

sprüchlich sein“ (202) dürfen; Kohärenz ergänze, „dass die im öffentlichen Diskurs erhobenen Forderungen nicht im Widerspruch zu den gesicherten Erkenntnissen der Wissenschaft stehen“ (203) sollen; Kompatibilität verweise darauf, „dass religiöse Überzeugungen dann als nicht vernunftwidrig gelten, wenn diese Überzeugungen keine Forderungen beinhalten [...], die die Freiheit, Gleichheit oder Würde aller Personen verletzen“ (204); Integrationsfähigkeit meine, „dass die Kontingenz der eigenen Überzeugung eingesehen und ihr nichtnotwendiger Charakter anerkannt wird“ (206); und das existenzhermeneutische Kriterium besage, „dass religiöse Überzeugungen in einer existenziellen Perspektive einen glaubwürdigen Vorschlag unterbreiten sollten, wie man seine Existenz in einer kontingenten Welt deuten kann“ (207). Besagte Kriterien validiert Breul anhand seiner kaleidoskopischen Topoi von „Pluralismus“ (228–230), „Postsäkularismus“ (230–232), „Naturalismus“ (232–234) und „religiösem Fundamentalismus“ (234–237).

Breuls Arbeit kommt das große Verdienst zu, Habermas erstmals auf den Diskurs der religiösen Epistemologie zu beziehen. Dies erscheint gleichermaßen wichtig wie zeitgemäß, da besagte Forschungsdiskussion, gerade im angelsächsischen Diskurs, mehr und mehr zu einer Debatte um den Evidentialismus zusammenschrumpft. Unter Theologinnen und Theologen hingegen ist der Evidentialismus, wie man an den Schriften Richard Swinburnes paradigmatisch nachempfinden kann, alles andere als mehrheitsfähig: Sein Ansatz geht nämlich nicht auf den Glauben als authentischer Erfahrung, die Menschen mit Gott gemacht haben, sondern auf einen ontologischen Gottesbegriff. An dieser Stelle entzündet sich die Kritik, da der theologische vom religionsphilosophischen Diskurs divergiert und Pascals Gott der Philosophen jenem der Theologen in aller Schärfe gegenübertritt. Vergleichbar schlechte Presse kommt hierzulande der *reformed epistemology* und dem Wittgenstein'schen Fideismus zu. Ersterer zehrt von anthropologischen Präsuppositionen wie dem *senus divinitatis*, deren genuin philosophische Einholung man säkularen Denkern nur schwerlich vermitteln kann. Letzterem droht eine Monadisierung, indem religiöse Aussagen gegenüber einer externalistischen Kritik immunisiert werden. Unter Bezugnahme auf Jürgen Habermas begegnet Breul besagtem Trend nicht nur mit einer Alternative, sondern innoviert geradezu die Agenda der religiösen Epistemologie, die darin besteht, den epistemischen Status von religiösen Überzeugungen zu klären.

Dennoch stellen sich an die konkrete Durchführung einige Rückfragen: Breuls wiederholtes Beharren auf den propositionalen Charakter religiöser Überzeugungen auf der einen Seite entspricht seiner Kritik an einem allzu fideistischen Glaubensverständnis auf der anderen. Natürlich, Habermas ist kein Wittgenstein'scher Fideist und nichts steht dem Starnberger Meisterdenker ferner, wie auch Breul weiß und betont, als den Diskurs über religiöse Überzeugungen auf die Erkundung grammatischer Regeln einzuengen. Dennoch scheint Breuls Habermas Kant näher zu stehen als Hegel. Grundsätzlich scheinen Breul und Habermas in der Bewertung der Unterscheidung von Moral und Ethik auseinander zu gehen, genau wie in Bezug auf ihre postsäkulare Affiliation, die gerade darin besteht, Religion als einen genuin ethischen Diskurs zu identifizieren, dessen Einzelaussagen zwar in universale moralische Geltungsansprüche übersetzt werden, nicht aber unmittelbar vom Glauben ins Wissen übergehen können. An diesem Punkt hat eine fortführende Debatte anzusetzen. Indes scheint der erste, vielleicht wichtigste Schritt gemacht.

K. VIERTBAUER

FREY, MICHAEL: *Liberalismus mit Gemeinsinn*. Die politische Philosophie Nassif Nassars im libanesischen Kontext. Weilerswist: Velbrück 2019. 401 S., ISBN 978-3-95832-201-1 (Paperback).

Wer sich im deutschen Sprachraum und auch darüber hinaus für zeitgenössische arabischsprachige bzw. auf den Kontext der Länder der MENA-Region bezogene

Philosophie und Philosophen interessiert, kommt am Institut für Islamwissenschaft und Neuere Orientalische Philologie der Universität Bern nicht vorbei. Professorin Anke von Kügelgen ist es gelungen, dort ein Team aus Islamwissenschaftlern mit philosophischem Schwerpunkt und Philosophen mit Schwerpunkt in der arabischsprachigen (und auch persischsprachigen) Philosophie zusammenzuführen, das über unterschiedliche Aspekte dieses philosophischen Diskursraums vom Persischen Golf bis Marokko forscht (im Rahmen des Forums Islam und Naher Osten der Universität Bern). Eine der letzten Veröffentlichungen war z. B. Kata Mosers Dissertation zur institutionalisierten Philosophie im Nahen Osten und Nordafrika (*Akademische Philosophie in der arabischen Welt. Inhalte – Institutionen – Periodika*, Berlin 2018). Der Verf., der in Bern, Damaskus und Beirut Islamwissenschaft und Geschichte studiert hat, gehört diesem Netzwerk als Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Forum Islam und Naher Osten an und veröffentlicht mit dem vorliegenden Buch nun eine leicht überarbeitete Version seiner Dissertation, deren Defensio 2018 an der Universität Bern erfolgt ist.

Dieses Werk untersucht das politische Denken eines der wohl einflussreichsten zeitgenössischen arabischsprachigen Philosophen, des Libanesen Nassif Nassar (* 1940), der von 1967 bis 2005 an der Libanesischen Universität von Beirut lehrte. Die Bezeichnung „arabischsprachig“ ist dabei zum einen nicht ganz korrekt, da er auch in französischer Sprache veröffentlicht hat (z. B. Haupt- und Zusatzthese des Doktorats an der Sorbonne, wobei letztere in einer Reihe von Artikeln erschien). Zum anderen ist die Wahl der arabischen Sprache für seine Publikationen nach seiner Rückkehr aus Frankreich in den Libanon in gewisser Weise auch schon „politisch“, da er sich mit dieser Entscheidung im größeren Kontext des arabophonen Nahen Ostens verortet anstatt im kleineren eines eher Europa zuneigenden Libanon. (Sein Kollege Jad Hatem von der Université Saint-Joseph in Beirut z. B. publiziert fast ausschließlich auf Französisch.)

Obwohl es um die politische Philosophie Nassars gehen soll, stellt der Verf., nachdem er in der Einleitung seine Vorgehensweise erläutert und die Biographie kurz zusammengefasst hat, im ersten Kapitel alle 18 bisher erschienenen Bücher des libanesischen Philosophen vor: Sie werden kontextualisiert sowie mit etwaigen Rezeptionslinien verbunden. Da der größte Teil der Bücher nur in arabischer Sprache vorliegt, hat dieses Kapitel also schon einen Wert an sich, erschließt es doch in einem ersten Zugang das Gesamtwerk Nassars – was nicht genug hervorgehoben werden kann! Der Verf. vertritt dabei die Linie des Philosophen, dass sich ein kontinuierlicher roter Faden durch die Werke ziehe und diese zueinander in Beziehung stünden und aufeinander aufbauten. Dabei darf jedoch ein Einschnitt nicht unterschätzt werden: Nach den ersten beiden Büchern, die er in Französisch (*La pensée réaliste d'Ibn Khaldūn*, Paris 1967; *Recherches sur l'approche de l'être [d'après Gabriel Marcel] 1967* [Typoscript]) veröffentlicht hat, verfasste Nassar seine Bücher ab 1970 in arabischer Sprache. Der Wechsel der Sprache bedeutet eine neue Arbeit am Begriff, gerade auch vor dem Hintergrund, dass die arabischen Philosophen ein neues Vokabular kreieren bzw. Begriffe prägen müssen, wenn sie wie Nassar den religiösen Einfluss zurückdrängen wollen. In der Einleitung reißt der Verf. kurz den Diskurs über die „Rückkehr einer Unruhestifterin“ an: Gemäß einem weit verbreiteten Narrativ war nämlich die „arabische Philosophie“ mit dem Tod Ibn Rušds (1198) an ihr Ende gekommen, woran dann das neue Narrativ der „Rückkehr“ der Philosophie anknüpft. Und tatsächlich geht es bei Nassar auch um die seit dem 19. Jahrhundert in der Region einsetzende Neubegründung der Philosophie, jedoch immer eingebettet in einen Gesellschaftsprozess der Befreiung (z. B. von Kolonialismus, Despotismus) – was ein Merkmal vieler philosophischer Projekte im arabischsprachigen Kontext ist. Daher ist es folgerichtig, dass der Verf. beleuchtet, in welchem Zusammenhang sich Nassars Denken abspielt: Es ist der eines Libanons als Staat und Gesellschaft,

dem der auf eine konfessionelle Proportionalität gegründete „Nationalpakt“ von 1943 eine solche strukturelle Bürde auferlegte, dass er zwangsläufig zu Krisen und schlimmstenfalls – wir wissen es – zu Bürgerkrieg führen musste.

Vor diesem Hintergrund stellt der Verf. die Entwicklung des zentralen Konzepts der politischen Philosophie Nassars dar: *librāliyya takāfuliyya*, was er – titelgebend für das vorliegende Buch – mit „Liberalismus mit Gemeinsinn“ übersetzt. „Librāliyya“ ist in Anlehnung an den Begriff „Liberalismus“ in den europäischen Sprachen gebildet und daher ein Neologismus, der sich nicht von Vorprägungen absetzen muss. Dennoch führt der Verf. in Nassars Gebrauch dieses Konzepts dadurch ein, dass er zunächst andere Autoren zu ihrer Verwendung dieser oder verwandter Begriffe befragt. So untersucht er kurz den Begriff *hurriyya* (Freiheit) bei Abdallah Laroui, um dessen Warnung aufzunehmen, dass sich allein in diesem Wort die Reflexion über „Freiheit“ in der arabisch-islamischen Welt nicht erschöpft (181 f.).

Die Verwendung von *librāliyya* durch Nassar ist ein gutes Beispiel dafür, was der marokkanische Soziologe Abdelkebir Khatibi „double critique“ nennt (vgl. A. Khatibi, *Maghreb pluriel*, Paris 1983, 12 und 63): Im Dialog mit westlichen Philosophien wird ein Konzept des Liberalismus entwickelt, das sowohl den ökonomischen Neoliberalismus als auch das konfessionalistische System des Libanon einer Kritik unterzieht. Hier kommt der zweite Begriff *takāful* zum Tragen, dessen bisherige Verwendung der Verf. bei Ismā'īl Mazhar nachzeichnet und mit westlichen Konzepten von „Solidarität“ (v. a. von Richard Rorty) abgleicht. Aufgrund dieser konzeptuellen Durchleuchtung kann der Verf. auch gut begründen, warum er *librāliyya takāfuliyya* nicht einfach mit „solidarischer Liberalismus“ wiedergibt, sondern den Begriff „Gemeinsinn“ einführt, was auch noch mal stärker die intersubjektive Verwurzelung dieses politischen Liberalismus betont. Damit werden auch die Linien zu Nassars frühen Arbeiten über Ibn Khaldūn und Gabriel Marcel deutlich.

Die *librāliyya takāfuliyya* wird durch vier Prinzipien bestimmt: 1) Alles ruht auf der „natürlichen Geselligkeit“ des Menschen auf (186). 2) Es gibt eine „funktionale Verbindung“ der Freiheit mit der Vernunft sowie 3) eine funktionale Verbindung zwischen Freiheit und Gerechtigkeit (187). 4) Gegenüber der Forderung „weniger Staat“ eines gewissen westlichen Liberalismus betont Nassar den Vorrang der „politischen Herrschaft“, womit sich der Kreis in Anknüpfung an das erste Prinzip wieder schließt: „Aus der sozialen Natur des Menschen erwächst die Notwendigkeit einer politischen Ordnung.“ (188)

Der Verf. unterstreicht mehrfach, dass Nassar innerhalb der Studie nicht als „christlicher“ Philosoph gelesen werde, dass für diesen die religiöse Bindung keine Rolle für das Philosophieren spielen dürfe, dass es sogar notwendig sei, Religion und Philosophie klar zu trennen, um den Konfessionalismus der libanesischen Gesellschaft zu überwinden. Vor diesem Hintergrund ist die Beobachtung von Amin Elias interessant, der über Nassars Teilnahme an den Diskussionen über die *Pentologie antiochienne* des libanesischen Theologen Georges Khodr berichtet, in denen er das Konzept einer *maronité* entwickelt (also eine „maronitische Identität“), die gerade nicht identitär ausgerichtet ist, sondern so etwas wie eine „offene Identität“ darstellt. Hier scheint die religiös-kulturelle Einwurzelung nicht problematisch zu sein, da sie nicht im Gegensatz zu anderen Identitäten entwickelt wird, sondern in universalistischer Absicht (vgl. A. Elias, *Le cénacle libanais (1946–1984). Une tribune pour une science du Liban*, Paris 2019, 314), was der Verf. als „kontextuellen Universalismus“ bezeichnet, der auf einem „kritisch-offenen Rationalismus“ fuße (264–269).

Der „Gemeinsinn“ des Nassar'schen Liberalismus und die damit verbundenen Gerechtigkeits- und Werttheorien (Kap. 6) lassen Parallelen zur „Philosophie des Zusammenlebens“ des tunesischen Philosophen Fathi Triki erkennen, der damit auch einen Vorschlag für die Erneuerung von Staat und Gesellschaft im Tunesien nach der Revolution von 2011 gemacht hat (vgl. F. Triki, *Demokratische Ethik und Politik im*

Islam. Arabische Studien zur transkulturellen Philosophie des Zusammenlebens, Weilerswist 2011). Angesichts der aktuellen Ereignisse im Libanon (ab dem 19. Oktober 2019 kam es immer wieder zu überkonfessionellen Demonstrationen, die schon zum Rücktritt der Regierung geführt haben) kann nun vielleicht die politische Philosophie Nassif Nassars der libanesischen Gesellschaft ein Instrumentarium der Reflexion an die Hand geben (wofür Nassar den schulischen Philosophieunterricht als ersten Vermittlungsort ansieht; Kap. 7), das zu einem neuen, überkonfessionellen Gesellschaftsvertrag führt, der den „Nationalpakt“ von 1943 ablöst. Die vorliegende Studie führt in exzellenter Weise in dieses als Gesellschaftsprojekt angelegte Denken ein.

Eine Anmerkung zu den äußeren Aspekten dieser Publikation sei noch gestattet: Der häufige Einsatz von Sonderzeichen, die offensichtlich einem anderen Schriftfont entnommen sind, sorgt teilweise für ein unruhiges Schriftbild. Das Buch war in einem früheren Stadium als Band 5 für die Buchreihe *Philosophie in der naböstlichen Moderne* im Klaus-Schwarz-Verlag vorgesehen. Hier hätte das sorgsame Lektorat dieses islamwissenschaftlich ausgerichteten Hauses (Lektor: Thomas Stender) wohl Abhilfe geschaffen. Sehr positiv ist dagegen das ausführlichen Sach- und Personenregister zu bewerten, in dem auch die arabischen Äquivalente mancher Begriffe auftauchen und so demjenigen, der des Arabischen nicht kundig ist, eine gewisse Orientierung geben.

M. KNEER

2. Biblische und Historische Theologie

VERWEYEN, HANSJÜRGEN: *War das Wort bei Gott?* Zur Soteriologie des Johannes-evangeliums. Regensburg: Pustet 2019. 182 S., ISBN 978-3-7917-3060-8 (Paperback); 978-3-7917-7237-0 (PDF).

Wenn man als Exeget den Beitrag eines (emeritierten) Fundamentaltheologen zu einem biblischen Buch liest, dann ist das eine spannende Erfahrung. In diesem Falle schreibt hier ein Theologe, der sich in seinem Fach als Ordinarius der Universität Freiburg einen Namen gemacht hat. Das leitende Interesse des Verf. gilt der Soteriologie des Johannesevangeliums, also der Frage nach dem Heil. Dabei zeigt er eine gute Kenntnis des vierten Evangeliums, auch wenn er auf den Verweis auf neuere Sekundärliteratur weitgehend verzichtet. Seine Hauptarbeitsinstrumente sind die Schriften des Neuen Testaments, vor allem die Evangelien, dazu Wörterbücher, Grammatiken und Konkordanzen. Damit ist schon gewährleistet, dass sich die Auslegung nie zu weit vom Urtext entfernt. Der durchgehende Vergleich mit den synoptischen Evangelien entspricht der heutigen Sicht, die in diesen die Hauptquelle des vierten Evangeliums sieht, im Gegensatz zu Quellentheorien früherer Generationen bis hin zu Bultmann.

Worin besteht dem Verf. zufolge der vom Johannesevangelium aufgezeigte Heilsweg und was steht ihm entgegen? Der Verf. geht hier von einer sprachlichen Beobachtung aus. Zentraler Begriff des vierten Evangeliums ist die $\delta\acute{o}\xi\alpha$, die im Deutschen zumeist mit „Herrlichkeit“ wiedergegeben wird, aber genauer so etwas wie das Aufscheinen eines Glanzes bedeutet. Sie kommt im vierten Evangelium Gott und seinem Sohn Jesus Christus zu, durch sie vermittelt dann auch den Gläubigen. Dieser $\delta\acute{o}\xi\alpha$ entgegengesetzt ist diejenige, die Menschen voneinander suchen und empfangen. Zwischen diesen beiden Arten von $\delta\acute{o}\xi\alpha$ muss sich der Mensch entscheiden. Die Aufgabe stellt sich insbesondere denjenigen Juden, die im Bekenntnis zu Jesus riskieren, Rang und Stellung zu verlieren. Nikodemus oder Josef von Arimathäa gehören zu ihnen, die ihre Scheu nach dem Tod Jesu aufgeben und mutig den Leichnam Jesu von Pilatus fordern, um ihn würdevoll zu bestatten (Joh 19,38 f.).