

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 konfliktträchtigen 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 säkularer 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](http://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 Die philosophische Auseinandersetzung mit religiösen Positionen . . . . .	31
1.2 Die Einbeziehung außereuropäischer Philosophien .	34
2. Die Pluralität religiöser Weltbilder und Wahrheits- ansprüche als philosophisches Thema . . . . .	38
2.1 Interreligiöse Begegnungsformen . . . . .	38
2.2 Primäre und sekundäre Komponenten von Religion .	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 Interkulturelle Philosophie – philosophische Disziplin, Methode oder Perspektive? . . . . .	72
1.2 Zum Kulturbegriff der Interkulturellen Philosophie .	78

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.	<b>Nachkantische Religionsphilosophie im Spannungsfeld von Glauben und Wissen . . . . .</b>	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 Welt-  
religionen . . . . . 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«<sup>1</sup> 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

---

<sup>1</sup> 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. 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 unschwellig 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.<sup>2</sup> 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,

---

<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> 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. Schellshorn 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 Levinas<sup>4</sup> – 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?«)

<sup>4</sup> Überblickshafte Zusammenfassungen des religionsphilosophischen Denkens dieser und zahlreicher weiterer Autoren finden sich in der fünfbändigen *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.<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup>

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-

<sup>5</sup> Siehe Kap. III.2. des Zweiten Teils der vorliegenden Untersuchung.

<sup>6</sup> 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 einseitig 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.<sup>7</sup> Diese drei Religio-

---

<sup>7</sup> Dieselbe Auswahl trifft auch G. Donnadiou 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 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.<sup>8</sup> 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

---

<sup>8</sup> 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.: »Vopolitische 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

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 interkulturell orientierten Religionsphilosophie leisten. Einer in diesem Sinne ausgerichteten Philosophie der Religion geht es nicht primär um die deutende Beschreibung religiöser Phänomene in den verschiedenen Weltkulturen, sondern vor allem um die rationale Analyse und Interpretation philosophisch relevanter Intuitionen, Überzeugungen und Weltsichten, 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 inkarnierter Vernunft. Unter ›Vernunft‹ soll in diesem Zusammenhang zunächst nur das menschliche Vermögen verstanden werden, Erkenntnisse 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 Positionen der kantischen und nachkantischen Philosophie im Einzelnen demonstrieren.<sup>1</sup>

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

---

<sup>1</sup> Siehe dazu die Kap. II und III des Zweiten Teils der vorliegenden Untersuchung.