

Abdoldjavad Falaturi

Die Vernunft als Letztbegründung des Rechts in der Schi'itschen Lehre

Wenn hier versucht werden soll, zu zeigen, dass nach der schi'itischen Lehre die Vernunft die Letztbegründung des Rechts ist, so muss sofort gesagt werden, dass dabei weder eine historische Erörterung angestrebt wird, noch eine Abhandlung, die glaubensmäßig überzeugen will, sondern lediglich eine systematische, objektive Darlegung. Ein kurzer Aufsatz erlaubt uns natürlich nicht, die ganze Fülle des hier interessierenden Gedankengutes zu berücksichtigen. Wir müssen uns beschränken. Wir tun das in zweifacher Hinsicht. Erstens sprechen wir nur von derjenigen schi'itischen Lehre, die heute Staatsreligion des Iran ist und auf der das heutige persische Recht gründet. Zweitens beschränken wir uns bei der Darstellung dieser Lehre auf das, was im Großen und Ganzen allgemein anerkannt wird.

Bevor wir uns unserem besonderen Thema zuwenden, müssen wir noch einiges erklärend vorausschicken. Was die schi'itische Lehre angeht, so muss zunächst erwähnt werden, dass im Laufe der

Geschichte mehr als 74 schi'itische Sekten hervorgetreten sind¹). Die meisten existieren heute aber nicht mehr. Unter den Schi'iten wurden die Imamiten führend. Von ihnen allein ist hier die Rede. Es sind diejenigen, die 'Ali den Schwiegersohn des Propheten Mohammed als rechtmäßigen Träger der „Khalifenwürde“, also als „Imam“, d.h. Vorbild und Führer, anerkennen und seine elf Nachfolger, die von ihm und Fatima, der einzigen Tochter (dem einzig unbestrittenen leiblichen Nachfolger) Mohammeds, abstammen. Diese Richtung der islamischen Religion heißt „Imamiya“ („Imamiten“). Sie ist, um es noch einmal zu sagen, heute Staatsreligion des Iran und die ausschließliche Grundlage des heutigen persischen Rechts. Die Zeit der „zwölf Imamen“ beginnt nach dem Tode Mohammeds im Jahre 632 und endet mit der „Verborgenheit“ („ghaiba“) des zwölften Imam, „Mahdi“, im Jahre 873.

Nicht nur traditions- und glaubensmäßig, sondern, wie wir gleich sehen werden, auch prinzipiell kann keine Zeit ohne einen Vertreter Gottes gedacht werden. Deshalb behaupten die Schi'iten die geheimnisvolle „Verborgenheit“ des zwölften Imam, d. h. sie behaupten, dass er noch lebt, bis Gott ihm die Erfüllung seines eigentlichen Auftrages gestattet, nämlich eine absolut herrschende Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit herzustellen. Da er unter der Führung Gottes steht, heißt er „Mahdi“, d.h. rechtgeleitet, rechtgeführt²).

Die schi'itische Lehre verlangt nun, dass alle Beziehungen des öffentlichen und privaten Lebens und Verkehrs im Sinne eines religiös anzuerkennenden Gesetzes geregelt werden. Die

¹ Vgl. Firagh al-Schi'a von HASAN IBN MUSA AL-NAUBACHTII, gedruckt Nadjaf 1936.

² Dazu vgl. den 13. Bd. van AI-Binar al-Anwar. Koumpani-Druck, von MOHAMMED BAGHER MADJLISI (gest. 1698 oder 1700).

Wissenschaft von dieser Regelung heißt „fikh“³). Sie ist Pflichtenlehre⁴). Trotz ihres erheblichen Umfangs (sie wird regulär in 52 Teilen oder Büchern behandelt) ist sie nicht die eigentliche Grundlehre. Vielmehr wird sie als Sekundär- oder Zweigwissenschaft („furu' al-din“) der elementaren bzw. Grundlehre („usul al-din“) gegenübergestellt. Diese hat bei den Schi'iten: *Gott, Prophetentum* (Offenbarung), *Jenseits, Gottes Gerechtigkeit* und *Imamentum* (Funktion und Rechte der Imamen), d. h. also fünf Grundlagen der Religion, zum Thema. Man kann diese Grundlehre auch Glaubenslehre nennen.

Das Wort „akl“⁵ (Vernunft) wird, sowohl in der „Pflichtenlehre“ als auch in der „Glaubenslehre“ dauernd gebraucht, ja sogar prinzipiell an erste Stelle gesetzt. Diese Hochschätzung hat ihre Wurzel im *Koran* und in den *Traditionen*. Im *Koran* wird die Vernunft mit verschiedenen Ausdrücken⁶) und zum wiederholten Male als das einzige Vermögen für die Ansprechbarkeit, Verpflichtung, Ermahnung, Zurechnung usw. bezeichnet⁶). Unter den Sammlungen von Propheten- und Imamensprüchen gibt es sogar besondere Aussprüche über die Vernunft⁷). Sie wird als das erste Geschöpf, gleich dem Licht (Gottes Licht), aufgefasst. Eine Ansicht, die auch in anderen Zusammenhängen hervortritt. So wird von 'Ali, dem ersten Imam, berichtet, er habe folgendes gelehrt: „Der Engel Gabriel kam zu Adam herab und sagte zu ihm: „Adam, ich bin beauftragt, dir *eine* von drei Sachen zur Auswahl

³ GOLDZIEHER, Enzyklopädie des Islam, Abschn. „fikh“.

⁴ Sie reicht von den rituellen Gesetzen, Waschung, Gebet usw. bis zum Strafrecht und Vergeltungsrecht. Vgl. z. B. Scharaji' al-Islam, Abdo al-Rahim-Druck von DJAFAR IBN AL-HASAN, genannt AL-MOHAKKIK, gest. 1277.

⁵ Vgl. mehrere koranische Ausdrücke wie »ta'akol«, basira, »tafaktor« usw.

⁶ z. B. Sure 49,6; 7,170; 7,186, usw.

⁷ z. B. Kitab al-'Akl W al-Djahl, von KOLEINI, gest. 938 oder 939, gedruckt in Teheran.

anzubieten. Du sollst eine nehmen und die anderen beiden zurücklassen.' – ‚Was sind diese drei, Gabriel?‘ fragte Adam, und Gabriel antwortete: ‚Vernunft, Scham und Glaube.‘ Adam meinte, dass er die *Vernunft* haben wolle, worauf Gabriel zu den anderen beiden sagte: ‚Verlasst Adam und kehrt zurück.‘ Die aber antworteten: ‚Wir sind, Gabriel, beauftragt, uns *nur dort aufzuhalten, wo die Vernunft sich befindet*‘...⁸).

Trotz allem finden wir für diese Vernunft weder eine strenge Definition noch eine hinreichende Erklärung im *Koran* oder in der *Tradition*, oder in der ‚Pflichtenlehre‘, oder in der ‚Glaubenslehre‘. Überall wird sie als etwas fast Selbstverständliches gebraucht. Was ist dann die Vernunft? Wie verhält sie sich zum Glauben? Wie kann sie als Letztbegründung des Rechts gedacht werden? Für alle diese Fragen ist, wenn man von Einzelheiten zunächst absieht, ein Antwortsatz maßgeblich geworden. Er lautet: ‚*Alles was die Vernunft beurteilt, beurteilt auch die Religion (schar') und umgekehrt*‘⁹). Und von diesem zum Schlagwort gewordenen Satz ist der folgende Satz abgeleitet worden: ‚*Die Vernunft ist der innere Prophet, wie der Prophet die äußere Vernunft ist*‘¹⁰). Eine ausführliche Interpretation dieser Sätze und zugleich eine Antwort auf die oben angeführten Fragen versuchen die folgenden Paragraphen zu geben.

⁸ Bihar al-Anwar, Bd. 1, S. 30.

⁹ Rasail von SCHEICH MURTASAANSARI, Kap. Ilm wa zann, gest. etwa 1956.

¹⁰ Rasail von SCHEICH MURTASAANSARI, Kap. Ilm wa zann, gest. etwa 1956.

§ 1 Das Verhältnis zwischen Vernunft und Glaube

Wir haben behauptet, dass es keine Paradoxie zwischen Vernunft und Glauben gibt, ja sogar darauf hingewiesen, dass der *Koran* im Glauben eine gewisse Vernunft voraussetzt. Es wird niemals verlangt, dass die Menschen an Gott glauben sollen, nur weil der Prophet Mohammed oder dieser oder jener Gesandte Gottes einen wahren Gott verkündet hat, sondern weil *jede gesunde¹¹⁾ Vernunft* mindestens — auch wenn sie nicht philosophisch oder wissenschaftlich geschult ist — durch das bloße Nachdenken über Himmel, Erde¹²⁾ oder auch sich selbst¹³⁾ die *Notwendigkeit eines Daseins Gottes erkennt* und daran glaubt, sofern dieser Mensch *einen gesunden Sinn¹⁴⁾* besitzt.

Demgemäß wird in der Glaubenslehre alles, woran man glauben soll, von der Vernunft und ihren Prinzipien abgeleitet — oder es wird mindestens versucht, es abzuleiten. Auf jeden Fall sind diese Bemühungen und Leistungen ein Zeichen dafür, dass *allein die Vernunft als das oberste Prinzip, selbst für den Glauben, gelten soll*. Dementsprechend werden Gott Eigenschaften und Funktionen¹⁵⁾ zugeschrieben. Von ihnen seien einige, die für das „Prophetentum“ und „Imamentum“ und für die Satzung und das Recht wichtig sind, erwähnt:

¹¹ Vgl. Sure 2,19.

¹² Vgl. Sure 3,192—193.

¹³ Vgl. z. B. Sure 36,78.

¹⁴ Vgl. Sure 2,11.

¹⁵ Vgl. z. B. Kaschf al-Murad fi Scharbi Tadjrid al Itighad, von KHADJA Nasir TUSIE, gest. 1274 und ALLAMA AL-HILLI, gest., gedruckt Saida, 1937, S. 172—215.

1. Das Prinzip der Ausgeschlossenheit einer „unwürdigen“ und „bösen Tat“ und auch eines „unwürdigen Willens“ Gottes

Gut und Böse sind zwei Vernunftbegriffe; jeder Mensch kennt sie evident, und sie sind von selbst klar. Um sie zu kennen, braucht man sogar keine Religion¹⁶). Niemand kann darauf verzichten, einen Menschen zu *tadeln*, der ein unschuldiges Kind verletzt hat¹⁷). Ganz kurz kann man das Ergebnis derartiger Beweisführungen so formulieren: Jede „böse“ und „unwürdige“ Tat ist eine Fehlerhaftigkeit Gottes und auf Grund des Widerspruchssatzes kann man dem vollkommenen Wesen keine Fehlerhaftigkeit zuschreiben; das gilt ebenso auch für den bloßen Willen, etwas Böses zu tun¹⁸).

2. Das Prinzip der Ausgeschlossenheit einer von Gott auferlegten Verpflichtung zu etwas, das über die menschliche Fähigkeit hinausgeht

Abgesehen von einem Koranspruch, der dieses Prinzip ausspricht, nämlich: „Belastet Gott keine Seele über ihr Vermögen hinaus“¹⁹), kann dieses Prinzip auch von dem vorhergehenden abgeleitet werden. Eine Verpflichtung, die bei Nichterfüllung Strafe nach sich zieht, kann nur von jemandem verlangt werden, der sie erfüllen kann²⁰). Sonst wäre sie eine „böse Tat“, die bei Gott *unmöglich* ist.

3. Das Prinzip der Notwendigkeit einer „lutf“ (Güte, Wohlwollen) in der Beziehung Gottes zu den Menschen

¹⁶ Ebd. S. 185—186.

¹⁷ Ebd. S. 194.

¹⁸ Ebd. S. 185—188.

¹⁹ Sure 2,287.

²⁰ Wie 15) S. 197.

Unter „lutf“ versteht man das, „was einen Verpflichteten zur Erfüllung seiner Pflicht treibt und ihn von einem Widerstand davor befreit“²¹). Diese „lutf“ ist notwendig nicht allein, weil Gott, der nicht mit einem bewussten und vernünftigen Ziel²²) die Menschheit geschaffen haben kann, wenn er sie verlässt, und trotzdem die rechtmäßigen Taten von ihnen verlangt; eine derartige Forderung wäre dann eine Verpflichtung, die über die menschliche Fähigkeit hinausgeht. Nicht allein deswegen ist eine „lutf“ von Gott gegenüber den Menschen notwendig, sondern auch weil er weiß, dass die Menschen ohne solch eine „lutf“ nicht gehorchen würden, und wenn er sie trotzdem verpflichtet, wäre das ein „unwürdiges“ Verlangen, *welches nach dem ersten Prinzip unmöglich ist*²³).

Warum kann die Menschheit ohne diese „lutf“ nicht in ihrem Leben bestehen? Was ist mit allen diesen Schritten, die nach einander durchgeführt werden, gemeint? Inwieweit kommen wir unserem Thema nahe? Die Antwort darauf kann uns ein schi'itischer Philosoph geben. Avicenna (gest. 1037) sagt in seinem großen philosophischen Werk *al-schifa*²⁴) und genauso auch in dessen Zusammenfassung *al-nidjat*²⁵) folgendes:

„...Nun ist es klar geworden, dass der Mensch sich von den anderen Lebewesen darin unterscheidet, dass er nicht allein als Individuum sein Leben führen kann, ohne dass ihm ein Partner in seinen Bedürfnissen hilft, ferner, dass jeder Mensch sich mit der Koexistenz begnügen muss und ebenfalls seine Mitmenschen neben ihm leben müssen. Sie leben in Koexistenz, wenn der eine

²¹ Ebd. S. 201.

²² Sonst wäre die Schöpfung eine Tat ohne Ziel, welche eines so vollkommenen Wesens unwürdig wäre. Ebd. S. 188

²³ Ebd. S. 202.

²⁴ Bd. 2, Kap. Prophetentum..

²⁵ 2. Aufl., herausgegeben vom KURDI, Kairo 1938, S. 303.ff.

für den anderen pflanzt, ein anderer für andere bäckt oder ein dritter für andere näht usw...

Daher sind die Menschen gezwungen, Zivilisationen (oder Städte) und Gemeinschaften zu gründen. Wer aber von diesen Menschen die Bedingungen der Zivilisation berücksichtigt, und sich mit seinen Partnern und Genossen nur mit einer *haufenartigen* Zusammenkunft begnügt, ermöglicht eine Art von Zusammensein, welche sich von der Ähnlichkeit mit menschlichen Zusammenkünften entfernt und den menschlichen Charakter vernichtet... Vielmehr ist der Zweck des Daseins und des Weiterbestehens des Menschengeschlechts eine gegenseitige Anteilnahme. Diese Anteilnahme ist ohne Behandlung (Verfahren und Verhalten) unmöglich ... Diese Behandlung benötigt *Satzung* („sunna“) und *Gerechtigkeit*. Diese beiden haben jemand notwendig, der Gesetzgeber (sann“) und ausübende Kraft der Gerechtigkeit (mu'addel) ist. Dieser muss so sein, dass er die Leute ansprechen und ihnen die Satzung zur Pflicht machen kann. Er muss also ein Mensch sein. Es ist auch nicht möglich, die Leute mit ihren verschiedenen Meinungen allein zu lassen bis sie streiten und jeder denkt, das, was für ihn ist, sei gerecht, und was gegen ihn, ungerecht. Infolgedessen ist das *Bedürfnis nach so einem Menschen* zur Erhaltung der menschlichen Gattung und zur Ermöglichung ihres Daseins viel stärker als das Bedürfnis, Wimpern und Augenbrauen zu haben.“ „Für den Schöpfer, der nicht versäumt hat, dem Menschen die Wimpern und Augenbrauen zu geben, obwohl sie nur nützlich aber nicht notwendig waren, ist es unmöglich nach seinem »'inayat-Prinzip« den Menschen so einen Mann nicht zu schicken, von dem die Ordnung abhängt. Dieser Gesandte ist notwendig, ebenso muss er ein Mensch sein.“

(Das »,'inayat'-Prinzip« — Prinzip der Sorge und Fürsorge — bedeutet dasselbe wie „lutf“-Prinzip — Prinzip der Güte und des Wohlwollens — mit dem Unterschied, dass jenes philosophisch und daher viel umfangreicher und sachlich tiefer ist, als dieses, das sich nur auf Verpflichtung und Satzung, als nur auf *das Praktische beschränkt*²⁶).

Von diesem Zitat interessiert uns hier in erster Linie nicht, wie Avicenna philosophisch — in ähnlicher Weise wie die griechischen Philosophen — das soziale Leben beschreibt, sondern wie er diesen Gedanken nach seiner religiösen Überzeugung weiterentwickelt und damit zeigt, dass nur „Lutf“ — bzw. „'inayat-Prinzip“ die Menschheit retten kann. Es scheint aber nicht die Ansicht Avicennas zu sein, dass die Vernunft besonders hervorgehoben werden müsse, sondern er möchte mehr das Prophetentum begründen. Welcher Platz bleibt dann für die Vernunft? Darauf macht Khadja Nasir al-Tusie (gest. 1274) aufmerksam, wenn er darauf hinweist, dass die Notwendigkeit dieser Satzungen, die durch Propheten gesetzt werden, als eine notwendige Hilfe, als eine notwendige Güte („lutf“) für die Pflichten angesehen wird, die die *Vernunft uns vorschreibt*²⁷). Indessen nimmt die offenbarte Satzung keine absolut dominierende Stellung beim Menschen ein. D. h. die Aufgabe der Vernunft besteht nicht nur darin, das anzunehmen, was sie für richtig hält — wobei sie sich nicht einer blinden Heteronomie unterwirft — sondern es wird ihr außerdem eine gewisse *Autonomie* zuerkannt. Wieweit geht diese Autonomie? Wird diese Autonomie mit der Offenbarung in Konflikt treten? Diese Fragen entstehen dadurch, dass man sich unter einem Propheten einen mit den anderen Menschen nicht zu

²⁶ Vgl. Al-Nidjat, S. 284.

²⁷ Wie 15) S. 217.

vergleichenden Menschen vorstellt, und die Offenbarung als ein unlösbares Rätsel erklärt. Wenn man aber darauf besteht, dass die *Propheten genauso wie alle anderen Menschen*²⁸⁾ *handeln, fühlen und denken, und rein menschlich gesehen, keinen Unterschied von anderen Menschen aufweisen, außer einer Lehre, die sie von anderen Menschen unterscheidet*, — wenn man davon überzeugt ist, dass diese Lehre vorwiegend der einmaligen, besonderen und genialen *Kapazität*²⁹⁾ des Propheten zu verdanken ist, — wenn man nicht daran zweifelt, dass *die Offenbarung ein Akt der Vernunft des Propheten* ist, in dem Moment, wo er durch innere Leistung der göttlichen Vernunft verbunden wird, und die nackte Tatsache ohne jede Verfälschung sieht, — ja, wenn man der Vernunft so viel Wert beilegt, dass selbst die Autorität des Propheten in seiner reinen Vernunft liegt, — wenn man alle solche Gedanken als Grundlage seiner Überlegung hat, findet man keinen Widerspruch zwischen Offenbarung und der Autorität der Vernunft.

Zur Erläuterung dieser Feststellungen wollen wir ein Zitat von Khadja Nasir al-Tusie hier wiedergeben; dieser sagt an der Stelle, wo Avicenna in *Ischarat*, seinem letzten philosophischen Werk, von den verschiedenen Stufen der Vernunft spricht:

„... das ist ein Hinweis auf das theoretische Vermögen der Seele in ihrer Entwicklung... Der Anfang der Entwicklung dieses

²⁸⁾ „Ihre Gesandten sprachen zu ihnen: wir sind nur Menschen wie ihr ... (Sure 14,12)

„Ich (MOHAMMED) bin nur ein Mensch wie ihr; mir ist es offenbart worden, dass euer Gott ein einziger Gott ist“ (Sure 18,111). Etwas Ähnliches sieht man auch bei AVICENNA: „Und er (der Gesandte) ist ein Mensch, der nur durch seine Beziehungen zu Gott von den anderen zu unterscheiden ist“ (Al-Nidjat, S. 308).

²⁹⁾ ...so ein Mensch wie der Prophet tritt nicht zu jeder Zeit auf: weil die Materie, die zu solcher Reife gelangen kann, nur in wenigen körperlichen Konstitutionen stattfinden kann“ (Al-Nidjat, S. 305 f.).

Vermögens ist wie die Fähigkeit zum Schreiben, die ein kleines Kind hat, das noch nicht in der Lage ist, das Schreiben zu lernen. Die Mitte der Entwicklung ist wie die Fähigkeit eines Laien, der hinsichtlich seiner Auffassungsgabe in der Lage ist, das Schreiben zu lernen. Das Ende der Entwicklung ist wie die Fähigkeit, die einer, der schreiben kann, besitzt; er schreibt nicht, er kann aber zu jeder Zeit schreiben, wenn er will“ (S. 87).

Genauso verhält es sich, immer nach Khadja Nasir al-Tusie, mit dem theoretischen Vermögen der Seele. „Es steht im Anfangsstadium leer und ungeformt, aber fähig, geformt zu werden. Dieses Vermögen haben alle Menschen, es wird urstoffliche Vernunft („akli hajulanie“) genannt. Dann kommt die sogenannte begabte Vernunft („akli bi al-malika“), für die Grundbegriffe vorhanden sind, obwohl sie noch kein Wissen im wissenschaftlichen Sinne besitzt, aber sie ist fähig, ein solches zu erwerben. Die Vollendung hat aber diejenige Vernunft erreicht, die solche Kenntnisse hat, wie sie für eine Wissenschaft erworben werden müssen. Die Menschen sind darin, wie sie Kenntnisse erwerben, verschieden. Manche erwerben sie *mit Mühe und Denken*, manche brauchen aber solche Art von Mühe nicht, d. h. *sie kommen sofort auf die Ergebnisse, ohne die Prämissen kennen zu müssen*. Nur diejenigen, die dieser Gruppe angehören, verfügen über die höchste Stufe der Vernunft, welche *heilige Vernunft heißt* („akli ghudsi“). Soweit Khadja Nasir al-Tusie.

Durch diese Ausführungen wird bestätigt, dass alles, was ein Prophet äußert, in Übereinstimmung mit der Vernunft geäußert wird; es ist objektiv richtig, und deswegen hält es jede Vernunft für richtig — vorausgesetzt, dass sie diese Zusammenhänge versteht. Nur einen Unterschied gibt es zwischen der Vernunft der Propheten und derjenigen der anderen Menschen. Der Unterschied liegt im

Grade und in der Stärke der Vernunft, ähnlich, wie man gemeinhin einen Unterschied zwischen der gewöhnlichen und der geschulten Vernunft macht. Da die Nichtpropheten selbst in diesem Vermögen vollkommen verschieden sind, gibt es keine Bedenken dadurch, dass der Prophet seine Lehre zum Teil in Bildern und Symbolen³⁰⁾ vorträgt, damit jeder gemäß seinen Fähigkeiten und Anlagen³¹⁾ von dieser Lehre etwas erfährt. (Damit begründet man die Notwendigkeit der Imame, welche diese Symbole und Bilder in Gesetze ihrer Zeit umdeuten; davon wird weiter unten zu sprechen sein.)

Obige Ausführungen bereiten uns folgende Schwierigkeiten: 1. Die Notwendigkeit der Sendung und Offenbarung fordert, dass es keine Zeit³²⁾ gebe, in der sich kein Vertreter Gottes auf Erden befände, während die Wirklichkeit das Gegenteil beweist. Nach der schi'itischen Auffassung wird diese *Konsequenz* bejaht, d. h. immer ist ein Vertreter Gottes auf Erden. Der erste Mensch und der letzte können also nur ein Vertreter Gottes sein. Alle Vertreter Gottes auf Erden bringen im Laufe der dynamischen Entwicklung der Menschheit zu ihrer Zeit und für jedes Volk etwas Neues³³⁾. Sogar die Offenbarung bestätigt diese logische Konsequenz. In dem Dialog zwischen Gott und Engel über die Schöpfung des Menschen heißt es nämlich: „... Ich will einen *Khalifen* (einen »Vertreter«) auf Erden einsetzen...³⁴⁾“ Damit ist der erste Mensch, Adam,

³⁰ Ebd. S. 304.

³¹ „Wir Propheten, sagt MOHAMMED, sind verpflichtet, mit den Leuten gemäß ihrer Vernunft zu sprechen“ wie Anm. 2) Bd. 6, Kap. 9, S. 161.

³² Wie Anm. 15) S. 225—253.

³³ „Die Gesetze sind von den Gegenständen und Situationen abhängig. Diese Situationen werden sich mit der Zeit ändern... Ist ein Gesetz für ein bestimmtes Volk in einer bestimmten Zeit brauchbar und nützlich, wird es geboten, und wenn dasselbe für ein anderes Volk oder da einer anderen Zeit von Nachteil ist, dann wird es aufgehoben“ (wie Anm. 15) S. 224).

³⁴ Sure 2,31.

gemeint; und nach dem Gott ihn (Adam) geschaffen hatte, *.lehrte er ihn alle Namen...³⁵⁾*. Darunter werden keine gewöhnlichen Namen verstanden, sondern etwas, was er als Mensch für seine Erhaltung und Entwicklung nötig hatte. Da Gott nicht einen Augenblick den Menschen ohne Offenbarung allein ließ, ist mit Sicherheit darauf zu schließen, dass Gott zu jeder Zeit und für jedes Volk seine Lehre verkündet hat³⁶⁾. Sogar nach Mohammed, mit dem — nach der Lehre der Schi'iten — die Offenbarung ihr Ende fand, bleibt immer noch das Vertretertum Gottes bestehen; dieses Mal aber nicht mehr in Gestalt des Prophetentums, sondern in dem des „Imamentums“. Bei diesem gibt es nicht mehr wie bei jenen neue Offenbarungen, sondern unmittelbare Inspiration („ilham“). Ihre Aufgabe war es, die Lehre Mohammeds zu *schützen und das zu erklären³⁷⁾*, was in ihr symbolhaft oder nur andeutungsweise dargestellt ist. Durch diese Interpretation sollte die Lehre auf die aktuellen Verhältnisse zugeschnitten werden. In der Praxis waren diese Erklärungen neue Satzungen, die man bis dahin nicht gekannt hatte, weil es meist die ihnen zugrunde liegenden Fälle vorher nicht gegeben hatte. Davon legen die schi'itischen Traditionsbücher³⁸⁾ beredtes Zeugnis ab. Das ist zugleich auch ein Grund dafür, warum die Sunniten nicht die Schi'iten für rechte Moslems halten.

³⁵⁾ Sure 2,32.

³⁶⁾ Bis Gott eine einzige Religion für die gesamte Menschheit schickt und diese Religion, wie im Text gesagt wird, sich mit der Zeit entwickelt (durch Imamen und Vernunft).

³⁷⁾ Wie 15) S. 226—228.

³⁸⁾ Die vier berühmtesten Traditionsbücher sind:

a) Al-Kafi von KULEINI, gest. 939.

b) Man la-Yabduruhu, al-Fakih von IBN BABAWBIH dem Jungen, gest. 991.

c) Al-Istibsar fima okhtulifa min al-Akhbar von ABU DJAFAR MOHAMMED AL-TUSIE, gest. etwa 1069.

d) Vom Verf. wie bei c): Tahdib al-Ahkam.

2. Die zweite Schwierigkeit besteht darin, dass es nach dem bisher Gesagten unmöglich erscheint, dass der „zwölfte Imam“ (Mohammed Abu al-Ghasim, geb. 868, verborgen 873) gestorben ist. Es bleibt nur der Ausweg, dass er *verborgen* ist. Die Schwierigkeit besteht nun darin, dass er seine Funktion nicht mehr ausüben kann, weil er unerreichbar ist. Wie wirkt sich seine Verborgenheit auf das Rechtsleben aus? Wie werden die Probleme einer bestimmten Epoche gelöst? In dieser Zeit nehmen die *Gelehrten* ('*Olama* = *Mudjtahedin*) die Rolle des Imamen insofern an, als sie auf Grund der beiden materiellen Quellen des Rechts, *Koran* und *Tradition*, — welche von diesen zwölf Imamen ausgeht oder durch sie von Mohammed überliefert wird — *vermittels der formalen Quellen der Vernunft, ihrer Zeit die Aufgaben bestimmen*. Es wird als vierte Quelle³⁹⁾ des Rechts „*idjma*“ (*Übereinstimmung*) genannt, welche bei den Schi'iten in erster Linie Übereinstimmung der Vernünftigen bedeutet⁴⁰⁾. Die Propheten und Imamen müssen alle sünd- und fehlerlos sein, damit sie vollkommen zuverlässig sein können; aber der oberste lebende *Mudjtahed*, der der weiseste und gelehrteste *Mudjtahed* ist, dessen Wort für den Nicht*mudjtahed* verbindlich ist, muss nur „*'adel*“ (*gerecht*) sein, d. h. er muss einen solchen Habitus besitzen, dass er von den großen Sünden keine und von den kleineren niemals mehrere begeht. Da er aber trotzdem nicht in seinem Urteil fehlerfrei sein kann, gibt es in der Zeit der *Verborgenheit* des Imam keine „*wirklichen Vorschriften*“, „*Satzungen*“ oder „*Gesetze*“ („*hukmi waghe'i*“), sondern nur „*quasiwirkliche*“ („*zaheri*“), welche trotzdem *unentbehrlich* und

³⁹⁾ Diese vier Quellen werden *Adelilla*, „*die Beweise*“ genannt und auch *Usul* („*Prinzipien*“). Die Wissenschaft, die von der Durchführung dieser Prinzipien und Beweise spricht, wird *Ilm al-Usul* genannt, d. h. *Prinzipienlehre*. Das Verhältnis dieser *Prinzipienlehre* zur *Pflichtenlehre* ist wie das zwischen *Logik* und *Philosophie*.

⁴⁰⁾ Vgl. Anm. 6)–10) Kap. *Idjma'*.

genau wie wirkliche Vorschriften *verbindlich* sind. Gerade in der Abfassung solcher „quasiwirklichen Gesetze“ durch die Mudjtahedin tritt die *Vernunft als formale Rechtsquelle* in Erscheinung. Wie wird dann die Vernunft ihre Aufgabe in der Rechtsbildung erfüllen? Damit aber sind wir bereits in den Bereich unseres zweiten Paragraphen eingedrungen.

§ 2 *Die Vernunft als Urquelle des Rechts*

Abgesehen davon, dass die beiden materiellen Quellen, *Koran* und *Tradition*, auf irgendeine Art und Weise auf die Vernunft zurückgeführt worden sind, möchten wir hier nunmehr ihre spezielle Aufgabe, nämlich als *formale Quelle* der Pflichtenlehre, näher betrachten. J. Schacht⁴¹) gibt in seinem Aufsatz über „usul“ (Prinzipien) zu, dass Schi'iten die *Vernunft* ('akl) als drittes Prinzip der Rechtsfindungsmethode nach *Koran* und *Tradition* anerkennen, aber den „kiyas“ (Analogieschluss) bestreiten. Dann sagt er, wörtlich: „Doch beschränkt sich diese Abweichung von den Sunniten auf die Terminologie“.

Man kann Schacht seine Behauptung nicht übelnehmen, wenn sie auch mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmt, und zwar weil erstens die Ablehnung des Analogieschlusses wie auch deren Begründung und Durchführung an und für sich nicht ein leichtes Problem ist, und zweitens, weil für die Vernunft, als eine „formale Quelle“ keine vernünftige Definition oder befriedigende Bestimmung von den jeweiligen Autoren gegeben wird. Man muss mindestens einen ziemlich weiten und gründlichen Überblick über das gesamte usul haben (usul = Prinzipienlehre), damit man den

⁴¹ Handwörterbuch des Islam, Absch. „Usul“, Leiden.

prinzipiellen Unterschied sehen kann, der zwischen Analogieschluss und den Vernunftprinzipien besteht.

Ja, es gibt fast kein Grundproblem in der schi'itischen Lehre, dessen Behandlung nicht mit dem Vernunftproblem irgendeinen Zusammenhang hat, weil nämlich *nur die Vernunft*, wie schon ausgeführt worden ist, *die Grundlage der Lehre ist*. Um jedenfalls die Funktion der Vernunft in der Pflichtenlehre überblicken und damit die Missverständnisse ausschließen zu können, müssen wir nochmals an die „beiderseitige Unzertrennlichkeit“ der Vernunft und Religion denken und uns den Grundsatz vergegenwärtigen, der besagt: „*Alles was die Vernunft beurteilt, beurteilt auch die Religion und umgekehrt*“⁴²).

In der Zeit, in welcher keine „heilige“ und reine Vernunft, die *unmittelbar und unverfälscht* die Wirklichkeit sehen kann, zu erreichen ist —, in der Zeit, in welcher nur solche Arten von Vernunft aktiv und maßgebend sind, welche durch Denken von einer Prämisse zur Folgerung gelangen müssen :—, in der Zeit, in der die aktive Vernunft nicht fehlerfrei ist, und daher nicht eine einzige Vernunft die Herrschaft haben kann —, also in dieser Zeit müssen eine Menge von allgemein gültigen Prinzipien von der Vernunft abgeleitet werden und mit diesen und den materiellen Quellen die jeweiligen Pflichten bestimmen. Zugegeben, dass jede dieser abgeleiteten Prinzipien für sich ein Problem darstellt und eine selbständige Behandlung erfordert, so möchten wir hier doch versuchen, davon die hauptsächlichsten aufzuzählen, damit wir uns ein Bild davon machen können, was man hier unter Vernunft versteht. Die von der Vernunft abgeleiteten Prinzipien sind folgende:

⁴² Vgl. Khulasata al-Fusul fi al-Usul, Bd. 2, S. 22 ff.

1. Wo die Vernunft die Gründe, nach denen eine Handlung gut oder schlecht genannt wird, findet und daraufhin Gebote und Verbote macht, werden auch diese Vorschriften als religiöses „hukm“ (Urteil, Satzung)⁴³ anerkannt. Dies geschieht aus dem Grunde, weil die Notwendigkeit der Verpflichtung als solche etwas ist, was die Vernunft unabhängig von der Religion bestätigt. Und deswegen kann eine „prophetische Satzung“ als „lutf“ (Güte, Wohlwollen) bezeichnet werden. Diese Gleichheit zwischen vernunftgegebenen und religiösen Vorschriften wird vor allem, und ohne dass man die materiellen Quellen nötig hat, im moralischen Bereich aufgenommen. Davon wird später näher zu sprechen sein. Dieses kann man das *Prinzip der Unzertrennlichkeit von Vernunft und Religion* nennen.

2. Wo man *zweifelt*, ob eine Verpflichtung von Seiten der Religion vorliegt, schaltet sich die Vernunft ein und macht geltend, dass es hier keine Verpflichtung und keine Verantwortung⁴⁴ gibt: Diesen Vorgang nennt man „das *Prinzip des Freiseins*“ („braat“), *nämlich frei von jeder Verpflichtung, an deren Dasein man zweifelt*.

3. Wo man umgekehrt *vermutet*, dass etwas erlaubt ist und es darüber keine Satzung (Verbote oder Gebote) gibt, lässt die Vernunft gelten, dass es erlaubt ist (positiv), diese Handlung vorzunehmen⁴⁵). Dieses nennt sich „das *Prinzip der Erlaubnis*“ („ibaha“), d. h. es ist erlaubt zu tun, was man nicht für gesetzwidrig hält

4. Wenn man in einem Falle weiß, dass es bis dahin eine Satzung (Gebote oder Verbote) gegeben hat, oder aber wenn man weiß, dass

⁴³ Ebd. Bd. 2, S. 20—25.

⁴⁴ Ebd. S. 25.

⁴⁵ Dies Prinzip fällt in mancher Hinsicht in den Bereich des vorherigen Prinzips, ebd. S. 25.

es keine solche Satzung gab, nun aber durch eine Änderung in der in Frage stehenden Situation *Zweifel* bekommt, ob der vorherige „Zustand“ (*Vorhandensein des Gesetzes oder Nichtvorhandensein des Gesetzes*) immer noch gilt, dies aber vermutet, dann entscheidet die Vernunft: *Solange man keine ausreichende Begründung für die Abschaffung des bis dahin herrschenden Zustandes aufweisen kann*, soll derselbe Zustand (positiv oder negativ) aufrecht erhalten werden⁴⁶). Zur Erläuterung dieses schwierigen Prinzips erscheint es mir zweckmäßig, ein Beispiel anzuführen.

Man nehme an, das Eigentum eines Mannes, von dem man seit langem nicht weiß, wo er sich befindet, ob er noch lebt oder gestorben ist, werde im Hinblick auf seine Zugehörigkeit in *Zweifel* gezogen, nämlich ob es immer noch seinem alten Eigentümer zugehöre, oder ob es auf die Erben übergegangen sei, oder aber, ob es dem Staat zugefallen sei. Solange dieses spezielle Verhältnis zwischen Eigentümer und Eigentum, das im Grunde eine Veränderung erfuhr, nicht die Anwendung einer anderen Satzung notwendig macht, wird das Eigentums-Verhältnis unverändert beibehalten. Doch kann die Anwendung einer anderen Satzung notwendig werden. Zum Beispiel, könnte es eine Satzung geben, die besagt, dass derjenige sein Eigentum verliert, der länger als zehn Jahre von der ihm eigenen Sache fernbleibt, indem er sich nicht mehr um sie kümmert. Wenn es eine solche Satzung gibt, besteht nach zehn Jahren kein Zweifel mehr daran, dass das vorher genannte Prinzip nicht zur Anwendung kommt. Dieses in erster Linie zu besprechende *Prinzip* wird „*Begleitungsprinzip*“ („*istishab*“) *genannt*, weil der frühere Zustand (*Vorhandensein des Gesetzes oder Nichtvorhandensein des Gesetzes*) die veränderte Sachlage weiter begleitet, über die Art und Weise der Einhaltung

⁴⁶ Vgl. ebd. S. 32.

dieses Prinzips gibt es mehr als mindestens zwölf verschiedene Ansichten⁴⁷).

5. Man darf, so urteilt *die Vernunft*, keine Handlung oder keine Satzung einer anderen vorziehen, wenn das Vorgezogene nicht mehr Gewicht besitzt. *Dieses Prinzip heißt „Ausgeschlossenheit des Vorziehens eines weniger Bedeutsamen oder Gleichwertigen“*⁴⁸).

6. Im Falle eines Konfliktes zwischen zwei Pflichten (woher diese Pflichten kommen, von der Vernunft oder von der Religion oder einer von diesen beiden, ist gleichgültig), soll man erst beide mit kritischen Maßstäben abwägen. Wenn beide vollkommen gleichwertig sind, und man keine von beiden bevorzugen kann, sagt *die Vernunft*: *nur eine von beiden kann wirklich deine Pflicht sein*; du wirst daher für die andere, die du nicht erfüllen konntest, weder getadelt noch bestraft. *Dieses Prinzip ist dasjenige der Auswahl*⁴⁹).

7. Wenn aber die zwei Vorschriften in ihrem Konfliktbereich in absolutem Gegensatz gegeneinander stehen, d. h. die eine ein absolutes Gebot, die andere ein absolutes Verbot beinhaltet, wird die Vernunft das *Verbot* vorziehen, weil die Verhinderung eines Nachteils den Vorzug hat vor der Gewinnung eines Vorteiles. *Dieses ist das Prinzip der Abweisung des Nachteils*⁵⁰).

⁴⁷ Vgl. ebd. S. 32 ff.

⁴⁸ Wie Arun. 8)–10) Kap. AI-Taadul wa al-Taradjih.

⁴⁹ 50)–51) vgl. die berühmtem Werke: Rasail von SCHEICH MURTASA, ferner Kifaya von MOHAMMED KAZIM KHURASANI und Taghrirate naini verfasst von MOHAMMED 'ALIKAZEM-EINI, Kap. „Ta'adul wa al Taradjih“.

⁵⁰ Siehe 49

8. Man muss aber möglichst danach trachten, den Widerstreit zwischen beiden Vorschriften zu beheben. Das geschieht durch die *Einschränkung* einer der beiden Vorschriften, so dass sie mit der anderen in Übereinstimmung gelangt. Damit werden beide trotz ihrer Gegensätzlichkeit erfüllt und keine wird verletzt. Diese Einschränkung geschieht einmal dadurch, dass man den Gegenstand des Gebotes einengt, und dann dadurch, dass man die Forderung, die entweder in dem Verbot oder dem Gebot liegt, ebenfalls einschränkt⁵¹). Was unter *Einengung* oder *Einschränkung* gemeint ist, soll an Hand folgenden Beispiels erläutert werden: Es gibt zwei Verbote, das eine, du darfst nicht töten, das andere, du darfst nicht lügen. Selbst die einfachste Vernunft verbietet Mord und Lüge, ohne dass sie erst auf ein religiöses Verbot zurückgreifen müsse. Wenn diese beiden in Konflikt kommen, könnte es notwendig werden, dass man entweder töten oder lügen muss. Ein einschlägiges historisches Beispiel bietet das Alte Testament, wonach die Hebammen Ägyptens auf Befehl des Pharaos alle Neugeborenen töten sollten. Wenn die Hebammen hier den Pharao nicht hätten belügen wollen, hätten sie töten müssen, und umgekehrt. Sie haben aber gelogen, und sind trotzdem im Alten Testament (Ex. 1,15—22) gelobt worden. Man kann auch heute nicht annehmen, dass jemand das Töten dem Lügen vorzieht. Im Allgemeinen sagt man aber, dass die Hebammen gleichwohl eine Pflicht, ein Gesetz, einen Wert, oder wie man es nennen will, verletzt haben. Sie haben gelogen und haben das getan, um einen anderen Wert zu retten, der höher stand als das Nichtlügen. Aber ihre Tat blieb eine Lüge und richtete sich als solche gegen ein Verbot. Wie wir schon sagten, sind sie trotzdem nicht im Alten Testament getadelt worden, und in der Praxis wird wohl auch niemand eine solche Handlung tadeln. Rein *theoretisch* und mittels

⁵¹ Siehe 49

des logischen Syllogismus kann man sagen, Lügen ist tadelnswert, diese Tat ist eine Lüge, also ist diese Tat tadelnswert. In der *Praxis* steht aber in einem solchen Falle die Lüge niemals allein. Die Lüge ist hier mit etwas anderem verbunden, nämlich mit der notwendigen Verhinderung des Tötens. Theoretisch kann man es nicht unterlassen, diese Tat als Lüge zu bezeichnen, weil sie eine Aussage ist, die nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Praktisch aber, d. h. wenn man beide zusammensieht, kann man sich nicht anders verhalten als es die Hebammen getan haben. *Die Vernunft, ja selbst diejenige, die diese Vorschrift* ‚du darfst nicht lügen‘ vorgeschrieben hat, *denkt hier nicht mehr an ihr Verbot. Wie kann dieses Paradox erklärt werden?* Es bleibt nichts mehr übrig außer diesem, dass die Vernunft, die sonst an ihrem Verbot festhält, und auch hier von der Gültigkeit des ‚du darfst nicht lügen‘ nicht absieht, diese Tat hier nicht für Lüge hält. Das aber liegt daran, dass die *Vernunft auf Fundamenten aufbaut* (Aufrechterhaltung des sozialen Lebens, gute Gesinnung und ähnliches), welche hier mit dem Handeln der Hebammen übereinstimmte. *Das ist der Sinn dieses achten Prinzips*, dass die Handlung, hier die Lüge in ihrer Widerrechtlichkeit, nahezu aufgehoben wird (d. h. es ist nicht mehr Lüge im Sinne dessen, was Vernunft unter Lüge versteht, wenn es auch immer noch eine Aussage ist, die nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmt). Das Verbot hat hier keinen Platz mehr weil sein Gegenstand nicht mehr da ist *Dieses Prinzip kann man das der Einschränkung oder Aufhebung* nennen.

Diese Prinzipien gehen alle grundsätzlich auf den obersten Grundsatz, der im ersten Paragraphen dieser Untersuchung genannt worden ist, zurück, nämlich, dass „eine Verpflichtung“, die über das menschliche Vermögen hinausgeht, unwürdig und insofern unmöglich ist. Ebenso werden viele andere Prinzipien, die nicht so

häufig vorkommen, wie die eben genannten, von der Vernunft abgeleitet. Sie sollen hier nicht weiter ausgeführt werden.

Rückschauend können wir feststellen, dass einerseits im § 1 *Koran* und *Tradition* in einem bestimmten Sinne auf die *Vernunft zurückgeführt worden sind* und andererseits in § 2 der Vernunft eine *vollkommene formale Herrschaft* zugesprochen worden ist. Neben diesen drei Quellen ist noch eine vierte erwähnt worden, nämlich „*idjma*“, die Übereinstimmung der Gelehrten und Weisen. Was diese vierte Quelle für eine Funktion ausübt, haben wir zum Teil schon gesehen, weil nämlich unter Vernunft, von der diese Prinzipien abgeleitet worden sind, nicht nur eine einzige Vernunft verstanden wurde, sondern die allgemeine Vernunft, diejenige der Gelehrten und Weisen. Daraus wird aber ersichtlich, *dass auch diese vierte Quelle auf die Vernunft zurückgeht.*

§ 3 *Recht und Moral*

Wir wollen hier nur die Hauptunterschiede, die im Allgemeinen zwischen Recht und Moral gemacht werden, erwähnen.

1. Recht und Moral haben einen gemeinsamen Ausgangspunkt, das soziale Leben und Gemeinwohl. Sie unterscheiden sich aber darin, dass das juristische Grundgesetz das Gemeinwohl vom Standpunkt des Staates erstrebt, das ethische Grundgesetz es vom Standpunkt der Einzelpersonlichkeit erstrebt! Also: dort spielt die Autorität des Staates die ausschlaggebende Rolle, hier die Autorität des Einzelnen.

2. Sie unterscheiden sich weiterhin hinsichtlich ihrer Stellung zur Gesinnung. Während sich die Gesinnung im Bereich der Moral nicht auf irgendeinen materiellen Vorteil beziehen darf, kann sie im Bereich des Rechts gerade auf einen solchen abzielen. Nunmehr wollen wir an Hand dieser beiden Hauptunterschiede, von denen der erste von dem Standpunkt *der Satzung* und der zweite von dem der *Gesinnung* bestimmt wird, versuchen, das Verhältnis zwischen Moral und Recht bei den Schi'iten festzustellen.

Folgendes scheint mir zur Erläuterung des ersten Punktes bedeutsam zu sein: Nach den Ausführungen in den §§ 1 und 2 lässt sich leicht erkennen, dass überall der Vernunft eine dominierende Stellung zugesprochen wird. Es werden genauso gut die Rechtsgesetze als auch die moralischen Gesetze von der Vernunft abgeleitet. Dass man aber nicht vom *Staat* spricht geschieht nicht deshalb, weil man ihn für unvernünftig hält, sondern der Grund dafür liegt in der schi'itischen Weltanschauung, von der wir nur einen Teil zeigen konnten. Die genaue Erörterung, was diese Weltanschauung von einem Staat verlangt, was man nach dieser Lehre unter Staat versteht, und in wieweit ein Staat nach ihr überhaupt bestehen und aktiv sein kann, das ist ein Fragenbereich für sich, den wir hier ausklammern. Sehen wir jetzt näher nach, wie man trotz der übergreifenden Herrschaft der Vernunft einen Unterschied zwischen Recht und Moral finden kann. Wie gesagt, spricht man in der Pflichtenlehre nicht nur von Rechtsgesetzen, die unbedingt im sozialen Leben angewandt werden, sondern man spricht auch von den rituellen Gesetzen wie dem der Waschung, des Gebetes und dgl. Andererseits versteht man unter dem Recht

nicht allein die allgemein bekannten sozialen Rechte, sondern man spricht vor allem von folgenden Arten des Rechtes⁵²):

1) *Rechtsanspruch Gottes gegenüber den Menschen*. Gott hat das Recht, dass die Menschen ihn verehren, ihn bitten, ihm danken und ihm gehorchen.

2) *Rechtsanspruch der Menschen gegenüber Gott*. Darüber hat der sechste Imam, wie berichtet wird, Grundlegendes ausgeführt, wovon wir folgendes als Beispiel anführen wollen: „Der Gläubige hat zwanzig Rechte gegenüber Gott, dass Gott ihn nicht verlässt, dass er ihn nicht verwirrt usw.“

3) *Rechtsanspruch des Imam gegenüber dem Bürger und umgekehrt*. Zur Erläuterung sollen folgende Sätze des ersten Imam, 'ALI, dienen: „Gläubige, wahrlich, ich habe euch gegenüber Rechtsansprüche und ihr mir gegenüber ebenso. Was ihr mir gegenüber an Rechten habt, wäre, dass ich euch ermahne, euch gute Ratschläge gebe, euch behilflich sei, euch lehre, damit ihr nicht unwissend bleibt, euch erziehe, damit ihr etwas lernt. Ich aber habe euch gegenüber die Rechte, dass ihr in eurer Huldigung fortfahrt und treu bleibt, auch wenn ich nicht anwesend bin, und mir gehorcht, wenn ich etwas von euch verlange.“

4) *Rechtsanspruch des Gelehrten gegenüber dem Nichtgelehrten^{53s}) und umgekehrt*. Dieses Verhältnis entspricht dem vorher genannten⁵⁴).

⁵² Für alle diese Arten von Recht vgl. Safinat al-Bihar, von SCHEICH ABBAS KUMMI, gedruckt Nadjaf, Bd. 1, S. 289 f.

⁵³ Ebd. Bd. 1, S. 33.

⁵⁴ AI-Bihar, Bd. 1, Kap. 15, S. 81.

5) *Das Recht eines Gläubigen gegenüber seinen Glaubensgenossen und umgekehrt.* Hier werden alle moralischen Beziehungen als Recht anerkannt, die ein Mensch gegenüber seinen Mitmenschen hat und umgekehrt.

6) *Die Rechtsansprüche der Haustiere gegenüber ihren Besitzern.* Das Haustier hat den Anspruch gegenüber seinem Besitzer, nicht gequält, sondern gefüttert und gepflegt zu werden.

7) *Das Recht gegenüber sich selbst.* Dieses betrifft die persönliche Entwicklung, worunter auch die sittliche Entwicklung verstanden wird.

Daraus ergibt sich — immer noch im Zusammenhang mit dem ersten Punkt — dass es in der Pflichtenlehre kein Gesetz gibt, das sich nicht auf ein Recht bezieht und nicht irgendeine Rechtserfüllung vorschreibt; selbst die Gesetze über die rituelle Waschung sprechen von einem Recht, das Gott den Menschen gegenüber hat. Daraus ergibt sich aber auch, dass die moralischen Gesetze unter die rechtlichen Gesetze fallen. Insoweit sehen wir *keinen* Unterschied zwischen Moral und Recht. Und doch gibt es einen solchen. *Dieser liegt im Primat der Vernunft hinsichtlich der Moral, der im Bereich des Rechts nicht zwingend gilt.*

Die gewöhnliche Vernunft kann uns ohne fremde Hilfe vermitteln, was auf die fundamentalen Begriffe ‚gut‘ und ‚böse‘ zurückzuführen ist. Dieses bestätigt die Offenbarung. Dazu kommen aber andere Rechtsbereiche, über welche die gewöhnliche Vernunft keine Aussagen machen kann, wie Gesetze über die Waschung, das Gebet und auch solche Gesetze, die nicht direkt auf ‚gut‘ und ‚böse‘ zurückgeleitet werden (etwa Verfahrensgesetze). In diesem Falle muss der Prophet, der mit seiner „reinen Vernunft“ die Wirklichkeit sieht, die Gesetze vorschreiben. Die gewöhnliche

Vernunft kann solche Gesetze nicht geben, kann sie aber auch nicht widerlegen. Deswegen braucht man sich bei der wissenschaftlichen Bearbeitung der Moral keine Mühe zu geben, die materiellen Quellen historisch, philologisch, kritisch usw. zu erklären, während alle diese Bemühungen *im Bereich des „Rechts im engeren Sinne“* notwendig sind.

Wenden wir uns nun der Erläuterung des zweiten Punktes zu: Handlungen, wie beispielsweise das Gebet, die das Gottesrecht erfüllen, haben erst dann ihre Richtigkeit, *wenn sie nur in der Gesinnung der „aufrichtigen Ergebenheit“ gegenüber Gott* und in *„Annäherung“ zu ihm geschehen*. Wenn ein Mensch beispielsweise betet, die Mitmenschen mögen ihn für einen religiösen Menschen halten, ist diese Handlung nicht nur unwirksam, sondern sie wird auch von Gott verworfen und damit sündhaft. Alle anderen Handlungen, selbst die einfachsten und persönlichen, wie essen, trinken usf. haben erst ihren richtigen Wert, wenn sie nach der oben genannten Gesinnung getan werden; allein in diesem Falle werden sie gut genannt, sonst sind sie, solange für sie kein spezielles Verbot besteht, unerheblich, d. h. weder gut noch schlecht. Von diesem Standpunkt aus, fällt im Gegensatz zum ersten Punkt der ganze Rechtsbereich, ja sogar „sämtliche menschlichen Handlungen“, unter *die Moral*. — Dies geschieht, weil die Vernunft selbst eine solche Gesinnung fordert. Jeder vernünftige Mensch, der seine Beziehungen zu Gott erkennt und alles ohne Ausnahme ihm zu verdanken hat, kann, wenn er von seiner Vernunft überzeugt ist, keine Sekunde ohne dieses Gefühl leben, dass er ganz und gar ihm ergeben ist und alle seine Taten in aufrichtiger Ergebenheit zu vollbringen hat. Über diese „Gesinnung“, nämlich die „aufrichtige Ergebenheit“, die allein maßgebend für eine wertvolle und gute Tat ist, gibt es viele *Koranverse* und *Traditionen*. Ein Beispiel aus dem Koran sei

genannt: „So richte dein Antlitz an der Religion als ein (Ihm) „*Ergebener*“ aus, und folge der Natur (= unverfälschte Veranlagung), die Allah geschaffen hat, der Natur, worin Er die Menschen geschaffen hat. Es gibt kein *Ändern* an Allah's Schöpfung. Das ist der rechte Glaube. Allein, die meisten Menschen wissen es nicht⁵⁵“.

Aus allen diesen Andeutungen und Ausführungen, die in der ganzen Arbeit gemacht worden sind, besonders aus diesen letzten Koranversen kann man ersehen, wie weit die Shi'iten eine „notwendige Unzertrennlichkeit“ zwischen Vernunft (unverfälschte Veranlagung) und Religion für den einzig wichtigen Grundgedanken halten. Damit können wir uns besser vorstellen, was der Satz sagen wollte, der da lautet: „*Die Vernunft ist der innere Prophet, wie der Prophet die äußere Vernunft ist.*“

Abschließend müssen wir noch auf etwas Bedeutsames hinweisen: In der Geschichte der abendländischen Philosophie, von ihren Anfängen bis in die heutige Zeit, gibt es Philosophen, Schulauffassungen und Einzelansichten, die zuweilen Ähnlichkeiten mit der oben dargestellten Lehre aufweisen: so zum Beispiel Naturreligiöse Richtungen, die Stoiker, Kant, Hegel, moderne Naturalisten und anderes mehr. Solche Ähnlichkeiten in Details *dürfen aber nicht* dazu führen, *dass man auch die jeweiligen Gedanken in ihren weiteren Zusammenhängen für ähnlich oder sogar gleich hält.* Man muss immer im Auge behalten, dass eine Lehre *niemals* aus *einer bloßen Ansammlung* von *Einzelsätzen* besteht, sondern dass diese nur *im Zusammenhang mit dem Ganzen und den aus ihr fließenden Konsequenzen verstanden, verglichen und gewürdigt werden kann.*

⁵⁵ Sure 30,31.

Editorische Notiz.

Prof. Dr. Abdoldjavad Falaturi, 1926 in Isfahan geboren, lehrte von 1974 bis zu seinem Tode im Jahr 1996 Islamwissenschaften an der Universität Köln. 1978 hat er dort auch die Islamische Wissenschaftliche Akademie gegründet. Sein Aufsatz „Die Vernunft als Letztbegründung des Rechts in der Schi'itischen Lehre“ wurde zuerst im „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie“, Bd. XLV (1959), Seite 369-388 veröffentlicht. Einige Schreibfehler sind stillschweigend korrigiert worden. Für die Genehmigung zum Wiederabdruck in unserer Zeitschrift danken wir dem Islamischen Zentrum Hamburg.