

# THEOLOGISCHE REVUE

117. Jahrgang

– März 2021 –

---

**Wirtz, Markus: Religiöse Vernunft.** Glauben und Wissen in interkultureller Perspektive. – Freiburg/München 2018. 540 S., geb. € 59,00 ISBN: 978-3-495-48968-0

Die Verhältnisbestimmung von Glauben und Vernunft beschäftigt seit der Antike und hat auch in spätmodernen, säkularen Gesellschaften nicht an Relevanz verloren. Über Jahrhunderte hat sie sowohl Selbstverständnis und Wissenschaftlichkeit von Theologie und Philosophie geprägt, als auch methodische und hermeneutische Zugänge im Kanon der Kultur- und Geisteswissenschaften profiliert.

In seiner Habil.schrift *Religiöse Vernunft. Glauben und Wissen in interkultureller Perspektive* greift nun Markus Wirtz ebendiese Frage erneut auf und entwickelt eine religionsphilosophische Verhältnisbestimmung, die auch in interreligiösen Fragen kriteriologische Orientierung liefern soll: „Interkulturelle Religionsphilosophie verfolgt zum einen das Ziel, den Dialog der Weltreligionen philosophisch zu reflektieren, und sie versteht sich zum anderen als Wissenschaft der möglichen Grenzziehungen und Verbindungslinien zwischen Religion(en) und Philosophie(n)“ (91).

W. konturiert dazu in einem ersten Teil (29–142) zunächst Anliegen, Profil und Herausforderungen einer interkulturellen Religionsphilosophie. In einem zweiten Teil (143–384) bemüht er in Verarbeitung kantischer und nachkantischer Religionsphilosophien eine Relationsbestimmung zwischen Glauben und Wissen, die er in einem dritten Teil (385–468) als Methode interkultureller Religionsphilosophie für interreligiöse Begegnung bzw. genauer hin potentielle Dissense und Konflikte fruchtbar zu machen versucht.

Ausgangspunkt für die philosophische Beschäftigung mit religiösen Semantiken und Inhalten ist dabei die Annahme, dass religiöse Weltdeutungen für säkulare Diskurse relevant, zumindest aber selbstaufklärend sein können (vgl. 31f; 91f). Das Kerngeschäft der Religionsphilosophie umfasst dabei einerseits die Identifikation des kognitiven Konfliktpotentials, das zwischen verschiedenen Disziplinen und Denkschulen – und programmatisch zwischen Theologien und Philosophien – hinsichtlich ihrer divergierenden Weltauslegungen entstehen kann. Andererseits beschäftigt die Religionsphilosophie besonders auch die faktische Werte- und Perspektivenpluralität innerhalb religiöser Traditionen und deren säkular-intrareligiöse, d. h. eine doppelte Konkurrenzsituation (vgl. 39f). Analog zu den gegenwärtigen Debatten in der Religionstheologie und der Komparativen Theologie erweisen sich pluralistische Ansätze für ihn dabei als unbefriedigend, insofern sie nicht nur projektiv und vereinnahmend sind, sondern auch die Grenzen nachmetaphysischer Vernunft zu überschreiten scheinen (119f). Gegen pluralistische Generalaussagen argumentiert W. für eine Perspektive auf Divergenzen und Pluralität, die sowohl für die kulturelle Codierung von Wirklichkeitsdeutungen sensibel ist, heterointerpretativ zugewiesene Deutungen dekonstruiert und

auf kulturimperialistische Implikationen hin befragt, als auch die Selbstdeutung von Kulturen stärkt und im komparativen Arbeiten Polylogräume schafft bzw. initiiert, in denen die verschiedenen Weltanschauungen und Sprachspiele sich in kooperativen, hermeneutischen Diskursen begegnen können (74f).

Um diese besondere und für eine interkulturelle Religionsphilosophie kennzeichnende Haltung wissenschaftstheoretisch zu profilieren, diskutiert W. das Verhältnis von Glauben und Wissen in Ansätzen von G.W.F. Hegel, F.W.J. Schelling, über J. Habermas bis J. Derrida. Anstelle Glauben und Wissen als antagonistische Gegenpole zu kennzeichnen oder aber die Grenzen zwischen beiden aufzulösen, entwirft er eine postmetaphysische Religionsphilosophie, die die in der gegenseitigen Anrede liegende Fähigkeit des Verstehens bzw. der Verständigung als gemeinsamen Fluchtpunkt von Religion und Vernunft antizipiert (vgl. 378f). In diesem Horizont erweisen sich auch theorie- bzw. traditionsimmanente Reflexionen auf Glaubensinhalte (wie am Beispiel der buddhistischen Zen-Logik verdeutlicht) als Indikator für die kognitive Qualifizierung einer Religion als Dialogpartnerin. Nur die Anerkennung religiöser Eigenlogik verhindert eine apriorische Verlängerung des Eurozentrismus der okzidentalen Philosophie bzw. deren Rationalitätsvorstellungen in interreligiöse Begegnungen. Postmetaphysische, interkulturelle Religionsphilosophie verfolgt dabei im formalen Rahmen dekonstruktiv-komprehensiver Diskurse auf der analytischen Ebene das Ziel (religiöse) Weltansichten komparativ zu erschließen, relevante und rational nicht auflösbare Differenzen zwischen ihnen aufzudecken und will auf synthetischer Ebene zugleich nach transkulturellen Gemeinsamkeiten und Überlappungen suchen, d. h. die religiöse Vernunft auf ihre Anschlussfähigkeit an die säkulare Umgebung, wie auch andere Religionen hin befragen und bei Übersetzungsarbeiten helfen (vgl. 137 oder 383f). Interessanterweise plädiert W. in diesem Zusammenhang nicht für eine inhaltliche Enthaltensamkeit der Philosophie. Auch wenn diese charakteristisch für das nachmetaphysische Denken ist, so sei sie de facto in dem Moment aufgehoben, wo Übersetzungen religiöser Gehalte und Semantiken als Teil der komparativen Arbeit notwendig werden.

Im dritten Teil bemüht sich W. nun die Anschlussfähigkeit der interkulturellen Religionsphilosophie für Christentum, Islam und Buddhismus herauszuarbeiten. Wohlwollend gelesen ist dies ein erster Aufschlag für den erwünschten interkulturellen und interreligiösen Polylog und könnte von religiöser Seite aufgenommen werden, ggf. in die Korrektur der damit einhergehenden Autointerpretation münden und so genau die dekonstruktiv-komprehensive Dynamik einer postmetaphysischen Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen aufnehmen. Weniger wohlwollend könnte man irritiert davon sein, dass die erkenntnistheoretische Bescheidenheit, die W. der interkulturellen Religionsphilosophie in den beiden ersten Teilen der Studie attestiert hat, einklappt. Dies muss und wird solange nicht auffallen, bis die häufig erwähnten Differenzen zwischen den primären Elementen der Religionen, d. h. den basalen Glaubensüberzeugungen, sich nicht als widersprüchlich herausstellen. Spätestens wenn dies aber der Fall ist, stellt sich die Frage, welche Deutungsautorität sich eine interkulturelle Religionsphilosophie in der Orientierungsfrage selbst zuweist.

Insofern vor diesem Hintergrund die Gretchenfrage *interreligiöser Hermeneutik* aufleuchtet, muss überlegt werden, welche kriteriologisch-orientierenden Angebote die interkulturelle Religionsphilosophie tatsächlich machen kann, um weder als zusätzliche Weltdeutungs-Konkurrentin die Unübersichtlichkeit zu erhöhen, noch die zuvor herausgearbeitete Eigenwertigkeit traditionsimmanenter Reflexionen einzukassieren. Diese Hinweise müssen insofern das von W.

vorgestellte Programm nicht unterminieren, als dass der Anschluss an Habermas und Derrida letztlich ein *Philosophieren in Spannung* mit sich bringt. Die Finalität mit welcher W. jedoch religiöse Inhalte bzw. deren Konvergenzen und Divergenzen beurteilt (vgl. z. B. 440), lädt aus religiöser Perspektive nicht dazu ein, die interkulturelle Religionsphilosophie als die *Andere im eigenen Denken* willkommen heißen oder sich als Partner/in bei der kooperativen Welterschließung ernstgenommen fühlen zu können. Selbst wenn man zugesteht, dass auch Philosophie inklusivistisch argumentieren darf, gilt es für den interkulturellen, interreligiösen Austausch eine Haltung der Gastfreundschaft und Offenheit für die potentielle Wahrheit der anderen Weltdeutung zu kultivieren. In Rekurs auf die mit postmetaphysischem Denken einhergehende epistemische Bescheidenheit wäre dies nicht nur möglich, sondern daran anschließend auch konsequent gewesen von finalen Aussagen Abstand zu nehmen. Die Mitarbeit der Philosophie auch an inhaltlichen Themen scheint nur überzeugend, wenn dabei die Heterogenität religiöser Traditionen erhalten bleiben kann, divergierende Überzeugungen nicht unter generalisierende Betrachtungen subsumiert bzw. deren Konsistenz nicht aus religionsexterner Perspektive (alleine) beurteilt werden (vgl. 433f).

In jedem Fall kann aber festgehalten werden, dass die Konzeptionalisierung interkultureller Religionsphilosophie und ihre postmetaphysische Profilierung überaus instruktiv ist. Deren Potentiale und die Haltung, die sich daraus ableiten ließe, werden im letzten Teil nicht konsequent genug eingeholt. Dennoch spricht nichts dagegen dies in realen Polylogen aufzuarbeiten, so dass W.'s Studie insgesamt als Diskursauftakt und die interkulturelle Religionsphilosophie als *Perspektive des Dritten* im interreligiösen Dialog verstanden werden darf.

#### Über die Autorin:

Anne Weber, Dr., Stipendiatin im Graduiertenkolleg „Kirche in Zeiten der Veränderung“ der Theologischen Fakultät Paderborn und Mitarbeiterin am "Zentrum für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften“ der Universität Paderborn (anne.weber@uni-paderborn.de)