

Ganz unwahrscheinlich? #335 Eine Antwort an Paul Weiß

von Perry Schmidt-Leukel

In einem längeren Essay¹ und in einer Rezension² hat Paul Weiß die pluralistische Religionstheologie im allgemeinen sowie meine religionstheologische Position im besonderen einer scharfen Kritik unterzogen. Im folgenden möchte ich auf einige der – wie mir scheint – zentraleren Kritikpunkte antworten. Sie betreffen (1) die fallibilistische Epistemologie, (2) die religionstheologische Klassifikation, (3) das Anliegen der pluralistischen Religionstheologie und (4) die Konsistenz der pluralistischen Position.

(1) Es wird nicht ganz eindeutig, doch scheint Weiß eine (a) fallibilistische Epistemologie mit der (b) rationalitätstheoretischen Position des »kritischen Rationalismus« und (c) einer religionstheologisch pluralistischen Position zu identifizieren. Diese drei Positionen sind jedoch deutlich voneinander zu unterscheiden. Der *Fallibilismus* geht davon aus, daß wir nicht in der Lage sind, zu einer solchen epistemischen Gewißheit zu gelangen, die jede Irrtumsmöglichkeit definitiv ausschließt. Mit anderen Worten: Wir können uns – auch in dem, was wir für die grundlegendsten Einsichten halten – irren. Daraus folgt jedoch nicht, daß unsere vermuteten und in Behauptungen gefaßten Überzeugungen nicht wahr sein könnten. Eine Behauptung ist dann wahr, wenn sie mit dem behaupteten Sachverhalt übereinstimmt, und zwar unabhängig davon, mit welchem Grad an epistemischer Gewißheit diese Behauptung vorgebracht wird. Um jedoch den epistemischen Vorbehalt auszudrücken, lassen sich Behauptungen als Hypothesen kennzeichnen. »Hypothese« heißt in diesem Fall, daß die Behauptung wahr sein kann und möglicherweise wahr ist, aber daß sich ihre Wahrheit nicht zwingend – jede Irrtumsmöglichkeit ausschließend – beweisen läßt.

Mit einer fallibilistischen Epistemologie ist die Frage aufgeworfen, unter welchen Bedingungen die Akzeptanz einer Behauptung *rational* ist. Der »kritische Rationalismus« (von K. Popper und seiner Schule) gibt hierauf eine Antwort, aber keineswegs die einzig mögliche. Andere rationalitätstheoretische Positionen, die mit einem epistemologischen Fallibilismus verbunden sind, wären etwa die Position der sogenannten »reformierten Epistemologie« (wie sie z.B. von N. Wolterstorff, A. Plantinga und W. Alston

¹ P. WEIß, »Sind alle Religionen gleich wahr? Eine Antwort auf die Pluralistische Religionstheologie«, in: *ZMR* 80 (1996) 26–43. Im folgenden abgekürzt als: Weiß (I).

² P. WEIß, »Rez. zu: Döring, H. / Kreiner, A. / Schmidt-Leukel, P., Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie«, in: *ThG* 39 (1996) 70ff. Im folgenden abgekürzt als: Weiß (II). Die Klarstellungen im folgenden Punkt (1) sind teilweise auch für die Kritik relevant, die Weiß hier an den beiden Koautoren, Heinrich Döring und Armin Kreiner, übt.

vertreten wird) oder ein probabilistisch-induktivistisch vorgehender Ansatz (wie ihn z.B. R. Swinburne und J.L. Mackie einnehmen). Schließlich sind weder ein epistemologischer Fallibilismus, noch irgendeine bestimmte rationalitätstheoretische Position zwangsläufig mit einer pluralistischen oder irgendeiner anderen *Religionstheologie* verbunden. Man kann als Fallibilist eine pluralistische (z.B. J. Hick), eine inklusivistische oder eine exklusivistische Religionstheologie (z.B. A. Plantinga) vertreten. Und keine der drei Positionen ist notwendig mit einem Fallibilismus verknüpft. Jede von ihnen läßt sich – so wie ich die Positionen definiert habe³ – als Hypothese oder als apodiktische Behauptung vorbringen.

Wenn Weiß den Fallibilismus, den er mit dem kritischen Rationalismus in eins wirft, ablehnt, dann sollte er zeigen, daß zum einen generell im Hinblick auf irgendwelche Tatsachenbehauptungen und zum anderen speziell im Hinblick auf Glaubensaussagen definitive, jede Irrtumsmöglichkeit ausschließende Beweise erbracht werden können. Dies tut Weiß jedoch nicht. Vielmehr räumt er sogar explizit ein: »Auch der Christ muß damit rechnen, daß sich Jesus Christus selbst in seinem Glauben und in seinem auf diesen aufbauenden Sendungsbewußtsein getäuscht haben könnte.«⁴ Genau das aber ist gemeint, wenn man die entsprechenden Glaubensannahmen als Hypothesen kennzeichnet. Keinesfalls ist damit aber intendiert, daß der Glaube an den Gott Jesu Christi aufgrund seines hypothetischen Status falsch sein müßte. Indem der Christ auf die Wahrheit der Hypothese, daß es diesen Gott wirklich gibt, vertraut, läßt er sich auf das Wagnis des Glaubens ein, und zwar in dem Bewußtsein, daß dieser Glaube eben Glaube und kein Wissen ist, auch wenn dieser gelegentlich eine subjektiv sehr starke Gewißheit annehmen kann. Ist es nicht überaus unrealistisch – im Glaubens- wie im Alltagsleben –, wenn Weiß postuliert, Hypothesen dürften nicht Grundlage für praktische Entscheidungen sein?⁵ Ständig sind wir genötigt, unsere Entscheidungen, auch solche von höchster existentieller Relevanz, auf Hypothesen zu gründen. Die Frage ist allerdings, auf welche der jeweils möglichen Hypothesen wir uns rational berechtigt stützen und verlassen dürfen. Diese Frage versuchen die unterschiedlichen rationalitätstheoretischen Positionen zu beantworten, die zum Teil auch mit der Möglichkeit rationaler Bestätigungen und Bewährungen der angenommenen Wahrheit rechnen. Es handelt sich daher keineswegs zwangsläufig um einen Selbstwiderspruch, wenn Fallibilisten ihre Hypothesen mit Überzeugung vertreten und versuchen, hierfür rationale Gründe zu nennen.⁶

(2) Weiß kritisiert die Behauptung, daß meine Fassung der verbreiteten religionstheologischen Dreierklassifikation zu einer (a) logisch umfassenden und unausweichlichen sowie (b) theologisch adäquaten Einteilung führt. Um zu zeigen, daß (a) falsch ist, müßte Weiß entweder einen logischen Fehler in meinem Argument nachweisen oder aber eine

³ Vgl. P. SCHMIDT-LEUKEL, »Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle«, in: *Catholica* 47 (1993) 163–183. Eine präzierte Fassung findet sich nun in: P. SCHMIDT-LEUKEL, »Die religionstheologischen Grundmodelle: Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus«, in: A. PETER (Hg.), *Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft*, Immensee 1996, 227–248.

⁴ Weiß I, 30.

⁵ Weiß II, 71.

⁶ Einen solchen Widerspruch unterstellt Weiß sowohl Armin Kreiner als auch mir. Vgl. Weiß I, 32; Weiß II, 71f. Vgl. zu diesem ganzen Komplex der Rationalität des Glaubens die Übersicht bei A. LOICHINGER, »Glaube und Vernunft«, in: P. SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Berechtigte Hoffnung. Über die Möglichkeit, vernünftig und zugleich Christ zu sein*, Paderborn 1995, 15–48.

religionstheologische Position aufzeigen, die von der Klassifikation nicht erfaßt ist. Weiß beschreitet in seiner Kritik den zweiten Weg und dies auf dreifache Art.

Erstens: In Anlehnung an S. Ogden plädiert Weiß dafür, daß es sich um einen inhaltlichen Unterschied der religionstheologischen Position handle, wenn diese im einen Fall als Hypothese, im anderen Fall apodiktisch als Wahrheit vorgebracht wird. Die logische Konsequenz davon wäre, daß nicht drei, sondern sechs Positionen gezählt werden müßten, nämlich jede Position in einer hypothetischen *und* in einer apodiktischen Variante. Diese Kritik ist jedoch nicht stichhaltig. Fragt man nämlich danach, *was* in dem einen Fall hypothetisch und in dem anderen apodiktisch behauptet wird, so handelt es sich jeweils um denselben inhaltlichen Sachverhalt. Der von Weiß angemerkte Unterschied betrifft somit einen Unterschied in der Modalität der Behauptung, nicht aber in der inhaltlichen Position des Behaupteten.

Zweitens: Nach Weiß fehlt in der Klassifikation »gänzlich ... die Position eines religionstheologischen ›Nihilismus‹ oder ›Skeptizismus‹: Es gibt keine wahre Religion bzw. man kann nicht beurteilen, ob es eine oder mehrere wahre Religionen gibt oder nicht.«⁷ Auch hier ist also anscheinend wieder an *eine* Position (»Es gibt keine wahre Religion«) gedacht, die in verschiedenen Modalitäten, apodiktisch oder hypothetisch, vorgebracht werden kann. (Wer aus radikal agnostischen Motiven heraus keine Position einnimmt, der vertritt eben gar keine religionstheologische Position, weshalb da auch nichts zu klassifizieren ist.) Verwunderlich ist nun, daß Weiß dann feststellt, diese vierte logische Möglichkeit werde von mir »gegen Ende« meines Beitrags »noch eingeführt«. Tatsache hingegen ist, daß ich mit dieser Position bei der logischen Explikation des Schemas beginne.⁸ Allerdings bestehe ich nach wie vor darauf, daß der Atheismus, der keine einzige Religion als authentisch anerkennt (gleich ob hypothetisch oder apodiktisch), keine (religions-)theologische Position darstellt. Daher ändert diese vierte *logische* Möglichkeit nichts daran, daß aus logischen Gründen allein *drei theologische* Möglichkeiten verbleiben. Das Ansinnen von Weiß, »den agnostischen Atheismus als eine den Religionen gleichwertige Form des Transzendenzbezugs anzuerkennen«,⁹ ist mir nicht nachvollziehbar. Ich habe jedenfalls nicht die Absicht, eine Position, die die Existenz einer transzendenten Wirklichkeit und folglich irgendeinen Bezug zu dieser leugnet, als eine den Religionen gleichwertige Form des Transzendenzbezugs zu akzeptieren. Vielmehr haben wir es hier mit jener Überzeugung zu tun, die jeder Form einer religiösen Interpretation der religiösen Vielfalt (sei es einer exklusivistischen, inklusivistischen oder pluralistischen) strikt widerspricht. Hiergegen eine plausible Alternative zu formulieren ist eines der Grundanliegen der pluralistischen Position.

Drittens: Weiß vermißt in der Klassifikation auch folgende Position, der er sich wohl selber verbunden fühlt: »die Auffassung ..., die einer Religion nach sorgfältigem Abwiegen aller Kriterien eine *relative Überlegenheit* zugesteht«,¹⁰ bzw. die »Annahme einer teilweisen *wechselseitigen* ›Inklusivität‹ (besser: Übereinstimmung) zwischen ihnen und einer bloß relativen Superiorität der eigenen Religion«.¹¹ Eine solche Position kann entweder

⁷ Weiß I, 34.

⁸ Vgl. P. SCHMIDT-LEUKEL, *Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle*, 175.

⁹ Weiß I, 34.

¹⁰ Weiß I, 35.

¹¹ Ebd.

inklusivistisch oder pluralistisch verstanden werden. Das hängt von ihrer genaueren Fassung ab. Vielleicht will Weiß mit dieser Position den Standpunkt ausdrücken, daß »mit einer verschiedenen großen Wahrheit und Heilsrelevanz der verschiedenen Religionen zu rechnen [ist], so daß eine von ihnen unter Abwägen aller Gesichtspunkte (>summa summarum<) der Wahrheit am nächsten und heilswirksamsten ist, ohne daß deshalb nicht andere in bestimmten Hinsichten besser sein können.«¹² Dann wäre dies nach meiner Definition eindeutig eine Form des Inklusivismus.¹³ Oder Weiß denkt daran, daß eine solche »summa-summarum«-Überlegenheit nicht gegeben ist, sondern daß Religionen in ihren unterschiedlichen Ausprägungen je spezifische Vorzüge besitzen, daß sie aber dennoch in religionstheologischer Hinsicht, also hinsichtlich der Frage nach ihrer Heilsbedeutung, gleichrangig sind. Dann handelt es sich um eine pluralistische Position. So oder so handelt es sich jedenfalls nicht um eine Position, die von der Klassifikation nicht erfaßt wäre.

Neben der logischen Umfassendheit bezweifelt Weiß die theologische Adäquatheit der Klassifikation. Im Rückgriff auf meine graphische (!) Darstellung der Klassifikation urteilt Weiß: »Die hier zugrundeliegende Vorstellung von einer verschiedenen bzw. gleich großen quantitativen Menge an einheitlicher Wahrheit ... – von P. Schmidt-Leukel in verschiedenen großen schwarzen Kreisflächen dargestellt – ist die fundamentale, aber unrichtige Voraussetzung für das ganze Schema: Die Wahrheit der Religionen und ihrer heilsvermittelnden Instanzen ist nicht in erster Linie quantitativ, sondern qualitativ und da nochmals differenziert zu beurteilen.«¹⁴ Nun habe ich allerdings explizit darauf hingewiesen, daß – sofern man überhaupt graduell gestufte Urteile als Grundlage religionstheologischer Positionen zuläßt – diese »sowohl in qualitativer als auch in quantitativer Hinsicht«¹⁵ reklamiert werden können, und hierfür als Beispiel auf Otto Karrer verwiesen, »der sowohl (qualitativ) eine »überlegene Werthöhe des Christentums« als auch (quantitativ) eine »überlegene Wertfülle« beansprucht.«¹⁶ Eine »fundamentale, aber unrichtige Voraussetzung« läßt sich also eher für Weiß' Wiedergabe meiner Ausführungen als für diese selbst konstatieren. Außerdem habe ich selbstverständlich auf die Möglichkeit eines differenzierten Vorgehens bei der religionstheologischen Urteilsbildung hingewiesen,¹⁷ so daß Weiß auch hier etwas einfordert,¹⁸ was längst gegeben und berücksichtigt ist.

(3) In Anlehnung an R. Bernhardt beurteilt Weiß das Anliegen der pluralistischen Position primär hinsichtlich praktischer Gesichtspunkte.¹⁹ Natürlich haben alle drei religionstheologischen Positionen unterschiedliche praktische Konsequenzen, die es zu berücksichtigen gilt. Ich habe jedoch in den Publikationen, auf die sich Weiß bezieht, davor gewarnt, praktische Gesichtspunkte zum primären Maßstab der Diskussion von Hypothesen zu

¹² Ebd., 37.

¹³ Vgl. P. SCHMIDT-LEUKEL, *Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle*, 167.

¹⁴ Weiß I, 34.

¹⁵ P. SCHMIDT-LEUKEL, *Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle*, 178.

¹⁶ Ebd., Anm. 36.

¹⁷ Vgl. P. SCHMIDT-LEUKEL, *Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle*, 179f.

¹⁸ Weiß I, 34ff.

¹⁹ Ebd., 27f.

erheben, die vor allem einen theoretisch explikativen Gehalt besitzen.²⁰ Es geht um die Frage, wie die religiöse Vielfalt zu deuten und zu erklären ist, bzw. wie das Christentum sich selbst im Kontext dieser Vielfalt versteht. Die drei religionstheologischen Positionen bezeichnen unterschiedliche Antworten, die – bei Ausschluß der atheistischen Deutung – auf diese Frage möglich sind. Ich betrachte weder irgendeine der drei religionstheologischen Positionen, noch die atheistische Position als »überheblich«, bin mir allerdings dessen bewußt, daß einige Pluralisten mit dem Überheblichkeits-Vorwurf operieren. Weiß, der sich dagegen meines Erachtens mit Recht wehrt, erhebt denselben Vorwurf seinerseits jedoch gegen den religionstheologischen Pluralismus. Ich halte es allerdings für ein sachlich ungeeignetes Kriterium, irgendwelche Hypothesen danach zu beurteilen, ob sie und auf wen sie als überheblich wirken oder nicht. Jedenfalls verwende ich eine solche »Argumentation« nicht. Die argumentativen Vorzüge der pluralistischen Position liegen meines Erachtens vor allem darin, daß sie von jenen inhaltlichen Einwänden nicht betroffen ist, denen der Exklusivismus und der Inklusivismus ausgesetzt sind: Der Exklusivismus steht in Spannung zum christlichen Heilsverständnis und vermag keine plausible Erklärung für die Existenz interreligiöser Parallelen, besonders hinsichtlich jener Glaubensinhalte und Glaubensvollzüge zu bieten, die christlich als heilhaft gelten. Der Inklusivismus vermag religiöse Vielfalt lediglich als Devianz von einer idealen Uniformität zu betrachten (und bestenfalls nur bedingt positiv zu werten als Übergangserscheinung bei der gemeinsamen Annäherung an diese uniforme Idealreligion²¹). Vor allem aber widerspricht der im Inklusivismus behaupteten Superiorität der heilhaften Offenbarung einer bestimmten Religion die mangelnde Evidenz einer demgemäß zu erwartenden deutlichen Superiorität der Heilszeichen im Bannkreis dieser Religion. Freilich ist auch die pluralistische Position von gravierenden Einwänden betroffen.²² Doch lassen sich diese meines Erachtens theologisch leichter und kohärenter lösen als die Schwierigkeiten der alternativen Positionen.²³ Aus meiner Sicht empfiehlt sich die pluralistische Position somit vorrangig zu ihren praktischen Werten dadurch, daß sie die theologisch plausibelste Erklärung der religiösen Vielfalt zu bieten scheint.

Voraussetzung dafür bildet allerdings die theologische Annahme, daß die göttliche Wirklichkeit in ihrer Unendlichkeit alle notwendig endlichen Erfahrungseindrücke von ihr und alle am Endlichen orientierten Bilder und Metaphern, die zu ihrer Beschreibung

²⁰ Vgl. P. SCHMIDT-LEUKEL, »Demonstratio christiana«, in: H. DÖRING / A. KREINER / P. SCHMIDT-LEUKEL, *Den Glauben denken*, Freiburg i.Br. 1993, 81ff.

²¹ In diese Richtung eines lernoffenen Inklusivismus scheint Weiß selbst zu denken.

²² Für das nach wie vor gewichtigste Problem der gegensätzlichen Wahrheitsansprüche vgl. beispielsweise die kritischen Ausführungen bei A. KREINER, »Philosophische Probleme der pluralistischen Religionstheologie«, in: R. SCHWAGER (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg i. Br. 1996, 118–131. Andere Beiträge desselben Bandes verweisen vor allem auf jene Einwände, denen die pluralistische Position in christologischer Hinsicht ausgesetzt ist.

²³ Ich nenne hierzu vorläufig meine Beiträge: P. SCHMIDT-LEUKEL, *Demonstratio christiana*; DERS., »Religiöse Vielfalt als theologisches Problem«, in: R. SCHWAGER (Hg.), *Christus allein?*, 11–49; DERS., »Christlicher Wahrheitsanspruch angesichts der Kritik und des heutigen Pluralismus: Religionstheologische Konsequenzen«, in: A. PETER (Hg.), *Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft*, 351–380. Eine ausführliche Diskussion aller drei Modelle liegt vor in dem inzwischen abgeschlossenen Manuskript »Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente«, von dem ich hoffe, es in nicht allzuferner Zukunft publizieren zu können.

herangezogen werden, übersteigt.²⁴ Nur unter dieser Voraussetzung erscheint es möglich, die divergierenden transzendenzbezogenen Leitvorstellungen der großen religiösen Traditionen als unterschiedliche, aber dennoch potentiell gleichwertige (wenn sie dem Heilsprozeß gleichermaßen dienlich sind) Verkörperungen von verschiedenartigen Erfahrungen mit derselben transzendenten Wirklichkeit zu deuten.

(4) Der gewichtigste Einwand, den Weiß gegen die pluralistische Religionstheologie erhebt, ist der Vorwurf der Selbstwidersprüchlichkeit. Die pluralistische Position setzt nach Weiß voraus, »daß die Vertreter der Pluralistischen Religionstheologie grundsätzlich im Besitz einer Art Über-Religion sein müßten, von der aus sie die relative und doch gleichrangige Wahrheit der einzelnen faktischen Religionen beurteilen können. ... Sie hätten damit den Zugang zu einer Über-Religion, die als einzige ganz wahr oder zumindest der Wahrheit am nächsten ist. Somit widerspricht sich dieser Pluralismus selbst.«²⁵

Abermals erwähnt Weiß nicht, daß ich in den Publikationen, auf die er sich bezieht, diesen Einwand selbst thematisiert und diskutiert habe.²⁶ Dementsprechend geht er auch mit keinem Wort auf die von mir vorgeschlagene Lösung ein. Aber sollte eine problemorientierte Auseinandersetzung nicht besonders damit beschäftigt sein, Lösungsvorschläge kritisch zu überprüfen, anstatt den Eindruck zu erwecken, die entsprechenden Probleme würden überhaupt nicht wahrgenommen?

Meines Erachtens läßt sich die von Weiß angesprochene Aporie dann vermeiden, wenn die pluralistische Position nicht als eine Theorie formuliert wird, die über allen Religionen steht, sondern als eine Metatheorie, die beansprucht, daß sie prinzipiell und auf je spezifische Weise von jenen Religionen eingenommen werden kann, auf die sich das pluralistische Urteil der Gleichrangigkeit bei gleichzeitiger Unterschiedlichkeit bezieht.²⁷ Voraussetzung hierzu ist, daß diese Religionen die soeben angesprochene Unterscheidung zwischen ihren Transzendenzversprechungen und der diese übersteigenden transzendenten Wirklichkeit selbst teilen, und daß sie in der Lage sind, mittels ihrer Heilskriterien einer anderen Religion eine potentielle Gleichrangigkeit der Heilsvermittlung zuzusprechen. Eine solche Urteilsbildung ist jedoch nur dann sachlich berechtigt, wenn sich die Angehörigen der verschiedenen Religionen wechselseitig um eine gute Kenntnis und ein einführendes Verständnis bemühen. Solange man beispielsweise christlicherseits ähnlich abwegige Vorurteile über andere Religionen pflegt wie: »Die östlichen Religionen wollen ... die bestehende geschichtliche Wirklichkeit deuten bzw. zeigen, wie man ihr entkommt, ohne daß sie dabei an die Möglichkeit einer Veränderung der mitmenschlichen Praxis denken«,²⁸ ist es auch nicht verwunderlich, wenn die pluralistische These für »ganz unwahrscheinlich«²⁹ gehalten wird.

²⁴ Weiß scheint diese Voraussetzung zu bejahen (vgl. Weiß II, 72), nimmt aber offensichtlich ihre Bedeutung für eine pluralistische Sicht der religiösen Vielfalt nicht wahr.

²⁵ Weiß I, 37f.

²⁶ Vgl. P. SCHMIDT-LEUKEL, *Demonstratio christiana*, 114ff.

²⁷ Vgl. ebd., 115f.

²⁸ Weiß I, 42, Anm. 63. Vgl. hierzu meine Arbeiten: P. SCHMIDT-LEUKEL, »Den Löwen brüllen hören« – Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft, Paderborn 1992, bes. 36–116 u. 493–505; DERS., »Christliche Buddhismus-Interpretation und die Gottesfrage«, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 44 (1993) 349–358; DERS., »Buddhismus und Christentum«, in: *Hōrin. Vergleichende Studien zur japanischen Kultur* 2 (1995) 169–192.

²⁹ Weiß I, 36.