

Scharia und Ethik in der Moderne

Georges-Anawati-Stiftung, Band 9

Ausgewählt, übersetzt und kommentiert,
mit einer Einleitung und einem Schlusswort
von Serdar Kurnaz (Berliner Institut für Islamische
Theologie, Humboldt-Universität zu Berlin)

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Im Auftrag der Georges-Anawati-Stiftung

Deutsche Erstausgabe

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2026

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Bei Fragen zur Produktsicherheit wenden Sie sich an
produktsicherheit@herder.de

Umschlaggestaltung: Arnold & Domnick GbR, Leipzig

Umschlagmotiv: © Serdar Kurnaz

Satz und eBook: Arnold & Domnick GbR, Leipzig

Printed in Germany

ISBN Print: 978-3-451-03837-2

ISBN E-Book (OA): 978-3-451-84243-6

Dieses Werk ist mit Ausnahme der Abbildungen (Buchinhalt und Umschlag) als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz CC BY-NC-ND International 4.0 („Attribution-NonCommercial-NoDerivatives International“) veröffentlicht. Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Inhalt

Vorwort der Reihenherausgeber	11
Vorwort	15
Einführung	17
1. Thematische Hinführung und Kontextualisierung:	
Islamisches Recht und islamische Ethik heute	17
2. Zum Konzept und zur Auswahl der Texte	33
3. Zur Übersetzung und zu den Formalia	38
 I. Das Verhältnis zwischen Ethik und islamischem Recht in der Vormoderne	 43
<i>Marion Holmes Katz</i>	
Ethik, Geschlecht und das islamrechtliche Projekt	44
[1. Einleitung]	44
2. Die Kluft zwischen Recht und Ethik	46
3. Die Unterscheidung zwischen rechtlicher und religiöser Verpflichtung	55
4. Wie kann Tugend kultiviert werden?	61
5. Der Übergang zur Moderne	63
Das Verhältnis zwischen islamischem Recht und Ethik in der Vormoderne: Ein Nachspann	69
1. Zur Autorin und zum übersetzten Text	69
2. Zu den Hauptaussagen und Thesen	73
3. Zur vertragsrechtlichen Konzeption der Ehe in der Vormoderne	77

4. Zur Erweiterung der Perspektive I: Frühes mālikitisches Recht und die Literatur über Frömmigkeit und Askese (<i>zuhd</i>)	80
5. Zur Erweiterung der Perspektive II: Etabliertes ḥanbalitisches Recht und Ibn Taymiyas Herausforderung	85
6. Zu den Autoren im übersetzten Text: Al-Māwardī und as-Saraḥsī	90
7. Zum Schluss	99

II. Islamisches Recht zwischen Deontologie und Konsequentialismus 103

Ezieddin Elmahjub

Islamische Rechtswissenschaft als ethischer Diskurs:

Eine Untersuchung über das Wesen der moralischen

Urteilsbildung in der islamischen Rechtstheorie	104
Zusammenfassung	104
1. Einführung	105
2. Islamisch-moralische Urteilsbildung und Theorien der normativen Ethik	115
3. Moralische Urteilsbildung in der vormodernen Theologie und Rechtstheorie	122
4. Moralisches Denken in moderner islamischer Rechtstheorie	141
5. Der Stellenwert der Deontologie in der islamisch-moralischen Urteilsbildung	156
6. Schlussfolgerung: Ein holistischer Ansatz zur islamischen Moralphilosophie	163

Islamische Rechtswissenschaft als ethischer Diskurs?

Ein Nachspann	165
1. Zum Autor und zum übersetzten Text	165
2. Zu den Hauptaussagen und Thesen	172

3. Zum historischen Überblick über divergierende Ansätze in systematischer Theologie (<i>kalām</i>) und Rechtstheorie (<i>uṣūl al-fiqh</i>)	179
4. Zu al-Ġazālī, aṭ-Ṭūfī und aṣ-Ṣāṭibī	185
5. Zur modernen Entwicklung	189
6. Zur Übersetzung von technischen Begriffen	192
7. Zum Schluss	194

III. Verhältnisbestimmung zwischen

Religion, Recht und Ethik	197
-------------------------------------	-----

Saffet Köse

Recht oder Ethik? – Eine Untersuchung der Beziehung zwischen Religion, Ethik und Recht aus islamischer Perspektive	198
Zusammenfassung	198
1. Einführung	200
2. Das Verhältnis von Religion, Ethik und Recht	202
3. Ergebnis	274
Recht oder Ethik? Ein Nachspann	278
1. Zum Autor und zum übersetzten Text	278
2. Zur Hauptaussage und zu den Prämissen	281
3. Zu (Rechts)Prinzipien und zur Koranhermeneutik	290
4. Zu den Fallbeispielen	300
5. Zu den Gottesdiensten	304
6. Zur Rolle der Verbote	306
7. Zum Schluss	308

IV. Eine koranische Ethik?	313
--------------------------------------	-----

Khaled Abou El Fadl

Koranische Ethik und islamisches Recht	314
Zusammenfassung	314
[1. Einführung]	315

2. Gerechtigkeit als Weg der Göttlichkeit:	
Das Wesen der islamischen Jurisprudenz	318
3. Ethische Verpflichtungen im islamischen Recht	322
4. Scharia als Ideologie und Praxis	327
5. Das Beispiel von <i>ḥudūd</i> -Strafen	331
6. Das Streben nach der Wahrheit des Göttlichen	336
7. Koranisch-ethische Imperative im Zeitalter des Kosmopolitismus	338
8. Scharia und das Kalifat der Göttlichkeit	345
9. Schluss	348
Koranische Ethik und Islamisches Recht? Ein Nachspann	350
1. Zum Autor und zum übersetzten Text	350
2. Zur Hauptaussage und zur Herangehensweise	356
3. Zur Rolle der Scharia und des islamischen Rechts:	
Scharia als Deontologie	358
4. Zur Autorität der Rechtsgelehrten und zur Verantwortung des Individuums	366
5. Zur Rolle des Glaubens im Verhältnis zur Verantwortung	369
6. Zur Gerechtigkeit und zur Schönheit	371
7. Zum Schluss	375

V. Islamisches Recht und Ethik: Auswirkungen der Verhältnisbestimmung auf Lehr- und Lernorte 377

Shaheen Sardar Ali

Islamisches Recht in einer globalisierten Welt lehren und lernen:

Einige Überlegungen und Perspektiven	378
[1. Einführung]	378
2. Die islamrechtliche Tradition:	
Schlüsselkonzepte und -begriffe	381
3. Die Definitions- / Benennungsdilemmata	387
4. Kontext der Lehre und Methodologie	390

5. Islamisches Recht in unterschiedlichen Umgebungen lehren	395
6. Wieso ein vergleichender und „Recht-im-Kontext“-Ansatz?	408
7. Islamische Strafjustiz: 1. Fallstudie	411
8. Gendersensibles islamrechtliches Curriculum: 2. Fallstudie	414
9. Sprache / Kompetenzen nichtarabischsprachiger Dozierender	419
10. Herausforderungen, Probleme und Auswege	422
Islamisches Recht in einer globalisierten Welt lehren und lernen?	
Ein Nachspann	426
1. Zur Autorin und zum übersetzten Text	426
2. Zu den Hauptaussagen und Grundannahmen	433
3. Zum islamischen Recht zwischen göttlicher Offenbarung und menschlicher Erfahrung	438
4. Zur Übersetzungsproblematik	445
5. Zu den Lehr- und Lernorten	451
6. Zu den Lehrinhalten	457
7. Zum Schluss	461

VI. Anstatt eines Schlussworts: Ethische Grundlagen des islamischen Rechts und interdisziplinäre islamrechtliche Zugänge 463

Serdar Kurnaz

Anstatt eines Schlussworts	464
1. Hamadi Dhoub: Der Stellenwert der Ethik in der islamisch-rechtstheoretischen Literatur	464
2. Mu‘tazz al-Ḥaṭīb: Von einer islamrechtlichen zu einer ethischen Betrachtung Zeitgenössischer Idschtihad am Beispiel des Genoms	473
3. Zum Schluss	480

Vorwort der Reihenherausgeber

Die Reihe *Modernes Denken in der islamischen Welt* ist dem Anliegen gewidmet, einem breiteren Kreis von deutschsprachigen Lesern in fachkundiger Auswahl, Kommentierung und Übersetzung Texte insbesondere solcher muslimischer religiöser Autorinnen und Autoren der Gegenwart zu erschließen, die im theologischen Denken und in den Überlegungen zu Recht, Staat und Gesellschaft nicht einfach überlieferte Positionen fortschreiben, sondern mutig nach Antworten auf die in vieler Hinsicht neuartigen Fragen suchen, mit denen sich der islamische Glaube in der Welt von heute konfrontiert sieht. Die im Rahmen dieser Reihe vorgestellten Texte sind gerade aufgrund ihrer religiösen Verwurzelung dem Anliegen gewidmet, neu zu analysieren und zu formulieren, was islamischer Glaube im Horizont einer spezifisch zeitgenössischen Intellektualität, aber auch im säkularen Staat und in einem Lebenskontext, der zunehmend von religiöser und weltanschaulicher Pluralität gekennzeichnet ist, bedeutet und erfordert. Die Überlegungen, Thesen und kritischen Rückfragen an die eigene Glaubensgemeinschaft, bisweilen auch an Nichtmuslime, die sie vorstellen, verdienen erhöhte Aufmerksamkeit, weil von ihnen Impulse ausgehen könnten, die sich als zukunftssträchtig erweisen.

Der Herausgeberkreis unserer Reihe reflektiert mittlerweile unsere wachsende Zusammenarbeit und den Austausch mit dem an deutschsprachigen Universitäten neu entstandenen Fach der Islamischen Theologie. Der vorliegende Band ist in diesem islamisch-theologischen Umfeld verortet. Er widmet sich dem aktuell sehr spannungsreichen Verhältnis von Scharia und Ethik in der Moderne. Der vielschichtige Begriff der Scharia bezeichnet

im muslimischen Verständnis das in der göttlichen Offenbarung grundgelegte Normensystem, das dem Menschen durch Interpretation mittelbar zugänglich ist und das Glaubensnormen wie ethische und rechtliche Normen umfasst. Die islamische Rechtswissenschaft (*fiqh*) widmet sich den Handlungsnormen, die das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen und auch zwischen den Menschen untereinander bestimmen. Historisch wurde und wird dieser Bereich oft mit der Scharia in eins gesetzt, was in der islamischen Geschichte oft mit einer Sakralisierung der Rechtswissenschaft einherging. Zu diesem Spannungsverhältnis von göttlicher Offenbarung und menschlicher Rechtsdeutung gehört auch das Spannungsfeld zwischen Ethik und Recht im Islam.

Serdar Kurnaz, Professor für Islamisches Recht in Geschichte und Gegenwart am *Berliner Institut für Islamische Theologie* der Humboldt-Universität zu Berlin, legt anhand einer repräsentativen Textauswahl die unterschiedlichen Ansätze frei, die die zunehmend ethisch bestimmten Lesarten des islamischen Rechtes heutzutage bestimmen.

Am Anfang steht zunächst die Übersetzung einer Studie zum historischen Rechtsdiskurs von professionellen islamischen Juristen, die die rechtlichen Perspektiven klar in den Vordergrund rückt (Marion Holmes Katz). Ethische Überlegungen spielen demgegenüber nur eine untergeordnete Rolle. Auch der Blick auf die herkömmliche akademische Ausbildung im islamischen Recht zeigt (am Beispiel von Pakistan), dass diese bis heute weitgehend von der juristischen Systematik bestimmt bleibt (Shaheen Sardar Ali).

Die Schwächung des islamischen Rechtes im Kontext der modernen Rechtsentwicklung der muslimischen Nationalstaaten, in denen es weitgehend auf zivilrechtliche Bereiche reduziert wurde, beließ ihm zugleich legitimatorische und identitätsbildende Funktionen. Diese Entwicklung förderte die ethische Ausdeutung, auch im Rahmen politischer Bewegungen.

Die Beiträge verschiedener Autoren unterschiedlicher Herkunft (Ezziedin Elmahjoub, Saffet Köse, Mu‘tazz al-Ḥaṭīb) gehen demgegenüber von einer engen Verbindung ethischer und rechtlicher Dimensionen im islamischen Recht aus und fordern von daher eine verstärkte Ethisierung des islamrechtlichen Diskurses, etwa um die ethische Komplexität der Gentherapie zu bewältigen (Mu‘tazz al-Ḥaṭīb). Ein ideengeschichtlicher Ansatz wird in einem weiteren Beitrag dafür eingesetzt, um die ethische Dimension des Rechtes aus seiner theologischen Verankerung in der Person des Propheten und seinem besonderen göttlichen Schutz (*‘iṣma*) zu begründen (Hamadi Dhouib). Ein weiterer Versuch zur Neuorientierung geht auf den Koran zurück und sucht auf dieser Basis die Grundlagen von Ethik und Recht neu zu bestimmen (Khaled Abou El-Fadl). So präsentiert der vorliegende Band, der auch dem Einsatz in der Lehre dienen soll, eine bemerkenswerte Vielfalt aktueller muslimischer Bemühungen um eine Neubestimmung des Verhältnisses von Ethik und Recht im Islam. Für den Autor des Sammelbandes bleibt hier ein programmatischer Auftrag zur Entwicklung einer islamischen Rechtsphilosophie, die als Plattform für die unterschiedlichen Ansätze dienen könnte. Ein wahrlich hochaktuelles Anliegen.

Felix Körner
Stefan Reichmuth
Mira Sievers
Harald Suermann

Vorwort

Das vorliegende Buch befasst sich mit dem Themenkomplex „Scharia und Ethik in der Moderne“ – und damit also mit einem Beziehungsgefüge, das diejenigen Gelehrten und Wissenschaftlerinnen bzw. Wissenschaftler verstärkt beschäftigt, die sich mit der Geschichte und zeitgenössischen Entwicklung der islamrechtlichen Tradition befassen. Die Genese des islamischen Rechts in der Moderne ab dem 19. Jahrhundert beeinflusst nicht nur, wie wir heute auf das islamische Recht blicken, sondern auch, wie wir seine Geschichte wahrnehmen und lesen. Durch die Übersetzung von ausgewählten Texten aus verschiedenen geographischen und akademischen Kontexten, die sich dem islamischen Recht jeweils mit einem interdisziplinären Ansatz vor dem Hintergrund eines deutlich erkennbaren disziplinären Fokus nähern, möchte dieser Band einen Überblick über verschiedene Zugänge zum islamischen Recht und zur islamischen Ethik geben. Dementsprechend wird zunächst im Einführungskapitel die islamrechtliche Entwicklung in der Moderne zusammenfassend dargestellt, der diesbezügliche Forschungsstand skizziert und das Konzept des Buches sowie die Übersetzungsmethode erläutert. Die sich anschließenden fünf Kapitel bestehen aus den vorgenannten Übersetzungen sowie aus Kommentaren des Übersetzers zu den übersetzten Beiträgen. Die Kommentare dienen ihrer Kontextualisierung, der Darstellung und genaueren Betrachtung der Grundannahmen der Autorinnen und Autoren sowie einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Inhalt des jeweiligen Beitrags. Die einzelnen Beiträge und Kommentare lassen sich unabhängig von der Einleitung und den übrigen Beiträgen lesen. Die Kapitel eignen sich somit für eine gesonderte

Betrachtung der dort behandelten Themen und können so zum Beispiel auch für die Lehre an Universitäten eingesetzt werden. Das Buch endet mit einem Schlussteil, der anstelle eines Schlussworts die Zusammenfassung von zwei arabischen Artikeln zum übergeordneten Themenkomplex beinhaltet.

Ich möchte mich insbesondere bei Stefan Reichmuth für die nützlichen Kommentare zu den ersten Fassungen des Manuskripts sowie für die darüber hinausgehende begleitende Unterstützung bedanken, des Weiteren bei Felix Körner, Mira Sievers, Harald Suermann und der Georges-Anawati-Stiftung für die Möglichkeit, diesen Band zu erstellen. Ferner danke ich Fatma Akan Ayyıldız und Bahattin Akyol für ihre Unterstützung bei der Literaturbeschaffung und -sichtung. Für Artikelempfehlungen aus dem nordafrikanischen arabischsprachigen Raum bin ich Jameleddine Ben Abdeljelil verbunden. Ein weiterer Dank gilt zudem Beate Anam und Sina Nikolajew für das umsichtige Lektorat sowie die geduldige und genaue Publikationsvorbereitung.

Berlin, im Mai 2026

Einführung

1. Thematische Hinführung und Kontextualisierung: Islamisches Recht und islamische Ethik heute

Das Verhältnis zwischen Scharia (*šarīʿa*) bzw. islamischem Recht und Ethik beschäftigt die islambezogenen Wissenschaften in den letzten Jahrzehnten intensiver. Dabei lässt sich Scharia unterschiedlich verstehen. Diesem Band liegt das Verständnis zugrunde, dass es sich bei der Scharia um ein göttliches Normensystem handelt, das dem Menschen durch Interpretation mittelbar zugänglich ist und Handlungsnormen, ethische Normen sowie Glaubensnormen umfasst. In dieser Konzeption ist das islamische Recht innerhalb der Scharia im Bereich der Handlungsnormen zu verorten. Handlungsnormen beziehen sich auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch oder – anders formuliert – auf die Pflichten, die der Mensch nur gegenüber Gott hat: die sogenannten gottesdienstlichen Handlungen (*ʿibādāt*). Handlungsnormen umfassen aber auch Regelungen zu zwischenmenschlichen Beziehungen (*muʿāmalāt*), die vor Gericht eingefordert werden können, weil Personen die Rechte anderer verletzt haben oder ihren Verpflichtungen nicht nachgekommen sind. In der islamrechtlichen Geschichte kam es oft vor, dass die Summe der Handlungsnormen (*fiqh*; gemeinhin übersetzt als islamisches Recht) mit der Scharia gleichgesetzt wurde. Wenn im Folgenden die Rede vom islamischen Recht ist, ist damit jedoch *fiqh* als Teil der Scharia gemeint, der sich dem Menschen erst durch Auslegung der religiösen Quellen Koran und Sunna und unter Heranziehung weiterer Methoden zur Herleitung von Normen seitens

der muslimischen Rechtsgelehrten erschließt. Zugleich bezeichnet *fiqh* die Gesamtheit dieser hergeleiteten Normen. Sie betreffen gottesdienstliche Handlungen und zwischenmenschliche Beziehungen, manchmal werden auch dogmatische Grundfragen in Rechtswerken besprochen. Aufgrund der Existenz von einer Anzahl an Rechtsschulen und wegen der Pluralität von Ansichten zu einer Rechtsfrage auch innerhalb einer Rechtsschule werden sie jedoch unterschiedlich ausgelegt. Diese Meinungsvielfalt wird mitgedacht, wenn im Folgenden der Einfachheit halber vom „islamischen Recht“ die Rede ist.

Der vorliegende Band befasst sich mit dem Verhältnis zwischen islamischem Recht und Ethik in der Moderne auch deshalb, weil Erstgenanntes den Anspruch erhebt, das gesamte Leben der Gläubigen zu durchdringen und somit auch Themen beinhaltet, die wir heute vornehmlich im Bereich der Ethik diskutieren. Dies bedeutet, dass dem islamischen Recht nicht nur daran gelegen ist zu bestimmen, welche Rechte und Pflichten eingefordert werden können oder gerichtlich durchsetzbar sind, sondern auch an welchen Maßstäben die religiös(-ethisch)e Legitimität der alltäglichen und religiösen Praxis der Menschen zu messen ist. Die Frage nach diesem komplexen Verhältnis ergibt sich aus der jüngeren Entwicklung des islamischen Rechts im 19. und 20. Jahrhundert.¹

In dieser Zeit vollzogen sich in muslimischen Gesellschaften Entwicklungen, die gravierende Auswirkungen auf ihr jeweiliges Rechtssystem hatten. Die Ursache lässt sich auf die weltweite eu-

1 Die folgenden Ausführungen basieren auf Serdar Kurnaz, *Handbuch zum islamischen Recht*, Band 5: *Islamisches Recht in der Moderne: Transformation, Anpassung und Neujustierung*, Berlin: EB-Verlag, 2023, Kapitel 1; Mathias Rohe, *Das islamische Recht: Geschichte und Gegenwart*, München: Beck, 42022, 167–206; Wael B. Hallaq, *Shari‘a: Theory, Practice, Transformations*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, Kapitel 3.

ropäische Eroberungs- und Kolonialisierungswelle zurückführen, die mit einem flächendeckenden Verlust an wirtschaftlicher sowie politischer Macht aufseiten der muslimischen Länder einherging. Diese standen unter dem Druck, auf diese missliche Lage zu reagieren, was – je nach Land – Konsequenzen nach außen und innen mit sich brachte. Neben der Durchsetzung von Rechtsnormen und Gesetzen der kolonialisierenden Länder, die im Konkurrenzverhältnis zum islamischen Recht standen, gab es Bestrebungen (etwa im Osmanischen Reich), das Rechtssystem zu reformieren. Dabei wurden nichtreligiöse Gesetze (etwa im Bereich des Handelsrechts) erlassen oder aus anderen Rechtskulturen übernommen, sodass auch hier das islamische Recht von nichtreligiösem Recht herausgefordert wurde. Unter den Osmanen kam es erstmalig zur Kodifizierung des islamischen – in diesem Fall ḥanafitischen – Rechts: Es entstand die *Mecelle-i aḥkām-ı ‘adliye*. Diese bestand aus einer Einleitung und 1851 Paragraphen, die in 16 Bücher geordnet waren. Die Einleitung beinhaltete eine Definition des *fiqh*, also des islamischen Rechts, und 99 grundlegende Rechtsprinzipien (*qawā‘id*). Die 16 Bücher thematisierten Zivilgesetzliches und teilweise Prozessrechtliches. Das Ehe- und Familienrecht war bedingt durch die Organisation der Gerichtsbarkeit unter den Osmanen nicht enthalten. Es verblieb in der Jurisdiktion der Schariagerichte, wohingegen in die Zuständigkeit der im 19. Jahrhundert gegründeten staatlichen Gerichte (*niẓāmīye*-Gerichte) all das fiel, was das islamische Recht offenließ.

Neu war es indes nicht, dass das islamische Recht in Konkurrenz mit anderen geltenden Normen stand. In der Geschichte war es häufiger dazu gekommen, dass diejenigen Bereiche, die nicht durch das islamische Recht abgedeckt waren, durch Dekrete von Herrschern und Sultanen geregelt wurden, wozu zum Beispiel das Straf- und Prozessrecht gehörten. Gesammelt wurden solche Gesetze in Gattungen wie *as-siyāsa aš-šar‘īya*, *yasaqnāme*

oder *qanūnnāma*. Sie existierten nebeneinander, ohne das etablierte islamische Recht (*fiqh* / Scharia) zu gefährden. Im Zuge der Moderne und der damit einhergehenden Kodifikation des islamischen Rechts sowie der Implementierung westlicher Rechtssysteme innerhalb muslimischer Staaten und Gesellschaften verlor das islamische Recht an normativer Kraft und Geltung. Es wurde als geltendes Recht entweder vollständig ersetzt (wie etwa in der Republik Türkei) oder auf Teilbereiche (in erster Linie das Ehe-, Erb-, Scheidungs- und Personenstandsrecht) reduziert. Das dürfte darauf zurückzuführen sein, dass der Koran zu diesen Rechtsbereichen detaillierte Aussagen trifft, eine anderslautende Auslegung also nicht so einfach möglich ist. Demgegenüber haben sich strafrechtliche Regelungen im islamischen Recht an den meisten Orten nicht durchsetzen können, obschon im Koran auch zum Strafrecht konkrete Anweisungen enthalten sind. Sie wurden – mit einigen Ausnahmen zu den koranisch begründeten *ḥadd*-Strafen – in der Regel nach europäischem Vorbild ersetzt.² Folglich führte die Kodifikation des islamischen Rechts und seine Integration in nationalstaatliches positives Recht dazu, dass von den zahlreichen islamrechtlichen Traditionen nur bestimmte Normen übernommen wurden. Aufgrund seiner dortigen geographischen Vorherrschaft wurde zum Beispiel in Nordafrika mālikitisches Recht kodifiziert und andernorts šāfi'itisches Recht. Auffallend hierbei ist der Fokus auf nur bestimmte Lehren der Rechtsschulen, da jede Kodifikation des islamischen Rechts mit einer Reduktion der zahlreichen abweichenden Meinungen innerhalb der jeweiligen Rechtsschulen auf eine oder einige wenige Ansicht(en) einherging. Hinzu kommt, dass die Rechtsschulgrenzen aufgeweicht wurden: So bediente man sich aus Gründen der Praktikabilität der Rechtsmeinungen ande-

2 Vgl. Rohe, *Das islamische Recht*, 265, 267.

rer Rechtsschulen (*taḥayyur*) oder kombinierte Meinungen aus verschiedenen Rechtsschulen zu einer neuen Meinung (*taḥfiq*). Damit verloren die Rechtsschulen ihre autoritative Rolle, die sie noch in der Vormoderne innegehabt hatten. War zuvor die Ausbildung der Juristen, Richter und Rechtsgelehrten noch an den islamischen Hochschulen (Medresen, *madāris*, Sg. *madrasa*) صورت und an Rechtsschulen gekoppelt gewesen, so bildete nun die Universität die neue Ausbildungsstätte. Zudem bestand der Inhalt der juristischen Ausbildung nicht mehr ausschließlich aus dem von den Rechtsgelehrten hergeleiteten Recht. Aus Sicht des islamischen Rechts, das neben den Dekreten von Sultanen und Herrschern in der Vormoderne vornehmlich Juristenrecht darstellte, das sich überwiegend formal unabhängig von Herrschern herausgebildet und weiterentwickelt hatte,³ lässt sich folglich mit der Moderne eine Übernahme der Ausbildungsfunktion durch den Staat konstatieren.

Infolge dieser Entwicklung verlor die religiöse Gelehrsamkeit deutlich an Autorität und – damit einhergehend – die islamrechtliche bzw. islamtheologische Ausbildung an Medresen an Relevanz für die Rechtspraxis. Das islamische Recht und der Aktionsradius der Rechtsgelehrten wurde weitestgehend auf die Bewertung der religiösen und Alltagspraxis der Gläubigen beschränkt. Nach muslimischem Glauben müssen die Gläubigen, unabhängig vom geltenden Recht, ihre alltäglichen Geschäfte

3 In der Geschichte des islamischen Rechts gibt es dazu auch Ausnahmen, wie etwa das Werk *al-Fatāwā al-‘Ālamgīriyya* im Mogulreich, die auf Betreiben des Mogulherrschers Abū l-Muzaffar Muḥyī ad-Dīn Muḥammad Awrangzēb (gest. 1118/1707) durch eine von ihm eingesetzte gelehrte Kommission zusammengestellt wurde. Einen weitreichenden staatlichen Eingriff sehen wir auch in der Entwicklung des ḥanafitischen Rechts in Kairo unter osmanischer Herrschaft; vgl. Samy Ayoub, *Law, Empire, and the Sultan: Ottoman Imperial Authority and Late Ḥanafī Jurisprudence*, New York: Oxford University Press, 2020.

nach den Grundsätzen des islamischen Rechts gestalten. So etwa dürfen bestimmte Waren nicht verkauft werden, wenn sie den Grundsätzen der (rituellen) Reinheit nicht entsprechen oder es ein (religiöses) Verbot gibt, sie zu verkaufen (wie etwa Schweinefleisch oder alkoholische Getränke). Daneben beinhaltet das islamische Recht für die religiöse Praxis zahlreiche Anweisungen, die von Ritualen (wie das Gebet und die Pilgerfahrt) über die Almosensteuer bis hin zu Speisevorschriften reichen. Um all diese Verhältnisse zu regeln, bedarf es des islamrechtlichen Wissens. Das dahingehende Erfordernis ergibt sich daneben aus den neuen Fragen, die aus dem technologischen Fortschritt resultieren. Je stärker sich allerdings der Fokus des islamischen Rechts auf das alltägliche Leben der Menschen richtet, desto mehr wird es mit Ethik in Verbindung gebracht. Denn viele Fragen der Ethik – sei es der Wirtschaftsethik (zum Beispiel wegen des Zinsverbots im islamischen Recht) oder der Umwelt-, Tier-, Bio- sowie Medizinethik – werden mithilfe islamrechtlicher Prinzipien, Methoden und Verfahren gelöst. Das wirkt auf den Ausbildungsort und die Ausbildungsinhalte nicht nur von Juristen und Richtern, sondern auch von Theologen mit islamrechtlicher Expertise zurück. Zwar bestehen auch heute Medresen, sie werden jedoch weiterhin in den Hintergrund gedrängt und durch universitäre Einrichtungen ersetzt oder sie ergänzen und erweitern die universitäre Ausbildung.⁴ Diese ist oft die einzig anerkannte Ausbildungsform, um an staatlichen Einrichtungen (beispielsweise in ein Fatwa-Amt) berufen werden zu können. Die Tätigkeit eines Rechtsgelehrten, die Alltagspraxis der Gläubigen durch das Erteilen religiöser Rechtsgutachten – sogenannte Fatwas (*fatāwā*,

4 Für eine Übersicht über die Entwicklung der Medresen mit Rücksicht auf moderne Entwicklungen siehe Ömer Özsoy, „Islamische Theologie heute: Orte, Gesichter und Tendenzen“, in Peter Antes (Hg.), *Islam III vom 19. Jahrhundert bis heute*, Stuttgart: Kohlhammer, 2022, 177–217.

Sg. *fatwā*) – zu beurteilen, ist jedoch nicht auf solche Ämter beschränkt, sondern kann durchaus auch informell erfolgen.

Die zunehmende Frage danach, inwiefern Fragen der Ethik mithilfe des islamischen Rechts für muslimische Gläubige beantwortet werden können, scheint ein weltweites Phänomen zu sein. Die Ansichten dazu divergieren jedoch. Viele Rechtsgelehrte und Wissenschaftler etwa betrachten die Geschichte des islamischen Rechts als enge Verbindung von Ethik und islamischem Recht. Andere wiederum sehen eine Trennung in der Geschichte, jedoch eine Annäherung in der Gegenwart. Diesen unterschiedlichen Haltungen zum Verhältnis von islamischem Recht und Ethik in der Moderne ist der vorliegende Band gewidmet. Bevor ich auf das Konzept des Buches eingehe, sei zunächst der Stand der Forschung skizziert, in der die enthaltenen übersetzten Texte zu verorten sind.

Seit einigen Jahrzehnten ist zu beobachten, dass im Bereich der islamischen Rechtswissenschaften und der systematischen Theologie (*kalām*) vermehrt Studien verfasst werden, die sich ethischen Fragen widmen.⁵ Neben der oben skizzierten Entwicklung des islamischen Rechts hat dies auch damit zu tun, dass innerhalb der vormodernen Wissenstradition die muslimische Gelehrsamkeit keine gesonderte Disziplin der Ethik etabliert hat, die an Medresen studiert werden konnte;⁶ sie wurde jedoch als

5 Es würde den Rahmen sprengen, auf die zahlreichen Untersuchungen in arabischer, türkischer oder einer anderen für die Islamischen Studien und die Islamische Theologie relevanten Sprache einzugehen. Ich konzentriere mich daher auf deutsche und englische Beispiele. Dieses Vorgehen entspricht zugleich dem diesem Band zugrundeliegenden Ziel, Auszüge aus einer Vielfalt unterschiedlicher Ansätze darzustellen, nicht jedoch eine vollständige Übersicht der Entwicklungen im betreffenden Themenfeld zu liefern.

6 Vgl. Sebastian Günther, „Nur Wissen, das durch Lehre lebendig wird, sichert den Eingang ins Paradies‘: Die Madrasa als höhere Bildungseinrichtung im mittelalterlichen Islam“, in Peter Gemeinhardt, Ilinca Tanaseanu-

eigenständige Disziplin innerhalb der Philosophie verortet und war Gegenstand zahlreicher Werke. Obwohl die islamische Wissenschaftstradition vielfältige Diskussionen ethischen Inhalts aufweist, sind diese jedoch auf verschiedene Genres und Disziplinen verteilt und setzen jeweils eigene Schwerpunkte. Diese werden in modernen Forschungsarbeiten unterschiedlich aufgearbeitet, wobei sich verschiedene Ansätze erkennen lassen: Wir finden zum Beispiel Untersuchungen zum Koran aus semantischer (wie etwa bei Toshihiko Izutsu)⁷ oder historisch-kritischer Perspektive (zum Beispiel in den Werken von Fazlur Rahman),⁸ in denen die koranisch-ethischen Prinzipien herausgearbeitet werden. Innerhalb der systematischen Theologie und so auch in der islamischen Rechtstheorie und -methodik finden wir Arbeiten, die sich vornehmlich mit der Frage nach der Erkennbarkeit des Guten und Bösen befassen: Existiert das Gute und das Böse? Und ist der Mensch dazu imstande, sie beide zu erkennen und – daraus ableitend – ein wertendes Urteil zu fällen? Je nach Positionierung lässt sich damit auch eine Aussage darüber treffen, inwiefern der Mensch auch ohne die Bezugnahme auf die Offenbarung gerecht handeln kann. In der Bewertung dieser Frage erkennen viele die Grundlage einer islamischen Ethik, befassen sich darüber hinaus aber mit unterschiedlichen Konzep-

Döbler (Hgg.), *„Das Paradies ist ein Hörsaal für die Seelen“: Religiöse Bildung in historischer Perspektive*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2018, 237–270, hier 254f.

7 Vgl. Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qurʾān*, Montreal, Kingston u. a.: McGill-Queen's University Press, 2002.

8 Siehe zum Beispiel Fazlur Rahman, „Law and Ethics in Islam“, in Richard G. Hovannisian (Hg.), *Ethics in Islam*, Malibu: Undena Publications, 1985, 1–15; Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1982; Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qurʾān*, mit einem Vorwort von Ebrahim Moosa, Chicago: Chicago University Press, 2009.

ten aus Theologie, Philosophie⁹ und islamischer Mystik.¹⁰ Andere betrachten sie aus dem Blickwinkel von Naturrechtslehren.¹¹

Naturrechtslehren (oder Alternativen dazu) genießen in der Forschung besondere Aufmerksamkeit.¹² So werden in diesem Rahmen beispielsweise einzelne rechtstheoretische und -methodische Themen behandelt. Hierzu gehört das prominente Beispiel der ḥanafitischen Methode des „Für-gut-Haltens“ (*istiḥsān*, auch: juristische Präferenz). Ḥanafiten sind der Auffassung, dass die Gelehrten bestehende Normen korrigieren und neue Fälle auch unabhängig von den religiösen Quellen Koran und Sunna regeln können. Leitend hierbei sind bereits etablierte Normen und Rechtsprinzipien der ḥanafitischen Rechtsschule, die zur gegebenenfalls korrigierenden, immer aber kohärenten Weiterentwicklung dieser Normen innerhalb des ḥanafitischen Systems herangezogen werden.. Diesem Ansatz liegt die Annahme zugrunde, dass der Mensch das Gute und Böse ohne Rekurs auf die Offenbarung erkennen könne, da jene als solche existieren. Der Mensch brauche die Offenbarung als Korrektivinstitution, weil menschliche Erkenntnis fehlbar sei. Dieses Eingreifen und Weiterdenken des Rechts durch den *istiḥsān* erachten einige Wissenschaftler als Spielart einer Naturrechtslehre.¹³

9 Vgl. Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, Leiden: Brill, 1991.

10 Für eine kurze Übersicht zu verschiedenen ethischen Zugängen siehe Ebrahim Moosa, „Muslim Ethics?“, in William Schweiker (Hg.), *The Blackwell Companion to Religious Ethics*, Malden (MA): Blackwell, 2005, 237–243.

11 Vgl. Anver Emon, *Islamic Natural Law Theories*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

12 Vgl. Hakkı Arslan, „Anknüpfungspunkte für die Naturrechtslehre im islamrechtlichen Kontext“, in Nora Kalbarczyk, Timo Güzelmansur, Tobias Specker (Hgg.), *Gibt Gott Gesetze? Ius divinum aus christlicher und muslimischer Perspektive*, Regensburg: Friedrich Pustet, 2018, 180–217.

13 Vgl. Rike Sinder, *Die Systematisierung des islamischen Rechts: Ein Beitrag zur Geschichte teleologischen Naturrechtsdenkens*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2021, 54 ff., 375 ff., 409 ff.

Dem widerspricht ein anderes Verständnis von Gut und Böse, das sehr stark mit der ašʿarītiſch-šāfiʿitiſchen Tradition verknüpft ist und zum Beispiel von vielen mālikitiſchen Gelehrten geteilt wird. Es geht davon aus, dass das Gute und Böse nicht existiere, weshalb der Mensch ohne die Offenbarung nicht bewerten könne, ob eine Handlung zu sanktionieren sei. Eine ſolche Haltung läſst ein im Naturrecht verortetes Denken nur bedingt zu, da in dieſem ſowohl Recht als auch Ethik ſtark mit der Offenbarung verbunden und von ihr abhängig ſind.¹⁴ Allerdings entwickelte ſich daraus ein Konzept, das in der Literatur gerne als modifizierete Form der Naturrechtslehre verſtanden wird: die übergeordneten Ziele der ſcharia (*maqāṣid aš-ſarīʿa*). Seinen Ausgang hat es im Grundgedanken der ſchützenswerten Inter-eſſen (*maṣāliḥ*, Sg. *maṣlaḥa*): Der Koran und die Sunna ſchützen Inter-eſſen, aus denen die Gelehrten übergeordnete Kategorien zur Beſtimmung von Normen ableiten. Zuſammengefaſſt gibt es a) notwendig zu ſchützende Inter-eſſen (*ḍarūriyāt*, Notwendigkeiten), ohne deren Schutz eine Geſellſchaft nicht exiſtieren kann, b) bedürfnisorientierte Inter-eſſen (*ḥāḡiyyāt*, Bedürfnisse), ohne deren Berücksichtigung die formale Befolgung von Normen zu Mühsal führen kann, und c) verſchönernde Inter-eſſen (*taḥṣinīyāt*, Verſchönerungen). Regeln die religiöſen Texte einen Fall nicht oder entſteht durch die Anwendung von Fällen, die durch eine Herleitung aus dieſen Texten beſtimmt worden ſind, große Mühsal, ſo dürfen mit Rückſicht auf die ſchützenswerten Inter-eſſen unter Umſtänden Ausnahmen gemacht und neue Normen hergeleitet

14 Vgl. Frank Griffel, „The Harmony of Natural Law and Shariʿa in Islamist Theology“, in Abbas Amanat, Frank Griffel (Hgg.), *Islamic Law in the Contemporary Context*, Stanford: Stanford University Press, 2007, 38–61, hier 45f. Für einen Verſuch der Deutung der ſogenannten *divine command theory* als Naturrechtslehre ſiehe Omar Farahat, *The Foundation of Norms in Islamic Jurisprudence and Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

werden. Die notwendig zu schützenden Interessen sind auch als *maqāṣid* bekannt. Zu ihnen gehören der Schutz des Lebens, der Vernunft, der Religion, der Nachkommenschaft und des Vermögens.¹⁵ Die Anwendung dieser schützenswerten Interessen wurde innerhalb der etablierten Grenzen des islamischen Rechts und der Rechtsmethodik (*uṣūl al-fiqh*) unterschiedlich ausgestaltet.¹⁶ Moderne Autoren dagegen ordnen den *maqāṣid* unabhängig von den *maṣāliḥ* eine zentrale Rolle zu, weshalb sie über die oben genannten „fünf Notwendigkeiten“ hinaus abstrakte Kategorien für die *maqāṣid* abgeleitet haben (wie etwa Gerechtigkeit, Solidarität und Freiheit) und sie dadurch ausweiten. Es kommt sogar dazu, dass bestehende Normen in Anlehnung an die *maqāṣid* geprüft, ihre Anwendung für überholt erklärt und neue Lösungen für alte und neue Fälle vorgeschlagen werden. Oft beschränkt man die Anwendung der *maqāṣid* aber auf neu entstehende Fälle, die weder in den religiösen Quellen vorkommen noch im traditionellen Recht behandelt werden.¹⁷

Innerhalb der islamrechtlichen Forschung gibt es daneben Tendenzen, das islamische Recht in seiner Gesamtheit als Ethik zu deuten,¹⁸ oder zumindest moderne Ansätze im Sinne des Utilitarismus bzw. Konsequentialismus zu verstehen, was häufig am

15 Für eine kurze Begriffsgeschichte siehe Serdar Kurnaz, „Der Diskurs über *maqāṣid aṣ-ṣarīʿa*: Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung“, in Jameled-dine Ben Abdeljelil, Serdar Kurnaz, *Maqāṣid aṣ-Ṣarīʿa: Die Maximen des islamischen Rechts*, Berlin: EB-Verlag, 2014, 85–144.

16 Für eine detaillierte Analyse siehe Felicitas Opwis, *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century*, Leiden / Boston: Brill, 2010.

17 Für den modernen Umgang siehe Felicitas Opwis, „New Trends in Islamic Legal Theory: *Maqāṣid al-Sharīʿa* as a New Source of Law?“ in *Die Welt des Islam*, 57.1 (2017), 7–32. Für eine Auseinandersetzung mit den *maqāṣid* im Rahmen der Menschenrechte siehe Mahmoud Bassiouni, *Menschenrechte zwischen Universalität und islamischer Legitimität*, Berlin: Suhrkamp, 2014.

18 Vgl. A. Kevin Reinhart, „Islamic Law as Islamic Ethics“, in *The Journal of Religious Ethics*, 11.2 (1983), 186–203.

Beispiel der Herangehensweise einzelner Gelehrter verdeutlicht wird.¹⁹ Daneben werden versuchsweise die ethischen Grundlagen der Rechtsmethodik einzelner Gelehrter erfasst, wie etwa von Abū l-Maʿālī al-Ġuwaynī (gest. 478/1085), die als „Pflichtenlehre“ (Deontologie) ausgelegt werden.²⁰ Auch lassen sich Arbeiten finden, in denen der *maqāṣid*-zentrierte Ansatz eines für zeitgenössische Forschungen wichtigen Gelehrten, Abū Ishāq aṣ-Šāṭibī (gest. 790/1388), gleichsam als Ethik (genauer: als Tugendethik) gedeut wird.²¹ Es gibt entsprechend – wie wir auch im Beitrag von Marion Katz sehen werden – unterschiedliche Ansichten dazu, wie die islamische Rechtsgeschichte gelesen werden kann: Sehen die muslimischen Rechtsgelehrten eine enge Verbindung zwischen Recht und Ethik oder trennen sie sie voneinander?

Zahlreiche weitere Forschungsarbeiten, primär solche zu Einzelthemen, beinhalten daneben Überlegungen zu Gut und Böse. Hierzu gehört beispielsweise das Konzept der *mulāzama* innerhalb der Zwölferschiiten: In dessen Kern steht die Frage, ob die Erkenntnis, dass etwas böse ist, das Verbotensein einer Handlung zur Folge habe, wodurch deren Vollzug zu einer Sünde führe. Eine explizite Aussage in der Offenbarung, um eine Norm herzuleiten, sei somit nicht erforderlich.²² Ähnliche Diskussionen,

19 Vgl. Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, Kapitel 6.

20 Vgl. David R. Vishanoff, „The Ethical Structure of Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī’s Legal Theory“, in David R. Vishanoff (Hg.), *Islamic Law and Ethics*, London / Washington: International Institute for Islamic Thought, 2020, 1–33.

21 Vgl. Mohammed Nekroumi, *Tugend und Gemeinwohl: Grundzüge hermeneutischen Denkens in der postklassischen koranischen Ethik am Beispiel der maqāṣid-Theorie von aṣ-Šāṭibī*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2018.

22 Vgl. Robert Gleave, „Moral Assessments and Legal Categories: The Relationship between Rational Ethics and Revealed Law in Post-Classi-

jedoch vor dem Hintergrund unterschiedlicher Zugänge, finden wir innerhalb der sunnitischen Tradition.²³ Rechtsmethodische Werke enthalten etliche Themen, die innerhalb der islamrechtlichen Tradition ethisch reflektiert werden. Dazu zählen solche zu Methoden (wie dem Analogieschluss und ähnliche Rückschlussformen [*qiyās*]) und damit einhergehend zur Bestimmung eines Rechtsgrunds. In diesem Rahmen spielt auch *maṣlaḥa* wieder eine wichtige Rolle.²⁴ Die jüngere Forschung hebt hervor, dass muslimische Rechtsgelehrte im 5. / 11. Jahrhundert damit begannen, insbesondere im Rahmen des Analogieschlusses und der Bestimmung von Rechtsgründen sukzessive ethische Aspekte in ihre Systematik einzubeziehen. Dadurch habe in der islamischen Rechtsmethodik eine ethische Wende (*ethical turn*) eingesetzt,²⁵ die auch in anderen islamrechtlichen Genres Früchte getragen habe. Das zeige sich etwa in Werken zu Rechtsprinzipien und -maximen und hier insbesondere bei ‘Izz ad-Dīn Ibn ‘Abd as-Salām (gest. 660 / 1262).²⁶

Neben Untersuchungen zum islamischen Recht liegen zahlenmäßig viele Arbeiten zum Genre der philosophischen Ethik vor. Diese sind vornehmlich von der griechischen Tradition beeinflusst, wie etwa das Werk *Tahdīb al-aḥlāq* von Abū ‘Alī Aḥmad

cal Imāmī Shī‘i Legal Theory“, in *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 21 (2021), 183–207.

23 Vgl. A. Kevin Reinhart, *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Thought*, Albany (New York): State University of New York Press, 1995.

24 Vgl. Felicitas Opwis, „The Ethical Turn in Legal Analogy: Imbuing the *Ratio Legis* with *Maṣlaḥa*“, in *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 21 (2021), 159–182.

25 Vgl. Felicitas Opwis, *Ethics and Analogy (Qiyās) in 5th / 11th-Century Islamic Legal Theory*, Leiden / Boston: Brill, 2025.

26 Vgl. Mariam Sheibani, *An Islamic Legal Philosophy: Ibn ‘Abd al-Salām and the Ethical Turn in Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2025.

ibn Miskawayh (gest. 421/1030).²⁷ Es gibt auch Studien, die die philosophische Ethikliteratur (das *aḥlāq*-Genre) aus Sicht der geschlechtersensiblen Islamforschung betrachten.²⁸ Vereinzelt stehen auch muslimische Philosophen selbst – wie Abū Naṣr al-Fārābī (gest. 339/950) und Abū l-Walīd ibn Ruṣd (lat. Averroes, gest. 595/1198) – im Zentrum, um zu beleuchten, welches Verhältnis Recht und Ethik bei ihnen einnehmen.²⁹ Gleichermäßen gering ist die Anzahl an Studien zur *adab*-Literatur. Dabei handelt es sich um schöngeistige Literatur, die neben der Bewertung von gesellschaftlichen Gepflogenheiten auch (philosophisch-) ethische Themen sowie Frömmigkeit und Askese (*zuhd*) behandelt. Insgesamt ist die Beschäftigung mit dem Thema Askese jedoch eher selten Gegenstand der Forschung zur islamischen Ethik. Werke, die hierzu verfasst wurden, beinhalten vornehmlich prophetische Überlieferungen, die aus heutiger Perspektive ethischen Inhalts sind und darstellen, was unter Frömmigkeit und asketischer Lebensführung zu verstehen ist. Demgegenüber häufig bilden sufische Konzepte den Ausgangspunkt ethischer Reflexionen. Hadithkompilationen wird grundsätzlich weniger Aufmerksamkeit geschenkt als ethisch-philosophischen, systematisch-theologischen, islamrechtswissenschaftlichen und sufischen Texten. Um die Vielfalt der normativen Diskurse weiter zu öffnen, könnten beispielsweise Hadithkompilationen etwa

27 Siehe zum Beispiel Ufuk Topkara, *Miskawayh's Tahḍīb al-Aḥlāq: Happiness, Justice and Friendship*, London: Routledge, 2022.

28 Vgl. Zahra Ayubi, *Gendered Morality: Classical Islamic Ethics of the Self, Family, and Society*, New York: Columbia University Press, 2019.

29 Siehe zum Beispiel Feriel Bouhafa, „Ethics and Fiqh in al-Fārābī's Philosophy“, in Peter Adamson (Hg.), *Philosophy and Jurisprudence in the Islamic World*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2019, 11–27; Serdar Kurnaz, *Tradition und Fortschreibung bei Ibn Ruṣd: Eine rechtsschulübergreifende Analyse zu Kauf- und Tauschgeschäften im islamischen Recht*, Baden-Baden: Nomos, 2020.

des Typs *Kitāb al-arbaʿīn*, der – wie der Titel anzeigt – vierzig Hadithe vom Propheten Muhammad umfasst, aus der Disziplin der Ethik heraus analysiert werden. Ein Beispiel für eine derartige Auseinandersetzung ist das *Kitāb al-arbaʿīn* (*Das Buch der Vierzig Hadithe*) des šāfiʿitischen Gelehrten Yaḥyā ibn Šaraf an-Nawawī (gest. 676/1277) aus Damaskus. An-Nawawī selbst war Hadithgelehrter und Jurist, dessen Werke die šāfiʿitische Literatur nachhaltig beeinflusst haben. Sein *Buch der Vierzig Hadithe* umfasst zahlreiche Hadithe ethischen Inhalts und richtet sich in erster Linie an Laien. Die Hadithe sollten sie dazu befähigen – so lässt sich das Ziel des Buches verstehen – im Alltag religiös tragfähige Entscheidungen zu treffen. Diese Zusammenstellung von vierzig Hadithen wurde oft kommentiert und bietet nebst den entsprechenden Kommentaren daher neue Perspektiven auf eine mögliche islamische Ethik (und ihr Verhältnis zum islamischen Recht).³⁰ Es sei allerdings angemerkt, dass sich nicht alle Werke des Typs *Kitāb al-arbaʿīn* mit diesem Blick lesen lassen dürften.

Insgesamt lässt sich beobachten, dass angesichts der Entwicklungen in der Moderne Gelehrte und Wissenschaftler ihre Aufmerksamkeit neben der Erschließung der Frage, was genau unter islamischer Ethik verstanden werden kann, zunehmend dem Verhältnis von islamischem Recht und Ethik widmeten. Eine ähnliche Entwicklung ist in islamrechtlichen Forschungen und Forschungen zur islamischen Ethik an deutschen Universitäten feststellbar. Über zahlreiche Arbeiten zur islamrechtlichen Tradition hinaus, die hier nicht aufgezählt werden können, entsteht

30 Für dieses Buch und den Autor siehe Yaḥyā ibn Šaraf al-Nawawī, *Das Buch der Vierzig Hadithe: Kitāb al-Arbaʿīn mit dem Kommentar von Ibn Daqīq al-ʿId*, aus dem Arabischen übers. und komm. von Marco Schöller, Frankfurt am Main / Leipzig: Verlag der Weltreligionen, 2007.

eine Vielzahl an Werken zur islamischen Wirtschaftsethik,³¹ Umweltethik,³² Tierethik,³³ Bioethik,³⁴ Medizinethik³⁵, politischen Ethik³⁶ sowie Sexualethik³⁷ – Themen, bei denen das islamische Recht eine wichtige Rolle einnimmt. Dies wirkt sich sowohl auf Denominationen von Professuren als auch auf Curricula der Islamischen Theologie und der Islamwissenschaft aus. Dieser Stand der Forschung und der Entwicklung des islamischen Rechts im Verhältnis zu Ethik haben den Inhalt des vorliegenden Bandes geformt.

-
- 31 Siehe zum Beispiel Idris Nassery, *Zwischen Recht und Ethik: Skizzen einer Wirtschaftsethik in islamisch-theologischer Perspektive – eine Annäherung mit Abū Ḥamid al-Gazālī*, Baden-Baden: Nomos, 2021.
 - 32 Exemplarisch Sara Binay / Mouhanad Khorchide, *Islamische Umwelttheologie: Ethik, Norm und Praxis*, Freiburg i. Br.: Herder, 2019.
 - 33 Siehe beispielsweise Asmaa El Maaroufi, *Ethik des Mitseins: Grundlinien einer islamisch-theologischen Tierethik*, Freiburg i. Br.: Karl Alber, 2021.
 - 34 Unter anderem Thomas Eich, *Islam und Bioethik: Eine kritische Analyse der modernen Diskussion im islamischen Recht*, Wiesbaden: Reichert, 2005; Martin Kellner, *Islamische Rechtsmeinungen zu medizinischen Eingriffen an den Grenzen des Lebens: Ein Beitrag zur kulturübergreifenden Bioethik*, Baden-Baden: Ergon, 2022; Hadil Lababidi, *Rūḥ und Nafs: Vom Lebenshauch zur Selbstheit; Grundfragen der Bioethik im Islam am Beispiel der Sonderernährung am Lebensende bei Demenz*, Berlin: EB-Verlag, 2023.
 - 35 Siehe zum Beispiel Jehoshua Ahrens, Rana Alsoufi, Mira Sievers, *Zwischen Leben und Tod: Medizinethische Beiträge aus Judentum und Islam*, Ostfildern: Matthias Grünewald, 2022. Siehe außerdem den Arbeitskreis Medizinethik und Islam von Beate Anam und Hadil Lababidi: www.medizinethik-islam.de.
 - 36 Vgl. Stefan Leder, „Aspekte arabischer und persischer Fürstenspiegel: Legitimation, Fürstenethik, politische Vernunft“, in *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft* 25 (1998), 120–151.
 - 37 Unter anderem Rana Alsoufi, Serdar Kurnaz, Mira Sievers (Hgg.), *Wege zu einer Ethik: Neue Ansätze aus Theologie und Recht zwischen modernen Herausforderungen und islamischer Tradition*, Baden-Baden: Nomos, 2023.