHER, SEBASTIAN (2016), *Bildung und Ethik im Islam*, in: Brummer, Rainer (Hg.), *Islam. Einheit und Vielfalt einer Weltreligion*, Stuttgart, 210–236.
- İBN MANZÛR, MUHAMMAD B. MUKARRIM ABÛ FAĐL (1993), *Lisân al-'arab*. 3. Aufl., Beirut.
- ISIK, TUBA (2014), *Die Bedeutung des Gesandten Muhammad für den Islamischen Religionsunterricht. Systematische und historische Reflexionen in religionspädagogischer Absicht*, Paderborn.
- KALIN, İBRAHİM (2014), *Ethics (Ahlâq)*, in: Kalın, İbrahim/Ayduz, Salim/Dağlı, Caner (Hg.), *The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science, and Technology in Islam*. Vol. 1, Oxford, 211–213.
- KILIÇ, MAHMUD EROL (2015), *Sufi ve Sanat. Makaleler – Konferanslar 2*, Istanbul.
- NANJL, AZİM (1993), *Islamic Ethics*, in: Singer, Peter (Hg.), *A Companion to Ethics*, Oxford u. a., 106–118.
- NEKROUMI, MOHAMMED (2017), *Tugend und Gemeinwohl. Grundzüge hermeneutischen Denkens in der postklassischen koranischen Ethik am Beispiel der maqâşid-Theorie von aš-Şâṭibî*, Wiesbaden.
- PERKAMS, MATTHIAS (2013), *Die Bedeutung des arabisch-islamischen Denkens in der Geschichte der Philosophie*, in: Eichner, Heidrun/Perkams, Matthias/Schäfer, Christian (Hg.), *Islamische Philosophie im Mittelalter. Ein Handbuch*, Darmstadt, 13–31.
- RÄZİ, ABÛ BAKR AR- (1950), *The Spiritual Physick of Rhazes*. Übers. a. d. Arab. v. Arthur J. Arberry, London.
- REINHART, A. KEVIN (2002), *Ethics in the Qur'an*, in: McAuliffe, Jane Dammen (Hg.), *Encyclopaedia of the Qur'an*. Vol. 2, Leiden u. a., 55–79.
- SARIKAYA, YAŞAR/GÖMLEKSİZ, ELİF (2020), *Hadith und Hadithdidaktik*, in: Schröter, Jörg Imran (Hg.), *Islam-Didaktik. Praxishandbuch für die Sekundarstufe I und II*, Berlin, 164–193.
- TOPKARA, UFUK (2018), *Umriss einer zeitgemäßen philosophischen Theologie im Islam. Die Verfeinerung des Charakters*, Wiesbaden.
- WAKELNIG, ELVIRA (2014), *A Philosophy Reader from the Circle of Miskawayh. Text, Translation and Commentary*, Cambridge.
- WALZER, RICHARD/GIBB, HAMILTON (2012), *Art. Akhlaq*, in: Bearman, Peri u. a. (Hg.), *Encyclopaedia of Islam*. 2. Aufl., Leiden, 325–329.
- WEHR, HANS (2009), *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*. 6. Aufl., Wiesbaden.