

Abb. 7: Willem den Broeder (1951–): BrainChain. Acryl auf Leinwand. 80 × 120 cm. 2001. Wikimedia Commons. Lizenz: CC BY-SA 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/legalcode>).

Willensfreiheit und Determinismus

Eine interdisziplinäre Betrachtung neurowissenschaftlicher und philosophischer Denkansätze

MONA JAHANGIRI

Einführung

Die philosophische Frage nach der Willensfreiheit und der daraus resultierenden moralischen Verantwortung des Menschen wird innerhalb der interdisziplinären Disziplin der Neuroethik verortet. Weil die Kenntnisse über die Funktion des menschlichen Gehirns steigen und infolgedessen philosophische und ethische Fragestellungen häufiger gestellt werden als früher und da sich auch die Art der Problemstellung und die Antworten geändert haben, hat sich die Neuroethik als eine eigenständige Disziplin zur Verbindung von Ethik und Neurowissenschaften etabliert. Die Frage der Willensfreiheit ist tief in der Philosophie verwurzelt, dann über die Hirnforschung zu einem Thema der Neuroethik geworden und dann anschließend wieder in die Philosophie zurückgekehrt.¹

Die Frage nach der Handlungsfreiheit ist eng an Fragen zur moralischen Verantwortlichkeit sowie an die Schuldfrage geknüpft: Sind Personen, die gegen Gesetze verstoßen haben, moralisch verantwortlich und schuldig, wenn sie sich doch vielleicht gar nicht anders hätten verhalten können? Diesen Fragen wurde in der Literatur bereits ausreichend Rechnung getragen.² Die Frage nach der Schuld kann aber auch an religiöse Kontexte gebunden sein. Häufig wird dabei auf die Schuldfrage im Christentum eingegangen.³ Was den Islam angeht, wurde diese Frage zwar schon aus-

¹ Vgl. Clark/Kiverstein/Vierkant 2013.

² Vgl. hierzu z. B. Walter 1998, Kane 2005, Farah 2010.

³ Vgl. z. B. Messer 2017.

fürhlich aus sunnitischer Perspektive untersucht,⁴ und es gibt auch einige Werke über andere Richtungen, wie etwa die der Schia,⁵ allerdings ist der hier geplante innovative Zugang, nämlich der Vergleich der schiitischen Sichtweise mit der westlichen philosophischen Debatte über die Willensfreiheit und die Einbettung des Themas in die neurowissenschaftliche Forschung im europäischen und angloamerikanischen Kontext, noch nicht eingehender unternommen worden. Daher wird in dieser Untersuchung ein schiitischer Lösungsvorschlag zu dieser Debatte vorgestellt, der eine ganz besondere ›Kompatibilismustheorie‹ darstellt und in dieser Form in der westlichen Philosophie noch nicht bekannt ist.

Problemstellung

Auch wenn die philosophische Debatte über die Willensfreiheit von einigen als ein Scheinproblem dargestellt wird,⁶ ist sie in den letzten zwei Jahrzehnten – aufgrund der Entwicklungen in der modernen Hirnforschung – erneut in den Vordergrund getreten. Diese Frage ist auch eng mit dem Thema der Charaktereigenschaften von Menschen verbunden. So neigen beispielsweise impulsive Menschen, ganz abgesehen von ihrem Willen, eher zu aggressiven Verhaltensweisen als andere. Die ethische Frage ist, was man macht, wenn man aufgrund eines Unfalls ein anderer Mensch wird und selbst keinen Einfluss auf dieses Ereignis hatte. Es gibt Untersuchungen, in denen gezeigt wird, wie sich die Charaktereigenschaften von Menschen infolge von Läsionen verändern. Dazu zählt etwa der in der Literatur häufig aufgegriffene Fall des Eisenbahnarbeiters Phineas Gage, der sich 1848 bei einer Sprengung aus Versehen eine Eisenstange ins Hirn schoss. Er überlebte diesen Unfall, doch sein Verhalten und seine Charaktereigenschaften veränderten sich komplett. So wurde er auf einmal ein launischer und ungeduldiger Mensch.⁷ Wie ist dies neuroethisch zu bewerten?

Eine andere Frage ist, was man macht, wenn man Neuroimplantate zur Behandlung von neuronalen Dysfunktionen bei Krankheiten wie Epilepsie oder bei einer Zwangsstörung erhalten hat, diese aber den Charakter von Menschen negativ beeinflussen und die Individualität verändern. Das

4 Vgl. Watt 1948, Bhat 2006, Suleiman 2020.

5 Vgl. Ede 1978, Khansari Mousavi 2017, Rizvi 2018, Azadani 2022.

6 Vgl. hierzu Reemtsma 2008, Blackmore 2005, an der Heiden/Schneider 2007.

7 Vgl. Schleim 2011, S. 75–93 sowie Markowitsch/Siefer 2007, S. 10 f., 124–127 u. 131 f.

Gehirn ist für die Autonomie der Menschen verantwortlich, doch wie geht man mit der Schuldfrage bei Menschen um, deren Implantat zum gegebenen Zeitpunkt falsch oder nicht funktioniert hat? Wie ist in solchen Fällen die moralische Verantwortung dieser Menschen zu bewerten? Wäre die Aussage »Das ist nicht meine Schuld, mein Implantat hat mich dazu gebracht«⁸ zu rechtfertigen? Wie sieht es generell mit der Verantwortlichkeit der Menschen und ihrer Schuldfähigkeit aus? Wie ist dies bei Menschen mit psychischen Persönlichkeitsstörungen zu betrachten?⁹

Die Frage der Willensfreiheit spielt nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Theologie eine sehr wichtige Rolle. Daher wird in diesem Aufsatz eine interdisziplinäre Betrachtung, auch mit ethischen und theologischen Blickwinkeln, für diese Fragestellung unternommen. Zunächst werden die unterschiedlichen europäischen Sichtweisen in der aktuellen Debatte untersucht, anschließend wird dieser Frage aus der islamisch-schiitischen Perspektive nachgegangen. Neuroethische, philosophische und schiitische Sichtweisen werden nebeneinander untersucht, um eine besondere Form des Kompatibilismus in der islamisch-schiitischen Philosophie des 13. Jahrhunderts bis hin zum 17. Jahrhundert vorzustellen, die in der westlichen Philosophie in dieser Form noch nicht bekannt ist. Für das bessere Verständnis der Willensfreiheitsdebatte in der islamischen Philosophie soll als Hintergrundwissen im Folgenden zunächst diese Debatte in der westlichen Philosophie beleuchtet werden.

⁸ Vgl. hierzu Cabrera/Carter-Johnson 2018.

⁹ Im (praktischen) Strafrecht geht es nicht um die Frage der Willensfreiheit, sondern um die der Einsichts- und Steuerungsfähigkeit. Die entscheidende Frage ist: Wusste jemand zum Tatzeitpunkt, dass er etwas Verbotenes tut? Und hatte sich derjenige noch hinreichend unter Kontrolle? Natürlich ist dies kein Schwarz-Weiß-Denken. Die gängige Praxis ist bei etwa hinreichend starkem Alkohol- oder Drogeneinfluss und bei bestimmten, hinreichend schweren psychischen Störungen, dass man von einer Einschränkung ausgeht, die sich strafmildernd auswirken kann. Dass sich psychopathische Patienten ihrer Handlungen zum Teil nicht bewusst sein können, ist nicht anzuzweifeln. Bei einer Störung der Impulskontrolle (oder auch einer Zwangsstörung) ist es der Person jedoch sehr wohl bewusst, was sie anrichtet. Es besteht eine Störung der Selbstkontrolle. Die Schuldfrage ist nach dem Gesetz kausal gesehen einfach, da die Person dafür verantwortlich ist; sie ist Auslöser des Verbrechens, also schuldig. Inwiefern die Bestrafung aber erfolgt, kann an Parametern bestimmt werden. Grundsätzlich ist dies aber kein einfacher Vollzug. In dieser Arbeit wird jedoch nicht näher auf dieses Thema eingegangen, da es den inhaltlichen Rahmen sprengen würde.

Willensfreiheit und Determinismus aus europäischer Sicht

Laut Robert Nozick ist die Frage nach der Willensfreiheit eines der frustrierendsten philosophischen Probleme überhaupt.¹⁰ Es ist jedoch nicht nur ein philosophisches Problem, sondern dieser Frage wird auch in der Religionsphilosophie und der Theologie nachgegangen. Ist der Mensch in seinen Handlungen frei oder sind diese determiniert? Wenn es Willensfreiheit gibt, dann kann nicht alles determiniert sein. Und wenn umgekehrt alles determiniert ist, dann kann der Mensch in seinem Wollen und Handeln nicht frei sein. Die Frage, welche Bedeutung Verantwortlichkeit und Schuld im Falle einer deterministischen Weltsicht haben, wurde sowohl in der philosophischen als auch in der theologischen Literatur ausführlich behandelt. Im Folgenden werden zunächst die gängigsten Theorien aus der Philosophie – das sind Libertarismus, Kompatibilismus, Determinismus und Inkompatibilismus – sowie ihre wichtigsten Vertreter vorgestellt. Darauf aufbauend werden dann einige neurowissenschaftliche Theorien zu dieser Thematik näher betrachtet.

Laut Peter van Inwagen bleibt der freie Wille ein Mysterium.¹¹ Obwohl er selbst eigentlich ein Libertarier ist, wird er auch als ein Vertreter des »Mysterianismus« bezeichnet.¹² Der Determinismus ist aus seiner Sicht falsch, weil wir uns als frei verstehen sollen, aber auch den Indeterminismus hält er mit der Freiheit für nicht vereinbar. Wir seien frei, könnten es aber nicht erklären, und deswegen bezeichnet er es als ein unerklärbares Mysterium. Nachdem nun diese ambivalente Position von van Inwagen beschrieben wurde, werden im Folgenden die verschiedenen Theorien zur menschlichen Freiheit bzw. Unfreiheit kurz angerissen.

Zum einen gibt es den Libertarismus, der die Ideen des »Anderskönnens« und der Letztverantwortlichkeit vertritt, was heißt, dass es am Menschen liegt, wie er sich in einer gegebenen Situation entscheidet.¹³ Geert Keil vertritt einen »fähigkeitsbasierten Libertarismus« und die Idee, dass man in einer gegebenen Situation immer auch anders handeln kann.¹⁴

¹⁰ Vgl. Nozick 1981, S. 293.

¹¹ Vgl. van Inwagen 2000, S. 14.

¹² Vgl. Noller 2018.

¹³ Vgl. Keil 2017, S. 99–153 sowie Kane 2005.

¹⁴ Vgl. hierzu Keil 2017, S. 155–205 sowie Kane 2018, S. 147 ff. und Kane 2017, S. 322.

Der Kompatibilismus vertritt die These, dass Freiheit und Determinismus miteinander vereinbar sind. Zu den Vertretern dieser Richtung gehören John Locke (gest. 1704), George E. Moore (gest. 1958), Harry G. Frankfurt (geb. 1929) und Daniel C. Dennett (geb. 1942). Zum anderen gibt es die Inkompatibilisten, die die Position vertreten, dass Freiheit und Determinismus nicht miteinander vereinbar sind. Dazu zählen die Libertarier, die der Meinung sind, dass der Mensch Willensfreiheit besitzt und in seinen Handlungen nicht determiniert ist. Berühmte Vertreter dieser Position sind z. B. der amerikanische Philosoph Robert Kane (geb. 1938) und im deutschsprachigen Raum Geert Keil (geb. 1963). Auch die Deterministen, die Freiheits skeptiker sind, gehören zur Gruppe der Inkompatibilisten. Berühmte Vertreter sind David Hume (gest. 1776), Alfred Jules Ayer (gest. 1989) und John S. Earman (geb. 1943). Aus der Perspektive eines deterministischen Weltbildes ist der Mensch für seine Handlungen nicht verantwortlich. Wer ausschließlich für eine Position eintritt, ist ein Inkompatibilist.

Vertreter des Determinismus sind der Meinung, dass alle Handlungen vorherbestimmt sind und der Mensch keine Willensfreiheit besitzt. Viele Deterministen beziehen sich auf die sogenannten »Libet-Experimente« von 1979.¹⁵ Darin hat der US-amerikanische Neurophysiologe Benjamin Libet die zeitliche Abfolge von bewussten Handlungsentscheidungen bei verschiedenen Personen und ihre motorische Umsetzung gemessen.¹⁶ Das für Libet selbst überraschende Ergebnis lautete, dass das Bereitschaftspotenzial für eine Handlung schon 550 Millisekunden vor der eigentlichen Handlung/Bewegung messbar war und sich der Willensakt bei seinen Probanden nach dem im Experiment festgehaltenen Bekunden erst 400 Millisekunden später einstellte (also noch immer 150 Millisekunden vor der tatsächlichen Handlung).¹⁷ Daraus schloss Libet, dass die Entstehung des Willens unbewusst ist und die tatsächlich durchgeführte Handlung erst einige Millisekunden nach dem Wollen dieser Handlung entsteht. Der Wille entsteht unbewusst, bevor die Person sich überhaupt darüber bewusst wird, wie sie handeln möchte.¹⁸ Inzwischen wurde dieses Experiment aber mehrfach kritisiert (sowohl der Versuchsaufbau als auch das Messergebnis) und als nicht haltbar erklärt.¹⁹ Dennoch schließen viele

¹⁵ Vgl. Libet 1985, S. 529 ff. sowie Libet/Freeman/Sutherland 2000, S. 47–57.

¹⁶ Vgl. Libet/Freeman/Sutherland 2000 und Libet 2004.

¹⁷ Vgl. Hillenkamp 2015, S. 16.

¹⁸ Vgl. Hillenkamp 2015, S. 16.

¹⁹ Vgl. hierzu z. B. Schleim 2021.

Deterministen daraus, dass bereits im menschlichen Gehirn bestimmt wird, was für eine Handlung man ausführt, weshalb der Handelnde seinen Gehirnabläufen unterworfen sei.²⁰ Oder spricht das Experiment nicht vielmehr dafür, dass man eben nicht das tut, was man will, sondern dass man will, was man tut? Dabei spielt auch die Frage nach der Absicht des Handelnden eine große Rolle, was später in Hinblick auf die islamische Theologie näher besprochen wird. Welche Bedeutungen könnten dann Schuld und moralische Verantwortlichkeit der Menschen noch haben, wenn es keine Willensfreiheit gibt und alles durch physiologische Prozesse im Gehirn oder durch Gott determiniert ist?

Ein Vertreter des Determinismus ist auch Gerhard Roth, der das Prinzip des »Nicht-Anders-Handeln-Könnens« vertritt und der Meinung ist, dass man zu dem Zeitpunkt, an dem man sich für die Handlung A entscheide, sich unmöglich zugleich für die Handlung B entscheiden könne.²¹ Aber auch wenn für Roth persönliche Schuld nicht möglich ist, bedeutet dies für ihn keineswegs den »Verzicht auf *Bestrafung einer Tat als Verletzung gesellschaftlicher Normen*«. ²²

Auch Wolf Singer ist der Meinung, dass Menschen aus neurobiologischer Perspektive nicht anders handeln können, als sie handeln, und deswegen nicht die volle Verantwortung für das, was sie tun, übernehmen können: »Keiner kann anders, als er ist.«²³ Diese Aussage steht aber eindeutig im Widerspruch zur Theologie; doch auch ganz abgesehen von der Theologie würden ihr viele Philosophen widersprechen. Jean-Paul Sartre beispielsweise würde sagen, dass der Mensch zur Freiheit verurteilt sowie voll und ganz für seine Taten verantwortlich sei. Auch Kant würde die Meinung vertreten, dass der Mensch über die Fähigkeit der Willensfreiheit verfüge, weil er unabhängig von Naturursachen *ganz von selbst* anfangen könne.²⁴

Aus der in den Neurowissenschaften maßgeblichen ›Dritte-Person-Perspektive‹, also mit dem Blick einer Person, die dem Menschen beim Entscheiden und Handeln mit den Mitteln der Neurowissenschaften zuschaut, ist die Willensfreiheit dagegen nur eine Illusion. Das limbische System ist für die Neurowissenschaftler die bestimmende Instanz, nicht

²⁰ Vgl. hierzu Eichenberg 2014 und Roth 2009.

²¹ Vgl. Hillenkamp 2015, S. 28.

²² Vgl. Roth 2006, S. 18.

²³ Singer 2004.

²⁴ Vgl. Kant 1998, S. 622 (KrV A 534/B 562).

ein wie auch immer geartetes ›Ich‹. Die Annahme des Alternativismus, man hätte jederzeit anders entscheiden und handeln können, wäre aus dieser Perspektive falsch.²⁵ In der Theologie wird der Mensch jedoch stets aus der ›Erste-Person-Perspektive‹ betrachtet. Das Problem ist, dass Deterministen wie Singer und Roth den Menschen als ein Produkt der Biologie betrachten, das sich in seinen Wünschen, Absichten, Zielen, Entscheidungen und Handlungen zwar frei fühlt, es in Wirklichkeit aber gar nicht ist. Das heißt, dass der Mensch das Gefühl habe, frei zu sein, in Wirklichkeit aber determiniert sei.

Nach Henrik Walter besteht die freie Handlung aus drei Prinzipien:²⁶ Das erste Prinzip, das der Alternativität (*principle of alternative possibilities*), bedeutet, dass eine Person auch anders hätte handeln können, als sie es getan hat. Das zweite Prinzip betrifft die Autonomie und die Intelligibilität: Die Handlung ist frei von inneren und äußeren Umständen. Das dritte Prinzip ist das der Urheberschaft, das den Handelnden als den alleinigen Urheber seiner Handlungen ausweist. Die Frage, ob der Mensch in seinen Handlungen frei ist oder nicht, hat für das Strafrecht unterschiedliche Reichweiten. Denn wenn der Mensch in seinen Handlungen nicht frei wäre, könnte er auch nicht für seine Handlungen zur Rechenschaft gezogen werden.

Das Ziel in diesem Abschnitt war es bisher, die gängigen Meinungen zur Willensfreiheitsdebatte in der westlichen Philosophie vorzustellen. Im Folgenden wird diese Frage aus der Perspektive der Neurowissenschaften beleuchtet und es wird ein kurzer Einblick in einige wichtige Untersuchungsergebnisse dieser Disziplinen über die Gehirnfunktion von Straftätern gegeben. Die Hauptfrage lautet dabei: Kann man überhaupt die Meinung vertreten, dass Straftäter generell ein biologisch anders strukturiertes Gehirn haben als andere Menschen und dass sie deswegen nicht verantwortlich sein können?

Um eine Person für eine Tat als schuldig zu bezeichnen, muss vorausgesetzt und zugesichert werden können, dass sie sich während der Tat bei vollem Bewusstsein befand und die Tat aus eigenem freiem Willen und ohne innere oder äußere Zwänge vollbracht hat. Die Frage ist aber, inwieweit das Vollbringen einer Tat bewusst ist. So bemerkt Daniel Wegner in seinem Werk *The Illusion of Conscious Will* (2002), dass

²⁵ Vgl. Hillenkamp 2015, S. 37.

²⁶ Vgl. Walter 1998, S. 23.

Menschen unbewusst von den determinierten Prozessen beeinflusst sind, die in ihrem Gehirn ablaufen.²⁷ Die entscheidende Frage ist, wie dies mit Blick auf die Ergebnisse der Neurowissenschaften zu bewerten ist. Eine grundsätzliche ethische Frage ist, ob alle Personen gleichermaßen für widerrechtliche Taten zu belangen sind, obwohl sie verschiedene Gehirnphysiologien haben. Fraglich ist auch, inwiefern sie frei von inneren Zwängen sind, beachtet man die vielen Fälle, in denen manche Täter einst selbst Opfer schlechter Kindheitserfahrungen waren und aufgrund dessen psychische Erkrankungen entwickelt haben.²⁸ Wäre es dann nicht so, dass diese Personen eher unseres Mitleids bedürfen? Hier darf aber auch nicht generalisiert werden. Zwar stimmt es, dass viele Täter schwierige Hintergründe haben, aber das gilt auch für viele andere Menschen, die nicht straffällig werden. Das ist also kein notwendiges Kriterium, und es muss genauer differenziert werden, bei welcher psychischen Krankheit das Bewusstsein während der Handlung nicht vollkommen aktiv ist.

Das Bewusstsein ist etwas anderes als der Wille. Man kann also etwas bewusst erleben, ohne Kontrolle darüber zu haben, und man muss es dabei nicht unbedingt wollen. Dies sollte klar auseinandergelassen werden. Der Begriff »Bewusstsein« ist mehrdeutig. Etwas »bewusst zu tun«, kann heißen, dass man es bewusst erlebt oder dass man sich bewusst entschieden hat, es zu tun. Die Frage lautet auch hier, wie reflexiv die Handlung sein muss.²⁹ Sanford Kadish, ein Professor des Kriminalrechts, schreibt in diesem Zusammenhang:

To blame a person is to express moral criticism, and if the person's action does not deserve criticism, blaming him is a kind of falsehood and is, to the extent the person is injured by being blamed, unjust to him. It is this feature of our everyday moral practices that lies behind the law's excuses.³⁰

Aber kann man tatsächlich »unbewusst handeln«? Man kann sich einer Sache nicht bewusst sein (sie also nicht verstehen), aber man kann nicht unbewusst handeln, denn man braucht Bewusstsein, um handlungsfähig zu sein. Dann ist das Verhalten aber auch kritisierbar, und insofern muss

²⁷ Vgl. hierzu u. a. Wegner 2002, S. 29–61.

²⁸ Vgl. hierzu den Artikel »Bei Psychopathen ist das Gehirn anders durchblutet« in *Welt Online*, 2008. Hier wird von Psychopathen ausgegangen, was weniger allgemein als bei Straftätern ist. Nicht alle Straftäter sind Psychopathen. Ein Dieb ist nicht gleich ein Psychopath.

²⁹ Hier müsste man zwischen Handlungen unterscheiden, die als *purposive* gelten, und Handlungen, die als *deliberate* gelten.

³⁰ Kadish 1987, S. 264.

selbst die Handlung einer Person, die diese Handlung nicht verstanden hat, kritisierbar sein. Kadish hat da eine passende Bemerkung gemacht, aber auch das ist kritisierbar und muss nicht unhinterfragt übernommen werden. *To blame a person*, wie es Kadish sagt, wäre dann vielleicht nicht richtig, besser wäre »aufklären«. Es geht hier also eher um die Art der Kritisierbarkeit. Strafrechtlich würde man hier von einem *brainwashing defense* sprechen, was aber in einem Gerichtsverfahren nicht vollumfänglich akzeptiert wird, sondern bestenfalls zu einer Minderung der Strafe führt.³¹ Kann ein »gehirngewaschener« Mensch eine Tatentscheidung mit der Kraft seines eigenen freien Willens treffen?



Abb. 8: Anonym: Buchstabensalat. Öl auf Leinwand. 45 × 34 cm. Ende 19. Jh. Quelle: Düsseldorfer Auktionshaus.

³¹ Vgl. Bublitz/Merkel 2013, S. 341.

Die Frage ist nämlich, ob ein Beschuldigter während seiner Tat überhaupt zwischen richtig und falsch unterscheiden kann. Hier wird der Zusammenhang zwischen kausaler Beeinflussung und dem »Anders-Handeln-Können« sowie das Zuschreiben von moralischer Verantwortung relevant.³² So wurde beispielsweise in einem amerikanischen Gericht ein 13-jähriger Angeklagter namens Devon T., der in der Schule mit Heroin erwischt wurde, vor einem Jugendgericht angeklagt. Er erhob die Einrede zur Beschränkung der Minderjährigenhaftung, und daraufhin wurde festgehalten:

The criminal law will generally only impose its retributive or deterrent sanctions upon those who are morally blameworthy – those who know they are doing wrong but nonetheless persist in wrongdoing. [*In re Devon T.*, 584 A. 2d 1287 (Md. App. 1991)]³³

Bei der Frage, ob die begangene Straftat die »willentliche Tat« des Verbrechens gewesen sein könnte, würde man seine Willenskraft generell anzweifeln und man würde auch die Freiheit eines Menschen als Mensch in Frage stellen.³⁴ Es geht um die Einsichtsfähigkeit während einer Handlung.

Aus Sicht der Autorin dieses Artikels ist diese Frage jedoch verfehlt. Jedes Gehirn ist anders vernetzt, kommt aus unterschiedlichen Kontexten und ist einzigartig usw. Das Argument ist also von vornherein ein Strohmann-Argument. Natürlich gibt es Fälle, in denen gewisse psychische oder physische Bedingungen vorliegen, die die Wahrnehmung, Bewertung und Einschätzung von Ereignissen und Handlungen verzerren, weil sie von einer gewissen Norm abweichen. Aber das kann man nachweisen. Es gab einige Fälle im Gericht, in denen der Angeklagte vergebens eine Positron-Emission-Tomographie (PET) durchzusetzen versuchte, um zu beweisen, dass er wegen einer traumatischen Gehirnverletzung unter einer Abnahme der Aktivität des Frontallappens gelitten und deswegen einen Mord begangen hat.³⁵ In einem ähnlichen anderen Fall wurde bewiesen, dass ein Straftäter unter einer Gehirnatrophie leidet.³⁶ In einer experimentellen Untersuchung von Sabine Herpetz in Rostock wurde festgestellt, dass bei Psychopathen diejenigen Gehirnareale, die an der

³² Vgl. hierzu Willemsen 2020, S. 232–274.

³³ Zitiert nach President's Council on Bioethics 2004.

³⁴ Vgl. Bublitz/Merkel 2013, S. 350 ff.

³⁵ Vgl. President's Council on Bioethics Staff 2010, S. 225.

³⁶ Vgl. President's Council on Bioethics Staff 2010, S. 226.

Verarbeitung von Bestrafungen beteiligt sind, schlechter durchblutet waren als in der Kontrollgruppe.³⁷ Das heißt, dass die Schuldfrage hier relativiert wird, denn Areale, die für die Bestrafung verantwortlich sind, waren schlechter durchblutet. Heißt dies, dass die Schuldfähigkeit und die Willensfreiheit dadurch in Frage gestellt werden? Man könnte aufgrund dieser Ergebnisse in diesem Absatz behaupten, dass Psychopathen deshalb nicht schuldig (oder nur bedingt schuldfähig) sind, also eine Schuldinderung erfahren, was auch rechtliche Praxis ist.

Mit Blick auf das Gefühl von Schuld und Reue haben auf der einen Seite Wissenschaftler wie Niels-Peter Birbaumer Gehirne von Straftätern untersucht und dabei herausgefunden, dass das Empfinden von Schuld und Reue, das in gewissen Hirnarealen normalerweise stattfindet, bei sogenannten »Psychopathen« aus bestimmten Gründen weniger gut ausgeprägt, beschädigt oder verkümmert ist. Dabei hat Letzterer herausgefunden, dass Schuld und Reue eine Hirnregion im sogenannten medialen Präfrontalkortex (mPFC) aktivieren. Genau diese Region sei bei psychopathischen Gewalttätern nicht aktiviert oder kurz nach der Geburt geschädigt worden.³⁸ Aufgrund dieser Schädigung würden Gewalttäter an Scham- und Regellosigkeit leiden, was aber keine Schuldinderung bedeute.

Auf der anderen Seite zeigen experimentelle Forschungen, etwa die von John-Dylan Haynes vom Bernstein Center for Computational Neuroscience Berlin, dass Gehirnprozesse willentlich gestoppt werden können, auch wenn sie unwillentlich gestartet wurden, wie Haynes in einer Pressemitteilung der Charité (2015) unter dem Titel »Wie frei ist der Wille wirklich?« zu erkennen gibt:

»Die Probanden sind den frühen Hirnwellen nicht unkontrollierbar unterworfen. Sie waren dazu in der Lage, aktiv in den Ablauf der Entscheidung einzugreifen und eine Bewegung abzubrechen«, sagt Prof. Haynes. »Dies bedeutet, dass die Freiheit menschlicher Willensentscheidungen wesentlich weniger eingeschränkt ist, als bisher gedacht. Dennoch gibt es einen Punkt im zeitlichen Ablauf von Entscheidungsprozessen, ab dem eine Umkehr nicht mehr möglich ist, den ›point of no return‹.«³⁹

³⁷ Vgl. President's Council on Bioethics Staff 2010, S. 226.

³⁸ Vgl. hierzu Birbaumer 2015 sowie Birbaumer 2002.

³⁹ Charité 2015. Vgl. hierzu auch den in diesem Zusammenhang erschienenen Artikel »The point of no return in vetoing self-initiated movements« in Schultze-Kraft u. a. 2016, S. 1080–1085.

Bis vor dem Erreichen dieses Punktes habe der Mensch jedoch noch Willensfreiheit und könne sich so oder anders entscheiden. Das heißt, dass der Mensch den Verlauf seiner Entscheidungen nur bis zu diesem Punkt beeinflussen könne. Die Frage ist jedoch, inwieweit der Mensch vor dem Erreichen dieses Punktes für seine Handlungen verantwortlich ist. Kane spricht hier von Entscheidungen, die das Subjekt formen (*self-forming willings* bzw. *self-forming actions*).⁴⁰ Je nachdem, welche Handlungen ein Mensch häufiger tut, entsteht eine besondere Neigung in ihm, diese Handlung wiederholt zu vollziehen. Es ist also die Entscheidung des Menschen selbst.

Gefragt werden muss auch, inwieweit der Mensch für diese subjektformenden Entscheidungen selbst verantwortlich ist, wenn er sich der Konsequenzen nicht völlig bewusst war und wenn die wiederkehrende Handlung außerhalb seiner Macht lag. Inwieweit spielen die Gene oder die Erziehung eine Rolle? Heißt eine schlechte Erziehung, die zu einer Schädigung geführt hat, auch automatisch eine verminderte Verantwortung? Kann man dem Menschen aufgrund der Einflüsse der Umwelt und der Gene die Verantwortung für die Taten absprechen? Dies ist klar zu verneinen und wird im theologischen Abschnitt unten erläutert, da der Mensch als Letztverantwortlicher für seine Handlungen zu betrachten ist.

Julia Maria Erber-Schropp stellt einen speziellen kompatibilistischen Ansatz von Peter F. Strawson vor, den er in seinem Aufsatz »Freedom and Resentment« aus dem Jahr 1962 beschrieben hat und in dem er die Meinung vertritt, dass es bei Auffassungen von Schuld, Verantwortung und Gerechtigkeit nicht relevant sei, ob die Handlungen des Menschen determiniert oder nicht determiniert sind, sondern in Bezug auf die interpersonalen Beziehungen der Menschen komme es darauf an, wie eine Handlung aufgefasst werde.⁴¹ Der Fokus liegt hier also eher auf den Verhältnissen zwischen den Menschen. So macht es einen Unterschied, ob man zum Beispiel von einem Kranken, von einem Kind oder von einem gesunden Erwachsenen auf der Straße beschimpft wird; Menschen reagieren auf die Handlungen von anderen ihnen gegenüber sehr unterschiedlich, und insofern werden die schlechten Handlungen relativiert.

Die Tatsache, dass Menschen durch Klonen zu besonderen Menschen erzogen werden, lässt sich beispielsweise im folgenden Film betrachten: In

⁴⁰ Vgl. Kane 2018, S. 124 f.

⁴¹ Vgl. hierzu Strawson 1962, S. 187–211 sowie Erber-Schropp 2016.

The Boys from Brazil aus dem Jahr 1987 wird gezeigt, dass Menschen mit einer bestimmten Charaktereigenschaft und Persönlichkeit durch Klonen und spezielle Umweltkontrollen erzogen werden können.⁴² Kann ein so erzeugter Mensch für seine Straftaten verantwortlich gemacht werden? Die Autoren des Aufsatzes »For the Law, Neuroscience Changes Nothing and Everything«, Joshua Greene und Jonathan Cohen, möchten auf der Grundlage der Funktion von Marionetten den Schluss ziehen, dass im Grunde genommen alle Menschen nach demselben Muster aufwachsen und von ihren Genen und den Umwelteinflüssen beeinflusst sind:

Thus, it seems that, in a very real sense, we are all puppets. The combined effects of genes and environment determine all of our actions. Mr. Puppet is exceptional only in that the intentions of other humans lie behind his genes and environment. But, so long as his genes and environment are intrinsically comparable with those of ordinary people, this does not really matter. We are no more free than he is.⁴³

Aus meiner Sicht stimmt das jedoch nicht, denn sonst wären Menschen Marionetten von ihren Genen und von den Umwelteinflüssen her. Auch eine erzeugte Marionette ist ein Mensch und sollte für ihre Handlungen im Rahmen ihres Machtbereichs zur Verantwortung gezogen werden. Ausschlaggebend sind die Bemühungen des Menschen selbst. Ein schlechter Umwelteinfluss kann nicht als Grund für eine Strafminderung betrachtet werden, denn der Mensch hätte sich ja auch anders entscheiden können. Inwieweit hat er sich bemüht, trotz der schlechten Umweltbedingungen anders zu handeln? Die Theologie legt hier die ›Erste-Person-Perspektive‹ an, bei der der Mensch vornehmlich als Hauptverantwortlicher für seine Taten gilt.

Schuld und Verantwortung in Koran und Hadith

Wie ist nun das Thema ›Willensfreiheit, Verantwortung und Schuld‹ aus Sicht der islamischen Theologie zu verstehen? In diesem Abschnitt werden im Folgenden zunächst einige Koranverse und dann Überlieferungen zu diesem Thema vorgestellt, um anschließend auf dieser Grundlage im nächsten Kapitel die Lösung der Willensfreiheitsdebatte aus Sicht der islamisch-schiitischen Philosophie und Theologie beleuchten zu können. Es gibt im Koran eine Fülle an Versen zum Thema des freien Willens

⁴² Vgl. hierzu Greene/Cohen 2010, S. 243 f.

⁴³ Greene/Cohen 2010, S. 245.

und der Determination. Dabei gibt es scheinbar ein Spannungsverhältnis zwischen der göttlichen Bestimmung und dem freien Willen des Menschen. Doch der Wille Gottes und der Wille des Menschen sind nicht konträr, sondern komplementär.

Im Koran steht auf der einen Seite, dass der Mensch vollkommene Handlungs- und Willensfreiheit hat: »Das ist für das, was eure Hände früher taten, und weil Gott seinen Knechten niemals Unrecht tut.«⁴⁴ Und es heißt: »Wer Rechtschaffenes tut, tut es zu seinem Vorteil. Wer aber Böses tut, zu seinem Nachteil. Und dein Herr tut seinen Knechten kein Unrecht an.«⁴⁵ Weiterhin heißt es: »und dass dem Menschen nur das zuteil wird, wonach er strebte«⁴⁶. Der Mensch ist laut diesen Versen also für seine guten und schlechten Taten verantwortlich. Das, was der Mensch macht, geschieht aus seinem eigenen Willen heraus. Nun gibt es aber auch Aussagen im Koran, denen zufolge Rechtleitung und Irreführung nur von Gott ausgehen, wie zum Beispiel: »Wen Gott leitet, der ist rechtgeleitet; und wen er in die Irre führt, das sind die Verlierer.«⁴⁷ Und an einer anderen Stelle heißt es, dass es Gott allein ist, der zur Wahrheit leitet: »[...] Sprich: ›Gott führt hin zur Wahrheit! Hat, wer zur Wahrheit hinführt, mehr Anspruch darauf, dass man ihm folgt, als jener, der nicht hinführt, es sei denn, dass er selbst geführt wird? Was ist mit euch? Wie urteilt ihr?‹«⁴⁸

Wie sind diese Aussagen nebeneinander zu verstehen? Wenn man allein für seine Taten verantwortlich ist, was heißt es dann, dass Gott der Einzige ist, der die Menschen rechtleitet? Bedeutet es, dass man auch in seinem Wollen von Gott beeinträchtigt ist, wenn er den Menschen nicht sehen, nicht hören und nicht verstehen lässt? So wird doch in einem Vers gesagt: »doch ihr wollt nicht – außer Gott, der Herr der Weltbewohner, wollte es!«⁴⁹ Heißt dies, dass der Mensch in seinem Wollen gelenkt wird? Wohl eher nicht, denn es wird auch gesagt, dass Gott niemandem Unrecht tut und diejenigen, die nicht sehen und nicht hören können, nicht geleitet

44 Q 8:51. Die deutschen Übersetzungen koranischer Passagen sind hier und im Folgenden, insofern nichts anderes erwähnt wird, der 2010 erschienenen Koranübersetzung von Hartmut Bobzin entnommen. Die Übersetzung nichtkoranischer arabischer Texte und Passagen geht auf die Autorin zurück, soweit auch hier nichts anderes vermerkt ist.

45 Q 41:46.

46 Q 53:39.

47 Q 7:178.

48 Q 10:35.

49 Q 81:29.

werden: »Siehe, Gott fügt den Menschen keinerlei Unrecht zu, sondern sich selber fügen die Menschen Unrecht zu.«⁵⁰ Und an einer anderen Stelle wird gesagt: »und dass dem Menschen nur das zuteil wird, wonach er strebte«⁵¹.

Im Zusammenhang mit der Bestrafung von Straftätern entsteht die neuroethische Frage, wie die Situation mit kranken Menschen aus der Sicht des Korans zu betrachten ist. In Q 24:61 wird über den Umgang mit kranken Menschen gesagt: »Für den Blinden, den Lahmen, den Kranken und für euch selber besteht kein Anstoß [...].« Weiterhin heißt es an einer anderen Stelle: »Begeht euch eilends zur Vergebung von Seiten eures Herrn und zu einem Garten, breit wie die Himmel und die Erde, der den Gottesfürchtigen bereitetet ist, die im Glück und Unglück spenden, die ihren Zorn im Zaume halten und die den Menschen vergeben. Gott

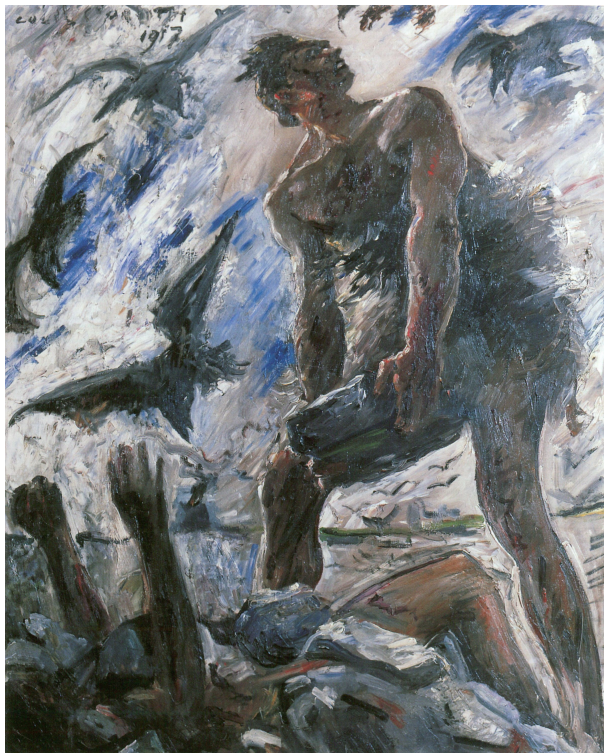


Abb. 9: Lovis Corinth (1858–1925): Kain. Öl auf Leinwand. 140 × 115,5 cm. 1917. Museum Kunstpalast, Düsseldorf.

50 Q 10:44.

51 Q 53:39.

liebt die, die Gutes tun.«⁵² Die Gottesfürchtigen sind also diejenigen, die ihre Emotionen beherrschen. Erneut wird hier die Verantwortlichkeit des Menschen angesprochen, unabhängig von den aus der Gesellschaft und der Umwelt stammenden Einflüssen. Es ist also der Mensch, der für seine Taten verantwortlich ist und zur Rechenschaft gezogen wird.

Bei den Handlungen spielt auch die persönliche Absicht (*niyya*) eine enorm wichtige Rolle. So gibt es zum Beispiel in einer Überlieferung des Propheten die Aussage, dass die Bewertung der Handlungen von den Absichten der Handelnden abhängt (*al-a' mālu bi-n-niyyāt*).⁵³ Über die Befolgung der persönlichen Neigungen steht im Koran: »Was meinst du wohl von dem, der seine Neigungen zu seinem Gott macht und den Gott wissentlich in die Irre führt, dessen Ohren und Herz er versiegelt und über dessen Augen er eine Bedeckung macht? Wer soll ihn denn – nach Gott – rechtleiten? Wollt ihr euch denn nicht mahnen lassen?«⁵⁴ Diese Anerkennung der persönlichen Neigung und ihre Vergöttlichung ähneln der oben erwähnten Sicht von Kane, der von »subjekt-formenden Entscheidungen« (*self-forming willings* bzw. *self-forming actions*) spricht.⁵⁵ Je häufiger ein Mensch also eine Handlung vollzieht, desto eher entsteht eine persönliche Neigung in ihm, wofür der Mensch selbst verantwortlich zu machen ist, weil es seine eigene Entscheidung ist, dieser persönlichen Neigung zu folgen. Laut dem Koran kommt die Rechtleitung von Gott – dies aber nur, wenn man seine »innere Neigung« in dessen Richtung lenkt und nicht seine Neigung zu seinem Gott macht: *mani ttahada ilāhahū hawāhu*, wie es in Q 45:23 heißt. Man könnte dies so deuten, dass der Mensch zunächst seine Einstellung ändern sowie sein Herz und seine Ohren von – kantisch gesprochen – »selbst verschuldeten« Verhüllungen befreien muss.

Könnte man daraus den Schluss ziehen, dass Straftäter ihre »persönliche Neigung« zu ihrem eigenen Gott genommen haben, jedoch hätten auch anders handeln können, so dass sie ihre Neigungen (wie Wut, Aggression etc.) eben nicht zu ihrem Gott machten? Wichtig ist nicht, woher die persönliche Neigung kommt (aus Umwelteinflüssen, der Erziehung oder aus anderen Quellen), sondern was der Mensch daraus macht und wie er damit umgeht. Denn aus der Sicht der islamischen Theologie ist

⁵² Q 3:133–134.

⁵³ Vgl. al-Mağlisī 1983, Bd. 67, S. 211.

⁵⁴ Q 45:23.

⁵⁵ Vgl. Kane 2018, S. 124 f.

der Mensch von Natur aus rein und schuldfrei und muss versuchen, diese Reinheit zu bewahren. Wenn der Mensch seine »natürliche Anlage« (*fiṭra*) oder auch »göttliche Begabung«, wie es Bobzin in seiner Übersetzung ausdrückt,⁵⁶ verdeckt, wenn er sich gegen diese verhält und sich von seiner persönlichen Neigung und seiner »zum Übel anregenden Seele« (*an-nafs al-ammāra li-s-sū*)⁵⁷ leiten lässt, dann hat er einen Weg eingeschlagen, über den im Koran gesagt wird: »Versiegelt hat Gott ihre Herzen und ihr Gehör, und über ihren Augen liegt ein Schleier. Harte Strafe ist ihnen bestimmt.«⁵⁸ Es ist also der Mensch, der sich entscheidet, welchen Weg er einschlagen möchte. Nach dieser Entscheidung sollte der Mensch auch mit den entsprechenden Konsequenzen rechnen.⁵⁹

Gottes Gnade trifft nur dann ein, wenn man die eigenen Einstellungen ändert. So wird im Koran gesagt: »Das geschieht deshalb, weil Gott niemals eine Gnade ändern würde, die er einem Volk einst verliehen hatte, ehe es sich nicht ändert bei sich selbst; und weil Gott hörend, wissend ist.«⁶⁰ Mit anderen Worten wird hier gesagt, dass Gott den Menschen nur dann richtig führen kann, wenn er sich ermahnen lässt, wenn er dafür offen ist und wenn er sein Herz enthüllt. In diesem Zusammenhang spielen auch Gottes Barmherzigkeit und Vergebung eine große Rolle – vor allem, wenn man seine Tat bereut oder nicht im vollen Bewusstsein und »in Unwissenheit« (*bi-ḡahālatin*)⁶¹ schlecht gehandelt hat.⁶²

Ist der Mensch derjenige, der sich zuerst entscheiden muss, seine Ohren und sein Herz zu öffnen und seine Augen zu entschleiern (sich also »ermahnen« zu lassen)? Oder heißt es, dass man völlig abhängig von

56 Für ein solches Vorhandensein der »natürlichen Anlage« plädiert Q 30:30, wo es heißt: »Und richte nun dein Antlitz auf die Religion, im rechten Glauben, als göttliche Begabung [*fiṭrat Allāh*], mit welcher er die Menschen schuf! Keinen Ersatz gibt es für die Schöpfung Gottes. Das ist die Religion, die Bestand hat. Jedoch die meisten Menschen wissen nicht.«

57 Vgl. hierzu Q 12:53.

58 Q 2:7.

59 Klar ist, dass der Mensch nach dem Islam für alle seine Handlungen verantwortlich sein muss, aber die Frage ist, ob das auch auf diejenigen zutrifft, die tatsächlich nicht anders können. Trifft das auf die Kranken zu? Sind auch diese verantwortlich für ihr Handeln? Wird ihnen vergeben, wenn sie doch nicht wissen, was sie tun? Hier gilt ein anderes Strafmaß, das noch nicht geklärt ist oder angesprochen wurde, weil es den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde. Es bedarf aber einer intensiveren Untersuchung.

60 Q 8:53.

61 Q 4:17.

62 Der Aspekt der Vergebung und auch der Begriff der ehrlichen Reue und Buße (Umkehr) sind zwar sehr wichtig, werden aber in dieser Arbeit nicht behandelt. Auch die Frage nach der menschlichen Rechtsprechung im Gegensatz zur göttlichen, die den Menschen letztlich treffen wird, wird nicht thematisiert.

Gottes Gefälligkeit ist, dass man die Ohren und das Herz öffnet, damit man für seine Mahnung überhaupt empfänglich ist? Im ersten Fall ist der Mensch verantwortlich, im zweiten Fall ist man Gottes Willen völlig ausgeliefert und kann nicht anders handeln, als Gott es will (und wäre demnach für seine Taten nicht selbst verantwortlich). Somit entsteht die Frage, ob der menschliche Wille und die Absicht zu einer Tat von Gott erschaffen werden oder vom Menschen.

Im Koran heißt es: »Aber ihr werdet es nicht wollen – außer, dass Gott es will. Siehe, Gott ist wissend, weise.«⁶³ An einer anderen Stelle wird gesagt: »Nicht ihr habt sie getötet, sondern Gott. Nicht du hast, als du warfst, geworfen, sondern Gott, und zwar, um die Gläubigen auf gute Weise einer Prüfung auszusetzen. Siehe, Gott ist hörend, wissend.«⁶⁴ Dem kann man entnehmen, dass Gott den Willen in der Seele erschafft und es ihr dadurch ermöglicht, die Gegenstände und die Zustände wahrzunehmen. Dies würde für einen Determinismus sprechen, aber wie ist dieser Vers mit den oben zitierten Versen über die Willensfreiheit in Einklang zu bringen? Diese sich scheinbar widersprechenden Verse miteinander in Einklang zu bringen, ist nicht die Aufgabe und das Ziel dieses Aufsatzes. Vielmehr soll die kompatibilistische Lösung der islamisch-schiitischen Philosophie, die auf dem Koran beruht, vorgestellt werden. Dies geschieht im folgenden Abschnitt.

Determinismus und Freiheit in der islamisch-schiitischen Philosophie

Die Frage von Determinismus und Wahlfreiheit gehört auch in der islamischen Philosophie zu den schwierigsten Fragen überhaupt, und die Beschäftigung damit wurde mit einem Meer verglichen, in dem derjenige, der sich damit auseinandersetzt, ertrinken wird.⁶⁵ Um die Antwort der islamisch-schiitischen Philosophie auf diese Frage zu untersuchen – und da die Untersuchung dieses Diskurses ohne die Betrachtung ihrer Entstehungsgeschichte nicht möglich ist –, wird in diesem Abschnitt zunächst einführend die Geschichte dieser Debatte mit den Meinungen der zwei theologischen Denkschulen und ihren systematischen Streitgesprächen

⁶³ Q 76:30.

⁶⁴ Q 8:17.

⁶⁵ Vgl. Mullā Ṣadrā 2010, Bd. 2, S. 305.

innerhalb des *‘ilm al-kalām*⁶⁶ vorgestellt: der Mu‘tazila und der daraus entstandenen, aber sich von ihr auch abgrenzenden Aš‘ariya. Davor wird zunächst jedoch ein kurzer Blick auf die Wurzeln und die Entstehung dieser beiden Denkrichtungen geworfen.

In Bezug auf die Debatte über Willensfreiheit und Determination werden die zwei großen Strömungen, die sich hier gegenüberstanden, als die Qadariya und die Ğabriya bezeichnet. Die Anhänger der Qadariya waren der Meinung, dass Gott den Menschen mit einem freien Willen erschaffen hat, wohingegen die Ğabriya einen Determinismus vertrat.⁶⁷ Die Qadariya formierte sich vor allem unter den rational denkenden islamischen Theologen, also unter den Mu‘taziliten, die das Primat der Vernunft und des freien Willens (entgegen der Prädestinationslehre) betonten.⁶⁸ Das Denken der Ğabriya hingegen fand besonders bei den Ḥanbaliten Anklang, die ihre Fortsetzung in der ḥanbalitischen Rechtsschule fanden und mit den Vertretern der Willensfreiheit in Konflikt gerieten.⁶⁹ Im 10. Jahrhundert wurde eine Brücke zwischen den ḥanbalitischen und den mu‘tazilitischen Auffassungen geschlagen, indem mit der Aš‘ariya ein »Mittelweg« bzw. eine Kompromisslösung vorgestellt wurde.⁷⁰

Während die Mu‘taziliten die Willens- und Handlungsfreiheit der Menschen postulierten, waren die Aš‘ariten der Meinung, dass alle Handlungen des Menschen als eine Art Schöpfung Gottes zu betrachten sind, denn es gebe keinen Schöpfer außer Gott. Das heißt, dass Gott auch die Sünden der Menschen zustande bringt – die Menschen hätten keinerlei Kontrolle und Macht über ihre eigenen Handlungen.⁷¹ Gemäß dieser Theorie ist Gott zwar der Erschaffer der Handlungen, die Absicht einer Handlung wird jedoch dem Menschen zugeschrieben – dadurch, dass die Aneignung (*iktisāb*) der Tat durch ihn geschieht.⁷² Die einzige Handlung des Menschen ist sein »persönliches Wollen« der Tat, nicht jedoch der

⁶⁶ Die rationale islamische Theologie, die im 8. Jahrhundert entstanden ist.

⁶⁷ Für eine nähere Betrachtung dieser verschiedenen Strömungen vgl. Halm 2005, S. 35–40.

⁶⁸ Vgl. Schmidtke 2008, S. 61.

⁶⁹ Vgl. Khansari Mousavi 2017, S. 15.

⁷⁰ Vgl. Schmidtke 2008, S. 62.

⁷¹ Vgl. Subḥānī 2006, Bd. 2, S. 111.

⁷² Diese kurze Beschreibung kann und soll der inneren Entwicklung dieser Theologieschulen nicht gerecht werden. Es sei hier nur kurz erwähnt, dass das *kasb*-Verständnis im 11. Jahrhundert stark im Fluss war. Die für diese Fragestellung entscheidende Nuance, was genau erworben wird, sieht zum Beispiel bei al-Bāqillānī (gest. 1013) anders aus als bei al-Ġuwainī (gest. 1085). Da die Beschreibung dieser Theologieschulen jedoch lediglich als einleitendes Hintergrundwissen dient und der Fokus auf der schiitischen Philosophie liegt, wird auf die Differenzierung nicht näher eingegangen.

Vollzug der Handlung selbst, denn dies mache Gott. Die Behauptung lautet also, dass der Mensch eine Handlung intendiert und Gott diese dann in die Tat umsetzt.⁷³ Diese Sichtweise der Aš'arīya setzt eine absolut deterministische Handlungstheorie voraus.⁷⁴ Sie kann aber in Bezug auf weitere Lehren des Islams, beispielsweise in Bezug auf die Gesetze der Belohnung und Bestrafung, hinterfragt und zurückgewiesen werden, denn in einem deterministischen Weltbild kann der Mensch nicht für seine schlechten Taten bestraft und für seine guten Taten belohnt werden.

Tatsächlich berufen sich beide Denkschulen, d. h. die Mu'taziliten und die Aš'ariten, bei ihren Behauptungen auf den Koran, denn es gibt genügend Koranverse, die für die eine und gegen die andere Schule sprechen und umgekehrt. Offensichtlich endeten die Diskussionen über die Frage des freien Willens nicht in dieser frühen Ära, sondern wurden in den folgenden Jahrhunderten fortgesetzt und kontroverser geführt. Eine der Perioden, in denen die Frage unter Berücksichtigung neuer Aspekte heftig debattiert wurde, war die Zeit nach dem 12. Jahrhundert, die die Gelehrten heute für gewöhnlich als »nachklassische Periode« bezeichnen. In diesem Abschnitt dieser Untersuchung werden einige Abhandlungen aus den Werken schiitischer Philosophen aus dem 13. bis 17. Jahrhundert vorgestellt, denn die Vorstellung dieser Werke kann wesentlich zu einer systematischen Untersuchung der Entwicklung des Freiheitsbegriffs in der Geschichte des islamischen Denkens beitragen.⁷⁵ In der islamischen Philosophie und vor allem in der iranischen Philosophie nach dem 13. Jahrhundert, die auf dem Boden der schiitischen Theologie aufbaut, wird eine »Weder-noch-Sichtweise« vertreten. Was dies bedeutet, ist das Hauptthema dieses Artikels und wird im Folgenden näher beschrieben.

⁷³ Vgl. Subhānī 2006, Bd. 2, S. 113.

⁷⁴ Man könnte dies mit der europäischen Philosophietradition vergleichen und einen kurzen Vergleich mit Kants Ansicht herstellen: Auch aus kantischer Perspektive würde man sagen, dass Menschen über die Fähigkeit verfügen, eigenständig bzw. autonom zu handeln. Bei Kant ist der Mensch selbst Gesetzgeber, indem er vernünftig handelt. Vernünftig handeln heißt immer, unter einer Maxime zu handeln, dass es ein allgemeines Gesetz werden könne; also »unabhängig von [den] Naturursachen und selbst [...] etwas hervorzubringen [...], mithin eine Reihe von Begebenheiten ganz von selbst anzufangen« (Kant 1998, S. 622 [KrV A 534/B 562]). Da ein Vergleich den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, wird dies nur kurz in der Fußnote erwähnt.

⁷⁵ Der Leser mag sich fragen, wie genau die Autorin plötzlich von der Konkurrenz dieser beiden Schulen ohne Zwischenstation zur islamisch-schiitischen Sichtweise gekommen ist. Als Antwort sei gesagt, wie bereits erwähnt, dass das Ziel die Vorstellung dieses kompatibilistischen Ansatzes in der schiitischen Philosophie ist und die kurze Beschreibung der beiden Denkschulen lediglich als ein Rahmen dient, um die Thematik besser beleuchten zu können.

Al-Mağlisī (gest. 1698), ein zwölferschiitischer Theologe und Jurist der Safawidenzeit, wendet sich in seinem Werk *Ġabr wa-tafwīd* («Zwang und Delegation») gegen die Mu‘taziliten und Aš‘ariten und versucht, eine Art Zwischenlösung zu finden. Nach diesem Mittelweg hat der Mensch zwar einen freien Willen, aber Gott beherrscht ihn und ist immer in der Lage, alle von ihm getroffenen Entscheidungen zu ändern. Al-Mağlisī bezieht sich auf Ġa‘far aš-Šādiq (gest. 765), den sechsten Imam der Schiiten, der auf die Frage, ob es nun einen reinen Determinismus oder eine absolute Freiheit gebe, geantwortet hat, dass es weder nur das eine noch nur das andere gebe, sondern die Wahrheit dazwischen liege (*al-amr baina l-amrain*, die »Position zwischen zwei Positionen«).⁷⁶

Nun soll erklärt werden, was die Aussage *al-amr baina l-amrain* überhaupt bedeutet: *lā ġabra wa-lā tafwīda bal amrun baina l-amrain*. Die richtige Übersetzung lautet: »Weder Prädestination noch freier Wille, sondern eine Sache zwischen den beiden.«⁷⁷ Diese Theorie besagt, dass der Wille Gottes sowie die Willens- und Handlungsfreiheit des Menschen miteinander im Einklang stehen. Das heißt also, dass sich Willensfreiheit und Determinismus laut der Sichtweise von Ġa‘far aš-Šādiq nicht nur nicht ausschließen, sondern sie sind zueinander sogar komplementär und ergänzen sich gegenseitig. Während alles Seiende kontingent sei und in seiner Existenz von dem absolut und notwendig Seienden, also von Gott, abhängt, habe Gott den Menschen mit einer Wahlfreiheit erschaffen. Das heißt, dass Gott den Menschen zum Handeln befähigt, der Mensch in seinen Handlungen aber Grenzen hat. Darüber hinaus greift Gott durch sein Geleit und sein Verlassen (*hidlān*) in das menschliche Handeln ein, allerdings nicht in dem Ausmaß, dass der Mensch seines freien Willens beraubt würde, und das steht somit nicht im Widerspruch zu seiner Freiheit.⁷⁸ Daher sollte Gott nicht beschuldigt werden, an den bösen Taten beteiligt zu sein, die tatsächlich vom Menschen ausgehen.

Al-Mağlisī versucht, den freien Willen des Menschen zu beweisen, um dessen Verantwortung für seine Sünden zu demonstrieren, Gott von der Erschaffung böser Taten freizusprechen und die Rolle der Propheten zu rechtfertigen. Es fällt auf, dass die Beziehung zwischen Mensch und Gott in der Regel als die Beziehung zwischen einem Diener (*‘abd*) und einem Herrn (*rabb*), dem gehorcht werden soll, beschrieben wird, und

⁷⁶ Vgl. al-Mağlisī 1983, Bd. 3, S. 4.

⁷⁷ Hajatpour 2022, S. 142.

⁷⁸ Vgl. al-Mağlisī 1989, S. 39.

der freie Wille des Menschen muss immer im Kontext dieser besonderen Beziehung betrachtet werden. Kann al-Mağlisī trotz seiner Betonung des freien menschlichen Willens einen vom Willen Gottes unabhängigen Willen des Menschen gutheißen? Eine Erklärung für die Beziehung zwischen dem Willen Gottes und dem Willen des Menschen scheint er nicht zu liefern. Diese Aufgabe wird von den Philosophen wahrgenommen.

Die meisten islamischen Philosophen aus dem 13. bis 17. Jahrhundert, insbesondere die iranisch-schiitischen Philosophen wie Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī (gest. 1274), Muḥammad ibn As‘ad ad-Dawānī (gest. 1502) und Mullā Ṣadrā (gest. 1641), berufen sich auf jene Überlieferung von Ġa‘far aṣ-Ṣādiq, nach der weder Determinismus noch absolute Willensfreiheit, sondern ein Zwischending richtig sei. So sagt zum Beispiel Mullā Ṣadrā, dass diese Theorie »die Ungewissheiten und zweifelhaften Aspekte über die Handlungen der Menschen beseitigt«⁷⁹.

Hieraus resultierend wird aus philosophischer Sicht, wie z. B. bei aṭ-Ṭūsī, auch zwischen der nahen Ursache (*‘illa qarība*) und der fernen Ursache (*‘illa ba‘īda*) unterschieden, wobei die nahe Ursache als eine Ursache betrachtet wird, die unmittelbar eine Handlung hervorbringt, während die ferne Ursache die Ursache dieser Ursache ist.⁸⁰ Nach dieser Vorstellung wird behauptet, dass nichts in der Welt geschieht, wenn es nicht durch eine Ursache oder eine Reihe von Ursachen notwendig ist, da kontingente Wesen nur dann verwirklicht werden, wenn ihre vollständigen Ursachen sie erzeugen oder erschaffen. So werden auch die freiwilligen Handlungen des Menschen nicht ausgeführt, wenn sie nicht durch ihre Ursachen bedingt sind. Diese Notwendigkeit steht jedoch nicht im Widerspruch zum freien Willen des Menschen, weil der menschliche Wille die letzte Komponente der vollständigen Ursache für die freiwilligen Handlungen ist.⁸¹ Mit anderen Worten: Um eine freiwillige Handlung auszuführen, müssen zwei Fähigkeiten im Handelnden vorhanden sein, nämlich die Macht und der Wille. Diese beiden Fähigkeiten zusammen machen das Auftreten der Handlung notwendig. Aber diese Notwendigkeit leugnet natürlich nicht den freien Willen des Menschen, da die Handlung durch diesen Willen notwendig ist.

⁷⁹ Mullā Ṣadrā 2010, Bd. 2, S. 313, Z. 6 f.

⁸⁰ Vgl. Tarkāšvand 2015, S. 67.

⁸¹ Vgl. Tarkāšvand 2015, S. 67–69.

Kraft und Wille sind die Fähigkeiten, die von Gott im Menschen geschaffen wurden. Alles, was der Mensch tut, ist also auf einer anderen Ebene die Leistung Gottes, denn das Sein des Menschen und all seine Fähigkeiten sind letztlich Gott als der Hauptursache der Welt zu verdanken. Er ist also die ferne Ursache aller menschlichen Handlungen. Da der freie Wille jedoch die nahe Ursache für die Handlungen des Menschen ist, kann man diesen als den freien Urheber seiner freiwilligen Handlungen bezeichnen. Dennoch ist Gott als Schöpfer von allen Dingen eigentlich die ferne Ursache, da er die Seienden umfasst, und dies wird auch als das »allmächtige Umringen« (*al-iḥāṭa al-qayyūmīya*) Gottes bezeichnet.⁸²

Die Theorie von *al-amr baina l-amrain* kann auch aus der philosophisch-mystischen Sichtweise – nämlich aus der Perspektive der Theorie von Einheit und Vielheit – betrachtet werden. Die Abhandlungen des iranischen Mystikers und Philosophen Mullā Ṣadrā sind ein Beispiel für solch eine Haltung.⁸³ Er versucht den freien Willen des Menschen nach dem Prinzip der Einheit des Seins zu untersuchen. Wenn Gott in seiner alles umfassenden Einheit alles einschließt, was bedeutet es dann, von einem unabhängigen Willen des Menschen zu sprechen? Diese Frage wird von Mullā Ṣadrā folgendermaßen beantwortet: Das einzig wahre Wesen ist Gott, und alle möglichen Wesen einschließlich der Menschen existieren nur in Bezug auf das notwendige Wesen. Daher muss der menschliche Wille nur als ein Zustand des göttlichen Willens betrachtet werden. Die Wahrheit eines jeden Existierenden ergibt sich also aus dem Grad seines Seins. Unter allen Existenzen hat der Mensch einen besonderen Status, da es für ihn weder eine festgelegte Position in der Identität noch einen bestimmten Grad des Seins gibt. Daher kann der Mensch seinen eigenen Status durch seinen Willen erreichen. Diese einzigartige Situation ist darauf zurückzuführen, dass der Mensch unter der Wirkung von zwei Bewegungen steht: der substanzialen Bewegung (*al-ḥaraka al-ḡauharīya*), die die dynamische und fließende Natur der Welt der Schöpfung zeigt, und der willentlichen Bewegung, die dem Menschen eigen ist und auf seinem freien Willen beruht.⁸⁴ So kann die menschliche Seele, die sich

⁸² Vgl. Zamānī 2013, S. 65–82.

⁸³ Der Grund dafür, dass in dieser Untersuchung Mullā Ṣadrās Ansichten als Beispiel für die islamische Philosophie herangezogen werden, ist, dass sie als Höhepunkt dieser Philosophie betrachtet werden können, denn mit seiner transzendenten Theosophie verbindet Mullā Ṣadrā nicht nur die Illuminationsphilosophie mit der aristotelischen Vernunftphilosophie, sondern auch die schiitische Theologie mit der Mystik.

⁸⁴ Für eine ausführliche Beschreibung der substanzialen Bewegung vgl. Jahangiri 2022, S. 103 ff.

wie die anderen Wesenheiten durch die substanzielle Bewegung auf ihre Vollkommenheit zubewegt, auch ihren Weg wählen, um mittels ihres freien Willens durch verschiedene Ebenen des Seins zu reisen, während sie in diesem ständigen Wandel ihre persönliche, einheitliche, konstante Identität bewahrt.⁸⁵

Die Aussage, dass weder Determinismus noch absoluter freier Wille, sondern ein Ding dazwischen gültig ist, bedeutet nicht, dass die Handlungen des Menschen eine Kombination aus Determination und Willensfreiheit sind, noch, dass die menschlichen Handlungen von Determination und freiem Willen befreit sind, sondern es heißt, dass der Mensch in seiner Willensfreiheit gezwungen (*muḏṭarr*) ist.⁸⁶ Mit anderen Worten bedeutet dies, dass der Mensch in seiner Wahl frei ist (*muḥtār*), er ist aber gleichzeitig gezwungen (*mağbūr*), in seiner Wahl frei zu sein; seine Willensfreiheit besteht in diesem Zwang.⁸⁷ Das heißt, dass der Mensch eine Wahlfreiheit besitzt, diese sich aber in einer bestimmten Eingrenzung befindet, da ihm der richtige Weg bereits gezeigt wurde. Mullā Ṣadrā beabsichtigt nicht, den freien Willen des Menschen als getrennt von Gottes Willen zu betrachten und zwei unabhängige Schöpfer für die menschlichen Handlungen anzuerkennen. Wenn alle Existenzen in einer umfassenden göttlichen Wahrheit enthalten sind, dann kann man sagen, dass jede Handlung eines einzelnen Menschen gleichzeitig die Handlung Gottes ist. Mullā Ṣadrā erklärt, dass es richtig sei, Handlung und Schöpfung auf den Menschen zu beziehen, so wie es richtig sei, Sein und Personifikation (*taṣāḥḩus*) auf ihn zurückzuführen, während sie in gewisser Weise auf Gott bezogen sind. Der Mensch ist also der Urheber dessen, was von ihm ausgeht, und zwar im wahrsten Sinn des Wortes, nicht im übertragenen Sinn; und gleichzeitig ist sein Handeln eine der Handlungen der ersten Wahrheit, also Gottes selber.⁸⁸

Insofern kann man also sagen, dass alle menschlichen Handlungen zwar auf den Menschen zurückgehen, da er der Handelnde ist, aber gleichzeitig hängt das Sein eines Menschen von seinem Schöpfer ab. Alle menschlichen Handlungen besitzen also auch eine Verbindung zu Gott.⁸⁹ Wenn Gott sie nicht geschaffen hätte, könnten die Menschen gar

⁸⁵ Vgl. Mullā Ṣadrā 1990, Bd. 9, S. 96.

⁸⁶ Vgl. Khansari Mousavi 2017, S. 189 sowie Mullā Ṣadrā 2010, Bd. 2, S. 313.

⁸⁷ Vgl. Khansari Mousavi 2017, S. 190 sowie Mullā Ṣadrā 2010, Bd. 2, S. 313.

⁸⁸ Vgl. Khansari Mousavi 2017, S. 190 sowie Mullā Ṣadrā 2010, Bd. 2, S. 313.

⁸⁹ Vgl. Khansari Mousavi 2017, S. 187.

nicht handeln. Wie der Mensch zu jedem Zeitpunkt handeln wird, ist im göttlichen Wissen (*‘ilm*) vorhanden, da er ein allmächtiges Wesen ist, d. h., Gott weiß zu jedem Zeitpunkt, wie der Mensch handeln wird. Dies schließt allerdings die Verantwortlichkeit des Menschen nicht aus, denn das Wissen Gottes hat nichts mit den Handlungen des Menschen zu tun.⁹⁰

Dadurch, dass Gott der Schöpfer von allem Sein ist, ist bei Mullā Ṣadrā auch jede Handlung im Grunde genommen seine Schöpfung. Jedoch muss hinzugefügt werden, dass aus Gott nur das Gute und das Vollkommene hervorgeht und das Böse, das mit der Nichtexistenz (*‘adam*) gleichzusetzen ist, nicht erschaffen wurde.⁹¹ Der Mensch ist mit dem Intellekt ausgestattet, und ihm wurde der Weg zur Vollkommenheit durch die Heilige Schrift gezeigt.⁹² Die schlechten Handlungen kommen also vom Menschen und das Gute von Gott. Was bedeutet dies? Heißt das, dass der Mensch nur in der Seele bzw. dem Geist frei ist, aber in seiner physischen Hülle, dem Körper, nicht mehr? Ja, der Mensch will und intendiert Handlungen, aber wozu gibt Gott einem die Willensfreiheit, wenn es allein in seiner Hand liegt, ob dieser Wille auch in die Tat umgesetzt wird? Letztlich würde Gott dann über unseren Willen entscheiden. Wenn er es aber ist, der letztlich Taten umsetzt, inwiefern kann er den Menschen dann für diese Taten verantwortlich machen? Das würde im Widerspruch stehen zu Gottes Aufruf, gehorsam zu sein, und auch zu der koranischen Aussage, dass »kein Zwang ist in der Religion«⁹³, oder wie es zum Beispiel auch an anderer Stelle heißt: »[...] Wer will, der glaube, und wer da will, der bleibe ohne Glauben! [...]«⁹⁴ Man müsse sich frei dafür entscheiden können, und dies schließt ein, dass man frei handeln, den Willen also umsetzen kann. Sonst würde Gott den Menschen für seinen Willen bestrafen und nicht für sein Handeln, was nicht der Fall ist. Es steht aber in einer Überlieferung, dass man Gutes *tun* und nicht nur wollen soll und dass man nach seinen *Taten* gerichtet wird, nicht nach seinen Gedanken.⁹⁵ Gott sieht und hört und weiß alles, also auch die sündigen Gedanken, Gefühle, Emotionen usw. der Menschen,⁹⁶ aber

⁹⁰ Vgl. Khansari Mousavi 2017, S. 187.

⁹¹ Vgl. Khansari Mousavi 2017, S. 200.

⁹² Vgl. Khansari Mousavi 2017, S. 200.

⁹³ Q 2:256.

⁹⁴ Q 18:29.

⁹⁵ Vgl. al-Kulainī, Bd. 2, S. 429.

⁹⁶ Vgl. Q 64:4.

man wird nach seinen Taten und seiner ehrlichen Einstellung gerichtet.⁹⁷ Insofern müsse man frei sein im Denken *und* im Handeln. Denn sonst müsste Gott sich selbst strafen, da er es dann ist, der für einen handelt.⁹⁸

Mullā Ṣadrā betont, dass, obwohl der Mensch der Ort von Gottes Manifestation ist und seine Handlungen – in einem anderen Grad – Gottes Handlungen sind, jeder einzelne Mensch sein eigenes Sein, seine eigene persönliche Identität und seine Verantwortung hat, denn die Tatsache, dass Gott Wissen (*‘ilm*) über eine Handlung und die Zukunft hat, schließt die Verantwortlichkeit der Menschen nicht aus. Gottes Vorherbestimmung entzieht dem Menschen nicht seine Entscheidungen.

Daraus kann man schließen, dass in der islamischen Philosophie eine Art Kompatibilismus vertreten wird, der anders als im klassischen westlichen Kompatibilismus nicht auf einem »und«, sondern auf einer Verneinung bzw. Disjunktion basiert und ein Zwischending darstellt und damit einen neuen Weg postuliert. Wie ist nun die Schuldfrage bzw. die neuroethische Ausgangsfrage über die moralische Verantwortung bei (kranken) Straftätern aus diesem Blickwinkel zu betrachten?

Die Annahme dieser besonderen Art des Kompatibilismus bedeutet nicht, dass der Mensch keine Verantwortung für seine Taten besitzt. Denn zwar erschafft Gott den Willen in der Seele und macht es möglich, dass die Seele die Gegenstände wahrnimmt,⁹⁹ aber die letzte Verantwortung liegt beim Menschen, denn der Mensch entscheidet, inwieweit er seine persönlichen, inneren Neigungen anerkennt. Auch wenn der Mensch sein Wollen nicht direkt beeinflussen kann, hat er mit der Macht seiner Gedanken die Freiheit, sich für die eine oder andere Richtung zu entscheiden und somit sein Wollen selbst direkt zu beeinflussen.

Nach dem zwölfschiitischen Theologen, Rechtsgelehrten und Philosophen Ğamāl ad-Dīn al-Ḥillī (gest. 1325) ist der Mensch als rechtlich

⁹⁷ Vgl. Q 2:181 und 2:286.

⁹⁸ In diesem Zusammenhang entstehen Fragen wie: Was war die Absicht einer Handlung? Was passiert, wenn die Absicht gut war, aber die Tat schlecht? Wurde etwas absichtlich ausgeführt? Der Begriff der Sünde ist in diesem Zusammenhang zentral im theologischen Kontext. Was Sünde ist, weicht teils davon ab, wie Sünde von unterschiedlichen Seiten interpretiert wird (z. B. Mord an Mitmenschen oder »Ungläubigen«). Diese Fragen werden aber im Rahmen dieser Untersuchung nicht weiter ausgeführt. Der Begriff der Sünde und die verschiedenen Sündenarten, die im Koran angesprochen werden, werden hier nicht behandelt, weil es den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde.

⁹⁹ Mullā Ṣadrā bezieht sich bei seiner dahingehenden Aussage auf die Koranverse in Q 76:30, 8:17 und 9:14. Vgl. hierzu Khansari Mousavi 2017, S. 198 sowie Mullā Ṣadrā 2010, Bd. 2, S. 318.

Beauftragter (*mukallaf*) erschaffen worden und besitzt Pflichten, was zeige, dass er einen freien Willen habe.¹⁰⁰ Daher ist klar, dass der Mensch der eigentliche Urheber seiner Handlungen ist und deterministische Behauptungen widerlegt werden müssen; absolute Willensfreiheit hat er aber nicht. Der Mensch trägt also die letzte Verantwortung für seine Taten und ist voll und ganz selbst für diese verantwortlich.

Die Schuldfrage ist in der Ethik die Frage nach der Verantwortlichkeit. Diese kann kausal geklärt werden: Der Urheber der Handlung ist direkt (oder indirekt) verantwortlich. Das wird normalerweise in der Rechtsprechung und auch in der Ethik so gemacht, wenn gegen ein bestehendes Gesetz bzw. eine anerkannte Norm verstoßen wird. »Schuld« ist mehr ein Begriff der Theologie und der Rechtsprechung. Im Rahmen der Ethik wird er in diesem Kontext eher nicht verwendet. Abschließend kann gesagt werden, dass der Mensch in seinen Taten zwar Entscheidungsfreiheit besitzt, es aber Gottes Wille ist, ob die willentlichen Entscheidungen des Menschen in die Tat umgesetzt werden oder nicht.

Zusammenfassung

Der besprochene »Mittelweg« hat gezeigt, dass sowohl der göttlichen Vorherbestimmung als auch der menschlichen Willensfreiheit Beachtung geschenkt werden sollte. Auch wenn es heißt, dass manche Menschen ihre Taten aufgrund einer mentalen oder emotionalen Störung vollziehen und als »nicht schuldig« oder nur »bedingt schuldig« betrachtet werden können,¹⁰¹ lautet die zentrale These dieses Beitrags, dass auf der Grundlage dieser speziellen Art des Kompatibilismus jeder Mensch vollkommene Verantwortung für seine Taten trägt und als ihr Urheber zu gelten hat, auch wenn er keine absolute, vollkommene Willensfreiheit besitzt und auch wenn die Ursachen nicht hundertprozentig in seinem Machtbereich liegen.

Warum wurden nun die verschiedenen Disziplinen miteinander in einen Austausch gebracht und wie lassen sie sich miteinander ins Gespräch bringen? Unabhängig von frühkindlichen Erfahrungen, Umweltbedingungen und generellen Stressfaktoren, durch die Störungen verursacht werden können, ist letztlich jede Person selbst für ihre Taten verantwortlich. Der

¹⁰⁰ Vgl. al-Ḥillī 1997, S. 20.

¹⁰¹ Vgl. President's Council on Bioethics Staff 2010, S. 222.

Mensch hat jederzeit die Freiheit, anders zu handeln, auch wenn dies mit einem schweren inneren Kampf verbunden sein sollte. Gott hat den Menschen mit Vernunft ausgestattet, und der Mensch ist in seiner Freiheit gezwungen, sich für eine richtige Tat zu entscheiden. Die Entscheidung, sich Gott entweder anzunähern oder sich vom absoluten Sein (Gott) zu distanzieren, ist dem Menschen selbst überlassen. Mit den Konsequenzen, die sich aus der Tatsache ergeben, von der absoluten Quelle des Guten und des Seins entfernt zu sein, muss er jedoch auch selber rechnen und umgehen. Sobald der Mensch dazu fähig ist, sich der Tatsache bewusst zu werden, dass seine Handlungen auf ihn selber zurückgehen und nur er die unmittelbare Ursache seiner Handlungen ist, hört der Mensch auf, nach Schuldzuweisungen und anderen, außerhalb von ihm liegenden Ursachen für seine eigenen Handlungen zu suchen. So kann er seinen Verstand benutzen und seine eigene Rolle in der Schöpfung besser begreifen. ❖

Literatur

- An der Heiden, Uwe/Schneider, Helmut (Hrsg., 2007): Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antworten der großen Philosophen. Stuttgart.
- Azadani, Zakieh (2022): Mullā Ṣadrā on free will and freedom. In: *Asiatische Studien – Études Asiatiques* 76/2. S. 355–370.
- Bei Psychopathen ist das Gehirn anders durchblutet (2008). In: Welt Online. Veröffentlicht am 11.06.2008. Online: <https://www.welt.de/wissenschaft/article2089988/Bei-Psychopathen-ist-das-Gehirn-anders-durchblutet.html>. Zugriff: 13.07.2018.
- Bhat, Abdur Rashid (2006): Free Will and Determinism: An Overview of Muslim Scholars' Perspective. In: *Journal of Islamic Philosophy* 2/1. S. 7–24.
- Birbaumer, Niels-Peter (2002): Furcht und Furchtlosigkeit: Zur Neurobiologie des Bösen. Stuttgart.
- Birbaumer, Niels-Peter (2015): Hirnforschung mit Straftätern. Das Böse beginnt im Gehirn. In: FAZ.NET. Veröffentlicht am 22.06.2015 um 20:49 Uhr. Online: <http://www.faz.net/aktuell/wissen/leben-gene/hirnforschung-mit-straftaetern-das-boese-beginnt-im-gehirn-13649029.html>. Zugriff: 12.07.2018.
- Blackmore, Susan (2005): *Consciousness: A Very Short Introduction*. Oxford.
- Bobzin, Hartmut (Übers., 2010): *Der Koran*. Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin. München.
- Bublitz, Christoph/Merkel, Reinhard (2013): Guilty Minds in Washed Brains? Manipulation Cases and the Limits of Neuroscientific Excuses in Liberal Legal Orders. In: Vincent, Nicole A. (Hrsg.): *Neuroscience and Legal Responsibility*. Oxford. S. 335–374.
- Cabrera, Laura Y./Carter-Johnson, Jennifer (2018): It's not my fault, my brain implant made me do it. In: *The Conversation*. Veröffentlicht am 03.04.2018 um 12:44 Uhr. Online: <https://theconversation.com/its-not-my-fault-my-brain-implant-made-me-do-it-91040>. Zugriff: 07.10.2022.
- Charité (2015): Wie frei ist der Wille wirklich? Berliner Wissenschaftler prüfen Grundmuster von Entscheidungen [Pressemitteilung]. Veröffentlicht am 17.12.2015. Online: https://www.charite.de/service/pressemitteilung/artikel/detail/wie_frei_ist_der_wille_wirklich/. Zugriff: 23.11.2022.

- Clark Andy/Kiverstein Julian,/Vierkant, Tillmann (2013): *Decomposing the Will*. Oxford/New York.
- Earman, John S. (1986): *A Primer on Determinism*. Dordrecht.
- Ede, David A. (1978): *Mullā Ṣadrā and the Problem of Freedom and Determinism. A critical study of the Risālah fī l-qadā' wa-l-qadar* [Thesis, McGill University]. Montreal.
- Eichenberg, Claudia (2014): *Die Illusion der Willensfreiheit. Gerhard Roth und ein neurobiologisches Menschenbild*. München.
- Erber-Schropp, Julia Maria (2016): *Schuld und Strafe. Eine strafrechtsphilosophische Untersuchung des Schuldprinzips*. Tübingen.
- Farah, Martha J. (2010): *Neuroethics. An Introduction with Readings*. Cambridge (Massachusetts).
- Frankfurt, Harry G. (1971): *Freedom of the Will and the Concept of a Person*. In: *The Journal of Philosophy* 68/1. S. 5–20.
- Greene, Joshua/Cohen, Jonathan (2004): *For the Law, Neuroscience Changes Nothing and Everything*. In: *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 359. S. 1775–1785.
- Greene, Joshua/Cohen, Jonathan (2010): *For the Law, Neuroscience Changes Nothing and Everything*. In: Farah, Martha J. (Hrsg.): *Neuroethics. An Introduction with Readings*. Cambridge (Massachusetts). S. 232–258.
- Hajatpour, Reza (2022): *Islamische Ethik. Einführung*. Baden-Baden.
- Halm, Heinz (2005): *Der Islam. Geschichte und Gegenwart*. München.
- Herpertz, Sabine C. (2014): *Zwischen Angriff & Selbstschutz. Der (auto)aggressive Mensch*. In: *Ruperto Carola. Forschungsmagazin der Universität Heidelberg* 4 (2014): *Krieg & Frieden*. S. 84–90.
- Hillenkamp, Thomas (2015): *Hirnforschung, Willensfreiheit und Strafrecht – Versuch einer Zwischenbilanz*. In: *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft (ZSTW)* 127/1. S. 10–96.
- Al-Ḥillī, Ḡamāl ad-Dīn (1997): *Istiqṣā' al-baḥṭ wa-n-naẓar fī masā'il al-qaḍā' wa-l-qadar*. Maṣhad.
- Ibn Sīnā (1934): *Risāla fī sirr al-qadar*. Ḥydarabad.
- Illes, Judy (2011): *Oxford Handbook of Neuroethics*. Oxford.

- Van Inwagen, Peter (2000): Free Will Remains a Mystery. In: *Philosophical Perspectives* 14: Action and Freedom. S. 1–19.
- Jahangiri, Mona (2022): *Das Konzept der Seele bei Mullā Hādī Sabziwārī*. Baden-Baden.
- Kadish, Sanford H. (1987): Excusing Crime. In: *California Law Review* 75/1. S. 257–289.
- Kane, Robert (2005): *A Contemporary Introduction to Free Will*. Oxford.
- Kane, Robert (2017): *Willensfreiheit*. Berlin/Boston.
- Kane, Robert (2018): *Willensfreiheit und Determinismus*. Stuttgart.
- Kant, Immanuel (1998): *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Jens Timmermann. Hamburg.
- Keil, Geert (2017): *Willensfreiheit*. Berlin/New York.
- Khansari Mousavi, Sedigheh (2017): *Molla Sadras Handlungstheorie im historischen Kontext*. Nordhausen.
- Al-Kulainī, Muḥammad ibn Ya‘qūb (1996): *Uṣūl al-Kāfi*. Bd. 2. Qum.
- Kunert, Hanns-Jürgen/Herpertz, Sabine/Saß, Henning (2002): Frontale Dysfunktionen als ätiologische Faktoren bei der Borderline- und antisozialen Persönlichkeitsstörung? In: Förstel, Hans (Hrsg.): *Frontalhirn. Funktionen und Erkrankungen*. Berlin. S. 291–313.
- Libet, Benjamin (1985): Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action. In: *Behavioral and Brain Sciences* 8/4. S. 529–539.
- Libet, Benjamin (1999): Do we Have a Free Will? In: *Journal of Consciousness Studies* 6/8–9. S. 47–57.
- Libet, Benjamin/Freeman, Anthony/Sutherland, Keith (Hrsg., 1999): *The Volitional Brain. Towards a Neuroscience of Free Will*. Exeter.
- Libet, Benjamin (2004): *Mind Time. The Temporal Factor in Consciousness*. Cambridge (Massachusetts).
- Markowitsch, Hans J./Siefer, Werner (2007): *Tatort Gehirn. Auf der Suche nach dem Ursprung des Verbrechens*. Frankfurt am Main/New York.
- Al-Mağlisī, Muḥammad Bāqir (1983): *Biḥār al-anwār. Al-ḡāmi‘a li-durar aḥbār al-a‘imma al-aṭḥār*. 111 Bde. Beirut.

- Al-Mağlisī, Muḥammad Bāqir (1989): Ġabr wa-tafwīd. In: Rağāʾī, Mahdī (Hrsg.): Mağmūʿa-yi rasāʾil-i iʿtiqādī-yi ʿAllāma Mağlisī. Mašhad.
- Messer Neil (2017): Theological Neuroethics. Christian Ethics Meets the Science of the Human Brain. London.
- Mullā Ṣadrā (1990): al-Ḥikma al-mutaʿālīya fī l-asfār al-ʿaqlīya al-arbaʿa (asfār). Mit Marginalien von Sabziwārī. Bd. 9. Qum.
- Mullā Ṣadrā (2010): Ḥalq al-aʿmāl. In: Dihbāšī, Mahdī (Hrsg.): Mağmūʿa-yi rasāʾil-i falsafī. Bd. 2. Teheran.
- Noller, Jörg (2018): Peter van Inwagens Begriff metaphysischer Freiheit. In: PhiloCast. Veröffentlicht am 10.11.2018. Online: <http://philocast.net/peter-van-inwagens-begriff-metaphysischer-freiheit>. Zugriff: 07.09.2022.
- Nozick, Robert (1981): Philosophical Explanations. Cambridge.
- President's Council on Bioethics (2004): Staff Working Paper. An Overview of the Impact of Neuroscience Evidence in Criminal Law. Online: https://bioethicsarchive.georgetown.edu/pcbe/background/neuroscience_evidence.html. Zugriff: 21.04.2022.
- President's Council on Bioethics Staff (2010): An Overview of the Impact of Neuroscience Evidence in Criminal Law. In: Farah, Martha J. (Hrsg.): Neuroethics. An Introduction with Readings. Cambridge (Massachusetts). S. 220–231.
- Reemtsma, Jan Philipp (2008): Das Scheinproblem der »Willensfreiheit«. Ein Plädoyer für das Ende einer überflüssigen Debatte. Basel.
- Rizvi, Sajjad (2018): Freedom, Compulsion, and ›Esoteric Religion«. Mullā Ṣadrā's exegesis on the phrase *lā ikrāha fī al-dīn*. In: The Maghreb Review 43/2. S. 154–174.
- Roth, Gerhard (2006): Willensfreiheit und Schuldfähigkeit aus Sicht der Hirnforschung. In: Roth, Gerhard/Grün, Klaus-Jürgen (Hrsg.): Das Gehirn und seine Freiheit. Beiträge zur neurowissenschaftlichen Grundlegung der Philosophie. Göttingen. S. 9–27.
- Roth, Gerhard (2009): Aus Sicht des Gehirns. Berlin.
- Roth, Gerhard/Strüber, Nicole (2018): Wie das Gehirn die Seele macht. Stuttgart.
- Rūmī, Ġalāl ad-Dīn Muḥammad (1975): Maṭnawī-yi maʿnawī. Überarbeitung von Reynold Nicholson. Teheran.

- Aš-Šahrastānī, Muḥammad ibn ʿAbd al-Karīm (1985): *Kitāb al-milal wa-n-niḥal*. Bd. 1. Qum.
- Schleim, Stephan (2011): *Die Neurogesellschaft. Wie die Hirnforschung Recht und Moral herausfordert*. Hannover.
- Schleim, Stephan (2021): Von Terroranschlägen zur Willensfreiheit. Der größte Neuro-Mythos und was Benjamin Libet wirklich herausfand. In: *Spektrum der Wissenschaft*. Veröffentlicht am 08.08.2021. Online: <https://scilogs.spektrum.de/menschen-bilder/von-terroranschlaegen-zur-willensfreiheit/>. Zugriff: 18.11.2021.
- Schmidtke, Sabine (2008): Rationale Theologie in der islamischen Welt des Mittelalters. In: *Verkündigung und Forschung* 53/2. S. 57–73.
- Schultze-Kraft, Matthias [u. a.] (2016): The point of no return in vetoing self-initiated movements. In: *PNAS* 113/4. S. 1080–1085.
- Singer, Wolf (2004): Keiner kann anders, als er ist. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung/FAZ.NET*. Veröffentlicht am 08.01.2004. Online: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/hirnforschung-keiner-kann-anders-als-er-ist-1147780.html>. Zugriff: 02.10.2022.
- Strawson, Peter F. (1962): Freedom and Resentment. In: *Proceedings of the British Academy* 48. S. 187–211.
- Subḥānī, Ġaʿfar (2006): *Buḥūṭ fī l-milal wa-n-niḥal*. 8 Bde. Qum.
- Suleiman, Farid (2020): Schuldfähigkeit trotz fehlender Willensfreiheit? Eine Analyse der Position Ibn Taymiyyas. Mit einer Übersetzung seiner *al-Qaṣīda at-tāʾiyya*. In: *Der Islam* 97/1. S. 172–202.
- Tarkāšvand, Ḥassan (2015): *Tauḥīd-i af ʾāl az nigāh-i maḍāhib wa firaq-i islāmī*. Teheran.
- Walter, Henrik (1998): *Neurophilosophie der Willensfreiheit. Von libertarischen Illusionen zum Konzept natürlicher Autonomie*. Paderborn.
- Watt, W. Montgomery (1948): *Free Will and Predestination in Early Islam*. London.
- Wegner, Daniel M. (2002): *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge (Massachusetts).
- Willemsen, Pascale (2020): The Relevance of Alternate Possibilities for Moral Responsibility for Actions and Omissions. In: Lombrozo, Tania [u. a.] (Hrsg.): *Oxford Studies in Experimental Philosophy*. Oxford. Bd. 3, S. 232–274.

Zamānī, Mahdī (2013): Şifat-i qayyūmīyat-i ḥudāwand wa natāyiġ-i ān dar āyīna-yi ḥikmat-i mutaʿālīya-yi Mullā Şadrā. In: Āmūzişhā-yi falsafa-yi islāmī 12. S. 65–82.