I.
Koranische Normen und menschliche Selbstbestimmung

https://doi.org/10.5771/9783748932727-67, am 15.05.2024, 01:46:51
Open Access – (cc) BY-SA - https://www.nomos-elibrary.de/agb

https://doi.org/10.5771/9783748932727-67, am 15.05.2024, 01:46:51
Open Access – (cc) BY-SA - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die Möglichkeit sittlicher Selbstbestimmung als Voraussetzung koranischer Normativität: Eine Kritik des traditionellen *qadar*-Verständnisses*

Farid Suleiman

> Die Ergebnisse der Philosophie sind die Entdeckungen irgendeines schlichten Unsinns und Beulen, die sich der Verstand beim Anrennen an die Grenze der Sprache geholt hat.
> *Ludwig Wittgenstein*

1. Einleitung

Laut einem für das juristische Schuldverständnis grundlegenden Urteil des Bundesgerichtshofs aus dem Jahre 1952 liegt der

> innere Grund des Schuldvorwurfes [darin], daß der Mensch auf freie, verantwortliche, *sittliche Selbstbestimmung* angelegt und deshalb befähigt ist, sich für das Recht und gegen das Unrecht zu entscheiden, sein Verhalten nach den Normen des rechtlichen Sollens einzurichten und das rechtlich Verbotene zu vermeiden, sobald er die sittliche Reife erlangt hat und solange die Anlage zur *sittlichen Selbstbestimmung* nicht durch […] krankhafte […] Vorgänge vorübergehend gelähmt oder auf Dauer zerstört ist.[1]

Dieses Urteil steht im Einklang mit dem (wohl nicht nur heute) gängigen Gerechtigkeitsempfinden, demgemäß ein Mensch von seinen Missetaten zu *ent*schuldigen ist, sollte er aufgrund innerer oder äußerer Zwänge keine

---

* Der Artikel fußt auf zwei Vorarbeiten, die im Rahmen des AIWG-Projekts entstanden sind: Farid Suleiman, „Schuldfähigkeit trotz fehlender Willensfreiheit? Eine Analyse der Position Ibn Taymiyyas. Mit einer Übersetzung seiner al-Qaṣīda at-tāʾiyya“, in: *Der Islam* 97.1 (2020), S. 172–202; ders., „‚Fragen & Antworten‘ in der Islamischen Theologie: Eine Untersuchung am Beispiel des Problems der Willensfreiheit in der Koranexegese“, erscheint in: *Fragen & Antworten: Verstehen und Erklären in den Wissenschaften*, hrsg. von Verena Klappstein und Thomas Heiß.

1 BGH 18.3.1952 (Hervorhebungen von mir).

https://doi.org/10.5771/9783748932727-67, am 15.05.2024, 01:46:51
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Möglichkeit gehabt haben, diese zu unterlassen. In § 20 des deutschen Strafgesetzbuches wird dieser Gedanke wiederholt, insofern es dort heißt, dass Täter, die aufgrund einer krankhaften seelischen Störung nicht die Möglichkeit hatten, das Unrecht der Tat einzusehen oder anders zu handeln, schuldfrei bleiben.

Auch die islamischen Offenbarungsquellen legen den Gedanken nahe, dass Schuldfähigkeit bzw. Verantwortlichkeit an die Bedingung geknüpft ist, die Möglichkeit zu haben, eine gebotene Handlung umzusetzen bzw. sich einer verbotenen Handlung zu enthalten. Laut dem Koran bürdet Gott keinem Menschen mehr auf, als er zu leisten vermag, und nach einem Prophetenwort wird Gott Kinder, Schlafende und Unzurechnungsfähige nicht zur Rechenschaft ziehen.[2]

Die oben angesprochene Form der Selbstbestimmung wurde und wird jedoch heute vielfach in der Theologie, aber auch in der Philosophie und den Neurowissenschaften bestritten, insofern davon ausgegangen wird, dass der Mensch in seinen Handlungen nicht frei, sondern von äußeren und/oder inneren Faktoren determiniert ist. Auf die islamische Tradition, insbesondere auf den Gelehrten Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 1210), der einen handlungstheoretischen Determinismus (unter dem Konzept *ǧabr*) vertreten hat, soll im Folgenden noch ausführlich eingegangen werden. Sein Hauptargument gegen die Willensfreiheit wird im westlichen Philosophiediskurs, wenn auch in unterschiedlichen Formulierungen und meist in säkularisierter (d. h. nicht-theistischer) Form spätestens seit David Hume von so vielen Denker:innen angeführt, dass es in der englischsprachigen Literatur als *The Standard Argument Against Free Will* gilt.[3] Der in Kanada wirkende Professor für Philosophie Ishtiyaque Haji verwendet es, um im Folgeschritt für die Sinnlosigkeit des Konzeptes von *moral obligation* zu argumentieren (auf die islamische Tradition übertragen könnte man hier vom *taklīf*-Konzept sprechen, also von der Verpflichtung des Menschen durch Gott), da dieses den philosophisch angeblich unhaltbaren Glauben an Willensfreiheit voraussetzt.[4]

Ähnliches lässt sich auch aus neurowissenschaftlichen Fachkreisen vernehmen. Besondere Bekanntheit erlangt haben dabei Wolf Singer und

---

2 Vgl. Koran 2:286; das Prophetenwort findet sich u. a. in folgender Sammlung: Abū ʿĪsā at-Tirmiḏī, *Sunan at-Tirmiḏī*, 5 Bde., ed. von Aḥmad Šākir, Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1975, Bd. 4, Nr. 1423, S. 32 f.

3 So der Titel von Kap. 4 von Bob Doyle, *Free Will: The Scandal in Philosophy*, Cambridge, MA 2011. Meines Wissens gibt es jedoch keine Hinweise auf einen direkten Einfluss ar-Rāzīs auf das westliche Denken.

4 Vgl. Ishtiyaque Haji, *The Obligation Dilemma*, New York 2019.

https://doi.org/10.5771/9783748932727-67, am 15.05.2024, 01:46:51
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Gerhard Roth, die auf eine Reform des Schuldstrafrechts drängen, da die Hirnforschung die vollständige Determination menschlicher Handlungen unwiderlegbar aufgezeigt habe.[5]

Muslimische Deterministen wie ar-Rāzī haben die Normativität des Korans und die Schuldfähigkeit derer, die dem Koran zuwiderhandeln, nicht bestritten. Wie aber einem Menschen, der in all seinen Handlungen determiniert ist, sinnvollerweise Gebote auferlegt werden können und wieso er sich bei Zuwiderhandlungen Schuld auflädt, blieb eine Frage, die auf nicht zufriedenstellende Weise beantwortet wurde. So ist es wenig verwunderlich, dass manche Muslim:innen sich auf die Vorbestimmung Gottes (*qadar*) und Ähnliches berufen, um sich der moralischen Verantwortung für ihre eigenen Missetaten zu entziehen. So geschah es jüngst bei Nik Farhan, einem muslimischen Prediger aus Malaysia, der zu einer landesweiten Berühmtheit wurde, als er 2014 einen im TV übertragenen Predigtwettbewerb gewann. Sein Ruf nahm jedoch schweren Schaden, als öffentlich wurde, dass er eine Zweitehe einging, ohne seine damals schwangere Erstfrau davon in Kenntnis zu setzen. Relevant für den vorliegenden Artikel ist nun die Art und Weise, wie Farhan sich moralisch aus der Affäre zu ziehen versuchte. So schrieb er auf seinem mittlerweile deaktivierten Facebook-Account:

> Reflect on yourselves, people, and hold on to [your] faith in fate (*qada*) and destiny (*qadar*). When Allah has decided that we will die or marry on that date, no mortal can stop it. Believe in what Allah has written for us in the tablet where all the decrees of Allah are kept (*Lauh Mahfuz*) since pre-eternity (*azali*), especially in matters concerning our match (*jodoh*).[6]

Die islamische Denktradition verurteilt eine derartige Argumentation zwar scharf, sie muss sich jedoch aufgrund der überwiegend deterministischen bzw. quasi-deterministischen Positionen den Vorwurf gefallen lassen, den Boden, auf dem sie erwächst, selbst bereitet zu haben.[7]

---

5 Siehe hierzu die treffenden Bemerkungen bei Adolf Laufs, „Der aktuelle Streit um das alte Problem der Willensfreiheit: Eine kritische Bestandsaufnahme aus juristischer Sicht“, in: *Medizinrecht* 29.1 (2011), S. 1–7, hier S. 6 f.

6 Die Übersetzung aus dem Malaiischen verdanke ich meiner Kollegin Nurul Huda Mohd Razif (Harvard University). Die nicht-englischen Ausdrücke wurden in der Originalschreibweise belassen.

7 Siehe hierzu die nach wie vor maßgebliche Studie von Daniel Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris 1980. Zur jüngeren Literatur gehört

https://doi.org/10.5771/9783748932727-67, am 15.05.2024, 01:46:51
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Der vorliegende Artikel stimmt der Annahme zu, dass Selbstbestimmung und Normativität – zwei Grundbegriffe innerhalb des Projekts, in dem der Artikel verfasst wurde – in einem derart engen begrifflichen Zusammenhang zur Willensfreiheit stehen, dass sie sich nicht mehr sinnvoll explizieren lassen, wenn der Mensch, ähnlich wie ein Baum im Wind, durch das Zusammenspiel externer und interner Faktoren in seinem *Verhalten* determiniert wäre.[8] Die Hauptthese, die hier verteidigt werden soll, lautet, dass die Verneinung der Willensfreiheit und damit der Möglichkeit sittlicher Selbstbestimmung zugunsten einer deterministischen Handlungstheorie unhaltbar ist, und das in dem Sinne, dass sie sinnlos ist, woraus folgt, dass sie weder wahr noch falsch ist. Bevor diese im ersten Moment vielleicht uneingängige Behauptung ausgeführt wird, sollen ar-Rāzīs Positionen zu Willensfreiheit und Schuldfähigkeit dargelegt werden. An zwei beispielhaft ausgewählten Koranversen soll darüber hinaus aufgezeigt werden, auf welche Weise ar-Rāzī den Koran heranzieht, um seine Ansichten zu verteidigen.

Der Schlussteil reflektiert den inneren Zusammenhang zwischen Menschenbild und Normativitätskonzeptionen vor dem Hintergrund der Ergebnisse des Artikels.

2. Willensfreiheit und Schuldfähigkeit – die Position ar-Rāzīs

In einer Passage seines Tafsīr-Werks *Mafātīḥ al-ġayb* bringt ar-Rāzī in relativ dichter Form zum Ausdruck, wieso seiner Ansicht nach der Mensch keine andere Wahl hat, als so zu handeln, wie er es eben tut. Der nun folgenden Übersetzung der Passage schließt sich eine Erläuterung an, da der Gedankengang, den ar-Rāzī hier vorbringt, recht komplex ist.

> Die Handlungskraft des Menschen bezieht sich entweder auf eine der beiden Möglichkeiten [nämlich eine bestimmte Handlung entweder zu begehen oder zu unterlassen], oder aber die Kraft ist sowohl auf diese als auch auf die andere Möglichkeit anwendbar.
> Ist Ersteres der Fall, folgt die Richtigkeit des *ǧabr* [hier: Determinismus].

Maria de Cillis, *Free Will and Predestination in Islamic Thought: Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, Ghazali and Ibn Arabi*, London 2014.

8 In diesem Fall müsste man den Ausdruck ‚menschliches Verhalten' metaphorisch verstehen, ähnlich wie wenn man z. B. über das ‚fahrdynamische Verhalten' von Fahrzeugen spricht.

https://doi.org/10.5771/9783748932727-67, am 15.05.2024, 01:46:51
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> Ist Letzteres der Fall, muss die Bevorzugung (*tarǧīḥ*) der einen Möglichkeit gegenüber der anderen entweder aufgrund eines die Bevorzugung verursachenden Elements (*muraǧǧiḥ*) erfolgen oder aber nicht.
> Ist Ersteres der Fall [also dass es kein *muraǧǧiḥ* gibt], stellt sich die eingangs gemachte Unterteilung erneut. Wenn hingegen allein Gott, der Erhabene, die Bevorzugung bewirken kann, dann wird die Handlung notwendigerweise durchgeführt, wenn Er die Bevorzugung bewirkt, und sie wird notwendigerweise unterlassen, sollte Er sie nicht bewirken.
> Ist Letzteres der Fall, gilt also, dass die Bevorzugung einer Möglichkeit ohne ein die Bevorzugung verursachendes Element vonstattengeht […]; dann ist die Bevorzugung ein Produkt des Zufalls, und auch dann ist der Mensch nicht der Verursacher seiner Handlung. Auch hier handelt es sich um reinen *ǧabr* [hier: Regime des Zufalls].[9]

Die Erläuterung dieses Zitats soll an einem Beispiel erfolgen, das im Kern auf ar-Rāzī zurückgeht.[10] Stellen wir uns vor, Zayd verlässt sein Haus, um auf den Markt zu gehen. Unterwegs fällt ihm ein, dass er etwas von zu Hause vergessen hat. Grundsätzlich ist denkbar, dass Zayd weiter in Richtung des Marktes geht oder aber umkehrt. Sollte sich die Handlungskraft Zayds allein auf eine der beiden denkbaren Möglichkeiten beziehen, dann kann Zayd nicht anders, als das zu machen, worauf sich die Kraft bezieht. Sollte sie sich auf beide Möglichkeiten gleichermaßen beziehen, dann hat der Umstand, dass die Kraft letztlich für diese oder jene Möglichkeit eingesetzt wurde, eine Ursache (sollte die Ursache ausbleiben, wird Zayd an Ort und Stelle verharren). Sollte der Ausgangspunkt der Ursache in Zayd selbst liegen, wiederholt sich der ganze Gedankengang nun mit Blick auf die Frage nach der Handlungskraft, die Zayd dazu befähigte, diese Ursache in die Existenz zu bringen. Um aus diesem Kreis auszubrechen, muss die Ursache letztlich etwas zugeschrieben werden, das am Anfang aller Ursachenketten steht – also Gott. Damit gilt, dass die Handlungen Zayds durch externe Faktoren determiniert werden. Die einzige Alternative, um diesem in sich geschlossenen System von Ursachen und Wirkungen, die auf die erste Ursache zurückzuführen sind, zu entkommen, liegt in der Annahme, dass Ereignisse auch ohne Ursache vonstattengehen können. Demnach wäre es denkbar, dass der Umstand, dass sich Zayds Handlungskraft

9 Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī, *at-Tafsīr al-kabīr aw Mafātīḥ al-ġayb*, 32 Bde., ohne Ed., Kairo: Maktabat al-Kulliyyāt al-Azhariyya, 1934–1964, Bd. 1, S. 74 f.

10 Vgl. Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī, *al-Maṭālib al-ʿāliya*, 9 Bde., ed. von Aḥmad al-Ḥiǧāzī as-Saqqā, Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1987, Bd. 9, S. 29.

https://doi.org/10.5771/9783748932727-67, am 15.05.2024, 01:46:51
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

letztlich auf eine der beiden Handlungsmöglichkeiten bezieht und eben nicht auf die andere, nicht verursacht ist. Ar-Rāzī ist davon überzeugt, dass in dieser Welt nichts ohne Ursache vonstattengeht, aber er führt diesen Gedanken an, um zu zeigen, dass der Mensch selbst in diesem Fall nicht frei ist. Denn sollten seine Handlungen nicht verursacht sein, dann sind sie Produkte des Zufalls. Willensfreiheit kann es nach ar-Rāzī also nicht einmal hypothetisch geben.

Trotz dieser dezidiert deterministischen Position ist es ar-Rāzī wichtig zu betonen, dass es Unterschiede gibt zwischen den in der Natur stattfindenden Vorgängen und dem Handeln des Menschen. Die Notwendigkeit, mit der ein Mensch eine bestimmte Handlung ausführt, ist also nicht wie die, mit der ein Baum sich im Wind bewegt, oder wie die, mit der ein Stein fällt, nachdem er fallengelassen wurde. Dies gilt aus zwei Gründen: Zum einen erlebt der Mensch seine Handlungen bewusst und führt diese willentlich aus. Zum anderen handelt er gemäß den Motivationen, die in ihm aufkommen. Diese können über die Lebenszeit hinweg sehr unterschiedlich ausfallen, sodass er sich in gleichartigen Situationen nicht immer auf die gleiche Weise verhalten wird. Bäume oder Steine hingegen können ihr ‚Verhalten' niemals ändern. Die von ar-Rāzī angeführten Unterschiede berühren jedoch nicht die Frage der Determiniertheit, was heißt, dass sich Naturereignisse und menschliche Taten mit gleicher metaphysischer Notwendigkeit vollziehen.

Der Umstand, dass Menschen sich dennoch so erleben, dass sie z. B. ihre Hand entweder heben oder eben auch nicht heben können, ist einer Illusion geschuldet. Ar-Rāzī drückt dies in einem Diktum aus, das mindestens schon bei Ibn Sīnā (gest. 1037) zu finden ist und nach ihm von vielen Gelehrten in unterschiedlicher Form vorgebracht wurde: „Der Mensch ist ein Gezwungener im Gewande eines Entscheidungsfähigen (*al-insān muḍṭarr fī ṣūrat muḫtār*).[11]

Damit drängt sich eine Frage auf, mit der sich nicht nur ar-Rāzī, sondern auch viele andere Vertreter eines Determinismus konfrontiert sahen: Wenn es stimmen sollte, dass der Mensch in all seinen Handlungen von externen Faktoren determiniert ist, welchen Sinn hat es dann, dass Gott Botschaften offenbart, in denen Gebote formuliert sind, deren Befolgung Lohn und deren Zuwiderhandlung Strafe nach sich zieht? Viele Antwort-

11 Ebd., Bd. 3, S. 60. Zu Ibn Sīnā und Gelehrten wie al-Ġazālī, Naǧm ad-Dīn aṭ-Ṭufī und Ibn Taymiyya siehe Suleiman, „Schuldfähigkeit trotz fehlender Willensfreiheit?", S. 180 f. Zu Saʿd ad-Dīn at-Taftāzānī siehe Thomas Würtz, *Islamische Theologie im 14. Jahrhundert: Auferstehungslehre, Handlungstheorie und Schöpfungsvorstellungen im Werk von Saʿd ad-Dīn at-Taftāzānī*, Berlin/Boston 2016, S. 221.

https://doi.org/10.5771/9783748932727-67, am 15.05.2024, 01:46:51
Open Access – BY-SA - https://www.nomos-elibrary.de/agb

modelle wurden hierzu formuliert. Beispielhaft soll hier Nağm ad-Dīn aṭ-Ṭufīs (gest. 1316) Lösung des Problems skizziert werden, bevor näher auf die Sicht ar-Rāzīs eingegangen wird. Aṭ-Ṭufī zufolge determiniert Gott alle Handlungen des Menschen, sodass sie auf dieselbe Weise vonstattengehen, wie sie es getan hätten, wenn Er dem Menschen die freie Wahl gegeben hätte. Denn das Wissen Gottes erstreckt sich auch auf die möglichen Welten, die nicht in die Existenz gekommen sind. Der Pharao z. B. hätte auch in einer Welt, in der er Willensfreiheit gehabt hätte, gegen Moses intrigiert. Die Weisheit dahinter, dass Gott uns keine Willensfreiheit gegeben hat, liegt laut aṭ-Ṭufī darin, dass dieses dem Gottvertrauen abträglich wäre; denn wie kann ich mich darauf verlassen, dass Gott mich beschützt, wenn der Weltenlauf nicht gänzlich in Seiner Hand liegt?[12]

Ar-Rāzī kann dieser Sicht schon deswegen nicht zustimmen, weil ja, wie oben beschrieben, laut ihm eine Welt, in der es menschliche Willensfreiheit gibt, gar nicht möglich ist.

Für ar-Rāzī ist damit die Frage nach der Willensfreiheit durch die Vernunft eindeutig und hinreichend beantwortet. Da der Koran, aber auch jeder andere sprachlich verfasste Beleg, aufgrund der Ungenauigkeiten, die die Sprache und der Überlieferungsprozess mitbringen, immer im Lichte der unbezweifelbaren Vernunftwahrheiten gelesen werden muss, kann seine Funktion in der Frage der Willensfreiheit nicht mehr umfassen, als das bereits gefällte Urteil der Vernunft zusätzlich zu stützen.[13] Nun könnte man zwar zu dem Ergebnis kommen, dass der Koran diese Frage gar nicht aufwirft, so wie er auch viele andere Themen, die im *kalām* verhandelt werden, wie z. B. das der Gottesbeweise, nicht behandelt.[14] Ar-Rāzī, aber auch die *mutakallimūn* im Allgemeinen, sehen es jedoch als selbstverständlich an, dass der Koran sich zur Frage der Willensfreiheit positioniert, obgleich die Meinungen weit darüber auseinandergehen, worin seine Position genau besteht. Gleiches lässt sich übrigens auch über die säkulare Islamwissenschaft sagen, denn auch dort scheint man sich nur dahingehend einig, dass der Koran die Frage nach der Willensfreiheit behandelt, aber nicht darüber, zu welchem Ergebnis er kommt. So schreibt einer der führenden Vertreter der Islamwissenschaft, Josef van Ess:

---

12 Vgl. Nağm ad-Dīn aṭ-Ṭūfī, *Ḥallāl al-ʿuqad fī bayān aḥkām al-muʿtaqad*, ed. von Lejla Demiri und Islam Dayeh, Beirut: Orient-Institut Beirut, 2016, S. 31.

13 Vgl. ar-Rāzī, *Maṭālib*, Bd. 9, S. 131 f.

14 Siehe Hannah C. Erlwein, *Arguments for God's Existence in Classical Islamic Thought*, Berlin/Boston 2019, S. 22–24. Die *mutakallimūn* stimmen dieser Sicht freilich nicht zu.

https://doi.org/10.5771/9783748932727-67, am 15.05.2024, 01:46:51
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> Fatalismus war seit dem Koran nicht mehr möglich. Das war der Fortschritt, den die Offenbarung gebracht hatte; der Mensch ist nicht mehr Spielball eines anonymen Geschicks. Vor diesem Hintergrund war es eigentlich folgerichtig, wenn die Qadariten die koranische Botschaft so verstanden, daß Gott das Gute, das der Mensch tut, selber bestimmt, ihn dagegen allein läßt, wenn dieser sich in Böses verstrickt.[15]

Zu einer gegenteiligen Einschätzung kommt Alexander Treiger, wenn er im erst kürzlich veröffentlichten Oxford Handbook of Islamic Theology schreibt, dass der Koran die in der Spätantike verbreitete Vorstellung eines allumfassenden Determinismus nicht aufhebt, sondern nur modifiziert, insofern dieser nun theistisch gedacht wird.[16] Einen Mittelweg scheint Dmitry V. Frolov beschreiten zu wollen, wenn er schreibt:

> While the general message of the Qurʾān seemed to downplay the role of the individual and to attribute to God complete and total power, particular qurʾānic passages provided fertile ground for arguments in support of and against human free will.[17]

Aus meiner Sicht fußt das Problem der Willensfreiheit auf philosophischen Voraussetzungen, und es ist nicht ohne Weiteres einzusehen, warum es sich einem unphilosophischen Text, wie der Koran einer ist, überhaupt stellen sollte. Das kann im vorliegenden Artikel nicht weiter ausgeführt werden, und so soll es dabei belassen werden, problematisiert zu haben, es als selbstverständlich zu erachten, dass der Koran das Thema der Willensfreiheit behandelt.

Aber zurück zu ar-Rāzī, bei dem nun an zwei beispielhaft ausgewählten Versen dargelegt werden soll, wie er den Koran im Sinne seiner deterministischen Position auslegt.

Das erste Beispiel bezieht sich auf einen Vers, der von denen, die die Existenz der Willensfreiheit negieren, besonders häufig herangezogen wird. So heißt es im Koran: „[…] Er [d. h. Gott] hat alles [wörtlich: jede

---

15 Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 Bde., Berlin/New York 1991, Bd. 4, S. 491 f.

16 Vgl. Alexander Treiger, „Origins of Kalām“, in: *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, hrsg. von Sabine Schmidtke, Oxford/New York 2016, S. 36.

17 Dmitry Frolov, „Freedom and Predestination“, in: *Encyclopaedia of the Qurʾān*, hrsg. von Jane D. McAuliffe, 6 Bde., Leiden 2001–2006, Bd. 2, 2002, S. 267–271, hier S. 267.

https://doi.org/10.5771/9783748932727-67, am 15.05.2024, 01:46:51
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Sache] erschaffen und dieses genau bestimmt (*qaddarahū taqdīran*)."[18] In seinem umfangreichen Korankommentar verwendet ar-Rāzī diesen Vers als einen Aufhänger dafür, seine Position in der Debatte der Willensfreiheit zusammenfassend darzustellen und Kritik an seinen Widersachern vorzubringen. Sein Gedankengang ist der folgende: Wenn Gott alles erschaffen hat, dann muss Er auch die Taten des Menschen sowie die ihnen vorausgehenden Handlungsmotivationen geschaffen haben. Der Mensch ist determiniert durch die Schöpfungstätigkeit Gottes, der alles, so versteht ar-Rāzī das Verb *qaddara*, im Einklang mit Seinem urewigen Schöpfungsplan (*qaḍā'*) in die Existenz bringt.

Im nun folgenden zweiten Beispiel geht es um einen Vers, der in der Regel von den Verfechtern der Willensfreiheit angeführt wird. Dieser lautet:

> Diejenigen, die Vielgötterei betreiben, werden sagen: „Hätte Gott gewollt, so hätten weder wir noch unsere Vorväter Vielgötterei betrieben, und wir hätten auch nichts für verboten erklärt [was nicht von Gott selbst für verboten erklärt wurde]." Ebenso haben schon Generationen zuvor [die prophetische Botschaft] als Lüge bezeichnet, bis sie dann Unsere Strafe kosteten […].[19]

Ar-Rāzī möchte diesen Vers nicht dahingehend verstanden wissen, dass die Polytheisten für die Meinung getadelt werden, dass die Handlungen der Menschen von Gott gewollt und durch Seine Schöpfungstätigkeit determiniert sind, denn darin stimmt der Koran mit ihnen laut ar-Rāzī ja überein. Worin der Koran die Polytheisten jedoch sehr wohl tadelt, ist, dass sie die Vorherbestimmung als ein Argument gegen die Sinnhaftigkeit von göttlichen Ge- und Verboten anführen. Denn damit haben sie die normative Dimension des Korans – ein wichtiger Teil der göttlichen Offenbarung – infrage gestellt. Die eigenen Missetaten lassen sich also nicht dadurch entschuldigen, dass man sich ihrer aufgrund der Vorherbestimmung Gottes nicht entziehen konnte. Willensfreiheit und Schuldfähigkeit, das vertritt ar-Rāzī hier also mindestens implizit, stehen in keinem Zusammenhang. Vielmehr ist der Mensch in all seinen Handlungen determiniert, und dennoch ist Gott gerecht, wenn Er den Sünder zur Rechenschaft zieht.[20]

---

18 Koran 25:2. Die Übersetzung der im Beitrag genannten Koranstellen geht auf den Autor zurück.

19 Koran 6:148.

20 Vgl. ar-Rāzī, *Tafsīr*, Bd. 13, S. 227.

https://doi.org/10.5771/9783748932727-67, am 15.05.2024, 01:46:51
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Da diese Position kontraintuitiv ist, wurde sie von den Verfechtern der Willensfreiheit besonders häufig kritisiert. Ar-Rāzīs Antwort darauf fällt meist recht knapp aus. Ihm zufolge darf Gottes Handeln nicht nach den ethischen Kriterien bewertet werden, die in der erschaffenen Welt bzw. zwischen Menschen gelten. Die Vernunft kann also im zwischenmenschlichen Bereich sehr wohl erkennen, welche Handlung moralisch gut und welche moralisch schlecht ist, für die Taten Gottes gilt dies jedoch nicht.[21] Aus der Offenbarung wissen wir, dass Gott stets gerecht handelt. So sind selbst diejenigen Handlungen Gottes als gerecht einzustufen, die, wenn ein Mensch sie ausführen würde, ungerecht wären. Menschen sind, das weiß die Vernunft, also sehr wohl ungerecht, wenn sie z. B. ihre Mitmenschen mithilfe von Hypnosetechniken dazu bringen, bestimmte Dinge zu tun, und sie hernach genau dafür bestrafen. Die moralischen Kriterien, mithilfe derer die Vernunft zu diesem Urteil kommt, sind für ar-Rāzī jedoch auf die Taten Gottes nicht anwendbar.

3. Gleicht ar-Rāzī den Pflanzen? Oder: Wieso der Determinismus unsinnig ist

Der nun folgende Abschnitt wird die Unsinnigkeit deterministischer Handlungstheorien im Allgemeinen und die Inkonsistenzen bei ar-Rāzī im Speziellen aufzeigen, indem vier Kritikpunkte ausgeführt und untermauert werden: Erstens, aus ar-Rāzīs Position ergeben sich Konsequenzen, die er selbst ablehnen würde, nämlich dass sich der Vernunft nach Menschen untereinander für Missetaten weder tadeln noch bestrafen dürfen. Zweitens, ar-Rāzīs Behauptung, dass der Determinismus wahr sei, verliert im Falle ihre Richtigkeit ihre normative Dimension. Drittens, der propositional vorgetragene Gehalt von ar-Rāzīs Behauptung widerspricht dem, was er selbst performativ anerkannt haben musste, um seine Behauptung auf sinnvolle Weise und als gültigen Diskursbeitrag vorzubringen. Und schließlich viertens, deterministische Handlungstheorien wie die von ar-Rāzī sind unsinnig und damit weder falsch noch wahr.

Die Annahmen, speziell die drei letztgenannten, hängen inhaltlich miteinander zusammen, und auch bei der Art und Weise ihrer Untermauerung ist ein bestimmter Argumenttyp besonders maßgeblich. Dabei handelt es sich um das reflexive Argument, das darauf abzielt, dem Opponenten (hier: ar-Rāzī) einen Selbstwiderspruch nachzuweisen. Dieser Argu-

21 Vgl. ar-Rāzī, *Maṭālib*, Bd. 3, S. 289.

https://doi.org/10.5771/9783748932727-67, am 15.05.2024, 01:46:51
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

menttyp gehört in der Philosophie zum essenziellen Rüstzeug, und zwar von der Antike – dort als *peritrope*-Argument bekannt[22] – bis in die heutige Zeit, in der die Bezeichnung ‚Selbstaufhebungsargument' Verwendung findet oder oftmals auch vom Aufdecken performativer Selbstwidersprüche die Rede ist.[23] Wenn es darum geht, deterministische Handlungstheorien zu entkräften, geschieht das es im deutschsprachigen Raum besonders durch Denker:innen, die sich entweder im Paradigma der Transzendentalpragmatik Karl-Otto Apels bewegen oder von ihm auf unterschiedliche Weise beeinflusst wurden wie Wolfang Kuhlmann[24] und Jürgen Habermas.[25] Im englischsprachigen Raum hingegen lässt sich dieser Zusammenhang zu Apel nicht beobachten.[26]

Im Folgenden sollen Erläuterungen vorausgeschickt werden zu der Art und Weise, wie das Selbstaufhebungsargument gegen ar-Rāzīs deterministische Position angewendet werden soll. Außerdem werde ich drei Beispiele des Selbstaufhebungsarguments im vormodernen islamischen Denken anführen. Zwar geht es in diesen Beispielen nicht um die Frage der Willensfreiheit, aber sie eignen sich doch dazu, das Argument in seiner Struktur besser nachzuvollziehen. Darüber hinaus zeigen sie, dass reflexive Argumente dieser Art der islamischen Tradition keineswegs unbekannt sind.[27]

---

22 Hierzu mehr bei Luca Castagnoli, *Ancient Self-Refutation: The Logic and History of the Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine*, Cambridge 2010.

23 Selbstaufhebungsargumente sind im Aufbau und Ziel so verschiedenartig, dass sie sich wohl nicht in einer Definition fassen lassen; vgl. Dorothee Schmitt, *Das Selbstaufhebungsargument: Der Relativismus in der gegenwärtigen philosophischen Debatte*, Berlin/Boston 2018, S. 190, mit Fn. 2.

24 Siehe Wolfgang Kuhlmann, „Reflexive Argumente gegen den Determinismus", in: *Sprachphilosophie – Hermeneutik – Ethik: Studien zur Transzendentalpragmatik*, hrsg. von Wolfgang Kuhlmann, Würzburg 1992, S. 208–223. Im Anschluss an Kuhlmann ist folgende Arbeit zu sehen: Alberto Mario Damiani, *Handlungswissen*, Freiburg/München 2013, v. a. Kap. 4.

25 Siehe Jürgen Habermas, „Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit: Wie lässt sich der epistemische Dualismus mit einem ontologischen Monismus versöhnen?", in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54.5 (2006), S. 669–707; Amy Allen und Eduardo Mendieta (Hgg.), *The Cambridge Habermas Lexicon*, Cambridge 2019, Artikel „Free Will and Determinism" und „Performative Self-Contradiction".

26 Nachfolgend eine Auswahl relevanter Literatur: James Jordan, „Determinism's Dilemma", in: *The Review of Metaphysics* 23.1 (1969), S. 48–66; Joseph M. Boyle, Germain Gabriel Grisez und Olaf Tollefsen, *Free Choice: A Self-Referential Argument*, Notre Dame 1976; Robert Lockie, *Free Will and Epistemology: A Defence of the Transcendental Argument for Freedom*, New York 2018.

27 Eine Studie zu der Frage, wie verbreitet sie waren, steht noch aus.

https://doi.org/10.5771/9783748932727-67, am 15.05.2024, 01:46:51
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Meine Kritik an der Position ar-Rāzīs formuliere ich im Anschluss an wichtige Erkenntnisse, die sich im Zuge der im 20. Jahrhundert stattfindenden sprachpragmatischen Wende ergeben haben. Die negative, also dekonstruierende Seite der Wende besteht darin, einflussreiche Auffassungen von Sprache, die im Kern mindestens bis zu Parmenides reichen, zu verwerfen. Dazu gehört die Ansicht, dass sich Sinn unabhängig von der Sprache und ihrer Verwendung konstituiert, und zwar durch die seelische Tätigkeit des Denkens. Ein solipsistisches, d. h. in der totalen Einsamkeit befindliches, von jeder Um- und Mitwelt abgelöstes Ich kann demnach kraft der Gedanken unabhängig von Sprache Sinn produzieren. Gedanken und Vorstellungen sind also das Eigentliche und Vorhergehende, Sprache kommt hier nur nachträglich hinzu. Aus dieser Auffassung vom Verhältnis zwischen Denken und Sprache ergibt sich, dass die Sinn- und Gültigkeitsbedingungen des Denkens durch dessen Subjekt konstituiert werden, ohne dass diese der Öffentlichkeit zugänglich sein müssen und ohne dass diese die Einhaltung dieser Bedingungen überprüft.[28] Im Anschluss an die sprachpragmatische Wende lässt sich diese Vorstellung als ein Quell von Konfusion beschreiben, aus dem sich philosophische Probleme ergeben, die sich nicht lösen, sondern nur auflösen lassen, indem das oben skizzierte Bild von Denken und Sprache verworfen wird.

Den problematisierten Auffassungen von Sprache wird entgegengesetzt – und damit nun zur positiven Seite der sprachpragmatischen Wende –, dass jedes Denken zum einen sprachgebunden ist und damit der Sprache keineswegs vorhergeht und es zum anderen prinzipiell auf dialogische Weise verfährt. Jedes Denken hat also ein Gegenüber; das kann der Denkende selbst sein, eine hypothetisch vorgestellte Person oder ein realer Gesprächspartner. Der Denkende ist also immer schon in einer (mindestens hypothetisch) existierenden Denk- und Sprachgemeinschaft eingebettet. Daraus ergibt sich, dass die Sinn- und Gültigkeitsbedingungen des Denkens intersubjektiven Charakter haben und öffentlich zugänglich sein müssen. Der Denk- bzw. Sprechakt ist als solcher nur dann erfolgreich, wenn er diese Bedingungen erfüllt. Die Anerkennung der Bedingungen muss nicht im gesprochenen Wort expliziert werden, ja wird das sogar in der Regel nicht, sondern begleitet den Akt meist implizit im Zuge seiner performativen Ausführung. Daraus ergibt sich, dass der Akt über eine Doppelstruktur verfügt, die sich über das *Gesagte* und über das *Geta-*

28 Siehe hierzu Dietrich Böhler, *Verbindlichkeit aus dem Diskurs: Denken und Handeln nach der Wende zur kommunikativen Ethik – Orientierung in der ökologischen Dauerkrise*, Freiburg/München 2014, S. 101–110; Damiani, *Handlungswissen*, S. 9 f.

https://doi.org/10.5771/9783748932727-67, am 15.05.2024, 01:46:51
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ne ausdrückt. Am Beispiel einer Behauptungshandlung kann man demgemäß zwischen einer propositionalen (sich im Gesagten ausdrückenden) Dimension und einer performativen (sich im Getanen ausdrückenden) Dimension unterscheiden. Etwas zu behaupten, ist immer als eine Handlung des Etwas-gegenüber-jemandem-Behauptens zu verstehen, die nur glückt, wenn der Behauptende im Einklang mit dem dazu nötigen Handlungswissen verfährt. An die Stelle des Bewusstseins als ein autonom agierender Garant der Sinn- und Gültigkeitsbedingungen des Denkens tritt im Zuge der sprachpragmatischen Wende also die Sprache, sodass die öffentlich zugänglichen und intersubjektiv überprüfbaren Vorrausetzungen sinnvoller und gültiger Kommunikationshandlungen mit den Sinn- und Gültigkeitsbedingungen des Denkens zusammenfallen. Die Anerkennung dieser Voraussetzungen erfolgt, wie gesagt, in der Regel auf performative Weise, d. h. es ist möglich, jedoch unüblich, dass sie über das gesprochene Wort expliziert wird. Sollte es hingegen der Fall sein, dass sie über das gesprochene Wort negiert wird, dann entzieht sich der Behauptende qua seiner Behauptung den Boden, der Sinn und Gültigkeit des Denk- bzw. Sprechakts garantiert, oder anders ausgedrückt: Er verwickelt sich in einen performativen Selbstwiderspruch.

Auf derartige Widersprüche haben bereits vormoderne islamische Gelehrte verwiesen, und dazu nun, wie angekündigt drei Beispiele. Das erste findet sich in einem Kommentarwerk des Philosophen und Rechtsgelehrten Ibn Rušd (gest. 1198), den er zur Metaphysik des Aristoteles verfasste. Dessen Urteil zufolge ist derjenige, der behauptet, der Satz vom Widerspruch sei falsch, „gleich einer Pflanze“,[29] was zum Ausdruck bringen soll, dass er sich den Lebewesen ohne *logos* angleicht. Ibn Rušd kommentiert diese Stelle wie folgt:

> Was die Gültigkeit dieser Überzeugung [gemeint ist der Satz vom Widerspruch] untermauert, ist, dass jeder, der einen Beweis und irgendeinen Syllogismus vorbringt, diese Meinung (*raʾy*) bereits voraussetzen muss – ich meine die Meinung, dass zwei Gegensätze nicht zusammenkommen –, denn täte er es nicht, dann wäre es nicht möglich, für irgendetwas einen Beweis und einen Syllogismus vorzubringen. Daher geht diese Meinung allen anderen Meinungen voraus und alle [Menschen] teilen sie von Natur aus (*bi-ṭ-ṭabʿ*), denn ohne sie wären Diskussionen und Debatten nicht gültig/möglich (*lā yaṣiḥḥu*). […]

29 Aristoteles, *Metaphysik*, hrsg. und übers. von Franz Schwarz, Stuttgart 1970, 1006a15 (Becker-Zählung).

https://doi.org/10.5771/9783748932727-67, am 15.05.2024, 01:46:51
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> Wer etwas Verständliches sagt, der muss den Satz vom Widerspruch bereits vorausgesetzt haben.[30]

Eine Behauptung ist also nur dann verständlich, wenn in ihrem Zuge ihr Gegenteil verneint wird. Wer also meint, X sei wahr, der hat, ohne dies im propositionalen Teil seines Behauptungsakts expliziert zu haben, Nicht-X als falsch ausgewiesen. Die Anerkennung des Satzes vom Widerspruch muss also mindestens schon immer performativ im Zuge der Behauptung erfolgen, damit diese auf sinnvolle und gültige Weise vorgebracht werden kann. Gibt man diese Anerkennung im gesprochenen Teil der Behauptung jedoch auf, wird der Selbstwiderspruch unausweichlich. Die Behauptung zerstört sich damit selbst.

Auf derartige Selbstwidersprüche hat auch der frühe Muʿtazilit Abū l-Qāsim al-Kaʿbī (gest. 931) verwiesen. Das folgende Beispiel bezieht sich auf eine Behauptung, die ihm im Rahmen einer Debatte vorgebracht wurde, nämlich, dass es keine Wahrheiten gibt. Seinem Opponenten, wohl ein Skeptizist, antwortete al-Kaʿbī mit folgenden Worten:

> Wenn du jede Wahrheit unterminieren möchtest und sagst, dass es überhaupt gar keine Wahrheiten gibt, so ist damit auch schon [die Wahrheit] deiner eigenen Aussage unterminiert. Darauf aufbauend halten wir fest, dass du mit deiner Behauptung, etwas Wahres zu vertreten, insofern du es behauptest, bereits Position beziehst und [deine] Aussage als wahr ansiehst. Hierin besteht diese Widersprüchlichkeit, die ich [selbst] [in einer Debatte] vernommen habe.[31]

An anderer Stelle desselben Werkes erklärt al-Kaʿbī, wie mit jemandem umzugehen ist, der behauptet, Räsonieren (*naẓar*) und Disputieren (*ǧadal*) seien nicht zulässig:

> Wer so etwas behauptet, hat damit bereits selbst Position bezogen, als er sagte: „Sie beide sind abzulehnen!“ Für diese seine Position tritt er ein und argumentiert dafür, und so erachtet er das Räsonieren auf eine Weise für notwendig, derer er sich selbst nicht bewusst ist. […] Verweigert er jedoch tatsächlich jede Debatte, so fragt man ihn: „Du siehst das Beenden [jeglicher Debatten] als Pflicht, andere hingegen das Fortfahren [mit der Debatte]. […] Woher weißt du, welche der

30 Ibn Rušd (Averroès), *Tafsīr mā baʿda ṭ-ṭabīʿa*, ed. von Maurice Bouyges, Beirut: Dār al-Mašriq, 1938, Kommentarstelle zu 1006a5–18 der Metaphysik.

31 Abū l-Qāsim al-Kaʿbī, *Kitāb al-Maqālāt: Wa-maʿahū ʿUyūn al-masāʾil wa-l-ǧawābāt*, ed. von Ḥusayn Ḫānṣū, Amman: Dār al-Fatḥ, 2018, S. 74.

https://doi.org/10.5771/9783748932727-67, am 15.05.2024, 01:46:51
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> beiden Ansichten richtig ist?“ Was auch immer er nun antwortet, so hat er sich damit selbst widerlegt [da er nun wieder debattiert]. Beharrt er jedoch [schweigend] auf seiner Meinung, sich der Debatte zu entziehen, und verlässt er daher sein Haus nicht mehr oder hält sich die Ohren zu oder flüchtet sich in [andere Dinge wie] Handeltreiben, so wird ihm diese Frage erneut gestellt.[32]

Der letzte Satz dieses Zitats lässt sich, in Anlehnung an Aristoteles, auch wie folgt formulieren: Wer sich selbst den Pflanzen angleicht, den konfrontiert man mit der im Zitat genannten Frage so lange, bis er sich wieder wie ein Mensch verhält.

Nun zu ar-Rāzī und seiner Behauptung, der Mensch sei in all seinem Handeln vollständig durch externe Faktoren (in diesem Falle: Gott) determiniert. Von den vier Kritikpunkten, die zu Anfang des Abschnitts vorgebracht wurden und die nun ausgeführt und untermauert werden sollen, lassen sich die ersten zwei auf einer ethisch-theologischen Ebene, die letzten zwei auf einer sprachpragmatischen Ebene verorten. Dieser Unterscheidung gemäß gliedert sich die nun folgende Kritik an ar-Rāzīs deterministischer Position.

3.1 Ethisch-theologische Ebene

Erste Kritik: Aus ar-Rāzīs Position ergeben sich Konsequenzen, die er selbst ablehnen würde, nämlich, dass sich gemäß der Vernunft Menschen untereinander für Missetaten weder tadeln noch bestrafen dürfen.

Wie in Abschnitt 2 gezeigt, unterscheidet ar-Rāzī zwischen den göttlichen und den menschlichen Handlungen insoweit, als die Vernunft letztere im Gegensatz zu ersteren auf ihren moralischen Status hin untersuchen kann. Das Vernunfturteil also, dass es ungerecht ist, Menschen für Handlungen zu bestrafen, derer sie sich nicht entziehen konnten, hat nur innerhalb der Sphäre des Erschaffenen Bestand. Gottes Handlungen hingegen transzendieren jegliche Moralkriterien, die die Vernunft aufstellen kann. Offen bleibt die Frage, wieso Gott dann Verfehlungen verzeiht, wenn der Mensch diese z. B. im Schlaf, also unbewusst, begangen hat. Darauf jedoch muss ar-Rāzī auch keine Antwort haben, da Gott ihm zufolge ja alles tun und lassen kann, was Er will. Möchte man doch eine Antwort geben, ließe sich sagen, dass Gott gerecht darin ist, den Menschen für seine

32 Ebd., S. 75 f.

https://doi.org/10.5771/9783748932727-67, am 15.05.2024, 01:46:51
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ihm vorherbestimmten Taten zu bestrafen, und barmherzig darin, den Menschen für unbewusste Handlungen grundsätzlich nicht zur Rechenschaft zu ziehen. Damit kann man die Schwierigkeit umgehen, dass aus Sicht eines Deterministen bezüglich des Zwangscharakters bewusster und unbewusster Taten kein Unterschied besteht.

Während ar-Rāzī diese Frage also noch abwehren kann, bedarf es nur einer Verschiebung der Perspektive, um die Frage in ein stichhaltiges Argument gegen ar-Rāzīs Position zu verwandeln. Denn richtet man den Blick weg von den göttlichen Taten und hin zu den menschlichen, dann ist nicht zu erkennen, wie sich die oben genannte Schwierigkeit auflösen ließe. Wenn es, wie ar-Rāzī sagt, ungerecht sein soll, einen Mitmenschen für Handlungen wie z. B. das Zittern der Hände zu bestrafen, sollte selbiges auch für alle anderen Handlungen gelten – denn sie sind ja alle gleichermaßen unvermeidbar, insofern sie alle in einer Kausalkette stehen, deren Zustandekommen allein vom Willen des ersten Gliedes der Kette, nämlich Gott, abhängt. Wie weiter oben dargestellt, gibt es laut ar-Rāzī dementsprechend keinen Unterschied zwischen Naturereignissen und menschlichen Handlungen hinsichtlich ihrer Determiniertheit. Dabei ist es nun auch keine Option zu entgegnen, die Offenbarung habe festgelegt, dass der Mord im Gegensatz zum Zittern moralisch tadelnswert sei. Denn im zwischenmenschlichen Bereich kann laut ar-Rāzī die Vernunft ja sehr wohl die moralisch guten, also lobenswerten, von den moralisch schlechten, also tadelnswerten Handlungen unterscheiden.

Zweite Kritik: Ar-Rāzīs Behauptung, dass der Determinismus wahr sei, verliert im Falle ihrer Richtigkeit ihre normative Dimension.

Im Anschluss an obige Ausführungen ist nun auch nicht nachvollziehbar, wieso sich ar-Rāzī – wenn er davon überzeugt sein sollte, dass wir aufgrund eines göttlichen Zwangs handeln – sich über seine Opponenten echauffiert, die seine Ansichten nicht teilen wollen. Wäre es nicht konsequent, diese dafür zu bemitleiden, so es ihnen ja vorherbestimmt war, diese abzulehnen? Einen ähnlichen Gedanken findet man bereits bei Epikur, der schreibt:

> Wer erklärt, alles geschehe aufgrund von Notwendigkeit, hat keinen Grund, demjenigen Vorhaltungen zu machen, der erklärt, es geschehe nicht alles aufgrund von Notwendigkeit; denn wie er sagt, geschieht eben das aufgrund von Notwendigkeit.[33]

---

33 Epikur, „Gnomologium Vaticanum – Vatikanische Spruchsammlung“, in: ders., *Wege zum Glück*, hrsg. und übers. von Rainer Nickel, Mannheim ³2011, S. 256–277, Ausspruch 40 auf S. 267.

https://doi.org/10.5771/9783748932727-67, am 15.05.2024, 01:46:51
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Denkt man dies weiter, so fällt die normative Dimension von ar-Rāzīs Behauptung, dass der Determinismus wahr ist, in sich zusammen. Diese Dimension besteht u. a. darin, dass ar-Rāzī qua Behauptung und Partizipation am theologischen Diskurs dazu auffordert, dass sein Beitrag zu Kenntnis genommen, geprüft und im Falle fehlender stichhaltiger Gegenargumente übernommen wird. Es ist nicht erst inkonsequent, all die zu tadeln, die dieser Aufforderung nicht nachkommen, sondern bereits die Aufforderung selbst. Ar-Rāzī könnte nun einwenden, dass sein Aufforderungsakt und sein Tadel determiniert waren und jede Kritik sich auf Basis ihrer eigenen Argumente damit selbst erledigt. Gegen Epikur gewendet hieße das: Sollte der Determinist seinem Gegner Vorhaltungen machen, geschieht auch das wieder aus Notwendigkeit. Auf Basis der Annahme, dass der Determinismus wahr ist, kann dieser Einwand nun *ad infinitum* von beiden Seiten wiederholt werden. Alternativ bleibt nur noch, sich gegenseitig anzuschweigen. In diesem, wohl unausweichlichen Fall hat man sich – mit Aristoteles gesprochen – den Pflanzen angeglichen.[34]

3.2 Sprachpragmatische Ebene

Dritte Kritik: Der propositional vorgetragene Gehalt von ar-Rāzīs Behauptung widerspricht dem, was ar-Rāzī performativ anerkannt haben musste, um seine Behauptung auf sinnvolle Weise und als gültigen Diskursbeitrag vorzubringen.

Diese Kritik fußt auf der Annahme, dass deterministische Handlungstheorien keinen signifikanten Unterschied zwischen den determinierten Prozessen innerhalb der Sphäre der Natur und der des Menschen aufzeigen können. Vielmehr gilt, dass der Mensch mitsamt seinen Handlungen selbst naturgesetzlich zu verstehen ist. Ar-Rāzī bestätigt das, wie weiter oben ausgeführt, auch wenn er die theologische Formulierung wohl bevorzugen würde, dass sich Gottes Schöpfungsplan, unabhängig davon, ob er sich auf unbelebte oder auf belebte Materie bezieht, in der jeweils gleichen

34 Ein ähnlicher Gedankengang mit Bezug auf eine Aussage des überzeugten Deterministen Thomas Hobbes findet sich bei Bernd Ludwig, „Was die Freiheitslehre mit der Straftheorie zu tun hat: Philosophische Voraussetzungen von Prävention (Verhinderung) und Retribution (Vergeltung)“, in: *Das sogenannte Böse: Das Verbrechen aus interdisziplinärer Perspektive*, hrsg. von Jörg-Martin Jehle, Baden-Baden 2020, S. 305–326, hier S. 315 f.

https://doi.org/10.5771/9783748932727-67, am 15.05.2024, 01:46:51
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Weise mit strenger Notwendigkeit entfaltet.[35] Jeder innere und äußere Vorgang, der für eine bestimmte Handlung des Menschen relevant ist, ist letztlich auf das Schöpfungswirken Gottes zurückzuführen. Demnach kann Gott analog gesehen werden zu einem Hypnotiseur, der kraft der Hypnose die Handlungen einer Person im Gesamten steuert und der Person das Gefühl gibt, mit diesen Handlungen zufrieden zu sein bzw. die Handlungen selbst gewollt und gewählt zu haben. Dieses Selbstbild einer hypnotisierten Person muss bei ar-Rāzī – möchte er seine eigene Position konsequent vertreten – als Vorstellung alle seine Handlungen begleiten.

An diesem Punkt sei an obige Ausführungen erinnert, gemäß derer das Denken selbst bereits als kommunikationspragmatische Handlung aufgefasst wird, die an die Sprache gebunden ist und immer ein (zumindest hypothetisch gedachtes) Gegenüber besitzt. Ein Denken außerhalb des Rahmens dessen, was als sinnvoll und gültig gelten kann, ist damit ausgeschlossen, weshalb die Bedingungen für Sinn und Gültigkeit mindestens immer schon performativ anerkannt worden sein müssen. Werden sie nicht anerkannt oder gar explizit verneint, dann handelt es sich nicht mehr um einen Diskursbeitrag, sondern nur noch um die Erzeugung eines Tons oder um das Verschütten von Tinte (je nachdem, ob die Gedanken mündlich oder schriftlich vorgebracht werden) oder, um es wieder aristotelisch zu fassen: der Behauptende gleicht sich den Pflanzen an.

Um das weiter zu verdeutlichen, soll nun ein Gedankenexperiment durchgeführt werden: Zwei Personen, sagen wir Zayd und ʿAmr, befinden sich sowohl hinsichtlich ihres inneren (d. h. nicht von außen wahrnehmbaren) als auch ihres äußeren Verhaltens unter der vollen Kontrolle eines Hypnotiseurs. Dieser veranlasst nun, dass Zayd zu ʿAmr sagt: „Berlin ist die Hauptstadt von Deutschland". ʿAmr bejaht dies, wobei auch dies wieder durch den Hypnotiseur verursacht wird. Außenstehende und auch die später aus der Hypnose wieder erwachten Personen Zayd und ʿAmr werden dies offensichtlich weder als tatsächliche Behauptung und als Erwiderung noch als ein Gespräch charakterisieren, und das, weil es hierzu Voraussetzungen gibt, die nicht erfüllt waren. Am Beispiel des Behauptungsakts soll dies erläutert werden:

- Behauptungsakte basieren auf der Abwägung von Gründen, d. h. sie beanspruchen, sich in einer wie auch immer gearteten Form von Rationa-

35 Womit natürlich nicht gesagt wird, dass Gott notwendigerweise diesen oder jenen Schöpfungsplan entworfen hat. Im Gegenteil betont ar-Rāzī im Einklang mit dem Ašʿaritentum und in Abgrenzung zu den islamischen Philosophen die Freiheit Gottes.

https://doi.org/10.5771/9783748932727-67, am 15.05.2024, 01:46:51
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

lität zu bewegen. Wenn eine hypnotisierte Person etwas vorbringt, was den Anschein einer Behauptungshandlung hat, dann ist diese allein innerhalb eines Ursache-Wirkungs-Schemas zu beschreiben. Das heißt auch, dass sie weder rational noch irrational ist, sondern a-rational. Dies gilt auch für den Fall, dass der Hypnotiseur dazu in der Lage ist, dem Hypnotisierten vorzugaukeln, die scheinbare Behauptungshandlung willentlich und basierend auf der Abwägung von Gründen durchgeführt zu haben.

- Behauptungen gehen mit einem Wahrheitsanspruch einher. Behauptungen also, die man z. B. scherzhaft oder als Schauspieler auf einer Theaterbühne aufstellt – also ohne einen Wahrheitsanspruch zu vertreten –, erscheinen als Behauptungen nur aufgrund der äußerlichen Form. Selbiges gilt auch innerhalb kausal abgeschlossener Systeme, insofern dort Wahrheit als Wert bedeutungslos ist. Um wieder das Bespiel von Zayd aufzugreifen: Es sei angenommen, dass der Hypnotiseur darauf abzielt, Zayd dahingehend zu manipulieren, dass er in der Lage ist, alle Hauptstädte der Welt aufzusagen. Zayds Aussage, dass Berlin die Hauptstadt von Deutschland ist, ist dann ein Hinweis dafür, dass der Hypnotiseur erfolgreich gearbeitet hat. Zayd *funktioniert* korrekt, wobei selbst das Wort ‚korrekt' nur aus der Perspektive des willensfreien Hypnotiseurs Sinn macht. Was das Prädikat ‚wahr' anbelangt, so ist es selbst aus dessen Perspektive sinnlos, wenn es auf die Aussage Zayds gemünzt wird. Man kann sich das an einem Computer verdeutlichen, dessen Anwender einen Output sinnvoll als korrekt, aber nicht als wahr beschreiben kann. Der Computer hingegen kann nicht mal dies, denn sein Urteil über die Korrektheit wäre selbst wieder mit Notwendigkeit verursacht. Der Computer gibt also das aus, was er eben ausgibt, und in dieser Sphäre kausal-geschlossener Notwendigkeiten fehlt die freie Einsicht – sozusagen die interpretierende Außenperspektive auf determinierte Prozesse –, ohne die sich Prädikate wie ‚korrekt' und ‚inkorrekt' nicht sinnvoll zur Anwendung bringen lassen.
- Der Behauptungsakt wird immer an ein Gegenüber gerichtet, sei dieses real (z. B. wenn die Behauptung ausgesprochen wird) oder bloß vorgestellt (z. B. wenn die Behauptung lediglich gedacht wird). In beiden Fällen muss es sich bei diesem Gegenüber um jemanden handeln, der die Behauptung grundsätzlich aus guten Gründen bejahen oder verneinen kann. Wer hingegen allein aufgrund externer Faktoren diese oder jene Reaktion auf eine ihm gegenüber vorgebrachte Behauptung zeigt, kann nicht das Gegenüber sein, welches der Behauptende braucht, um den Behauptungsakt auf sinnvolle und gültige Weise vorzubringen.

https://doi.org/10.5771/9783748932727-67, am 15.05.2024, 01:46:51
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Um die Widersprüchlichkeit und damit Sinnlosigkeit der Position ar-Rāzīs aufzudecken, soll sie nun im Folgenden inklusive der relevanten Teile, die üblicherweise nur performativ vorgebracht werden, expliziert werden. Demnach behauptet ar-Rāzī also in etwa das Folgende:

Ich behaupte auf Basis guter Gründe, d. h. rationalerweise, dass es wahr ist, dass menschliche Handlungen – inklusive meines eigenen, aktuell vorgebrachten Behauptungsakts sowie jedes Erwiderungsakts eines potenziellen Gesprächspartners – ähnlich wie Naturvorgänge durch Gottes Schöpfungswirken verursacht und determiniert werden; und ich habe den normativen Anspruch, dass alle potenziellen Gesprächspartner meine Behauptung zur Kenntnis nehmen und nach Prüfung meiner Argumente die Wahrheit der Behauptung entweder bestätigen oder durch überzeugende Gegenargumente verneinen.

Normativität, Rationalität und Wahrheit stehen aber – das habe ich im Zuge der *zweiten* und *dritten Kritik* aufzuzeigen versucht – in einem inneren Zusammenhang zur Willensfreiheit. Daraus folgt, dass ar-Rāzī, sollte er sich und seinen möglichen Gesprächspartner in derselben Situation begreifen wie die unter Hypnose stehenden Personen Zayd und ʿAmr, nicht in der Lage ist, etwas zu behaupten. Willensfreiheit gehört also zu den notwendigen Voraussetzungen jedes Denk- und Sprechakts, die zumindest performativ anerkannt werden.

Nun könnte man einwenden, dass die Sprache und der menschliche Dialog in der Illusion der Willensfreiheit verhaftet ist und die sich daraus ergebenden Probleme nicht die Falschheit oder Unsinnigkeit deterministischer Handlungstheorien beweisen. Denn es könnte ja sein, dass wir unsere Unfreiheit zwar nicht sinnvoll denken können, sie aber dennoch real ist. Denn die Realität, so könnte man weiter argumentieren, richtet sich nicht nach den Illusionen, in denen Menschen verhaftet sind. Diesem Einwand soll im folgenden Abschnitt begegnet werden.

Vierte Kritik: Deterministische Handlungstheorien wie die von ar-Rāzī sind unsinnig und damit weder falsch noch wahr.

Im Vorhergehenden wurde dafür argumentiert, dass die Annahme der Willensfreiheit zu den Voraussetzungen der Sinnhaftigkeit und Gültigkeit einer jeden Denk- und Sprechhandlung gehört. Daraus folgt, dass diese Voraussetzungen selbst weder wahr noch falsch sein können, da sie ja immer bereits akzeptiert worden sein müssen, um überhaupt auf sinnvolle und gültige Weise einen Gedanken vorbringen zu können. Die Willensfreiheit als wahr auszuweisen, ist zirkulär (denn ich musste sie ja bereits als wahr anerkannt haben, um über ihren Wahrheitsstatus auf sinnvolle Weise sprechen zu können); sie hingegen als falsch zu erachten, führt aufgrund

https://doi.org/10.5771/9783748932727-67, am 15.05.2024, 01:46:51
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

des performativen Widerspruchs zur Selbstauflösung dieses Standpunkts.[36] Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass es auch nicht sein kann, dass deterministische Handlungstheorien die Realität korrekt beschreiben, auch wenn wir nicht in der Lage sind, sie auf sinnvolle Weise zu explizieren. Denn die Aussage ‚Handlungstheorien beschreiben die Realität auf korrekte Weise' ist ja selbst nur innerhalb unseres Denkens und unserer Sprache sinnvoll. Jenseits des Rahmens, der durch die Voraussetzungen von Sinn und Gültigkeit abgesteckt wird, gibt es keine Realität, insofern der Ausdruck ‚Realität' selbst Teil unseres Denkens und unserer Sprache ist.[37]

Auf der Richtigkeit deterministischer Handlungstheorien zu beharren, geht also immer damit einher, eine theoretische Perspektive aus dem Nirgendwo – man kann auch vom ‚Gottesstandpunkt' sprechen – zu beziehen. Franz von Kutschera spricht hier von der „Illusion externer Betrachtung" und schreibt weiter:

> Deterministen sind meist Opfer der *self-excepting fallacy*: Sie vergessen, dass auch sie selbst in ihrem Verhalten und Denken kausal determiniert wären, wenn sie Recht hätten. Sie sind eben keine externen Betrachter der menschlichen Komödie, sondern Teil davon. […] Nimmt man sie beim Wort, so hätte man davon auszugehen, dass sie reden und denken, wie sie das aufgrund irgendwelcher Faktoren, die außerhalb ihrer Kontrolle liegen, tun müssen. Ihre Behauptungen hätten also keine Gründe, sondern nur Ursachen, und wären daher für uns kognitiv nicht relevanter als ihr Husten.[38]

Anders ausgedrückt heißt das, dass ein Mensch, der die Determiniertheit seiner Handlungen postuliert, sich in zwei Sphären trennt: in eine, die er als Subjekt einnimmt und von der aus er nun als Außenstehender auf sich und seine Mitmenschen blickt, und in eine zweite, in der er nicht mehr als das Objekt ist, auf das er sich als Subjekt bezieht. In der Sphäre des Subjektseins erkennt er alle Voraussetzungen sinnvoller und gültiger Rede

---

36 Ganz ähnlich sah das Ludwig Wittgenstein in Bezug auf den Satz vom Widerspruch; siehe Peter Hacker, *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, Oxford ²1986, S. 126.

37 Es sei angemerkt, dass der Ausdruck ‚Realität', wenn man ihn außerhalb des Rahmens von Denken und Sprache zu verorten sucht, ähnlich absurde Konsequenzen nach sich zieht wie die kantische Auffassung vom prinzipiell unerkennbaren Ding-an-sich, die schon zu Kants Lebzeiten als Rückfall in schlechte Metaphysik kritisiert wurde.

38 Franz von Kutschera, *Einladung in die Philosophie*, Münster 2016, S. 141.

https://doi.org/10.5771/9783748932727-67, am 15.05.2024, 01:46:51
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zumindest performativ an, denn sonst könnte er seinen eigenen Gedanken ja nicht selbstständig denken. Als Subjekt blickt er also wie ein Gott, der Willensfreiheit besitzt, auf die in der Objektsphäre verorteten Menschen (inklusive seiner selbst), von denen er nun auf sinnvolle und gültige Weise sagen kann, dass sie gänzlich determiniert sind. Aus Sicht der Mitmenschen scheidet er jedoch aus der Denk- und Sprachgemeinschaft aus, insofern er unverständlich wird bzw. – aristotelisch gesprochen – sich den Pflanzen angleicht.

4. Abschließende Reflexion der Ergebnisse

Im zeitgenössischen philosophischen Diskurs mehrt sich die Kritik an traditionellen normativen Konzeptionen des Islams. Man wirft ihnen zum einen Verknöcherung aufgrund formalistischer Ausrichtung vor, zum anderen, dass sie den Aspekt der Verpflichtung des Menschen gegenüber dem Schöpfer so sehr betonen, dass die mindestens genauso wichtige Dimension der moralischen Verantwortung gegenüber der Schöpfung in den Hintergrund tritt.[39] Dieser Kritik und auch dem zunehmenden Ruf nach einem *ethical turn* im islamischen Denken[40] kann ich mich anschließen, wobei ich es als eine der Hauptaufgaben der Forschung betrachte, die philosophisch-theologischen Komponenten, die die kritisierte Konzeption islamischer Normativität begünstigen und reproduzieren, zu identifizieren, zu problematisieren und im Anschluss an die Tradition zu transformieren. Der vorliegende Artikel versteht sich als ein Beitrag dazu, und zwar mit Blick auf die klassische Auffassung vom *qadar*, die keinen Platz für menschliche Willensfreiheit lässt. Sie steht dem Bild vom Menschen als ein gegenüber der Schöpfung verantwortliches Wesen entgegen, was sich mitunter – wie z. B. bei dem oben genannten Nik Farhan – in offenkundiger Weise offenbart, oft aber auch auf eher subtile Weise zum Tragen kommt. Dieses Bild vom Menschen lässt sich nicht nur durch die Offenbarungsquellen gut begründen, sondern es wurde auch in der Tradition immer wieder stark gemacht. In dieser Tradition selbst besteht also ein genuines Interesse daran, Konzepte, die dieses Menschenbild unterminieren, zu dekonstruieren.

---

39 Zu den wortmächtigsten Kritikern gehört Taha Abderrahman; siehe zu ihm Farid Suleiman, „The Philosophy of Taha Abderrahman: A Critical Study“, in: *Die Welt des Islams* 61.1 (2021), S. 39–71.

40 Siehe hierzu Mohammed Ghaly, „The Journal of Islamic Ethics: A Pressing Demand and a Promising Field“, in: *Journal of Islamic Ethics* 1.1 – 2 (2017), S. 1–5.

https://doi.org/10.5771/9783748932727-67, am 15.05.2024, 01:46:51
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Im Rahmen dieses Beitrags wurde versucht, diese Dekonstruktion mithilfe sprachpragmatischer Erwägungen und des Selbstaufhebungsarguments, die in der islamischen Denktradition nicht unbekannt sind, vorzunehmen.[41] Sollte dies erfolgreich gewesen sein, können die traditionellen Positionen zur Willensfreiheit im Anschluss an das dem Artikel vorangestellte Zitat von Wittgenstein als eine Beule betrachtet werden, die sich der Verstand beim Anrennen an die Grenze der Sprache geholt hat. Dann ist der Weg frei für ein Neudenken der *qadar*-Konzeption, um ein Menschenbild stark zu machen, das den *ethical turn* in den Debatten zu (koranischer) Normativität weiter forciert.

Literaturverzeichnis

Ali, Mohamed, Medieval Islamic Pragmatics: Sunni Legal Theorists' Models of Textual Communication, London 2009.

Allen, Amy/Eduardo Mendieta (Hgg.), The Cambridge Habermas Lexicon, Cambridge 2019.

Aristoteles, Metaphysik, hrsg. und übers. von Franz Schwarz, Stuttgart 1970.

Böhler, Dietrich, Verbindlichkeit aus dem Diskurs: Denken und Handeln nach der Wende zur kommunikativen Ethik – Orientierung in der ökologischen Dauerkrise, Freiburg/München 2014.

Boyle, Joseph/Germain Grisez/Olaf Tollefsen, Free Choice: A Self-Referential Argument, Notre Dame 1976.

Castagnoli, Luca, Ancient Self-Refutation: The Logic and History of the Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine, Cambridge 2010.

Damiani, Alberto, Handlungswissen, Freiburg/München 2013.

de Cillis, Maria, Free Will and Predestination in Islamic Thought: Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, Ghazali and Ibn Arabi, London 2014.

Doyle, Bob, Free Will: The Scandal in Philosophy. Cambridge, MA 2011.

Epikur, „Gnomologium Vaticanum – Vatikanische Spruchsammlung", in: ders., Wege zum Glück, hrsg. und übers. von Rainer Nickel, Mannheim ^{3}2011.

Erlwein, Hannah, Arguments for God's Existence in Classical Islamic Thought, Berlin/Boston 2019.

Frolov, Dmitry, „Freedom and Predestination", in: Encyclopaedia of the Qurʾān, hrsg. von Jane D. McAuliffe, 6 Bde., Leiden 2001–2006, Bd. 2, 2002, S. 267–271.

41 Zum Selbstaufhebungsargument s.o.; zur Sprachpragmatik z. B. Mohamed Ali, *Medieval Islamic Pragmatics: Sunni Legal Theorists' Models of Textual Communication*, London 2009.

https://doi.org/10.5771/9783748932727-67, am 15.05.2024, 01:46:51
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Ghaly, Mohammed, „The Journal of Islamic Ethics: A Pressing Demand and a Promising Field“, in: Journal of Islamic Ethics 1.1 – 2 (2017), S. 1–5.

Gimaret, Daniel, Théories de l'acte humain en théologie musulmane, Paris 1980.

Habermas, Jürgen, „Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit: Wie lässt sich der epistemische Dualismus mit einem ontologischen Monismus versöhnen?“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 54.5 (2006), S. 669–707.

Hacker, Peter, Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein, Oxford [2]1986.

Haji, Ishtiyaque, The Obligation Dilemma, New York 2019.

Ibn Rušd (Averroès), Tafsīr mā baʿda ṭ-ṭabīʿa, ed. von Maurice Bouyges, Beirut: Dār al-Mašriq, 1938.

Jordan, James, „Determinism's Dilemma“, in: The Review of Metaphysics 23.1 (1969), S. 48–66.

al-Kaʿbī, Abū l-Qāsim, Kitāb al-Maqālāt: Wa-maʿahū ʿUyūn al-masāʾil wa-l-ǧawābāt, ed. von Ḥusayn Ḫānṣū, Amman: Dār al-Fatḥ, 2018.

Kuhlmann, Wolfgang, „Reflexive Argumente gegen den Determinismus“, in: Sprachphilosophie – Hermeneutik – Ethik: Studien zur Transzendentalpragmatik, hrsg. von Wolfgang Kuhlmann, Würzburg 1992, S. 208–223.

Laufs, Adolf, „Der aktuelle Streit um das alte Problem der Willensfreiheit: Eine kritische Bestandsaufnahme aus juristischer Sicht“, in: Medizinrecht 29.1 (2011), S. 1–7.

Lockie, Robert, Free Will and Epistemology: A Defence of the Transcendental Argument for Freedom, New York 2018.

Ludwig, Bernd, „Was die Freiheitslehre mit der Straftheorie zu tun hat: Philosophische Voraussetzungen von Prävention (Verhinderung) und Retribution (Vergeltung)“, in: Das sogenannte Böse: Das Verbrechen aus interdisziplinärer Perspektive, hrsg. von Jörg-Martin Jehle, Baden-Baden 2020, S. 305–326.

ar-Rāzī, Faḫr ad-Dīn, al-Maṭālib al-ʿāliya, ed. von Aḥmad al-Ḥiǧāzī as-Saqqā, 9 Bde., Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1987.

———, at-Tafsīr al-kabīr aw Mafātīḥ al-ġayb, 32 Bde., Kairo: Maktabat al-Kulliyyāt al-Azhariyya, 1934–1964.

Schmitt, Dorothee, Das Selbstaufhebungsargument: Der Relativismus in der gegenwärtigen philosophischen Debatte, Berlin/Boston 2018.

Suleiman, Farid, „‚Fragen & Antworten‘ in der Islamischen Theologie: Eine Untersuchung am Beispiel des Problems der Willensfreiheit in der Koranexegese“, erscheint in: Fragen & Antworten: Verstehen und Erklären in den Wissenschaften, hrsg. von Verena Klappstein und Thomas Heiß.

———, „The Philosophy of Taha Abderrahman: A Critical Study“, in: Die Welt des Islams 61.1 (2021), S. 39–71.

———, „Schuldfähigkeit trotz fehlender Willensfreiheit? Eine Analyse der Position Ibn Taymiyyas. Mit einer Übersetzung seiner al-Qaṣīda at-tāʾiyya“, in: Der Islam 97.1 (2020), S. 172–202.

https://doi.org/10.5771/9783748932727-67, am 15.05.2024, 01:46:51
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

at-Tirmiḏī, Abū ʿĪsā, Sunan at-Tirmiḏī, 5 Bde., ed. von Aḥmad Šākir, Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1975.

Treiger, Alexander, „Origins of Kalām“, in: The Oxford Handbook of Islamic Theology, hrsg. von Sabine Schmidtke, Oxford/New York 2016, S. 27–43.

aṭ-Ṭūfī, Naǧm ad-Dīn, Ḥallāl al-ʿuqad fī bayān aḥkām al-muʿtaqad, ed. von Lejla Demiri und Islam Dayeh, Beirut: Orient-Institut Beirut, 2016.

van Ess, Josef, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, 6 Bde., Berlin/New York 1991.

von Kutschera, Franz, Einladung in die Philosophie, Münster 2016.

Würtz, Thomas, Islamische Theologie im 14. Jahrhundert: Auferstehungslehre, Handlungstheorie und Schöpfungsvorstellungen im Werk von Saʿd ad-Dīn at-Taftāzānī, Berlin/Boston 2016.

https://doi.org/10.5771/9783748932727-67, am 15.05.2024, 01:46:51
Open Access – (cc) BY-SA - https://www.nomos-elibrary.de/agb

https://doi.org/10.5771/9783748932727-67, am 15.05.2024, 01:46:51
Open Access – (cc) BY-SA - https://www.nomos-elibrary.de/agb