THEOLOGISCHE REVUE

121. Jahrgang

– August 2025 –

Turki, Mohamed: Rationalitätsdebatten im arabisch-islamischen Diskurs der Gegenwart. – Leipzig: Edition Hamouda 2022. 343 S., brosch. € 24,90 ISBN: 978-3-95817-128-2

Der ziemlich technische Titel des vorliegenden Buches verschleiert die dramatische Aktualität, die ihm innewohnt. Denn Mohamed Turki geht es nicht nur um eine philos.-historische oder wissenssoziologische Beschreibung gewisser Diskurse über Rationalität im arabisch-islam. Kontext, sondern es geht ihm anhand dieser um eine Positionierung, was Modernität für die MENA-Region und die in ihr lebenden Menschen bedeuten kann.

Die Einleitung „Historischer Rückblick auf ‚Rationalität‘ im arabisch-islamischen Diskurs“ zeichnet wichtige Stationen in der Entwicklung islamisch-theol. Rationalität sowie die Entstehung der *falsafa* nach und setzt der immer noch weit verbreiteten Meinung, die islam. Philos. ende mit Ibn Rušd (gest. 1198), entgegen, dass zumindest im östlichen Teil der islam. Welt das philos. Denken fortgesetzt wurde (von Henri Corbin, Dimitri Gutas u. a. vertretene These). Mit dieser Positionierung geht es um eine zweifache Rehabilitation des philos. Denkens in der arabisch-islam. Kultur: Einmal gegenüber einer westlichen Philos.-geschichtsschreibung, die der *falsafa* höchstens einen historischen Wert zugesteht. Zum anderen gegenüber einem islam. religiös-theol. Diskurs, der sich auch auf Rationalität beruft, deren Grundlage jedoch nicht die menschliche Vernunft, sondern die göttliche Offenbarung ist.

Diesem letzten Thema widmet sich Kap. eins „Offenbarung und Philosophie im Islam“, wo sich T. v. a. mit dem tunesischen Historiker Hichem Djait und dem iranischen Theologen Mohammad Mojtahed Shabestari über die Bedeutung der (koranischen) Offenbarung auseinandersetzt: Sie ist sowohl Ereignis als auch Überzeugung (66). Um die Offenbarung zu deuten ist Philos. erforderlich – daher Ibn Rušd erkenntnistheoretisch-hermeneutisches Interesse an ihr. T. kann diese gegenseitige Verwiesenheit von Theol. und Philos. an den Gleichnissen im Koran deutlich machen, für deren Verstehen es der Vernunft bedarf. Doch um die Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung werde gerade heute wieder gestritten, und zwar vor dem Hintergrund einer weiteren Verhältnisbestimmung, derjenigen zwischen Islam und Moderne: „Fundamentalismus versus Moderne lautet nun der neue Dualismus.“ (83) Die theol.-philos. Konfiguration und die damit verbundene Stellung der Rationalität gegenüber der Religion hat politische Konsequenzen, was T. an den Analysen von Halim Barakat zu Glaube und Herrschaft, Mohammed Arkoun zu Religion versus Demokratie, Sadik Jalal al-Azm zu Islam und Säkularismus sowie Mohamed Mesbahi zu „Moderne“ als ‚gemeinsamer Raum‘ zwischen den Kulturen“ (95) zeigt. Gerade der letzte Ansatz versucht eine

Vermittlung zwischen den beiden Komponenten der Kultur in der islam. Welt, Säkularität und Religiosität, und lässt die Tradition als eine wichtige Ressource der Moderne gelten (96).

Mit dieser interkulturellen Brille, die seinem eigenen philos. Projekt entgegenkommt, liest T. die Entwürfe zweier Pioniere der modernen Philos. in der islam. Welt: dem indo-pakistanischen Denker Mohammad Iqbal als Erneuerer von Philos. und Theol. im Islam durch das Gespräch mit Henri Bergson und Friedrich Nietzsche (Kap. 3) sowie dem Begründer der modernen marokkanischen Universitätsphilos., Mohamed Aziz Lahbabi, der, inspiriert vom europäischen Personalismus, einen „muslimischen Personalismus“ entwickelt (Kap. 4). Beide werden so auch als Brückenbauer zwischen westlicher und arabisch-islam. Rationalität verstanden, bevor mit Arkoun und Muhammad Abed al-Jabri zwei Kritiker einer zu vorschnellen Harmonisierung vorgestellt werden (Kap. 5). Al-Jabri mache auf die Potentiale aufmerksam, die gerade die Tradition des islam. Westens für die Wiederbelebung der Rationalität im arabisch-islam. Kontext bereithält. Arkoun wiederum – mit dem sich T. hier wohl einig ist – kritisiere, dass Al-Jabri den hegemonialen Strukturen der westlichen, aber auch der arabischen Vernunft zu unkritisch gegenübersteht – womit Arkoun gemäß T. eine ähnliche Kritik wie Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* vorbringt. Allerdings sei hier auch an die „doppelte Kritik“ von Abdekebir Khatibi (*Maghreb pluriel*, Paris 1983) erinnert.

T.s. eigene Perspektive nimmt die Kritik von Jabri/Arkoun in einer Weise auf, die die Konstruktivität von Iqbal/Lahbabi rettet, ist also im ausgewogenen Sinne dekonstruktiv – destruktiv-kritisch gegenüber Absolutheit beanspruchenden identitären Vernunftkonzepten des Westens oder „des“ Islams, konstruktiv hinsichtlich eines Dialogs der Kulturen. Beispielhaft exerziert T. dies zunächst an Arkouns Entwurf einer „angewandten Islamwissenschaft“ durch (Kap. 6), bevor er sich im II. Teil des Buches den Problemen eines zu schnell ideell verstandenen interkulturellen Dialogs stellt.

Nachdem in Kap. sieben die innerarabische Debatte über das Verhältnis zum kulturellen Kulturerbe (*turath*) nachvollzogen und mögliche Blockaden sowie Befreiungsressourcen benannt worden sind – eine besondere Ressource könnte nach T., gestützt auf die Arbeiten Sarhan Dhouibs u. a., die Aufarbeitung der Unrechtserfahrungen in den autoritären Regimen Nordafrikas und des Nahen Ostens sein –, wendet sich Kap. acht der Entwicklung einer zeitgenössischen interkulturellen Philos. im arabisch-islam. Kontext zu, die das bisherige dekoloniale Denken hinter sich lässt (weil es auch noch in identitären Strukturen gefangen ist) und im Anschluss an Khatibis „pensée-autre“ die kulturelle Pluralität der Region herausstellt, welche ihre eigene, d. h. „doppelte“ Kritik entwickelt. Diese zeigt sich exemplarisch in der Reflexion über Freiheit in der arabisch-islam. Philos., die sich sowohl philos.-historisch (Mu‘taziliten, Al-Ghazali, Ibn Rušd) als auch im zeitgenössischen Diskurs (bei Abdallah Laroui und Nassif Nassar) nachvollziehen lässt (Kap. 9). Kap. zehn rekonstruiert eine weitere „doppelt-kritische“ Arbeit am Begriff, wobei nun die Toleranz in den Fokus tritt. Dabei ist es hier philologisch interessant, dass der sich durchsetzende arabische Terminus mit „Großzügigkeit“, „Freigebigkeit“ und „Gastfreundschaft“ konnotiert ist (231), nicht mehr mit „Duldung“. Kap. elf widmet sich dem Thema Frieden und Friedensethik, stellt die auch heute noch interessanten philos.-historischen Positionen zur Staatsleitung (al-Farabis „tugendhafte Stadt“) und zur Gewaltenteilung (Tusis am Ideal der Gerechtigkeit orientierte Liebesethik) vor und setzt sich mit dem von al-Azm propagierten säkular-humanistischen Paradigma für die Transformation der arabischen Gesellschaften auseinander. Vielversprechender scheint T. hier jedoch die Philos. des Zusammenlebens Fathi Trikis zu sein, die sich am Konzept der „Vernünftigkeit“ orientiert, das Triki

entwickelt. Wenn in Kap. zwölf zunächst versucht wird, über eine „Phänomenologie der Macht“ die Hemmnisse der arabischen Gesellschaften und deren Ursachen zu beschreiben, so tritt neben den Folgen des Kolonialismus bzw. dem Neokolonialismus das Patriarchat bzw. Neopatriarchat (als verzerrte Gestalt der Moderne, Hisham Sharabi) in den Fokus. Wenn auch hier die „doppelte Kritik“ greifen soll, dann muss sich der arabisch-islam. Modernediskurs sowohl der äußeren (kolonialen) als auch der inneren (patriarchalistischen) Ursachen annehmen – und nicht nur philos., sondern auch kulturell und gesellschaftlich. Das hieße mit Sharabi: Die Absetzung des „Vaters“ als Symbol (274). An dieser Stelle sei auf Fethi Meskinis Position aufmerksam gemacht, der das Patriarchat durch ein „Phratriarchat“ (eine Herrschaft der „Brüder“, wie sie z. B. bei der Muslimbruderschaft zum Vorschein kommt) abgelöst sieht. Aus den bisherigen Themen und Debatten der zeitgenössischen Philos. in Nordafrika und im Nahen Osten wurde schon deutlich, dass sie alle dem Kontext geschuldet sind, in dem diese Philos. sich verortet: Sie entstammen den politischen, religiösen, sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Bedingungen, die in dieser Region vorherrschen. Das gilt auch für die Themen aus Kap. 13: „Kritik“, „Menschenrechte“ und „Revolution“. In und nach den revolutionären Ereignissen von 2011 („arabischer Frühling“) waren nach Einschätzung von T. vor allem die Menschenrechte der kritische Faktor, der – zumindest in Tunesien – einen Prozess der Befreiung und Demokratisierung in Gang setzte: Die „Prinzipien [der Menschenrechte, M. K.] wurden nämlich während der gesamten Volksaufstände erhoben und besungen und nun in die neue Verfassung der Republik Tunesiens von 2014 aufgenommen. Damit wird gezeigt, wie die Konkretisierung der Menschenrechte eine ‚intellektuelle Subversion‘ bzw. eine revolutionäre Form der Politik in die gesellschaftliche Wirklichkeit herbeiführt.“ (305) Allerdings – so kann man T. heute entgegenhalten – scheint die neuere Entwicklung zur Stärkung von Rechtsstaatlichkeit und Demokratie weniger auf die Prinzipien der Menschenrechte zu rekurren als auf ein Konzept von Staatsbürgerschaft, das sich leichter mit der islam. Tradition in Einklang bringen lässt (vgl. z. B. die Marrakesch-Erklärung von 2016 oder die Azhar-Deklaration der Konferenz „Frieden, Bürgerschaft, Diversität und Integration“ von 2017).

In der kurzen Schlussfolgerung zeigt T. noch einmal konzise die wichtigsten Ergebnisse dieses Bandes auf. Darin hebt er hervor, was wohl zur Wahl des Buchtitels geführt hat: „Das Paradigma der Rationalität bestimmt weitgehend den Verlauf der Diskurse der arabisch-islam. Denker der Gegenwart, weil es sowohl zur Grundlage ihrer Argumentation steht als auch bei ihrem hermeneutischen Verfahren gebraucht wird.“ (308)

T. ist mit diesem Buch eine profunde Einführung in diese Rationalitätsdiskurse und ihre Kontexte gelungen, die zugleich eine Reflexion über deren Beitrag zur Modernität beinhaltet. Es wäre interessant, Ts. Meinung zu heutiger „islamischer Philosophie“ zu hören, wie sie an den Instituten für Islam. Theol. (z. B. am ZIT der Universität Münster durch Milad Karimi) betrieben wird. Aus der Lektüre dieses Werks könnte man meinen, dass er für mehr Unabhängigkeit zwischen der philos. und theol. Disziplin einträte!

Über den Autor:

Markus Kneer, Dr., Privatdozent, Schwerte an der Ruhr (markuskneer@gmx.de)