

Markus Wirtz

Religiöse Vernunft

Glauben und Wissen in
interkultureller Perspektive

VERLAG KARL ALBER



Markus Wirtz

Religiöse Vernunft

VERLAG KARL ALBER



Markus Wirtz

Religiöse Vernunft

Glauben und Wissen
in interkultureller Perspektive

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Markus Wirtz

Religious Reason

Faith and knowledge in an intercultural perspective

The manifold, often conflictual, relations between different world religions, as well as between religion and philosophy, go far back in history to the tense relationship between faith and knowledge. Due to globalization, migration and digital technologies they have reached a new level in the 21st century. Religious fundamentalism and secular atheism only represent the extreme positions in a large field generally characterized by religious plurality and diversity.

A philosophically sound investigation of the potentials and limits of interreligious as well as religious-secular disagreement is not only of scientific but also of socio-political interest. In connection with Kant's philosophy of religion as well as idealistic and post-metaphysical positions, the present study seeks to explore perspectives for an interculturally oriented philosophy of religion which sees itself as a rational forum for interreligious and religious-secular understanding. In dealing with famous philosophies of religion from modern Europe, but also with the philosophies of Buddhism, Christianity and Islam, exemplary moments of complementarity, compatibility and convergence of ontological, ethical and mystical dimensions from the great world religions are identified and philosophically interpreted.

The Author:

Markus Wirtz (b. 1974) teaches philosophy as a private lecturer at the University of Cologne and as a teacher at the Kaiserin Augusta high school in Cologne. After studying philosophy, music, musicology, medieval and modern history, he completed his doctorate in philosophy in 2006 and his habilitation thesis based on the present work in 2017. Markus Wirtz lives in Cologne and Paris.

Also published at Karl Alber: *Geschichten des Nichts. Hegel, Nietzsche, Heidegger und das Problem der philosophischen Pluralität* (2006; paperback edition 2015) (*Stories of Nothingness. Hegel, Nietzsche, Heidegger and the problem of philosophical plurality*).

Markus Wirtz

Religiöse Vernunft

Glauben und Wissen in interkultureller Perspektive

Die mannigfaltigen, oftmals konflikträchtigen Beziehungen zwischen unterschiedlichen Weltreligionen sowie zwischen Religion und Philosophie reichen weit in die Geschichte des spannungsreichen Verhältnisses von Glauben und Wissen zurück. Zugleich haben sie im 21. Jahrhundert durch Globalisierung, Migration und Digitalisierung ein neues Niveau erreicht: Religiöser Fundamentalismus und säkulare Areligiosität bezeichnen dabei nur die äußersten Pole eines Feldes, das in seiner breiten Mitte von religiöser und weltanschaulicher Pluralität und Diversität gekennzeichnet ist.

Eine philosophisch fundierte Untersuchung der Potenziale und Grenzen interreligiöser sowie religiös-säkularer Dissense ist vor diesem Hintergrund nicht nur von wissenschaftlichem, sondern auch von gesellschaftspolitischem Interesse. Die vorliegende Studie sucht in Anknüpfung an die Religionsphilosophie Kants sowie an idealistische und nachmetaphysische Positionen Perspektiven für eine interkulturell orientierte Religionsphilosophie auszuloten, die sich als rationales Forum interreligiöser sowie religiös-säkularer Verständigung versteht. In der Auseinandersetzung mit namhaften Religionsphilosophien der europäischen Moderne sowie mit den »Philosophien« des Buddhismus, des Christentums und des Islam werden exemplarische Momente der Komplementarität, der Kompatibilität und der Konvergenz ontologischer, ethischer und mystischer Dimensionen des Religiösen ermittelt und philosophisch gedeutet.

Der Autor:

Markus Wirtz (geb. 1974) lehrt Philosophie als Privatdozent an der Universität zu Köln und als Oberstudienrat an der Kaiserin-Augusta-Schule. Nach dem Studium der Musikwissenschaft, Mittleren und Neueren Geschichte, Philosophie sowie einem Schulmusikstudium erfolgte 2006 die Promotion in Philosophie und 2017 die Habilitation mit der vorliegenden Arbeit. Markus Wirtz lebt in Köln und Paris. Ebenfalls im Verlag Karl Alber erschienen: *Geschichten des Nichts. Hegel, Nietzsche, Heidegger und das Problem der philosophischen Pluralität.* (2006; kartonierte Ausgabe 2015).

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2018
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN (Buch) 978-3-495-48968-0
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-81733-9

*dem Andenken von
Frau Prof. Dr. Claudia Bickmann*

für Nathalie Baillon-Wirtz & Lucas Wirtz

Inhalt

Vorwort	13
Einleitung	15

Erster Teil:

Zur Fundierung einer interkulturell orientierten Religionsphilosophie

I. Aufriss des Problemhorizonts: Die doppelte Konkurrenz- situation zwischen den Religionen sowie zwischen Religion und Philosophie	29
1. Das Andere im eigenen Diskurs – zwei Voraussetzungen .	31
1.1 <i>Die philosophische Auseinandersetzung mit religiösen Positionen</i>	31
1.2 <i>Die Einbeziehung außereuropäischer Philosophien</i> .	34
2. Die Pluralität religiöser Weltbilder und Wahrheits- ansprüche als philosophisches Thema	38
2.1 <i>Interreligiöse Begegnungsformen</i>	38
2.2 <i>Primäre und sekundäre Komponenten von Religion</i> .	47
3. Das Problem des religiösen Pluralismus in der zeitgenössischen Religionsphilosophie	53
II. Konturen interkultureller Religionsphilosophie	71
1. Interkulturelle Philosophie als Grundlagenreflexion interkultureller Begegnungen und als Polylog der Weltphilosophien	72
1.1 <i>Interkulturelle Philosophie – philosophische Disziplin, Methode oder Perspektive?</i>	72
1.2 <i>Zum Kulturbegriff der Interkulturellen Philosophie</i> .	78

Inhalt

2.	Interkulturelle Religionsphilosophie als philosophische Reflexion interreligiöser Diskurse und als Wissenschaft der Grenzbestimmungen zwischen Religionen und Philosophien	91
2.1	<i>Zum Religionsbegriff interkultureller Religionsphilosophie</i>	91
2.2	<i>Historische Vorläufertheorien und Ansätze zu einer interkulturellen Religionsphilosophie</i>	105
3.	Religiöse Pluralität aus der Perspektive interkultureller Religionsphilosophie	119
4.	Methodische Leitlinien interkultureller Religionsphilosophie	125
4.1	<i>Hermeneutische, phänomenologische und analytische Ansätze</i>	125
4.2	<i>Abgrenzung der religionsphilosophischen Methodik von nicht-philosophischen Erforschungen religiöser Systeme</i>	132

Zweiter Teil:

Relationsbestimmungen zwischen Glauben und Wissen in der kantischen und nachkantischen Religionsphilosophie

I.	Konvergenz oder Divergenz von »Glauben« und »Wissen«?	143
1.	Putatives Glauben, kreditives Glauben und Wissen	145
2.	Ein exponierter Sonderfall der allgemeinen Beziehung von Glauben und Wissen: das Verhältnis zwischen Religion und Philosophie	161
II.	Religion diesseits und jenseits der reinen Vernunft: Potentiale der kantischen Religionsphilosophie	167
1.	Der rationale Ausschluss religiösen Gedankenguts aus der Philosophie	169
1.1	<i>Die Widerlegung der Gottesbeweise</i>	173
1.2	<i>Die autonome Begründung der Moralphilosophie</i>	192
1.3	<i>Religionskritik aus der Perspektive reiner Vernunft</i>	197

2.	Der Einschluss religiöser Motive in die Grenzen reiner Vernunft	206
2.1	<i>Das Ideal der reinen Vernunft, das Postulat Gottes und die Ethiktheologie</i>	208
2.2	<i>Reiner Vernunftglaube und ethisches Gemeinwesen</i>	223
2.3	<i>Die interpretative Anverwandlung christlicher Lehren</i>	240
3.	Inter- und transkulturelle Potentiale der kantischen Religionsphilosophie	257
III.	Nachkantische Religionsphilosophie im Spannungsfeld von Glauben und Wissen	272
1.	Integrationsmodelle im Deutschen Idealismus	274
1.1	<i>Desiderate der kantischen Religionsphilosophie</i>	277
1.2	<i>Absolutes Wissen oder positive Philosophie? – Vernünftige Zugänge zum Kern des Religiösen nach Hegel und Schelling</i>	293
1.3	<i>Inter- und transkulturelle Potentiale der idealistischen Religionsphilosophien</i>	315
2.	Die philosophische Herausforderung des Religiösen im postsäkularen Zeitalter: Nachmetaphysisches Denken und Dekonstruktion	333
2.1	<i>Die Versprachlichung des Sakralen – Habermas' Modell einer Kooperation zwischen Religion und säkularer Vernunft</i>	337
2.2	<i>Gemeinsame Quellen des Glaubens und des Wissens in den Lesarten von Habermas und Derrida</i>	352
2.3	<i>Inter- und transkulturelle Potentiale der post-metaphysischen philosophischen Auseinandersetzung mit Religion</i>	369

Dritter Teil:

Interkulturelle Divergenzen und transkulturelle Konvergenzen zwischen den Weltreligionen	385
I. Doppelte Wahrheit? – Religiöse Beziehungen zum philosophischen Denken	387
1. Aspekte philosophischer Reflexion im Buddhismus	390
2. Aspekte philosophischer Reflexion im Christentum	402
3. Aspekte philosophischer Reflexion im Islam	416
II. Interreligiöse Dissense aus philosophischer Perspektive . .	433
1. Die Perspektive der theoretischen Vernunft: Widerspruch und Komplementarität konstativer Aussagen der Weltreligionen	436
2. Die Perspektive der praktischen Vernunft: Interkulturelle Kompatibilität normativer Aussagen der Weltreligionen .	450
3. Die Perspektive der Urteilskraft: Transkulturelle Konvergenz expressiver Aussagen der Weltreligionen . .	459
Resümee	469
Literaturverzeichnis	482

Vorwort

Die hiermit veröffentlichte Habilitationsschrift ist innerhalb einer Dekade – von 2007 bis 2017 – entstanden. Dieser relativ lange Entstehungszeitraum ist einerseits auf die innere Komplexität des Themas zurückzuführen, die eine Einbeziehung unterschiedlicher philosophischer und religiöser Diskurse erforderte, andererseits auf den äußeren Umstand, dass meine Habilitation parallel zu einer hauptberuflichen Tätigkeit als Gymnasiallehrer sowie weiteren nebenberuflichen Dozententätigkeiten erfolgte. Die vielfältigen Lehrverpflichtungen, so gerne ich sie auch übernommen habe, nahmen gleichwohl viel Zeit und Energie in Anspruch. Ohne die verlässliche Unterstützung durch ein akademisches und privates Umfeld, das mir immer wieder die Konzentration auf ein weitgehend freies, von Sachzwängen nicht unnötig belastetes Forschen erlaubte, wäre die Vollendung des vorliegenden Buches nicht möglich gewesen.

Keiner Person bin ich, was die Konzeption und Abfassung der Habilitationsschrift betrifft, so sehr zu Dank verpflichtet wie der am 30. April 2017 viel zu früh verstorbenen Betreuerin meines Habilitationsvorhabens, Frau Prof. Dr. Claudia Bickmann. Ihr unerwarteter Tod wenige Wochen nach meinem Habilitationskolloquium, an dem Sie – trotz schwerer Erkrankung – noch aktiv teilnehmen konnte, hat alle, die Claudia Bickmann als inspirierende Philosophin und überaus engagierte Professorin, vor allem aber auch als beeindruckende Persönlichkeit und wunderbaren Menschen kennen gelernt und geschätzt haben, in tiefe Trauer versetzt. Die Lücke, die ihr Verlust hinterlässt, ist unschließbar.

Die philosophischen Schwerpunkte von Claudia Bickmann haben die inhaltlichen und methodischen Weichenstellungen der vorliegenden Arbeit ganz entscheidend beeinflusst. Darüber hinaus hat es das von Claudia Bickmann geleitete »Forschungskolloquium Inter-/Transkulturelle Philosophie« am Philosophischen Seminar der Universität zu Köln durch die Organisation von Tagungen und Publika-

tionen ermöglicht, die eigenen Ansätze und Überlegungen mehrfach zur Diskussion zu stellen. Im Juli 2013 sowie im Februar 2016 hatte ich darüber hinaus Gelegenheit, Thesen und Struktur meines Habilitationsvorhabens den Vorstandsmitgliedern des Philosophischen Seminars der Universität zu Köln vorzutragen.

Inspirierende Anlässe zum philosophischen Austausch boten im Verlauf der Arbeit am Habilitationsprojekt ferner zahlreiche nationale und internationale Fachtagungen, Kongresse und Einladungen zu Vorträgen. Insbesondere auf den Weltkongressen der Philosophie 2008 in Seoul und 2013 in Athen wurde die interkulturell und interreligiös differenzierte und gleichwohl im rationalen Dialog gesprächsfähige Weltgesellschaft, die sich in unserem Jahrhundert zusehends herausbildet, in faszinierender Weise sinnfällig.

Während der langen Arbeit an der »Religiösen Vernunft« habe ich mit so vielen Menschen Gespräche über die religionsphilosophische Thematik des Projekts führen dürfen, dass ich an dieser Stelle darauf verzichten möchte, sie alle namentlich aufzuführen; zu groß wäre die Gefahr, dass ich die eine oder den anderen von ihnen unabsichtlich unterschlagen könnte. Alle, mit denen ich in den letzten Jahren philosophiert habe, mögen sich daher persönlich angesprochen fühlen, wenn ich ihnen hiermit meinen Dank ausspreche – dies gilt auch und nicht zuletzt für die Studierenden meiner Pro- und Hauptseminare, aus deren Beiträgen ich viele Anregungen empfangen habe.

Am 14. Dezember 2016 wurde die vorliegende Arbeit vom Habilitationskollegium der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln als schriftliche Habilitationsleistung angenommen. Am 1. Februar 2017 wurden mit Habilitationsvortrag und -kolloquium auch die mündlichen Habilitationsleistungen erbracht. Mit der Einführungsvorlesung und der Verleihung der *venia legendi* am 26. Juli 2017 war das Habilitationsverfahren abgeschlossen.

Die *longue durée* des Habilitationsprojektes konnte ich nicht nur an der allmählich ansteigenden Seitenzahl des Buches ermessen, sondern auch am kontinuierlichen Größerwerden meines Sohnes Lucas, dem ich dieses Buch gerne widmen möchte, ebenso wie seiner Mutter, meiner Frau Nathalie Baillon-Wirtz, und meiner »Habilitationsmutter« Frau Prof. Dr. Claudia Bickmann.

Markus Wirtz, im Mai 2018

Einleitung

In der vorliegenden Studie sollen die Konturen einer interkulturellen Religionsphilosophie als Antwort auf die doppelte Problematik religiöser Diversität und religiös-säkularer Divergenz sowohl programmatisch als auch exemplarisch herausgearbeitet werden. Die theoretischen und praktischen Chancen und Probleme, die sich aus religiöser Pluralität sowie aus der kontroversen Beziehung zwischen säkularen und religiösen Weltansichten ergeben, sind nicht nur gesellschaftspolitisch im Hinblick auf das Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Kulturen in einer globalisierten Welt von enormer Relevanz. Längst sind sie auch ein vieldiskutiertes Thema innerhalb der zeitgenössischen Religionsphilosophie. In den philosophischen Debatten um »religious diversity« und »religious disagreement«¹ geht es vorwiegend darum, Kriterien für einen rationalen Umgang mit religiöser Vielfalt zu entwickeln, die sowohl in philosophischer Hinsicht fundiert als auch für die Träger religiöser Überzeugungen akzeptabel sind. Es fällt jedoch auf, dass in der Diskussion vielfach eine stark

¹ Siehe D. Basinger: »Religious Diversity (Pluralism)«. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition). Hrsg. v. E. N. Zalta (<http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/religious-pluralism>; letzter Zugriff: 25. 5. 2018); ders.: *Religious diversity. A philosophical assessment*. Aldershot 2002; B. Frances: »Religious Disagreement«. In: *The Routledge Handbook of Contemporary Philosophy of Religion*. Hrsg. v. G. Oppy. London/New York 2015, S. 180–191; V. S. Harrison: »Religious Pluralism«. In: Oppy 2015, S. 257–269; dies.: »Religious Diversity«. In: *The Routledge Companion to Theism*. Hrsg. v. C. Taliaferro, V. S. Harrison u. S. Goetz. London/New York 2013, S. 477–490; J. Hick: »Religious Pluralism«. In: *A Companion to Philosophy of Religion*. Hrsg. v. C. Taliaferro, P. Draper u. P. L. Quinn. Malden, USA/Oxford, UK 2010, S. 710–717; P. J. Griffiths: »Comparative Philosophy of Religion«. In: Taliaferro/Draper/Quinn 2010, S. 718–723; R. Feldman: »Reasonable Religious Disagreement«. In: *Philosophers without Gods. Meditations on atheism and the secular life*. Hrsg. v. L. M. Antony. Oxford 2007, S. S. 194–214. Siehe ferner die Untersuchung von A. Renusch: *Der eigene Glaube und der Glaube der anderen. Philosophische Herausforderungen religiöser Vielfalt*. Freiburg/München 2014, sowie *The Oxford Handbook of Religious Diversity*. Hrsg. v. C. Meister. Oxford 2011.

abstrahierende Redeweise von religiösen Wahrheitsansprüchen (*religious truth claims*) verwendet wird, die weder den verschiedenen religiösen Bereichen, für die überhaupt Geltungsansprüche erhoben werden, noch den durchaus unterschiedlichen Wahrheitsbeanspruchungen verschiedener Religionen bzw. religiöser Strömungen genügend Rechnung trägt. Ein weiterer, mit dem ersten zusammenhängender problematischer Punkt der Debatte um religiöse Diversität liegt in ihrer nicht ausreichend reflektierten kulturellen Vorprägung durch die christliche Religion, die oftmals unerschwinglich als Maßstab für die philosophische Thematisierung religiöser Diversität fungiert. Beiden Defiziten der zeitgenössischen Debatte um religiöse Diversität sucht die interkulturelle Erweiterung der Religionsphilosophie, die in der vorliegenden Arbeit vorgeschlagen und exemplarisch ausgearbeitet wird, abzuhelpfen.

Eine interkulturell orientierte Philosophie der Religion muss glücklicherweise nicht bei einem abstrakt konstruierten Nullpunkt ansetzen, sie beginnt gleichsam nicht im luftleeren Raum, sondern sie geht aus einer reichhaltigen und facettenreichen Diskussion hervor, die seit der Entstehung der religionsphilosophischen Disziplin in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts geführt worden ist.² Die philosophische Reflexion des Verhältnisses von Glauben und Wissen reicht in ihrer historischen Dimension freilich noch wesentlich tiefer in antike und mittelalterliche Debatten hinein; und sie ist überdies keineswegs nur auf den europäisch-christlichen Horizont beschränkt.

Auch wenn es nicht das Anliegen der vorliegenden Arbeit ist, philosophische Diskussionsverläufe primär *historisch* nachzuvollziehen, so kommt eine interkulturell-religionsphilosophische Untersuchung gleichwohl nicht umhin, aus dem umfangreichen Fundus religionsphilosophischer Ansätze einige paradigmatische Positionen herauszugreifen und ihre systematische Relevanz für die rationale Behandlung des Problems interreligiöser sowie religiös-säkularer Dissense darzulegen. Die Auswahl an philosophischen Positionen,

² Der Titel dieser philosophischen Disziplin erscheint erstmals bei S. v. Storchenau: *Die Philosophie der Religion*. Augsburg 1773. Allerdings bezeichnet der Titel ›Philosophie der Religion‹ hier noch im Kern eine philosophische Apologetik des Katholizismus. Siehe dazu auch W. Jaeschke: »Einleitung«. In: Ders. (Hrsg.): Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Teil 1: *Einleitung in die Philosophie der Religion. Der Begriff der Religion*. Hamburg 1993, S. XI–XLVIII, hier S. XII. Die Einführung des Begriffs ›Religionsphilosophie‹ in die Diskussion um Kants Ethiktheologie schreibt Jaeschke E. C. L. Reinold zu.

die im Kontext dieser Studie eingehender analysiert und interpretiert werden sollen, hat sich vor allem an den folgenden drei inhaltlichen Kriterien orientiert:

- 1) an der jeweils geleisteten Reflexion über die systematische Grenzziehung zwischen den Domänen der Philosophie und der Religion;
- 2) an der philosophischen Behandlung des Phänomenkomplexes religiöser Diversität;
- 3) an den inter- und transkulturellen Potentialen des jeweiligen religionsphilosophischen Ansatzes.

Philosophische Positionen, die in diesen drei Hinsichten wegweisende Argumente und Modelle entwickelt haben, eignen sich aus unserer Sicht besonders gut zu einer produktiven Anknüpfung im Kontext einer interkulturell ausgerichteten Religionsphilosophie. Für die vorliegende Untersuchung wurde vor diesem Hintergrund entschieden, den Fokus auf eine Strömung innerhalb der modernen Reflexionsgeschichte der Beziehung von »Glauben« und »Wissen« zu richten, die ihren Ausgang von Kants Überlegungen zur Religion im Kontext der transzendentalen Selbstkritik der Vernunft genommen hat und die sodann in der komplexen Verhältnisbestimmung von Philosophie und Religion im Deutschen Idealismus, insbesondere bei G. W. F. Hegel und F. W. J. Schelling, weiter entwickelt und beträchtlich modifiziert wurde, um schließlich im Zusammenhang mit einem neuerlich erwachten philosophischen Interesse an Religion im postsäkularen Ansatz des nachmetaphysischen Denkens bei J. Habermas sowie in der dekonstruierenden Auslegung der Beziehung von Glauben und Wissen im Denken J. Derridas eine wiederum deutlich an der Religionsphilosophie Kants orientierte Fortsetzung zu finden.³

³ Siehe dazu U. Barth: »Kant und Habermas. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* aus der Sicht der Diskurstheorie«. In: *Der Endzweck der Schöpfung. Zu den Schlussparagrafen (§§ 84–91) in Kants Kritik der Urteilkraft*. Hrsg. v. M. Hofer, C. Meiller, H. Schelkshorn u. K. Appel. Freiburg/München 2013, S. 114–137. In den Eingangsbemerkungen seines Aufsatzes weist Barth auf die relativ marginale Stellung der Religionsphilosophie innerhalb der zeitgenössischen Kant-Rezeption hin: »Kants Religionstheorie erscheint zum einen als individuelle Modifikation vergleichbarer Bestrebungen der Aufklärung, zum andern als Ausgangspunkt der dann in ganz andere Richtung weisenden Entwürfe des deutschen Idealismus. Innerhalb der Theologie steht es um die Aufmerksamkeit nicht viel besser [...]«. (Ebd., S. 114f.) Um so bemerkenswerter sei vor diesem Hintergrund die Auseinandersetzung von J. Habermas mit Kants Religionsphilosophie. – Demgegenüber hat S. R. Palmquist zu einem an Kant orientierten Umdenken innerhalb der Religionsphilo-

Mit der Auswahl dieser thematisch zusammenhängenden Traditionslinie soll keinesfalls suggeriert werden, dass nicht auch die Analyse und Interpretation anderer religionsphilosophisch relevanter Ansätze – beispielsweise die Theorien von Autoren wie Hobbes, Spinoza, Locke, Leibniz, Hume, Fichte, Schleiermacher, Kierkegaard, James, Jaspers, Wittgenstein, Heidegger oder Levinas⁴ – für die Ausgestaltung einer interkulturellen Religionsphilosophie außerordentlich ergiebig sein können. Doch bezogen auf die oben genannten drei Eignungskriterien kommt der philosophischen Auseinandersetzung mit religiösen Gehalten in der von Kant inaugurierten und fortwährend inspirierten Strömung insofern eine exemplarische Bedeutung für die Ausgestaltung einer interkulturellen Religionsphilosophie zu, als sich anhand dieser Strömung grundsätzliche systematische Konstellationsmöglichkeiten zwischen Religion und Philosophie, Glauben und Wissen auf den Begriff bringen lassen. Zentral für die kantische und nachkantische Religionsphilosophie ist ferner der Bezug auf die Problematik der *Übersetzung*, Translation und Transposition religiös formulierter Vorstellungen in eine philosophische Sprache – ein Problemkomplex, der nicht nur hermeneutische Aspekte der Interpretation religiöser Texte aus einer philosophisch-säkularen Perspektive betrifft, sondern darüber hinaus die prinzipielle epistemische Frage nach den philosophischen Aneignungsmöglichkeiten religiöser ›Wahrheit‹ aufwirft.

Im Hinblick auf die Problematik der philosophischen Translation religiöser Positionen repräsentieren die religionsphilosophischen Überlegungen Kants den bahnbrechenden Versuch, Religion ›innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft‹ zu evaluieren, wobei die systematische Andockstelle für die vernünftige Übersetzung religiöser Inhalte in der praktischen Vernunft situiert wird. Die Deutschen Idealisten Hegel und Schelling nehmen demgegenüber auch den spekulativen Gehalt religiöser Vorstellungen ernst, die freilich bei Hegel erst im Medium ihrer begrifflichen Reformulierung ihren adäquaten

sophie aufgerufen: »Time is ripe for a revolution – in Kant studies as in the academic (and, if possible, the popular) understanding of the nature of religion.« (S. R. Palmquist: *Comprehensive Commentary on Kant's Religion within the Bounds of Bare Reason*. Malden, MA/Oxford 2016, »Preface: Why a commentary on Kant's *Religion, now?*«)

⁴ Überblickshafte Zusammenfassungen des religionsphilosophischen Denkens dieser und zahlreicher weiterer Autoren finden sich in der fünfbandigen *History of Western Philosophy of Religion*. Hrsg. v. G. Oppy u. N. Trakakis. New York 2009.

Ort innerhalb der Selbsterkenntnis des absoluten Geistes finden. Insbesondere an der spekulativen Dialektik Hegels, aber etwa auch an Schellings theogonischer Potenzenlehre charakterisierenden trinitarischen Denkstruktur lässt sich das Übersetzungsproblem religiöser in philosophische Gehalte (und umgekehrt) aufzeigen: Stellt die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus und dessen Auferstehung von den Toten – das Herzstück des christlichen Dogmas – aus der Perspektive des hegelschen Denkens eine geschichtlich situierte religiöse Vorstellung dar, die letztlich nur einen Teilaspekt der Universalität des logischen Dreischritts repräsentiert, so ließe sich umgekehrt aus einer christlich-theologischen Perspektive die hegelsche Philosophie als eine vom christlichen Trinitätsdogma inspirierte Heilsgeschichte des Geistes interpretieren. Beide Perspektiven weisen einander ihre Plätze im jeweiligen Bezugssystem religiöser Vernunft zu.

Von einer strikten Getrenntheit der religiösen und der philosophischen Sphäre geht demgegenüber das postsäkulare Denken von J. Habermas aus, der gleichwohl – in ausdrücklicher Bezugnahme auf die kantische Religionsphilosophie – den Gedanken einer Übersetzung religiöser Inhalte in philosophische Begriffe angesichts des von ihm konstatierten Defätismus der Vernunft reaktualisiert.⁵ Auch J. Derridas verstreute Äußerungen zur Thematik des Religiösen greifen auf Kant zurück, sind aber – im Unterschied zu Habermas – nicht so sehr an einer definitiven Festschreibung als vielmehr an einer Transposition und Destabilisierung absoluter Grenzziehungen zwischen Glauben und Wissen, Religion und Philosophie ausgerichtet. Im Kern ist es für Derrida keine historische, in die Vorgeschichte der Achsenzeit zurückreichende Gemeinsamkeit von Religion und Metaphysik/Philosophie, die das Verbindende beider Sphären ausmacht (wie es Habermas beschreibt), sondern eine fundamentale, auf die Zukünftigkeit des Zu-Kommenden ausgerichtete Einstellung des Glaubens und Vertrauens, die eine der beiden von Derrida unterschiedenen Quellen des Religiösen speist; die andere beruht Derrida zufolge in der Figur des Sakralen, Immunen, Unversehrten.⁶

Doch nicht nur zu der zentralen Problematik wechselseitiger Translationen zwischen Religion und Philosophie, sondern auch zu den vielfältigen Fragen, die sich aus religiöser Diversität ergeben, ha-

⁵ Siehe Kap. III.2. des Zweiten Teils der vorliegenden Untersuchung.

⁶ Siehe Kap. III.2.2 des Zweiten Teils dieser Arbeit.

ben die Strömungen der Transzendentalphilosophie, des Deutschen Idealismus, der Diskurstheorie sowie der Dekonstruktion Ansätze geliefert, die für die Epistemologie religiöser Dissense sowie für die Ausgestaltung einer interkulturell orientierten Religionsphilosophie fruchtbar gemacht werden können. Bezogen auf die kantische Philosophie ist in diesem Zusammenhang die Postulierung einer universellen, Kulturen übergreifenden, vernunftmoralisch fundierten Religion, die sich historisch in doktrinal unterschiedliche Glaubensformen ausdifferenziert, von besonderem Interesse. Das Verhältnis von religiöser Einheit und Vielfalt, wie es Kant konzipiert hat, reflektiert zugleich das Verhältnis von praktischem und theoretisch-spekulativem Vernunftgebrauch: Während dieser über die kulturell divergierenden religiösen Doktrinen kein abschließendes Urteil zu fällen vermag, verbürgt jener im moralischen Prinzip das wahre Fundament aller Religion.

Die Deutschen Idealisten, insbesondere Hegel und Schelling, haben gegenüber der transzendentalen Systematik des kantischen Ansatzes den Weg einer begrifflichen Genesis im Kontext einer universalgeschichtlichen Philosophie des Geistes favorisiert, um das Auseinander-Hervorgehen religiöser Formationen systematisch einsichtig zu machen. Dass mit der philosophischen Rekonstruktion religiöser Entwicklungsschritte zugleich eine teleologische Hierarchisierung geschichtlicher Religionen verbunden ist, bei der das Christentum nicht zufällig die ausgereifteste und die dem Geist entsprechende Religionsform repräsentiert, stellt die Crux des idealistischen Ansatzes dar, der gleichwohl fruchtbar genug ist, um für interkulturelle Erweiterungen der Religionsphilosophie inspirierend zu bleiben.

Habermas' Auseinandersetzung mit dem Problem des religiösen Pluralismus zeichnet sich wiederum dadurch aus, dass sie unter den Bedingungen nachmetaphysischen Denkens auf die inhaltliche Beschäftigung mit religiösen Aussagen und Doktrinen weitestgehend verzichtet und zunächst nur einen allgemeinen gesellschaftstheoretischen Rahmen skizziert, innerhalb dessen religiöse Überzeugungen in öffentliche Diskurse eingespeist werden können. Diese inhaltliche Abstinenz gegenüber dem genuinen Wahrheitsanspruch religiöser Weltanschauungen scheint jedoch im postsäkularen Denken insoweit aufgebrochen zu werden, als nun die bereits angesprochenen Übersetzungsleistungen aus der religiösen in die philosophisch-säkulare Sphäre aus Sicht der säkularen Vernunft geradezu geboten erscheinen.

Die dekonstruierende Annäherung an die Problematik interreligiöser und religiös-säkularer Dissense schließlich ist, soweit sie das Denken Derridas betrifft, auffällig auf die gegenseitigen Beziehungen der monotheistischen bzw. abrahamitischen Religionen konzentriert. Eine interkulturelle Öffnung des religionsphilosophischen Diskurses auf nicht-theistische Religiositätsformen wie den Buddhismus böte sich zwar von den Prämissen der Dekonstruktion her durchaus an, ist aber von Derrida selbst allenfalls in Ansätzen geleistet worden.

Die genannten transzendentalphilosophischen, idealistischen und postmetaphysischen Auseinandersetzungen mit Religion kommen – bei aller Unterschiedlichkeit der zu Grunde liegenden philosophischen Ansätze – darin überein, dass sie sowohl religionskritische als auch religionsaffirmative Momente beinhalten, die *beide* aus der jeweiligen philosophischen Bezugnahme auf den monotheistischen Glauben und auf monotheistische Theologien zu verstehen sind. Insofern ist die philosophische Thematisierung von Religion innerhalb der europäischen Moderne zwar einerseits einem ganz bestimmten kulturellen und religionsgeschichtlichen Kontext verhaftet, andererseits sind aber in den Grenzen dieses Kontextes grundlegende systematische Modelle für die Verhältnisbestimmung von Glauben und Vernunft entwickelt worden, die von einer interkulturell ausgerichteten Religionsphilosophie mit Gewinn aufgenommen und weiter entwickelt werden können.

Die Tragfähigkeit transzendentalphilosophischer, idealistischer und nachmetaphysischer Zugangsweisen bezogen auf einen philosophisch fundierten Umgang mit der Vielfalt religiöser Wahrheitsansprüche lässt sich am besten anhand einer diskursiven Auseinandersetzung mit religiösen Positionen selbst überprüfen. Es wird daher notwendig sein, neben den genannten religionsphilosophischen Positionen in einem weiteren Schritt exemplarisch auch genuin religiöse bzw. philosophisch imprägnierte religiöse Aussagen und Positionen als Untersuchungsgegenstände einzubeziehen. Angesichts der unübersehbaren Fülle an religiösen Zeugnissen aus den Weltreligionen müssen hierbei einige repräsentative Beispiele genügen, um sicher zu stellen, dass in die religionsphilosophische Untersuchung der Verhältnisbestimmung von religiöser Vielfalt und säkularer Vernunft auch explizit religiöse Perspektiven einfließen. Bei den religiösen Formationen, aus denen charakteristische Stimmen herangezogen werden, sollte es sich möglichst um solche handeln, die einen universellen, nicht zwingenderweise jedoch einen exklusivistischen Wahrheits-

anspruch für ihre Botschaft vertreten. In Frage kommen somit all diejenigen Religionen, deren zentrale Anliegen – etwa eine bestimmte Auffassung von der Bedeutung der Welt im Ganzen, der Stellung des Menschen in ihr oder spezifische moralische Einstellungen – sich über einen je eingeschränkten kulturellen Kontext hinaus letztlich an *jeden* Menschen richten. Unter den üblicherweise als solche klassifizierten ›Weltreligionen‹ werden wir als diejenigen, die bereits in der fundamentalen Adressierung ihrer Botschaft ein solches transkulturelles Moment religiöser Vernunft beinhalten, insbesondere den Buddhismus, das Christentum und den Islam einbeziehen.⁷ Diese drei Religio-

⁷ Dieselbe Auswahl trifft auch G. Donnadieu in der komparativen religionswissenschaftlichen Studie *Bouddhisme, Christianisme, Islam à la lumière de la raison moderne*. Chouzé-sur-Loire 2015. Ein Vergleich dieser drei Weltreligionen findet sich bereits früh bei dem protestantischen Geistlichen R. Falke: *Zum Kampfe der drei Weltreligionen (Buddhismus, Islam, Christentum). Ein Katechismus für wahrheits-suchende Leute*. Gütersloh 1902; ders.: *Buddha, Mohammed, Christus: Ein Vergleich der drei Persönlichkeiten und ihrer Religionen*. Gütersloh 1896/97. Allerdings sind Falkes Studien durchsetzt mit negativen Bewertungen und unreflektierten kulturellen Vorurteilen, ja Verunglimpfungen nicht-christlicher Religiosität; über den Islam heißt es etwa in *Buddha, Mohammed, Christus* (S. 86 f.): »Der Islam bleibt eine Religion für den äußeren Wandel, aber nicht für das innere Leben. Rechnet man noch dazu das schlechte Vorbild der unsittlichen Persönlichkeit des unwahren Propheten, die langweilige Ode des Koran mit seinen tausend Wiederholungen, die zur Heuchelei oder zur religiösen Abstumpfung treibende Fülle gesetzlicher Vorschriften, die Intoleranz der Theokratie, welche die freie Entwicklung unmöglich macht, und schließlich die Erlaubnis der die Sittlichkeit und das Familienleben untergrabenden Vielweiberei, und die furchtbare Schmach der Sklaverei, – dann wird es schwer zu entscheiden, welche der beiden Religionen [Buddhismus oder Islam; Anm. d. Verf.] den höheren Wert beansprucht. Denn niedrig stehen sie alle beide, und keine vermag das in den Menschen hineingeschaffene Ebenbild Gottes zur Gestaltung zu bringen.« – Derartige undifferenzierte eurozentristische Projektionen sind bei der religionsphilosophischen Reflexion buddhistischer und muslimischer Positionen selbstverständlich zu überwinden. Mit der Konzentration auf den Buddhismus, das Christentum und den Islam soll im Übrigen keineswegs suggeriert werden, dass nicht auch Religionen wie der Hinduismus oder das Judentum religiöse Lehren beinhalten, die über die Verwurzelung in einer bestimmten Kultur hinaus reichen, indem sie sich an die Menschheit insgesamt richten und beispielsweise fundamentale ethische Intuitionen formulieren. Die Auswahl der drei Weltreligionen Buddhismus, Christentum und Islam ist zum einen der pragmatischen Notwendigkeit geschuldet, sich auf eine beschränkte Anzahl möglichst repräsentativer Beispiele zu konzentrieren; zum anderen ist der Hinduismus als historische Ausgangs- und Abstoßungsposition des Buddhismus zumindest implizit präsent, und das Gleiche gilt auch für die jüdische Religion, die sowohl als notwendige Voraussetzung und integraler Bestandteil des Christentums Berücksichtigung finden wird als auch im Hinblick auf den Islam, mit dem sie in einigen religionsphilosophisch relevanten Hinsichten bestimmte religiöse Merkmale teilt (wie

nen eignen sich deswegen besonders gut als Untersuchungsgegenstände für die philosophische Untersuchung religiöser sowie religiös-säkularer Dissense, weil es sich um bei ihnen um Bekenntnisreligionen handelt, denen man nicht nur durch Geburt oder verwandtschaftliche Beziehungen, sondern auch und bestenfalls aus Überzeugung beitreten kann. Darüber hinaus gelten Buddhismus, Christentum und Islam als Stifterreligionen, deren religiöse Gründer – Siddharta Gautama, Jesus Christus und Mohammed – jeweils mit dem Ziel aufgetreten sind, bereits bestehende religiöse Traditionen als irrtümliche, falsche Überzeugungen und Praktiken zu entlarven. Sie traten dabei mit einem starken Anspruch auf Wahrheit auf, der von den älteren religiösen Traditionen nicht oder jedenfalls nicht mehr eingelöst werden konnte: Im Falle Buddhas bezog sich dies auf den Brahmanismus, im Falle Jesu auf das orthodoxe Judentum und im Falle Mohameds auf die in der völligen Unwahrheit lebenden Ungläubigen sowie auf die in partieller Unwahrheit lebenden Schriftbesitzer, d. h. Juden und Christen.

Im Zuge der philosophischen Analyse religiöser Positionen aus den genannten drei Weltreligionen gilt es zum einen, der jeweiligen religiösen Binnenperspektive gerecht zu werden, indem die religionsinterne Einstellung gegenüber der philosophischen Reflexion in den genannten drei Weltreligionen exemplarisch rekonstruiert wird. Zum anderen ist es für eine interkulturell ausgerichtete Religionsphilosophie notwendig, eine rational zu rechtfertigende Außenperspektive auf die einsehbaren Konvergenzen und Divergenzen der Weltreligionen einzunehmen und somit eine gleichsam transkulturelle Reflexionsinstanz zu konstituieren, welche die religiösen Antworten auf die Fragen nach dem Grund der Welt, nach dem richtigen menschlichen Leben und nach dem angemessenen Verhalten gegenüber den Grenzen von ›Glauben‹ und ›Wissen‹ nachzuvollziehen und zu bedenken versucht.

Einer solchen philosophischen Perspektivierung religiöser Vielfalt liegt die Annahme zu Grunde, dass jede Religion eine spezifische, in sich differenzierte Weltbildkonfiguration ausprägt, die einer be-

etwa die Ablehnung eines trinitarisch verstandenen Gottes oder die hohe Bedeutung des göttlichen Gesetzes und Rechts). Auch bei der Untersuchung der auf Religion bezogenen Überlegungen Derridas wird der Aspekt der jüdischen Kultur und Religion implizit eine Rolle spielen.

grifflichen Reformulierung nicht prinzipiell unzugänglich sein muss.⁸ Die pauschale Auffassung, dass religiös Erfahrenes und Geglaubtes das Fassungsvermögen menschlicher Vernunft *per se* übersteige und eine philosophische Reflexion religiöser Gehalte deshalb notwendigerweise den Kern des Religiösen verfehlen müsse, greift in mehrfacher Hinsicht zu kurz: Zum einen übersieht sie, dass auch das der Vernunft angeblich vollkommen Unzugängliche immerhin *als* Unzugängliches zugänglich sein muss, und zum anderen setzt sie den Anteil kognitiver Verstehensleistungen zu niedrig an, der bei der Integration religiöser Erfahrungen in die individuelle und kollektive Generierung einer stimmigen, identitätsstiftenden Weltsicht erforderlich ist. Weil rationale Verarbeitungsprozesse und begriffliche Konzepte eine ganz entscheidende Rolle sowohl bei der individuellen biographischen Integration religiöser Erfahrungen als auch bei der kulturellen Ausprägung religiöser ›Groß-Systeme‹ spielen, ist eine zentrale Aufgabe religionsphilosophischer Forschung darin zu sehen, ontologische, erkenntnistheoretische, ethische, ästhetische sowie weitere rationalisierungsfähige Implikate religiöser Auffassungen herauszuarbeiten und kritisch zu hinterfragen: solche Implikate, die im religiösen Vollzug selbst zumeist unbefragt akzeptiert, eben ›geglaubt‹ werden.

Die philosophische Rekonstruktion ontologischer und ethischer Hintergrundannahmen religiöser Weltsichten stellt die konzeptionelle Basis für eine mögliche Klärung der doppelten Problematik religiös-säkularer sowie interreligiöser Dissense dar. Allerdings hängen die je spezifischen Ideen und Konzepte einer Religion bezogen auf die theoretische Interpretation des Weltganzen, die praktische Regelung der menschlichen Lebensführung und die symbolische Kodifikation von Transzendenzenerfahrung zu einem wesentlichen Teil davon ab, wie innerhalb einer Religion die *interne* Beziehung transzendenter bzw. spiritueller Erfahrung zum Bereich des rationalen Denkens aufgefasst wird. Geht eine Religion beispielsweise davon aus, dass der

⁸ Siehe dazu J. Habermas: »Kulturelle Gleichbehandlung – und die Grenzen des Postmodernen Liberalismus«. In: Ders.: *Philosophische Texte*. Studienausgabe in fünf Bänden. Bd. 4: *Politische Theorie*. Frankfurt a. M. 2009, S. 209–258, hier S. 253: »Jede Religion ist ursprünglich ›Weltbild‹ oder ›comprehensive doctrine‹ auch in dem Sinne, dass sie die Autorität beansprucht, eine Lebensform *im Ganzen* zu strukturieren.« (Vgl. gleichlautend ders.: »Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?« In: Ders./J. Ratzinger: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Freiburg 2005, S. 16–37, hier S. 34.)

letzte Grund der Welt selber ein vernünftiger ist, der sich in seinen Willenskundgebungen an die Vernunft des Menschen richtet, dann wird der Vernunft höchstwahrscheinlich auch ein höheres Gewicht bei der Religionsausübung zukommen als einem blinden Glaubensgehorsam. Hält man hingegen den letzten Grund der Welt für prinzipiell a-rational oder über-rational, absolut unerfassbar für den menschlichen Geist, dann wird das Vernunftvermögen vermutlich nicht das adäquate und beste Medium der religiösen Hingabe an diesen Weltgrund darstellen; meditative Versenkungen und rituelle Praktiken des Gebets und der kollektiven Zelebrierung könnten in diesem Fall angemessenere Formen darstellen, um dem das menschliche Fassungsvermögen übersteigenden Absoluten zu entsprechen.

Die philosophischen Implikate religiöser Überzeugungen werfen ferner ein Licht auf die *externe* Relation, in der sich eine Religion zu konkurrierenden religiösen und säkularen Weltansichten situiert. Ob sie eher zu aggressiver Missionierung, zu negativen Stilisierungen von Anders- oder Nichtgläubigen als »Ungläubigen« oder aber zu friedfertiger Toleranz und interessierter Dialogbereitschaft neigt, hängt zu einem beträchtlichen Anteil von den einer Religion inhärenten basalen Auffassungen ab. Gerade weil diese aber in der religiösen Praxis des Glaubens, Betens, Meditierens etc. in der Regel nicht eigens reflektiert, sondern vielmehr als selbstverständlich vorausgesetzt werden, kann es als eine genuin philosophische Aufgabe beschrieben werden, die zumeist stillschweigend akzeptierten Prämissen des religiösen Lebens in ontologische, ethische, sprachphilosophische u. a. Konzepte zu übersetzen. Erst auf dieser philosophisch generierten, vom Glaubensstreit über sekundäre Aspekte dispensierten Ebene können divergente religiöse Auffassungen in einen fruchtbaren interkulturellen Dialog miteinander gebracht werden. Eine so verstandene Religionsphilosophie wäre folglich das adäquate Medium, in dem religiöse und säkulare Positionen ihre wechselseitigen Konvergenz- und Divergenzpunkte ausloten könnten.

Dabei ist allerdings zu beachten, dass die Kategorie der Interkulturalität nicht erst in der *Begegnung* unterschiedlicher Weltreligionen wirksam wird. Vielmehr repräsentieren die einzelnen Religionen bereits je für sich interkulturelle Gebilde, in denen sich unterschiedlichste kulturelle Einflüsse, Erfahrungen und Auffassungsweisen amalgamiert haben. Auch und gerade innerhalb einer einzelnen Religion können Fragen wie die nach dem angemessenen Verhältnis zwischen rationalem Denken und spirituellem Erleben überaus strittig

Einleitung

sein, sodass es bisweilen schwierig ist, aus dem vielstimmigen Chor des Meinungsspektrums eine vorherrschende Position zu extrahieren, der nicht nur aus machtpolitischen Gründen, sondern aus inneren Plausibilitätserwägungen heraus ein größeres Gewicht zukommt als anderen. Dem Religionsphilosophen fällt in diesem Zusammenhang die verantwortungsvolle Aufgabe zu, das für eine Religion – bei aller Divergenz intrareligiöser Auffassungen – philosophisch Charakteristische herauszuarbeiten, dieses mit dem Charakteristischen anderer Religionen in Beziehung zu setzen, interkulturelle Konvergenzen und Divergenzen aufzuzeigen und schließlich die Potentiale einer transkulturellen religiösen Vernunft sichtbar zu machen.

Sofern die vorliegende Arbeit einen Beitrag zur Konstituierung einer in diesem Sinne interkulturell orientierten Religionsphilosophie leisten möchte, wird in ihr die These vertreten, dass sich die Weltreligionen Buddhismus, Christentum und Islam in ontologisch-metaphysischer Hinsicht *komplementär* verhalten, dass sie in ethischer Hinsicht zumindest partiell *kompatibel* sind und dass sie unter einem symbolisch-mystischen Aspekt sogar *konvergieren*.

Erster Teil:
Zur Fundierung einer interkulturell
orientierten Religionsphilosophie

I. Aufriss des Problemhorizonts: Die doppelte Konkurrenzsituation zwischen den Religionen sowie zwischen Religion und Philosophie

Die in dieser Arbeit beabsichtigte Untersuchung interreligiöser Dis-
sense sowie religiös-säkularer Relationsbestimmungen soll einen
systematischen Beitrag zur Fundierung und Ausgestaltung einer in-
terkulturell orientierten Religionsphilosophie leisten. Einer in diesem
Sinne ausgerichteten Philosophie der Religion geht es nicht primär
um die deutende Beschreibung religiöser Phänomene in den verschie-
denen Weltkulturen, sondern vor allem um die rationale Analyse und
Interpretation philosophisch relevanter Intuitionen, Überzeugungen
und Weltansichten, die sich aus den Weltreligionen extrahieren und in
einer begrifflichen Form rekonstruieren lassen, d. h. um die inter- und
transkulturell wahrheitsfähigen Formen und Gehalte religiös inkar-
nierter Vernunft. Unter ›Vernunft‹ soll in diesem Zusammenhang
zunächst nur das menschliche Vermögen verstanden werden, Er-
kenntnisse und Handlungen durch intersubjektiv nachvollziehbare
Gründe rechtfertigen zu können. Dass und wie sich der Begriff der
Vernunft gerade auch in seiner Beziehung zur religiösen Sphäre
mehrfach gewandelt hat, wird die Rekonstruktion relevanter Positio-
nen der kantischen und nachkantischen Philosophie im Einzelnen de-
monstrieren.¹

Von zentraler Bedeutung für die *interkulturelle* Ausrichtung reli-
gionsphilosophischer Untersuchungen ist zunächst die heuristische
Intention, den Rahmen einer einseitig okzidental-theozentrisch ge-
prägten Religionsbetrachtung zu verlassen und zu überschreiten.
Denn anders dürfte es kaum möglich sein, den philosophischen Im-
plikationen solcher religiöser Traditionen wie dem Buddhismus ge-
recht zu werden, die von völlig anderen metaphysisch-ontologischen
Voraussetzungen ausgehen als denjenigen, auf denen die onto-theo-
logische Argumentationsapparatur der abendländischen Metaphysik

¹ Siehe dazu die Kap. II und III des Zweiten Teils der vorliegenden Untersuchung.

und Theologie über lange Zeiträume hinweg basiert hat – möglicherweise sogar auf Voraussetzungen, auf die der Ausdruck ›metaphysisch-ontologisch‹ nur begrenzt zutrifft.²

Den Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchung bildet die Feststellung der *doppelten* Konkurrenzsituation religiös-säkularer und interreligiöser Dissense. Zum einen handelt es sich hierbei um das spannungsreiche Verhältnis, das zwischen Religion und säkularer Philosophie (bzw. zwischen Glauben und Wissen, religiöser Erfahrung und intellektueller Erkenntnis, Spiritualität und Rationalität) besteht; zum anderen geht es um das Konkurrenzverhältnis, in dem sich die Weltreligionen *untereinander* befinden, also um das Problem religiöser Diversität, das jenseits aller machtpolitischen Instrumentalisierungen von Religion im Kern als ein Streit konfligierender Wahrheitsansprüche und Überzeugungen aufzufassen ist und das aus diesem Grund zweifellos in den Zuständigkeitsbereich der (Religions-) Philosophie fällt. Beide Problemkomplexe sind in einer Weise aufeinander bezogen, die eine interkulturell erweiterte Neubestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Religion erforderlich macht. So ist J. Habermas beizupflichten, wenn er schreibt:

»Der in Gang gekommene interkulturelle Diskurs über Menschenrechte und Konzeptionen der Gerechtigkeit muß nicht nur den Streit zwischen den religiösen Weltanschauungen überwinden, sondern auch die Gegensätze zwischen religiösen Parteien auf der einen, Säkularisten auf der anderen Seite. Daran schließt sich unmittelbar die philosophische Frage an, wie sich ein nachmetaphysisches Denken, das sich als Hüter einer von religiöser Vormundschaft befreiten Philosophie versteht, zu einer in zeitgenössischer Gestalt auftretenden Religion verhält.«³

² N. Smart benennt drei wesentliche Hinsichten, in denen sich religiöse Philosophien von der abendländischen Substanzmetaphysik unterscheiden können: »First, some religious philosophies are not substance-bound, such as Theravāda Buddhism, which does not make out that *nibbāna* is some kind of thing. Second, there are forms of cosmology which are hooked to the notion of events or processes rather than substances, such as Whitehead's metaphysics. Since these event-philosophies can be used to express religious ideas, they postulate non-substantial religious absolutes. Third, there are languages such as Chinese where the difference, at least in classical forms, between substances and processes is fluid.« (N. Smart: »A Contemplation of Absolutes«. In: *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*. Hrsg. v. P. L. Quinn u. K. Meeker. New York 2000, S. 99–108, hier S. 101.)

³ J. Habermas: *Philosophische Texte*. Studienausgabe in fünf Bänden. Bd. 5: *Kritik der Vernunft*. Frankfurt a. M. 2009, »Einleitung«, S. 9–32, hier S. 29 f.

Die religionsphilosophische Beschäftigung mit der doppelten Problematik interreligiöser sowie religiös-säkularer Divergenz impliziert eine Reihe nicht-trivialer Voraussetzungen, von denen die beiden wichtigsten – die philosophische Auseinandersetzung mit religiösen Positionen sowie die Einbeziehung außereuropäischer Philosophien – zunächst explizit gemacht werden sollen (I.1.). Im Anschluss daran wird es erforderlich sein, die Pluralität religiöser Weltbilder und Wahrheitsansprüche als genuin philosophische Thematik herauszustellen (I.2.) und die Diskussion religiöser Diversität in der zeitgenössischen Religionsphilosophie anhand einer Auseinandersetzung mit seinem wichtigsten Repräsentanten, dem Pluralismus John Hicks, zu skizzieren (I.3.).

1. Das Andere im eigenen Diskurs – zwei Voraussetzungen

1.1 *Die philosophische Auseinandersetzung mit religiösen Positionen*

Eine interkulturell ausgerichtete philosophische Auseinandersetzung mit den Weltreligionen geht von der Prämisse aus, dass Religionen angesichts ihrer Orientierungsleistungen für den Weltaufenthalt von Menschen und Menschengruppen, aber über diese sozialpsychologische Funktion hinaus auch in dem, was sie *inhaltlich* über die letzten Gründe des Weltgeschehens sowie über die ethischen Maßstäbe menschlichen Zusammenlebens aussagen, in philosophischer Hinsicht ernst genommen werden sollten. Das philosophische Ernstnehmen religiöser Gehalte bedeutet, dass in einem religiösen Kontext formulierte Ansichten über die Bedeutung des Seienden im Ganzen, über die fundierende Struktur und die letzten Gründe der Welt, die Aufgaben des Menschen in ihr, die Ideen von Gut und Böse etc. aufmerksam und kritisch rezipiert sowie in ihren gedanklichen Gehalten, ihrer argumentativen Plausibilität und systematischen Kohärenz sorgfältig erwogen werden sollten. Die Überzeugung, dass eine solche Übersetzungsleistung seitens der Philosophie im Hinblick auf religiöse Aussagen und Deutungssysteme prinzipiell möglich, ja sogar dringend geboten sei, schließt an die Vermutung von Jürgen Habermas an, »dass die großen Weltreligionen vernünftige Intuitionen und

lehrreiche Momente unabgegotener, aber legitimer Forderungen mit sich führen *könnten*.«⁴

Der von Habermas kursiv gesetzte Konjunktiv indiziert eine Aufforderung zur methodischen Vorsicht im Umgang mit den Weltreligionen, deren Beachtung sowohl der religiösen als auch der philosophischen Seite nur dienlich sein kann. Denn die Gefahr einer philosophisch begründeten Instrumentalisierung von Religion(en) für normative Anliegen, seien diese moralisch, rechtlich oder politisch ausgerichtet, bedroht nicht nur den Eigensinn spiritueller Traditionen. Eine derartige Instrumentalisierung erlegt vielmehr der Philosophie eine Begründungslast für das angeeignete Religiöse auf, die sie auch in einem als ›postsäkular‹ gekennzeichneten Zeitalter kaum überzeugend einzulösen vermag. Aus diesem Grund sollte für die philosophische Auseinandersetzung mit Religionen die methodische Grundregel bzw. Vorsichtsmaßnahme gelten, dass die Philosophie von der Religion schlechterdings keine Gedankengehalte übernehmen kann und darf, die sie nicht letztlich auch mit eigenen argumentativen Mitteln einzuholen vermöchte. In diesem Sinne mag sich philosophisches Nachdenken und Forschen zwar durchaus von religiösen Vorstellungen und Ideen inspirieren und zu Fortentwicklungen von Begriffen, Argumentationsgängen und Gedankensystemen verführen lassen: Aber derartige von religiöser Seite angeregte Innovationen lassen sich philosophisch nur dann legitimieren, wenn sie retrospektiv argumentativ-rational nachvollziehbar sind – wenn sie also letztlich ihre Herkunft aus religiösen Quellen abstreifen können und gleichsam aus eigener Kraft plausibel werden.

Auf der anderen Seite enthalten die Weltreligionen zweifellos einige Facetten, die philosophischem Denken *per se* unzugänglich bleiben müssen. Die innerhalb eines Glaubenssystems nicht weiter hinterfragbaren Geheimnisse göttlicher Offenbarungen und spiritueller Erleuchtungserlebnisse, die individual- und sozialpsychologischen Funktionen der regelmäßigen Beachtung ritueller Praxen, das Wesen des verehrten Göttlichen selbst sowie sein Widerschein in den

⁴ Ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M. 2005, S. 12. Vgl. Habermas' entsprechende Formulierungen in dem Aufsatz »Ein Bewußtsein von dem, was fehlt«. In: *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*. Hrsg. v. M. Reder u. J. Schmidt. Frankfurt a.M. 2008, S. 26–36, hier S. 29, sowie in der »Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen«. In: *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*. Hrsg. v. R. Langthaler u. H. Nagl-Docekal. Wien 2007, S. 366–414, hier S. 370.

bisweilen unerschütterlichen, ja – in ihrer schlechten Variante – fanatischen Glaubensüberzeugungen religiöser Menschen stellen Aspekte der Religion dar, die zwar aus einer religionsphänomenologischen Außenperspektive beschrieben und interpretiert, nicht jedoch in ihren inneren Gehalten philosophisch angeeignet werden können. Allerdings sollte jenes unbestreitbare Inkommensurable der Religionen auch wiederum nicht als Scheinargument dafür herhalten, auf die genuin philosophische Auseinandersetzung mit Religion(en) zu verzichten und den Glauben für eine reine Privatangelegenheit zu erklären, die philosophisches Denken nichts angehe.

Denn auch bei der oftmals konstatierten bzw. beschworenen ›Renaissance‹ oder ›Wiederkehr‹ des Religiösen⁵ im 21. Jahrhundert handelt es sich keineswegs primär um eine vermeintliche Konjunktur privater, individueller Spiritualität, sondern vor allem um die wieder entdeckte Rolle von Religion als eines eminenten sozialen und politischen Faktors, der in hohem Maße zur Identitätsstiftung bzw. -stabilisierung von Individuen und Gesellschaften beizutragen vermag, vielfach allerdings auch zur fundamentalistischen Legitimation von machtpolitischer Gewaltausübung und Terrorismus.⁶ Und selbst

⁵ J. Derrida: *Foi et savoir. Suivi de Le Siècle et le pardon*. Paris 2000, Nr. 37, S. 65 f. (dt. Übers.: »Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ›Religion‹ an den Grenzen der bloßen Vernunft«). In: ders./Gianni Vattimo (Hrsg.): *Die Religion*. Frankfurt a. M. 2001, S. 9–106, hier S. 69 f.).

⁶ Siehe dazu M. Breul: »Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Plädoyer für einen Moderaten Exklusivismus.« In: *Theologie und Philosophie*, 90 (2015), S. 481–503; J. Habermas: »Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ›öffentlichen Vernunftgebrauch‹ religiöser und säkularer Bürger«. In: Ders.: *Politische Theorie. [Philosophische Texte. Studienausgabe in fünf Bänden. Bd. 4.]* Frankfurt a. M. 2009, S. 259–297 (ebenfalls erschienen in ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M. 2005, S. 119–154); H.-J. Simm (Hrsg.): *Die Religionen der Welt. Ein Almanach zur Eröffnung des Verlags der Weltreligionen*. Frankfurt a. M./Leipzig 2007, »Zur Konzeption des Verlags der Weltreligionen«, S. 7 ff.; C. Taylor: *Ein säkulares Zeitalter*. Berlin 2012; sowie U. Tuschka (Hrsg.): *Die Weltreligionen und wie sie sich gegenseitig sehen*. Darmstadt 2008, »Rudyard Kipling und ein Missverständnis«, S. 7–12. – Die These einer »Deprivatisierung« der Religion vertritt auch J. Casanova in seiner soziologischen Studie *Public Religions in the Modern World*. Chicago/London 1994: »By ›deprivatization‹ I mean the fact that religious traditions throughout the world are refusing to accept the marginal and privatized role which theories of modernity as well as theories of secularization had reserved for them.« Casanova macht das wachsende politische Gewicht der Religionen seit dem Ende der 1970er Jahre fest an den simultanen, wenngleich nicht direkt verbundenen Ereignissen und Entwicklungen der islamischen Revolution im Iran, der polnischen Solidarnosc-Bewegung, der Rolle der katholischen Kirche in

wenn es sich bei der zitierten ›Renaissance des Religiösen‹ zumindest partiell um ein mediales Konstrukt handeln sollte, so ist gleichwohl kaum zu verkennen, dass Religionen in der Gegenwart und voraussehbaren Zukunft für die Selbstausslegung von Individuen und Kulturen, aber eben auch als ein gewichtiger Faktor des politischen und sozialen Lebens viel zu wirkmächtig sind und weiterhin sein werden, als dass es sich die Philosophie leisten könnte, von einer intensiven Beschäftigung mit ihnen abzusehen. Die – in ihrem Entstehungskontext durchaus plausiblen – Voraussagen marxistischer und positivistischer Philosophien hinsichtlich eines bevorstehenden Aussterbens der Religion aufgrund des wissenschaftlichen und sozialen Fortschritts haben sich offenkundig nicht bestätigt.⁷ Vielmehr sieht sich die säkulare Philosophie heute mehr denn je dazu genötigt, religiösem Denken *innerhalb ihres eigenen Diskurses* zu begegnen.

1.2 Die Einbeziehung außereuropäischer Philosophien

Die diskursive Anerkennung eines Anderen, Fremden, Opaken gleichsam in den eigenen Reihen, welche die Philosophie in ihrer

verschiedenen politischen Konflikten in Lateinamerika sowie am wachsenden politischen Einfluss des fundamentalistischen Protestantismus in den USA.

⁷ Siehe dazu auch S. P. Huntington: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York 2003, S. 95 ff.; sowie K.-H. Ohlig: *Religion in der Geschichte der Menschheit. Die Entwicklung des religiösen Bewusstseins*. Darmstadt 2006, S. 12. – Erinnerung sei in diesem Zusammenhang an die berühmten Ausführungen von K. Marx und F. Engels im *Manifest der Kommunistischen Partei* über das revolutionisierende Wirken der Bourgeoisie, deren Herrschaft auch die sozialen Voraussetzungen der Religion zerstört habe. Siehe K. Marx/F. Engels: *Werke*. Bd. 4. Berlin 1990, S. 464 ff. – Das vermeintliche Aussterben monotheistischer Religiosität konnte freilich nicht verhindern, dass in der Folgezeit säkulare Weltdeutungen wie Kommunismus und Positivismus wiederum religionsähnliche Eigenschaften annahmen. Ausdrücklich als eine »Religion« verstand sich der Positivismus Comte'scher Prägung, wie der ›Positivistische Katechismus‹, ein programmatischer Dialog zwischen einer Frau und einem Priester, deutlich macht. Vgl. A. Comte: *Catéchisme positiviste*. In: *Oeuvres d'Auguste Comte*. Tome XI. Paris 1970, insbesondere das erste Gespräch zur »Théorie générale de la religion«, S. 41–60. Der Dialog macht deutlich, dass Comte (bzw. der ›Priester‹, der die frohe Botschaft des Positivismus verkündet) von dem philosophisch inakzeptablen Faktum eines religiösen Pluralismus ausgeht und auf ein menschheitliches Einheitssystem abzielt: »Il n'existe, au fond, qu'une seule religion, à la fois unique et définitive, vers laquelle tendirent de plus en plus les synthèses partielles et provisoires [...]« (Ebd., S. 43.)

Auseinandersetzung mit religiösen Weltauslegungen zu vollziehen hat, betrifft auf einer philosophisch noch intimeren Ebene die verstärkte Einbeziehung außereuropäischer Denkkulturen in den (akademischen) Philosophiediskurs. Obgleich die realen und virtuellen Begegnungsmöglichkeiten zwischen Angehörigen unterschiedlicher Kulturen in den letzten Jahrzehnten rasant zugenommen haben, stößt das Paradigma der Interkulturalität sowie die dezidierte Beschäftigung mit außereuropäischen Philosophien innerhalb der philosophischen Fachdisziplin immer noch auf mentale und institutionelle Widerstände.⁸ Hartnäckig behauptet sich das eurozentrische Vorurteil, dass die Philosophie ihren einzigen legitimen Ursprung im antiken Griechenland gehabt habe, sich dann im europäischen Mittelalter mit der christlichen Theologie entnommenen Gedankeninhalten vermischt habe, bevor sie in der europäischen Neuzeit mit den beiden großen Paradigmen des Subjekts und der Sprache zur eigentlichen Wissenschaftlichkeit und Autonomie erwacht sei.⁹ Die europäische bzw. euro-amerikanische (»westliche«) Philosophie reklamiert seit dem späten 18. Jahrhundert einen Alleinvertretungsanspruch für sich, der sich angesichts der Vielfalt philosophischen Nachdenkens in außereuropäischen Kulturen (etwa in Indien, China, Japan, Persien oder Ägypten) nicht länger aufrecht erhalten lässt; argumentativ legitimiert war er ohnehin nie. Eingeschränkte eurozentristische Sichtweisen auf die Geschichte des philosophischen Denkens, aber auch zeitgenössische akademische Frontlinien wie diejenige zwischen analytischer und sogenannter »kontinentaler« Phi-

⁸ »Le monde des philosophes donne l'impression de demeurer clos sur lui-même, trop souvent séparé de la diversité des cultures. [...] Il faut donc en prendre acte: il existe un étonnant contraste entre l'univers quotidien, de plus en plus multiculturel, et le ghetto monochrome où la pensée philosophique, dans l'ensemble, se tient encore.« (R.-P. Droit: »Introduction. *Les autres aussi ...*« In: *Philosophies d'ailleurs*. Bd. 1: *Les pensées indiennes, chinoises et tibétaines*. Hrsg. v. R.-P. Droit. Paris 2009, S. 13.) Zu einem ähnlichen Befund gelangt auch H. Kimmerle in: *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*. Hamburg 2002, S. 8f. Kimmerle zufolge handelt es sich bei den anhaltenden Reserven gegen außereuropäische Philosophien um Relikte kolonialen Denkens. Vgl. entsprechend ders.: *Rückkehr ins Eigene. Die interkulturelle Dimension in der Philosophie*. Nordhausen 2006, S. 17ff.

⁹ Siehe zu diesem modernen Ursprungsmythos, der große Teile der europäischen Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert beherrscht hat, die Ausführungen bei Droit 2009, S. 15ff. Vgl. zur Problematik der dominierenden Beschränkung der akademischen Philosophie auf okzidentale Rationalität U. Libbrecht: »Comparative Philosophy: A Methodological Approach«. In: *Worldviews and Cultures. Philosophical Reflections from an Intercultural Perspective*. Dordrecht 2009, S. 31–67.

losophie würden in ihrer Bedeutung und Tragweite deutlich relativiert, wenn nur das enorme, aber größtenteils hartnäckig ignorierte Reservoir an philosophischem Denken, das in außereuropäischen Kulturen entwickelt wurde, angemessen zur Kenntnis genommen würde.

Die weitgehende Exklusion außereuropäischer Philosophiekulturen aus dem akademischen Diskurs beruht nicht zuletzt auf dem immer noch grassierenden Vorurteil, dass es in außereuropäischen Kulturen allenfalls Mischformen zwischen philosophischen und religiösen Diskursformen gebe bzw. gegeben habe, dass dort also keine genuin philosophischen Diskurse vorlägen, die sich ausschließlich an den Normen einer sich selbst vollkommen transparenten Rationalität ausrichteten. Mit diesem ›Argument‹ lassen sich Systeme und Argumentationen ganzer philosophischer Schulen bequem aussortieren und dem Bereich der ›Religiosität‹ oder ›Spiritualität‹ zuschlagen.¹⁰ Übersehen wird dabei allerdings, dass Amalgamierungen philosophischer und religiöser Denkweisen keineswegs das Privileg außereuropäischer Kulturen sind, sondern vielmehr auch das europäische Denken über lange Zeiträume – man denke etwa nur an weite Teile der mittelalterlichen Philosophie – sehr stark geprägt haben.¹¹ Und selbst wenn man einem sehr engen Philosophieverständnis folgt, das nur ganz bestimmte Textsorten, Diskursformationen und methodische Operationen für philosophisch zulässig erklärt, dürfte es in den allermeisten Fällen immer noch möglich sein, die impliziten argumentativen Bestandteile eines als primär ›religiös‹ oder ›literarisch‹ klassifizierten Textes gezielt herauszufiltern und zu untersuchen. Allerdings birgt dieses zuletzt genannte Verfahren den gravierenden Nachteil, bereits mit einem vorgefertigten Begriff von ›Philosophie‹ an Diskurse und Argumentationsgänge heranzutreten, die unter Umständen gerade landläufige okzidentale Vorstellungen und Vorurteile bezüglich dessen, was legitimerweise den Titel ›Philosophie‹ führen dürfe und was nicht, in Frage stellen könnten.¹² Gerade die von einem be-

¹⁰ Vgl. Droit 2009, S. 28, 41 f.

¹¹ Diesen Aspekt unterstreicht R. Elberfeld im Einleitungskapitel (»Gibt es außerhalb Europas Philosophie?«, S. 33 ff.) seines Buches *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus. Methoden interkulturellen Philosophierens*. Stuttgart-Bad Canstatt 2004, anhand mehrerer aussagekräftiger Beispiele.

¹² Siehe dazu T. Borsche: »Sprachen der Philosophie. Argumente für die aktuelle Dringlichkeit eines Blicks über die Grenzen europäischer Sprachen hinaus.« In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 33 (2008), S. 197–217.

stimmten Standpunkt aus gezogene Grenze zwischen Philosophischem und Nicht-Philosophischem kann durch diskursive Formationen destabilisiert werden, welche diese Grenze in anderer Weise ziehen oder in ihrer prinzipiellen Berechtigung in Frage stellen. Die unterstellte Adäquatheit der Grenze, die wir zwischen philosophischen und nicht-philosophischen Anteilen einer Rede ziehen, könnte schließlich auch auf einem allzu verkürzten Verständnis von »Philosophie« beruhen, das ungemein bereichert werden kann, wenn man die eigenen Grenzvorstellungen – oder auch Vorstellungsgrenzen – nicht einfach auf fremdkulturelle Äußerungen appliziert, sondern sie in der hermeneutischen Begegnung zumindest vorübergehend fallen lässt.

Die zweite, mit der ersten zusammenhängende Voraussetzung interkultureller Religionsphilosophie wäre hiermit umrissen: Es handelt sich um die prinzipielle Bereitschaft, außerhalb der sogenannten ›westlichen‹ Philosophie entwickelte Begriffe, (indirekte oder direkte) Argumentationen und Gedankensysteme prinzipiell mit dem gleichen Interesse, dem gleichen Respekt, der gleichen Genauigkeit und selbstverständlich auch mit dem gleichen kritischen Impetus zu behandeln wie europäische und nordamerikanische Philosopheme. So selbstverständlich diese Voraussetzung als heuristisches Postulat zu sein scheint, so wenig selbstverständlich ist doch ihre Akzeptanz innerhalb der faktischen philosophischen Forschungspraxis. Denn obwohl der Begriff und die damit bezeichnete Sache einer »komparativen« oder »interkulturellen« Philosophie seit mehreren Jahrzehnten verschiedentlich proklamiert worden sind, obwohl eine komparative und interkulturell ausgerichtete philosophische Forschung bereits auf eine langjährige Diskursgeschichte zurückblicken kann, ist das Anliegen der Interkulturalität – soviel wird man ohne Übertreibung behaupten dürfen – bislang noch nicht in das Zentrum philosophischer Forschungsanstrengungen gerückt. Es scheint vielmehr, als sei der so genannte *cultural turn*, der die Sozialwissenschaften seit einigen Jahrzehnten zumindest partiell erfasst und in den Geisteswissenschaften insgesamt zu einer wachsenden Bedeutung kulturwissenschaftlicher Forschungsansätze geführt hat, an der Philosophie als akademischer Fachdisziplin weitgehend spurlos vorbei gegangen.

Ausgerechnet der Philosophie scheint es schwer zu fallen, sich einer kulturellen Diversität zu öffnen, die in vielen gesellschaftlichen Bereichen und wissenschaftlichen Disziplinen längst anerkannte Realität geworden ist. In ihrer allzu einseitigen Fixierung auf die episte-

mischen Grundlagen naturwissenschaftlicher Erkenntnis, auf logische Formalisierungstechniken und die Alltagssprache von Menschen in westlichen Industriestaaten hat eine einflussreiche Strömung der zeitgenössischen Philosophie bedauerlicherweise übersehen, dass gerade die naturalistisch-logisch-sprachanalytische Spielart der Philosophie nur eine ganz bestimmte *Denkkultur* repräsentiert, die sich im Hinblick auf den Reichtum der philosophischen Weltkulturen nur als eine ganz spezielle und hochspezialisierte, keinesfalls aber als die einzig legitime oder rational verantwortbare Form des Philosophierens darstellt. Der in den letzten Jahrzehnten zu beobachtende globale Trend einer analytischen Beschränkung und Einengung des Philosophierens muss um so nachdenklicher stimmen, als die politischen und gesellschaftlichen Herausforderungen, die das Zeitalter der digitalen Globalisierung heraufführt, geradezu nach einer Erweiterung des philosophischen Denkrepertoires rufen. Statt einer *Verengung* des philosophischen Horizontes auf vermeintlich universalwissenschaftliche Standards einer singulären Traditionslinie wäre gerade umgekehrt eine *Weitung* des Blicks auf den Reichtum der in den Weltkulturen vorliegenden philosophischen Systeme und Positionen geboten, statt einer Reduktion eine Pluralisierung philosophischer Zugangsweisen, Kommunikationsstile und Schreibweisen, statt unkritischer Andockversuche an die davon weitgehend unberührt ihrer Bestimmung folgenden technischen Naturwissenschaften eine philosophisch inspirierte, kooperative Bemühung aller Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften um eine kritische Reflexion auf die Prozesse der Globalisierung und Digitalisierung. Auch und gerade die Rolle der Religionen in der komplexen Weltgesellschaft des dritten Millenniums wird sich philosophisch nur dann angemessen bestimmen und deuten lassen, wenn philosophische Forschung verstärkt Anregungen und Ansätze aus unterschiedlichen Denkkulturen aufgreift und in ihren Diskurs einbezieht.

2. Die Pluralität religiöser Weltbilder und Wahrheitsansprüche als philosophisches Thema

2.1 *Interreligiöse Begegnungsformen*

Die globale Koexistenz unterschiedlicher religiöser und areligiöser Bekenntnisse hat seit dem Beginn des 21. Jahrhunderts eine vormalis

ungekannte Intensivierung erfahren.¹³ Zwar hat es produktive ebenso wie destruktive Zusammentreffen von Angehörigen verschiedener Religionen in nahezu allen Epochen der Menschheitsgeschichte seit der Neolithischen Revolution immer wieder gegeben. Doch die Dimension, die interreligiöse sowie religiös-säkulare Begegnungen im Zeitalter der Globalisierung und Digitalisierung erreicht haben, ist sowohl in quantitativer als auch in qualitativer Hinsicht neuartigen Charakters.¹⁴ Folgte die Verbreitung religiöser Glaubenssysteme in früheren Epochen in der Regel der physischen Usurpation geographischer und politisch-symbolischer Räume, so ist es heute prinzipiell möglich, spirituelle Erfahrungen und Berichte über diese Erfahrungen aus sämtlichen Weltreligionen jederzeit und an fast jedem bewohnten Ort der Erde zumindest virtuell abzurufen, mit Anhängern verschiedener Religionen in – erwünschten oder unerwünschten, friedlichen oder konflikträchtigen – Kontakt zu treten.¹⁵ Diese Situation hat zur Folge, dass sich sämtliche Religionen mit dem Faktum religiöser Diversität sowie mit den Ansprüchen einer rein säkularen Weltauslegung auseinandersetzen müssen.¹⁶ Denn das jeweilige Einheitsgebilde aus umfassender, narrativer Deutung des Weltganzen, moralischer Lebensweg-Anweisung und ritueller Praxis, das die Anhänger einer bestimmten Religion als letztgültig und verbindlich be-

¹³ Siehe dazu V. Altglas (Hrsg.): *Religion and Globalization. Critical Concepts in Social Studies*. 4 Bde. Vol. I: *Religion and Space in Global Context*. Vol. II: *Westernization of Religion and its Counter-Trends*. Vol. III: *Religious Responses to Globalization*. Vol. IV: *Religion and Politics in Global Context – New Challenges*. London/New York 2011.

¹⁴ Siehe dazu Meister 2011; N. Hintersteiner: »Dialog der Religionen«. In: *Handbuch Religionswissenschaft. Religion und ihre zentralen Themen*. Hrsg. v. J. Figl. Innsbruck/Wien/Göttingen 2003, S. 834–852.

¹⁵ J. Derrida hat diesen Befund in folgende Worte gefasst: »(...) toutes les religions, leurs centres d'autorité, les cultures religieuses, les États, nations ou ethnies qu'ils représentent ont un accès inégal certes, mais souvent immédiat et potentiellement sans limite, au même marché mondial.« (J. Derrida: *Foi et savoir*, op. cit., S. 66.)

¹⁶ Siehe dazu H. Nagl-Docekal: »Many Forms of Non-public Reason? Religious Diversity in Liberal Democracies«. In: *Comparative and Intercultural Philosophy. Proceedings of the IIP Conference Seoul 2008*. Hrsg. v. H. Lenk. Berlin 2009, S. 79–92; M. Peterson/W. Hasker/B. Reichenbach/D. Basinger: *Reason and Religious Belief. An Introduction to the Philosophy of Religion*. New York/Oxford 2003, Kap. 13. »Religious Diversity: How can we understand differences among religions?«, S. 267–288; G. Pickel: »Religiosität in Deutschland und Europa – Religiöse Pluralisierung und Säkularisierung auf sozio-kulturell variierenden Pfaden«. In: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*, 1 (2017), S. 37–74.

trachten, sieht sich nunmehr einer permanenten Konkurrenzsituation durch andere Einheitsgebilde ausgesetzt, die vielfach die gleiche Letztgültigkeit und Verbindlichkeit für *ihre* spezifische Bestimmung der Welt, des richtigen Handelns und des rituellen Vollzugs reklamieren.¹⁷

Dass Religionen bereits in sich selbst hochkomplexe und heterogen verfasste Gebilde darstellen, die aufgrund der Diversität interner Strömungen immer wieder den Charakter der Einheitlichkeit zu verlieren drohen und unablässig der Dialektik aus Bestandssicherung und Neuschöpfung unterworfen sind,¹⁸ sei unbestritten, ist aber für die Problematik religiöser Pluralität, wie sie hier fokussiert werden soll, von untergeordneter Relevanz. Bei der hier interessierenden Problemfaltung geht es nicht so sehr um die *interne* Pluralität und die intrareligiösen Konfliktlinien der Weltreligionen, auch wenn diese historisch immer wieder zu verheerenden Konflikten Anlass gegeben haben – man denke nur an den Dreißigjährigen Krieg in Europa oder an die feindselige Auseinandersetzung zwischen Sunniten und Schiiten innerhalb der islamischen Welt des Nahen und Mittleren Ostens. Thematisch zentral soll in unserem Kontext jedoch das Konfligieren religiöser Gesamtsysteme untereinander und die Frage nach einem rational verantwortbaren Umgang mit dem Faktum religiöser Diversität sein. Das Entscheidende, worauf das Augenmerk gerichtet werden soll, besteht darin, dass Religionen – so in sich divergent sie auch strukturiert sein mögen – als inhaltlich unterscheidbare Gesamtsysteme so sehr *voneinander* differieren können, dass ihre schiere Koexistenz ein kognitives Konfliktpotential entzündet, weil viele ihrer Doktrinen sich wechselseitig ausschließen und somit nicht simultan wahr sein können.¹⁹ So kann es beispielsweise nicht gleich-

¹⁷ Den soziologischen Versuch einer empirischen Überprüfung der individuellen Auswirkungen religiöser Pluralität beschreibt J. Stolz: »Wie wirkt Pluralität auf individuelle Religiosität? Eine Konfrontation von Wissenssoziologie und Rational Choice«. In: *Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven*. Hrsg. v. M. Baumann u. S. M. Behloul. Bielefeld 2005, S. 197–222.

¹⁸ Ein gutes Beispiel für das Bemühen, das Aufkommen intrareligiöser Pluralität bereits im Keim zu ersticken, liefert der Erste Brief des Paulus an die Korinther, in dem es heißt (1 Kor 1,10): »Ich ermahne euch aber, liebe Brüder, im Namen unseres Herrn Jesus Christus, daß ihr alle mit einer Stimme redet und laßt keine Spaltungen unter euch sein, sondern haltet aneinander fest in *einem* Sinn und in *einer* Meinung.«

¹⁹ Diese Grundproblematik religiöser Diversität hat bereits D. Hume in seinem Essay *Of Miracles* formuliert: »To make this better understood, let us consider, that, in Matters of Religion, whatever is different is contrary, and that 'tis (sic!) impossible

zeitig wahr sein, dass Menschen eine unsterbliche Seele besitzen *und* dass die Vorstellung einer festen Seelensubstanz eine Illusion sei, die zu Anhaftung und Leiden führt. Die Auffassungen der monotheistischen Religionen und des Buddhismus widersprechen sich in diesem Fall ganz offensichtlich. Ebenso wenig kann es gleichzeitig wahr sein, dass Jesus als Sohn Gottes durch seinen Kreuzestod die Sünden der Menschheit auf sich genommen habe *und* dass Jesus einer der von Gott beauftragten Propheten vor Mohammed gewesen sei, dessen Botschaft falsch verstanden wurde und der *nicht* gekreuzigt wurde. Es ist logisch ausgeschlossen, dass Christentum und Islam in diesem Punkt *beide* die Wahrheit verkünden. Und dieser Dissens ist keineswegs nur theoretisch, sondern er hat durchaus gravierende Implikationen für die religiöse Praxis, weil er faktisch ja bedeutet, dass sich bezogen auf eine ziemlich fundamentale Glaubensüberzeugung entweder ca. 2 Milliarden Christen oder ca. 1,6 Milliarden Muslime im Irrtum befinden müssen – schlimmstenfalls sogar *beide* religiöse Gruppen, sofern eine dritte Auffassung zutreffend sein sollte, dass nämlich Jesus Christus *weder* der Sohn Gottes *noch* ein von Gott beauftragter Prophet gewesen ist.

Der Dissens koexistierender Religionen, der in nicht-kompatiblen Glaubensüberzeugungen wie den soeben genannten zum Ausdruck kommt, ist nicht nur von intrareligiöser Pluralität zu unterscheiden, sondern auch von der – wenngleich nicht minder brisanten – Konfrontation religiöser Weltansichten mit einem atheistischen oder agnostischen Säkularismus, der in vielen europäischen Staaten die mehrheitlich geteilte Weltanschauung der Bürgerinnen und Bürger repräsentieren dürfte.²⁰ In den so genannten westlichen Gesellschaften konnte der schwelende Konflikt zwischen säkularen und religiösen Einstellungen zwar prinzipiell durch die gesetzliche Institutionalisierung liberaler Konzepte von Religionsfreiheit und religiöser Toleranz entschärft werden; gleichwohl entzündet er sich aber immer wieder an strittigen Themen, anhand derer die Demarkationslinien zwischen gewährter Religionsfreiheit und der vorrangigen Beachtung freiheitlich-rechtsstaatlicher Prinzipien im grundsätzlich säkularen,

the Religious of antient (sic!) Rome, of Turkey, of Siam, and of China should all of them be establish'd on any solid Foundation.« (D. Hume: »Of Miracles«. In: Ders.: *Philosophical Essays Concerning Human Understanding*. Hildesheim/Zürich/New York 1986, S. 173–203, hier S. 190f.) Siehe dazu auch Renusch 2014, S. 21.

²⁰ Vgl. dazu Taylor 2012.

aber nicht unbedingt laizistischen Staat genauer definiert werden müssen.²¹

Aus der Perspektive einer Religionsgemeinschaft R1 ist die Begegnung mit einer anderen Religion R2 der Begegnung mit einer rein säkularen Weltsicht S strukturell vergleichbar. Denn in beiden Fällen sieht sich der Wahrheitsanspruch des jeweiligen religiösen Weltdeutungs- und Handlungsanweisungsmodells im Kontakt mit einer alternativen Lebens- und Denkweise, die ihr Weltbild auf der Basis anderer Prämissen aufgebaut hat, in Frage gestellt. Gleichwohl handelt es sich bei der Begegnung zwischen unterschiedlichen religiösen Systemen und der Begegnung zwischen religiösen und säkularen Weltsichten um durchaus verschiedene Phänomenkomplexe: Bei der interreligiösen Begegnung liegt ein Kontakt zwischen unterschiedlichen »Glaubensformen« vor (wobei der Ausdruck »Glauben« streng genommen nicht auf alle Religionsformen passt, sodass er nur mit äußerster terminologischer Vorsicht eingesetzt werden darf). Die Anhänger unterschiedlicher Religionen haben zumindest genau dies gemeinsam, dass sie Anhänger einer bestimmten Religion sind, was zugleich impliziert, dass sie einen religiösen Lebensvollzug für prinzipiell bedeutungsvoll und wichtig halten. In dieser grundlegenden Wertschätzung von Religiosität können sie sich wechselseitig erkennen und im günstigen Fall auch anerkennen.²² Bei der Begegnung zwischen Religion(en) und einer säkularen Weltsicht wird dagegen ein Kontakt zwischen einer Form des Glaubens und einer Form des Nicht-Glaubens hergestellt. Insofern ließe sich auch sagen, dass es sich bei der interreligiösen Konkurrenz um eine potentiell konfliktreiche Koexistenz bzw. Begegnung unterschiedlicher *Arten* derselben Gattung handelt, bei der Konkurrenz zwischen Religionen und säku-

²¹ Als Beispiele für derartige Konflikte mögen hier die Stichworte »Kopftuchstreit«, »Burkaverbot« und »Jungenbeschneidung« genügen. Da die Begegnung von religiösen und säkularen Weltauslegungen letztlich das *philosophische* Problem möglicher Beziehungen zwischen Glauben und Wissen betrifft, wird es in den nachfolgenden Analysen noch eingehender erörtert werden.

²² Siehe dazu J. Runzo: *Global Philosophy of Religion. A Short Introduction*. Oxford/New York 2001, Kap. 2: »Worldviews and Religion«, S. 31. Runzo unterscheidet zwei Stufen des Glaubens: »(1) at one level religion involves the meta-belief that the religious life can effectively orient one towards the Transcendent; and (2) at a level below that it involves specific beliefs – including vital core beliefs – about the nature of the Transcendent and/or the way in which the Transcendent gives meaning to life. The first level of meta-belief, (1), is shared by the World Religions. The second level beliefs, (2), are the point of conflict among the World Religions.«

laren Weltansichten (wie der Philosophie) hingegen um eine potentiell konfliktrträgliche Koexistenz bzw. Begegnung unterschiedlicher *Gattungen*. An dieser Stelle soll es zunächst vorrangig um die philosophische Beschreibung der Konkurrenz unterschiedlicher religiöser ›Arten‹ bzw. Formen gehen.

Hinsichtlich der genuinen Problematik religiöser Pluralität – d.h. der kognitiv dissonanten Koexistenz inhaltlich divergierender religiöser Weltauslegungssysteme mit starken Verbindlichkeitsansprüchen – ist philosophisch von besonderem Interesse, *wie* derartig verfasste Religionen (respektive deren Mitglieder)²³ einander begegnen und *was* innerhalb der interreligiösen Begegnungen jeweils verhandelt wird.²⁴ Zum einen ist damit also die Frage der prinzipiellen *Kontaktformen* von Angehörigen unterschiedlicher Glaubensbekenntnisse angesprochen (1), zum anderen die Frage der inhaltlichen *Aspekte*, um die sich diese Kontaktformen zentrieren (2).²⁵

(1) Vier grundsätzliche Konstellationsmöglichkeiten interreligiöser Begegnung sind voneinander zu unterscheiden:

(1.1.) *Die beziehungslose Koexistenz*: Diese Variante liegt vor, wenn Anhänger verschiedener Religionen R1, R2, R3 ...²⁶ zwar einen gemeinsamen sozialen Raum miteinander teilen, diesen aber parzel-

²³ Die subjektivierende Redeweise von »Religionen« ist streng genommen unzulässig; vollständiger und korrekter müsste stattdessen jedes Mal von den »Mitgliedern« bzw. »Anhängern« der betreffenden Religionen gesprochen werden.

²⁴ Siehe dazu auch G. Klinkhammer/A. Satilmis (Hrsg.): *Interreligiöser Dialog auf dem Prüfstand. Kriterien und Standards für die interkulturelle und interreligiöse Kommunikation*. Berlin 2008.

²⁵ Vgl. dazu Peterson/Hasker/Reichenbach/Basinger 2003, S. 269: »It is sometimes forgotten that evaluating persons' truth-claims and morally relating to persons are separate issues. Thus, some suggest that unless we adopt the relativist claim that whatever persons think is correct is correct for them and renounce any belief that religious truths can be evaluated intersubjectively and interculturally, we are being intolerant of persons from different religions. [...] But we should not mistakenly infer that statements about how we should treat those with whom we disagree follow directly from epistemological claims about the truths or falsehoods they hold.« Dieser Auffassung schließen wir uns an, indem wir die Kontaktformen von den inhaltlichen Aspekten interreligiöser Begegnung unterscheiden.

²⁶ Die formale Symbolisierung R1, R2 ... dient an dieser Stelle nur dazu, die Unterscheidung der vier Kontaktformen transparenter darzustellen. Ansonsten trägt sie – wie übrigens in den allermeisten Fällen der Verwendung formaler Symbole – nichts zur inhaltlichen Bestimmung der Sache bei, zumal faktisch ja gar nicht mit einer unendlichen Anzahl von Religionen (R1, R2 ...) zu rechnen ist, sondern vielmehr nur einige wenige kulturell und historisch gewachsene Weltreligionen (die drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam sowie Hinduismus und

liert und abgesondert bewohnen, sodass praktisch keine relevanten Interaktionen der Gruppen, also weder Konflikte noch produktive Beeinflussungen, vorkommen (R1 / R2 / R3 ...). Diese Kontaktform ist am *Prinzip der Multikulturalität* orientiert; ihr zentraler Wert ist die in verschiedenen Varianten auftretende reziproke *Toleranz*.²⁷ Die verschiedenen Religionsformen dulden einander, auch wenn sich ihre Wahrheitsansprüche im Dissens befinden, und bringen im besten Fall dem jeweils Anderen Respekt, Anerkennung und Wertschätzung entgegen.

(1.2.) *Der produktive Austausch*: Diese Variante liegt vor, wenn es zwischen den Angehörigen verschiedener Religionen R1, R2, R3 ... zu Kontakten kommt, die von gegenseitigem Interesse und wechselseitiger Wertschätzung der jeweils anderen Religion getragen sind. Ausgehend vom eigenen Standpunkt, den sie nicht aufgeben möchten, sind die Praktizierenden dieser Kontaktform gleichwohl bereit, sich zumindest versuchsweise in die Position des Anderen hineinzuversetzen, von seinem Standpunkt zu lernen und Facetten des eigenen Weltbildes im Zuge der Begegnung möglicherweise in einem anderen Licht zu sehen, kritischer zu bewerten oder gar partiell zu revidieren. Voraussetzung für diese Begegnungsform ist die Akzeptanz einer gemeinsamen formalen Dialoggrundlage, die inhaltlich hinreichend unbestimmt sein muss, um für die Weltbilddifferenzen der Dialogpartner genügend Raum zu lassen. Die interreligiöse Begegnung findet somit in einem *Zwischen*-Bereich statt, der das *Prinzip der Interkulturalität* repräsentiert, das für diese Kontaktform

Buddhismus) den Ausgangs- und Schwerpunkt religionsphilosophischer Betrachtungen bilden.

²⁷ Siehe dazu R. Forst: *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt a. M. 2003; ders.: »Religion und Toleranz von der Aufklärung bis zum postsäkularen Zeitalter: Bayle, Kant und Habermas«. In: *Post-säkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs*. Hrsg. v. M. Lutz-Bachmann. Frankfurt a. M. 2015, S. 97–134. Forst leitet den Toleranzbegriff direkt aus der kantischen Religionsphilosophie ab (ebd., S. 129): »So ist Toleranz nach der *Respekt-Konzeption*, die bei Kant zum ersten Mal voll ausgebildet wird, primär aus *moralischen* Gründen gefordert, sie ergibt sich aber auch nach dem Grundsatz der *Vernunftreligion*, dass diese nur auf ›vernünftigem Wege‹, ohne Zwang, sich durchsetzen soll, ferner nach dem *Rechtsgrundsatz*, dass Freiheitseinschränkungen wechselseitig gerechtfertigt werden müssen und fremde Glückseligkeitsvorstellungen keine legitimen Zwangsgründe bieten, und schließlich nach dem entsprechenden *politischen Grundsatz*, dass alle Zwangsgesetze der ›öffentlichen Vernunft‹ entstammen müssen, die daher selbst schon pluralistisch verfasst sein muss.« Siehe zur kantischen Vernunftreligion auch II.2.2 des Zweiten Teils der vorliegenden Arbeit.

maßgeblich ist. Ihr maßgeblicher Wert lässt sich als ein *Interesse am Anderen* beschreiben: Ausgehend von der eigenen (religiösen) Identität, wird diese mit einem für sie Differenten konfrontiert, sodass sowohl die gemeinsame Grundlage, aufgrund derer überhaupt eine Feststellung von Unterschieden möglich ist, als auch das gegeneinander Verschiedene und Fremde transparent und erfahrbar wird.²⁸

(1.3.) *Der Synkretismus und die Innovation*: Interreligiöse Begegnungen können eine solche Dynamik entfalten, dass sich die Angehörigen der beteiligten Religionen dazu genötigt sehen, Modifikationen ihres religiösen Vollzugs vorzunehmen. Daraus können synkretistische Mischformen zweier oder mehrerer Religionen hervorgehen, bei denen die jeweiligen Elemente der ›Ausgangsreligionen‹ noch deutlich unterscheidbar sind,²⁹ oder sogar eine neue Religionsform, in die einzelne Elemente der Ursprungsreligionen aufgenommen und zu einer neuen Gestalt transformiert worden sind. Aus zwei Religionen R1 und R2 kann somit entweder ein synkretistisches (R1+R2) oder aber ein innovatives Gebilde (R3) entstehen. Insofern bei der Modifikation bzw. Neuschöpfung religiöser Systeme notwendig kulturelle Grenzen zwischen bestehenden Religionen überwunden werden, ist für diese Kontaktform das *Prinzip der Transkulturalität* leitend. Ihr leitender Wert ist die Fähigkeit zur *Integration* und *Transgression*.

²⁸ Siehe dazu M. Moyaert: »Interreligious dialogue and the value of openness. Taking the vulnerability of religious attachments into account«. In: *The Heythrop Journal*, 51 (2010), S. 730–740. – Ein ausgezeichnetes Beispiel für die interreligiöse Begegnungsform des produktiven Austauschs stellte das *World Parliament of Religions* 1893 in Chicago dar. Siehe dazu Hintersteiner (in: Figl 2003), S. 836 ff.; sowie U. Tworuschka: »Rudyard Kipling und ein Missverständnis«. In: *Die Weltreligionen und wie sie sich gegenseitig sehen*. Hrsg. v. U. Tworuschka. Darmstadt 2008, S. 7–12. Mit Blick auf die Religionswissenschaften hebt Tworuschka hervor, dass der Dialog der Religionen »wechselseitige kommunikative Prozesse auf mehreren Ebenen« betrifft (ebd., S. 10), insbesondere die interdisziplinäre Kooperation von Religionswissenschaftlern, die Relation von Religionswissenschaften und den einzelnen Religionen und das Verhältnis der Religionen (d. h. der Anhänger der jeweiligen Religionen) zueinander. Im Anschluss an Tworuschka ließe sich eine ähnliche triadische Ebenendifferenzierung auch im Hinblick auf die interkulturelle Religionsphilosophie vornehmen, denn auch hier geht es schließlich um die interkulturelle Zusammenarbeit von Religionsphilosophen und -philosophinnen aus unterschiedlichen Traditionen, um die Beziehung zwischen Philosophie(n) und Religion(en) sowie um interreligiöse Begegnungen.

²⁹ Siehe dazu auch U. Berner: *Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismusbegriffs*. Wiesbaden 1982.

(1.4.) *Der Konflikt*: Diese Kontaktform liegt vor, wenn sich zwei oder mehr Religionen zwar nicht indifferent (wie in der Variante 1.1.), aber auch nicht wohlwollend-interessiert (wie in Variante 1.2.) gegenüber stehen, sondern wenn entweder eine der beteiligten Religionen im Hinblick auf die andere ($R1 \rightarrow R2$) oder beide Religionen in ihrer gegenseitigen Wahrnehmung ($R1 \leftrightarrow R2$) einen Antagonismus ausbilden, der unter Umständen zur Entwicklung verhärteter Feindbilder führen kann.³⁰ Symptome derartiger Konflikte sind z.B. die aggressive Missionierung bzw. Abwerbung von Anhängern der gegnerischen Religion, die Beschneidung von Rechten der Angehörigen einer Religion R1, sofern sich R2 in einer überlegenen Machtposition befindet (etwa die Einschränkung der freien Ausübung von R1 in einem von R2 dominierten Staat), die gewaltsame Auseinandersetzung zwischen Anhängern der verfeindeten Religionen bis hin zum blutigen Religionskrieg. Die Kontaktform des Konflikts ist am *Prinzip der Monokulturalität* orientiert, da es aus der Perspektive der für den Konflikt Verantwortlichen optimal wäre, wenn sich letztlich nur eine einzige Religion – nämlich die je eigene – durchsetzen würde. Ihr leitender Wert ist folglich die *Selbstbehauptung*.

Abb. 1: Interreligiöse Begegnungsformen

<i>Interreligiöser Begegnungsmodus</i>	<i>Leitendes Prinzip</i>	<i>Zentraler Wert</i>
Beziehungslose Koexistenz	Multikulturalität	Toleranz
Produktiver Austausch	Interkulturalität	Interesse am Anderen
Synkretismus und Innovation	Transkulturalität	Integration; Transgression
Konflikt	Monokulturalität	Selbstbehauptung

Angesichts der angesprochenen Verdichtung interreligiöser Begegnungen und des alltäglich gewordenen religiösen Pluralismus in zahlreichen Gesellschaften wird für die soziale und politische Konturierung

³⁰ Das Gewaltpotential insbesondere der monotheistischen Religionen, das in dieser Begegnungsform am deutlichsten hervortritt, ist bekanntermaßen bereits den zentralen heiligen Texten der drei abrahamitischen Religionen (Thora, Neues Testament, Koran) inhärent. Siehe dazu P. Walter (Hrsg.): *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*. Freiburg u. a. 2005; C. Bultmann/B. Kranemann/J. Rüpke (Hrsg.): *Religion – Gewalt – Gewaltlosigkeit. Probleme – Positionen – Perspektiven*. Münster 2004.

rung eines humanen Zusammenlebens im 21. Jahrhundert viel davon abhängen, welche der vier skizzierten Kontaktformen maßgeblich praktiziert werden wird.³¹ Voraussetzungen für ein gegeneinander indifferentes Koexistieren liegen – in regional vielfältig differenzierter Form – ebenso vor wie für einen produktiven Austausch, ein synkretistisches Zusammenwachsen oder konflikträchtige Auseinandersetzungen der Religionen.

2.2 Primäre und sekundäre Komponenten von Religion

Welche der soeben unterschiedenen interreligiösen Begegnungsformen in einer bestimmten Situation dominieren, hängt neben spezifischen sozialen, politischen und kulturellen Bedingungen auch von der Fähigkeit der interagierenden religiösen Individuen und Gruppen ab, differenziert zu unterscheiden, welche Facetten des Gesamtsystems ›Religion‹ in der konkreten Begegnung überhaupt zur Verhandlung stehen. Damit ist die zweite zentrale Komponente interreligiöser Kontakte angesprochen, nämlich die inhaltlichen Aspekte, die jeweils Gegenstand von Begegnungen zwischen Religionen sein können. Für ihre nähere Differenzierung bietet sich eine Unterscheidung in *primäre* und *sekundäre* Eigenschaften religiöser Systeme an. Sekundäre Eigenschaften einer Religion sind in einer Weise kulturell codiert, die

³¹ Der hier vorgenommene Klassifizierungsversuch interreligiöser Begegnungsformen überschneidet sich teilweise mit einer von M. v. Brück vorgenommenen Differenzierung dreier unterschiedlich konnotierter Toleranzbegriffe (M. v. Brück: »Toleranz« in den Weltreligionen. Ihre Konsequenzen für das Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie bzw. Religionsphilosophie«. In: *Wege zur Religionswissenschaft. Eine interkulturelle Orientierung. Aspekte, Grundprobleme, ergänzende Perspektiven*. Hrsg. v. H. R. Yousefi, K. Fischer, I. Braun u. W. Gantke. Nordhausen 2007, S. 245–264). Bei den unterschiedenen Toleranzbegriffen handelt es sich 1) um ein gleichgültiges Gewährenlassen, das der 1. Begegnungsform innerhalb des hier vorgeschlagenen Schemas entspricht, 2) um einen politischen Kompromiss, der sich in unserem Schema ebenfalls der Begegnungsform der Koexistenz (Nr. 1), allerdings als Folge eines vorhergegangenen religiösen Konflikts (Nr. 4), zuordnen lässt, und schließlich 3) um die »respektvolle Zuwendung und Wertschätzung des Anderen« (ebd., S. 245), die sich unschwer als die 2. der hier unterschiedenen Begegnungsformen identifizieren lässt. Nur diesen zuletzt genannten Typus der Toleranz hält v. Brück im Kontext interreligiöser Dialoge für sinnvoll. Die 3. Begegnungsform des Synkretismus und der Innovation fehlt naturgemäß in Brücks Unterscheidung, die sich ja auf den Toleranzbegriff bezieht und somit von weitgehend fest stehenden Identitäten ausgeht.

ihre gewaltlose Universalisierung – durch bloße Überzeugung – als unwahrscheinlich erscheinen lässt. Die primären Eigenschaften einer Religion hingegen bergen Potentiale transkultureller Universalisierbarkeit und sind somit die eigentlichen Träger religiöser Vernunft. Daraus ergibt sich zugleich, dass religiöse Primäreigenschaften von hoher philosophischer Relevanz sind, während die Sekundäreigenschaften ein geringeres philosophisches Interesse für sich beanspruchen können.³²

Zu den philosophisch relevanten Primäreigenschaften einer Religion gehören all diejenigen Komponenten, die Antworten auf grundlegende Fragen des menschlichen Daseins liefern wie z. B.: Worum wollen sollen Menschen leben? Was ist der Ursprung und Grund der Welt? Was unterscheidet gutes vom bösen Handeln? Gibt es Grund zur Hoffnung auf eine universelle Gerechtigkeit?

Zu den sekundären Eigenschaften von Religionen sind dagegen diejenigen Facetten religiöser Systeme zu zählen, die aus einer philosophischen Perspektive eher »äußerliche« Aspekte wie bestimmte Riten und Rituale, spezifische Gemeinschaftsregeln (etwa Kleiderordnungen, Speisevorschriften, Festtage etc.) oder heilige Personen und Stätten betreffen – allesamt Bereiche, die für die Anhänger einer Religion von außerordentlicher Bedeutung sein können, die aber keine oder allenfalls nur indirekte Auskunft über die grundsätzlichen Fragen geben, die philosophisches Nachdenken bewegen. Selbstverständlich können auch diese Bereiche der Religion philosophisch mit Gewinn untersucht werden, etwa im Rahmen einer religiösen Phänomenologie oder Hermeneutik, die sich gerade die Interpretation nicht explizit formulierter Gehalte, wie sie z. B. in Symbolen und Ritualen zum Ausdruck kommen, zur Aufgabe macht.³³ Doch gemäß der hier durchgeführten Unterscheidung wird es sich auch in diesen Fällen um sekundäre Eigenschaften von Religionen handeln, die zu Objekten des philosophischen Interesses erhoben werden, ohne jedoch von sich aus explizite Antworten auf philosophische Fragen zu repräsentieren. Religiöse Primärkomponenten zeichnen sich dem-

³² Die an dieser Stelle gewählte terminologische Verwendung von »primär« und »sekundär« ist nicht zu verwechseln mit der von J. Assmann vorgenommenen Unterscheidung in Primär- und Sekundärreligionen anhand des Kriteriums ihrer jeweiligen Nähe zu spirituellen Ausgangserfahrungen. Vgl. dazu J. Assmann: *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. München/Wien 2003.

³³ Vgl. zur näheren Profilierung religionshermeneutischer und -phänomenologischer Ansätze Kap. II.4.1.

gegenüber dadurch aus, dass in ihnen bestimmte Positionen zu ontologischen, ethischen oder anderweitigen philosophischen Fragestellungen artikuliert werden.

Auch aus einer religionsinternen Perspektive macht es Sinn, primäre und sekundäre Komponenten eines religiösen Systems voneinander zu unterscheiden. Sekundäre Eigenschaften einer Religion hängen nämlich insofern funktional von ihren jeweiligen Primäreigenschaften ab, als die Beachtung äußerlicher Vorschriften einer Religion letztlich nur dann als sinnvolles Handeln beschrieben werden kann, wenn die generelle Weltsicht und das Menschenbild einer Religion vom religiös Handelnden eingesehen, akzeptiert und bejaht werden können. Andernfalls läge eine rituell erstarrte, nur äußerlich befolgte Religionsausübung vor, der keine innere Überzeugung korrespondierte. Derartige religiöse Kulte, die allenfalls kultur-, staats- oder gesellschaftsstabilisierende Funktionen erfüllen, hat es zwar im Laufe der Menschheitsgeschichte immer wieder gegeben (man denke etwa an die römische Staatsreligion vor der Implementierung des Christentums), aber sie sind in philosophischer Hinsicht relativ unergiebig, da sie größtenteils auf formellen Sekundärkomponenten basieren und kaum universalisierungsfähige Potentiale religiöser Vernunft in sich bergen.

Verbindet man das im vorigen Kapitel über die möglichen interreligiösen Kontaktformen Gesagte mit der Unterscheidung in primäre und sekundäre Eigenschaften von Religionen, so gewinnt man ein wesentlich klareres Bild von denjenigen Formen religiöser Begegnungen, die das besondere Interesse einer interkulturell orientierten Religionsphilosophie auf sich ziehen. Entzündet sich ein religiöser Konflikt an sekundären Religionseigenschaften – beispielsweise am Anspruch zweier Religionen R1 und R2 auf dieselbe heilige Stätte oder an der kalendarischen Fixierung eines bestimmten Festes, die zwischen R1 und R2 strittig ist –, so kann ein solcher Konflikt zwar durchaus z. B. im Kontext einer politischen Philosophie unter der allgemeinen Fragestellung thematisiert werden, wie mit religiösem Pluralismus in einem liberalen Rechtsstaat angemessen und gewaltfrei umzugehen sei; er dürfte aber – von Ausnahmen abgesehen – in *inhaltlicher* Hinsicht als philosophisch weitgehend belanglos einzuschätzen sein. Philosophisch wesentlich ergiebiger sind dagegen solche interreligiösen Begegnungen, in denen religiöse Primärkomponenten verhandelt werden, zumal dann, wenn die Primärkomponenten zweier verschiedener Religionen als logisch inkompatibel

erscheinen. Religions*philosophisch* relevante Fragen, in denen es um konfligierende Primäreigenschaften von Religionen geht, lauten z. B.:³⁴ Ist die Welt das Produkt eines allmächtigen Schöpfergottes, oder lässt sie sich plausibler als ein apersonales Geschehen auffassen, das in einer Theologie notwendigerweise unzureichend beschrieben wird? Und einmal vorausgesetzt, der Begriff eines absoluten Schöpfergottes wäre konsistent: Hat sich dieser Gott dann in die Welt, also sein eigenes Schöpfungsprodukt, hinein entäußert, oder steht er unendlich fern von ihr, sodass etwa auch das menschliche Vernunftvermögen keinerlei Ähnlichkeit mit dem göttlichen Geist aufwiese? Ist es moralisch geboten, alle Mitmenschen zu lieben wie sich selbst, oder gilt diese moralische Verpflichtung nur für die Anhänger der eignen Glaubensgemeinschaft? Wäre das Liebesgebot möglicherweise sogar auf alle Säugetiere, ja vielleicht auf alle Lebewesen auszu-dehnen?

Man sieht leicht, dass Fragestellungen wie die soeben genannten den Kernbereich dessen betreffen, was zum inhaltlichen Grundbestand einer jeweiligen Religion gehört – insofern erscheint die Rede von religiösen Primäreigenschaften gerechtfertigt. Ferner ist festzustellen, dass Primärkomponenten wie etwa Welt-, Menschen- und Gottesbilder sowie grundlegende ethische Prinzipien einer Religion zugleich auch genuin *philosophische* Inhalte darstellen. Aus diesem Befund lässt sich weiter folgern, dass die Konkurrenz zwischen verschiedenen Religionen, sofern sie sich auf eben jene Primäreigenschaften bezieht, immer auch gleichzeitig eine Konkurrenz bestimmter *philosophisch* formulierbarer Positionen darstellt, die in den Religionen gleichsam eingekapselt und in konkrete Lebensvollzüge und ritualisierte Tätigkeiten eingebettet sind.

Das Problem des religiösen Pluralismus kann angesichts dieses im Hintergrund schwelenden Konflikts religiöser Primäreigenschaften nicht primär von einer *politischen* Theorie gelöst werden, welche die Koexistenz unterschiedlicher Weltanschauungen innerhalb einer

³⁴ B. Frances bemerkt über derartige religiöse Dissense (»Religious Disagreement«). In: *Handbook of Contemporary Philosophy of Religion*. Hrsg. v. G. Oppy. London/ New York 2015, S. 180–191, hier S. 181 f.): »Even if in *some* cases apparent disagreement is merely apparent (e.g., so-called disagreements about ›salvation‹ might be artifacts of different understandings of that term), it's clear that in an enormous number of cases only one group can be right: Jesus either rose from the dead or he didn't, we either are or are not conscious after the death of our bodies, and either a person created the physical universe or no one did.«

Gesellschaft auf der Folie vertragstheoretischer Prämissen beschreibt. Theorien wie diejenigen M. Walzers und J. Rawls', die einen für alle Gesellschaftsmitglieder zustimmungsfähigen Grundbestand an Prinzipien des Zusammenlebens formulieren,³⁵ sind zwar für die philosophische Fundierung des liberalen Rechtsstaats notwendig und wichtig; aber sie tangieren ganz bewusst nicht den Kern dessen, was in der Konkurrenz religiöser Weltbilder an *Gehalten* strittig ist. Es sollte in demokratisch verfassten Rechtsstaaten eine – wenngleich historisch in langwierigen Kämpfen errungene und auch zukünftig immer wieder energisch zu verteidigende – Selbstverständlichkeit sein, dass Konflikte zwischen den Anhängern unterschiedlicher Religionen sowie zwischen diesen und säkular eingestellten Diskursbeteiligten auf friedlichem Wege und unter Beachtung der gesetzlich festgeschriebenen Spielregeln ausgetragen werden.³⁶ Deren Begründung in einer möglichst voraussetzungsfreien minimalistischen Ethik oder einer kontraktualistischen Theorie der Gerechtigkeit, die jeweils auf dem Konsensprinzip basieren, vermag die grundlegenden Werte des Pluralismus und der Toleranz sowohl für die säkular eingestellten als auch für die religiösen Mitglieder eines Gemeinwesens argumentativ transparent zu machen.

Unabhängig von dieser zweifellos sehr wichtigen Funktion des politiktheoretischen Diskurses aber kann und sollte sich das philosophische Interesse an den Religionen nicht in der systematischen Entwicklung einer politischen Rahmentheorie für das Zusammenleben verschiedener Glaubensgemeinschaften erschöpfen. Ohne sich dadurch in die unangemessene Rolle eines Schiedsrichters über religiöse Wahrheiten hineinzugeben,³⁷ muss es philosophischem

³⁵ J. Rawls: *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*. Frankfurt a. M. 2003; ders.: *A Theory of Justice*. Revised Edition. Oxford, N.Y. 1999; M. Walzer: *Lokale Kritik – globale Standards*. Hamburg 1996; ders.: *Sphären der Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M./New York 1992. Zu nennen wären hier ferner die Positionen von W. Cavanaugh, G. Gutting, A. Kolnai, J. Maritain, A. MacIntyre, J. Stout u. a. Siehe zur Problematik des liberalen Umgangs mit religiösem Pluralismus auch die gegen Rawls u. a. argumentierende Studie von T. J. Kozinski: *The political problems of religious pluralism: and why philosophers can't solve it*. Lanham, MD 2010. Ferner sei verwiesen auf H.-M. Schönherr-Mann: *Miteinander leben. Die Philosophie und der Kampf der Kulturen*. München/Zürich 2008, insbes. Kap. 14 u. 15.

³⁶ Siehe dazu J. Habermas: »Religion in der Öffentlichkeit«, a. a. O., S. 259–297.

³⁷ Vgl. Habermas 2008, S. 27. Für Habermas stellt der philosophische Verzicht auf die Rolle eines »Richter[s] über Glaubenswahrheiten« eine der beiden zentralen Voraussetzungen für einen erfolgreichen Dialog zwischen säkularer Philosophie und den

Nachdenken gleichwohl gestattet sein, nicht nur die formalen Rahmenbedingungen einer friedlichen Koexistenz divergierender Weltanschauungen zu reflektieren, sondern auch die im Falle interreligiöser und religiös-säkularer Dissense strittigen Verhältnisbestimmungen von Glauben und Wissen *inhaltlich* zu untersuchen. Dieses Recht darf die Religionsphilosophie um so mehr für sich beanspruchen, als – wie bereits angesprochen – der Streit um religiöse Primäreigenschaften in vielen Fällen zugleich auch ein Streit um philosophisch reformulierbare Positionen ist. Eine nur tolerante Einstellung, die sich unter Berufung auf die Autonomie des Glaubens allzu schnell der Bemühung des Nachdenkens zu entledigen sucht, ist angesichts massiver religiöser Weltbilderdivergenzen philosophisch ebenso unbefriedigend, wie sie es auch im Hinblick auf »genuin« philosophische Theorien etwa auf den Gebieten der Philosophie des Geistes oder der Ethik wäre. Die bloße Akzeptanz des faktischen religiösen Pluralismus ignoriert die kognitiv dissonante Unvereinbarkeit weltanschaulicher Positionen, die mit einem starken, vielfach sogar universalen und exklusiven Wahrheitsanspruch auftreten.

Religionen lassen sich unter dem Aspekt ihrer Wahrheitsbeanspruchungen als holistische Modelle der Weltdeutung und Normenbegründung begreifen, die untereinander sowie mit rein säkularen Modellen der Weltdeutung und Normenbegründung in einem Konkurrenzverhältnis stehen. Betrachtet eine Religion R1 ihr Modell als exklusivistisch wahr, so muss sie konsequenterweise alle anderen Religionen R2, R3 ... (und ebenso eine rein säkulare Weltsicht) als falsch ansehen. Umgekehrt bedeutet dies, dass, sollte sich auf irgendeinem Weg die Wahrheit etwa der Religion R2 erweisen, alle anderen religiösen Weltsichten R1, R3 ... notwendigerweise falsch wären. Von einer Außenperspektive aus betrachtet, ist es theoretisch ebenfalls denkbar, dass *alle* Religionen R1, R2, R3 ... partiell wahr und partiell falsch sind. Möglicherweise ist ja das Weltdeutungsmodell

Weltreligionen unter den Bedingungen der postsäkularen Konstellation dar; die andere Voraussetzung besteht in der religiösen Akzeptanz der natürlichen Vernunft als maßgeblicher Autorität in den Bereichen der Wissenschaften, der Moral und des Rechts. Allerdings könne die Philosophie letztlich »nur das, was sie in ihre eigenen, im Prinzip allgemein zugänglichen Diskurse übersetzen kann, als vernünftig« akzeptieren (ebd., S. 27). Somit entscheidet die Philosophie im Dialog mit der Religion sehr wohl darüber, welche Komponenten einer Religion als »vernünftig« gelten können und welche nicht. Siehe dazu auch Kap. III.2. des Dritten Teils dieser Untersuchung.

von R1 falsch, während seine Normenbegründung durchaus valide ist. Enthalten aber *alle* Religionen R1, R2, R3 ... wahre Komponenten, so impliziert dies zugleich, dass sie auch falsche Komponenten enthalten müssen, da sie schließlich nicht in allen Beziehungen untereinander kompatibel sind. Die Anhänger *sämtlicher* Religionen würden in diesem Fall zumindest partiell in der Unwahrheit leben.

Zu den religionsphilosophisch brisanten Fragen, die sich angesichts der skizzierten Varianten interreligiöser Konkurrenz aufdrängen, gehören u. a. die folgenden: In welchen *philosophisch formulierbaren Positionen* unterscheiden sich die Weltreligionen tatsächlich voneinander? Sind die feststellbaren inhaltlichen Differenzen unüberbrückbar? Lässt sich philosophisch entscheiden, welche der unterschiedlichen Positionen ein höheres Maß an Plausibilität beanspruchen kann, oder übersteigen die fraglichen Themen prinzipiell die menschliche Erkenntnisfähigkeit, sodass der Widerstreit rational nicht entschieden werden kann? Handelt es sich möglicherweise um miteinander kompatible, ja sogar um komplementäre Positionen, die sich in einer religionsphilosophischen Theorie vereinigen ließen? Falls ja, wie müsste diese beschaffen sein? Und welche Auffassung religiöser Koexistenz wäre sowohl für den ›neutralen‹ philosophischen Beobachter als auch für den engagierten Anhänger einer Glaubensgemeinschaft zustimmungsfähig?

3. Das Problem des religiösen Pluralismus in der zeitgenössischen Religionsphilosophie

Wie C. Taliaferro zu Recht bemerkt hat,³⁸ gehört die Disziplin der Religionsphilosophie zu den faszinierendsten Gebieten der zeitgenössischen Philosophie, da sie die Möglichkeit eröffnet, gleichsam über den Umweg einer Thematisierung religiöser Gehalte grundlegende, ›letzte‹ Fragen bezüglich der Wesensbestimmung des Menschen und der Welt aufzuwerfen – Fragen wie jene, die am Ende des vorigen Unterkapitels exemplarisch gestellt wurden. Freilich herrscht innerhalb der religionsphilosophischen Disziplin – ebenso wie hinsichtlich der Bestimmung des Begriffs der Religion selbst³⁹ – keineswegs Ei-

³⁸ C. Taliaferro: Evidence and Faith. Philosophy and Religion since the Seventeenth Century. New York 2005.

³⁹ Siehe dazu Kap. II.2.1 des Ersten Teils dieser Untersuchung.

nigkeit darüber, welche Fragen und Probleme die primären Untersuchungsobjekte der Religionsphilosophie darstellen sollten.⁴⁰

Hat sich die moderne Religionsphilosophie bis in die jüngere Gegenwart vorwiegend an theistischer Religiosität orientiert, die in ihrer philosophischen Formulierung als Metaphysik die onto-theologische Ausrichtung der Philosophie des Abendlandes maßgeblich geprägt hat, so setzt sich inzwischen immer mehr die Einsicht durch, dass eine verstärkte Einbeziehung außereuropäischen religiösen Denkens, das nicht zwangsläufig theistisch verfasst ist, in den religionsphilosophischen Diskurs unumgänglich geworden ist.⁴¹ Eine ausschließliche oder überwiegende Ausrichtung der Religionsphilosophie auf Themen und Problemstellungen, die vor allem innerhalb des metaphysisch-theologischen Paradigmas der europäischen Philosophie von Relevanz gewesen sind, reduziert die interkulturelle Vielfalt und Komplexität des Religiösen in unzulässiger Weise. Überdies wird sie dem soziologischen Faktum religiöser Diversität nicht gerecht, dessen unübersehbarer Virulenz in der gegenwärtigen Religionsphilosophie verstärkte Beachtung geschenkt wird. Zwar haben Erfahrungen religiöser Alterität, die sich z. B. an unterschiedlichen Riten, Verhaltensweisen, Handlungen oder Glaubensvorstellungen entzünden konnten, in der Geschichte schon immer eine maßgebliche Rolle für die Konstituierung kultureller Identitäten gespielt. Die systematische Beschäftigung mit interreligiösen Tradierungsvorgängen und dialogischen Konzepten stellt jedoch ein relativ neues religionswissenschaftliches, theologisches und eben auch religionsphilosophisches Forschungsfeld dar.⁴²

Die philosophische Auseinandersetzung mit religiöser Pluralität wirft im Vorfeld die Frage nach einer interreligiösen Hermeneutik auf, welche die zwischen Religionen stattfindenden Interaktionstypen

⁴⁰ Einen Eindruck von der überaus vielfältigen Entwicklung der Religionsphilosophie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vermittelt die Bibliographie *Fifty Years of Philosophy of Religion. A Select Bibliography (1955–2005)*. Hrsg. v. A. F. Sanders u. K. de Ridder. Leiden 2007.

⁴¹ Siehe dazu J. Hick: »Religious pluralism«. In: *A Companion to Philosophy of Religion*. Cambridge, Mass. 1997, S. 607–614; E. T. Long: *Twentieth-Century Western Philosophy of Religion 1900–2000*. Dordrecht/Boston/London 2000 (Kap. 22: »Comparative Philosophy«, S. 474 ff.); C. Meister (Hrsg.): *The Philosophy of Religion Reader*. London/New York 2008, »General Introduction«, S. 2; Taliaferro 2005, S. 9f.

⁴² Vgl. Hintersteiner (in: Figl 2003), S. 834 ff.