

# Offenbarung als Heteronomie?

Überlegungen im Anschluss an  
Charles Taylor und Richard Swinburne

*Florian Baab*

Die Annahme einer göttlichen Offenbarung – so viel lässt sich mit Sicherheit sagen – wird heute von einer Vielzahl unserer Zeitgenoss(inn)en nicht mehr als selbstverständlicher Bestandteil des eigenen Weltbildes erfahren. Fragt man sich, wie es dazu kommen konnte, wird man neben dem Instrumentarium der Theologie auch auf neuere Überlegungen der Kulturphilosophie zurückgreifen müssen. Ein kaum verzichtbarer Referenzpunkt ist hier der kanadische Philosoph Charles Taylor, der 2007 mit seinem Werk „A Secular Age“ ein viel beachtetes *Opus magnum* zur Genese der säkularen Moderne vorgelegt hat. Ich bemühe mich in diesem Beitrag in einem ersten Schritt, seine Überlegungen mit Blick auf die Frage nutzbar zu machen, wie es zu einem solchen Verständnis von Offenbarung als einem (möglichen) Akt der Heteronomie kommen konnte.

In einem zweiten Schritt soll – im Anschluss an Taylor und zugleich über Taylor hinaus – die Frage gestellt werden, *welches* Verständnis von Offenbarung in der Moderne eigentlich problematisch geworden ist. Ein naiver Interventionismus, der mit jederzeit möglichen göttlichen Eingriffen in die Naturkausalität rechnet, dürfte inzwischen in der Theologie weitgehend überwunden sein. Ein allgemeines Verständnis von Offenbarung allerdings, das in erster Linie die menschliche Erkenntnisfähigkeit im Blick hat und damit rechnet, dass „Gott, der Ursprung und das Ziel aller Dinge, mit dem Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen gewiss erkannt werden kann“ (DH 3004) steht mit Recht weiter zur Debatte – denn die Alternative hierzu wäre entweder eine Form des Fideismus, die über das vernünftige Erkennen hinaus den Sprung in den Glauben vollziehen muss, oder aber eine agnostische Haltung, die bestreitet, dass dem menschlichen Erkennen jemals etwas offenbar(t) wird, das über

die Weltimmanenz hinausgeht. Die Frage nach der Legitimität solch eines weiter gefassten Offenbarungsverständnisses soll anhand des probabilistischen Gottesbeweises expliziert werden, den Richard Swinburne in seinem Werk „The Existence of God“ entfaltet.

### 1 Taylors Theorie des „abgepufferten Selbst“ im Kontext seiner Analyse der säkularen Moderne

Warum also wird Offenbarung, warum wird Gottes Handeln in der Welt im Kontext der Moderne problematisch? Charles Taylor, dessen 2007 erschienenes Buch „A Secular Age“ innerhalb kürzester Zeit zum umfassend rezipierten Standardwerk geworden ist,<sup>1</sup> nähert sich diesem Problem auf der Basis einer großen Leitfrage, die er aus unterschiedlichen Perspektiven zu beantworten sucht. Dieser Beitrag kann und möchte keine Einführung in das gesamte Werk bieten; berücksichtigt werden hier die Einleitung des Werks und das erste Kapitel „Bollwerke des Glaubens“.

Taylor stellt zunächst fest, dass die Möglichkeit eines nicht weiter rechtfertigungspflichtigen Agnostizismus oder Atheismus erst im Lauf der Neuzeit aufgekommen ist. Blicke man etwa 500 Jahre zurück in die Übergangszeit zwischen Spätmittelalter und früher Neuzeit, so müsse man feststellen, dass die Annahme der Existenz Gottes nicht hinterfragbar gewesen sei. Es war im Grunde unmöglich, nicht an Gott zu glauben; Gott war ein selbstverständlicher Bestandteil aller Welterklärungen und ein unhinterfragter Bestandteil des menschlichen Selbstbildes. Seither hingegen sei auch für gläubige Menschen der „Rahmen des Selbstverständlichen“ geschwunden, der den Glauben einst aus-

---

<sup>1</sup> Vgl. exemplarisch: M. Kühnlein (Hg.), Charles Taylor: M Ein säkulares Zeitalter, Berlin – Boston 2019 (mit Beiträgen u. a. von O. Höffe, K. Gabriel und V. Hoffmann); M. Koenig, C. Taylor, A Secular Age, in: C. Gärtner, G. Pickel (Hg.), Klassiker der Religionssoziologie, Wiesbaden 2019, 605–612; M. Klashörster, Die Offenheit des Subjekts für Offenbarung. Charles Taylors Analyse der Moderne in „A Secular Age“, in: B. Dahlke, B. Irlenborn (Hg.), Zwischen Subjektivität und Offenbarung. Gegenwärtige Ansätze systematischer Theologie (Kirche in Zeiten der Veränderung 6), Freiburg i. Br. 2021, 142–171.

gezeichnet hatte. Der „Glaube an Gott“ laufe somit „im Jahre 1500 nicht aufs gleiche hinaus wie im Jahre 2000.“<sup>2</sup> „Warum“, so lautet daher die inzwischen vielfach zitierte Frage Taylors, „war es in unserer abendländischen Gesellschaft beispielsweise im Jahr 1500 praktisch unmöglich, nicht an Gott zu glauben, während es nach 2000 vielen von uns nicht nur leicht fällt, sondern geradezu unumgänglich vorkommt?“<sup>3</sup>

Ein wichtiger Teil der damaligen Weltauffassung besteht nach Taylor darin, dass derart viele Merkmale der damaligen Welt für den Glauben sprachen, dass es nahezu unmöglich schien, die Präsenz Gottes als Akteur zu bestreiten. Er nennt drei prägende Merkmale: Zum einen sei bereits die natürliche Welt als ein für sich gültiger Beleg für die Absichten und Handlungen Gottes wahrgenommen worden. Damit ist, wie er betont, keine abstrakte Kosmologie gemeint, sondern es sind in erster Linie die Naturereignisse selbst – Stürme, Dürren, Überschwemmungen, Epidemien, aber auch fruchtbare und ertragreiche Jahre. Das Gottesbild sei insofern durch einen selbstverständlichen Interventionismus geprägt gewesen, der seither durch die Erkenntnisfortschritte der Naturwissenschaften abhandengekommen sei.<sup>4</sup> Als einen zweiten Punkt nennt Taylor die Tatsache, dass auch die Existenz der Gesellschaft und ihrer Ordnung als unmittelbar mit Gott zusammenhängend und von Gott gegeben interpretiert wurden. Alle größeren und kleineren Einheiten der gesellschaftlichen und politischen Organisation galten als gegründet auf göttlicher Legitimation, die Verknüpfung mit kirchlichen Riten und Zeremonien sei in diesem Sinne nicht nur sozial erwünscht, sondern obligatorisch gewesen.<sup>5</sup> Drittens schließlich betont Taylor unter Rekurs auf Max Webers These der „Entzauberung der Welt“<sup>6</sup>, dass in der Tat das gegenläufige Verständnis der Vormoderne das einer „verzauberten Welt“ gewesen sei. Mächte, die sich dem rationalen Zugriff entziehen, Geister, Dämonen und andere subtile Kräfte, seien selbstverständlicher Bestandteil des Weltbildes gewesen;

---

<sup>2</sup> C. Taylor, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2009, 32.

<sup>3</sup> Ebd., 51.

<sup>4</sup> Vgl. ebd.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 51 f.

<sup>6</sup> S. M. Weber, Wissenschaft als Beruf, München 1919, 16.

der christliche Gott habe daher auch als eine magisch-kultisch beeinflussbare Instanz gegolten, die jene zahlreichen Kräfte unter Kontrolle gehalten habe.<sup>7</sup>

In einer durch diese drei Merkmale gekennzeichneten Welt erscheint die Präsenz Gottes, so die These Taylors, in jederlei Hinsicht offensichtlich: Er fungiert als kosmologischer Akteur, als Stabilisator der Gesellschaft und als Bollwerk gegen weltimmanente Kräfte des Bösen. Eine mögliche Teilantwort auf Taylors Leitfrage ist also, dass diese drei Merkmale verschwunden sind. Charakteristisch für die Moderne ist es, dass die Annahme eines unmittelbaren Wirkens Gottes in der Welt durch epistemische Verschiebungen auf mehreren Ebenen zurückgedrängt wurde: Naturphänomene werden auf Basis von Naturgesetzmäßigkeiten expliziert, die Gesellschaftsstrukturen werden als ein komplexes soziales und politisches Gefüge betrachtet, deren Stabilität nicht mehr in erster Linie Gott garantiert. Es gilt mit Max Weber, „dass es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, dass man also alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnen beherrschen könne.“<sup>8</sup>

Um nun zu erklären, *warum* diese einst selbstverständlichen Annahmen abhandengekommen sind, bringt Taylor eine weitere Sichtweise ins Spiel, die er mit dem Begriff der „Fülle“ benennt. Gemeint ist damit, dass es ein grundlegendes menschliches Bestreben ist, ein oberstes Ziel und einen Gipfelpunkt aller individuellen Erfahrungen anzustreben. Auf diese Weise ist eine zusätzliche Explanationsebene eingebracht: Verwiesen bis zur Frühneuzeit die höchsten spirituellen und moralischen Bestrebungen unweigerlich auf Gott, sei es in der Moderne dahingekommen, dass sich die unterschiedlichen menschlichen Bestrebungen aus einer großen Menge verschiedener Quellen speisen und auf ganz unterschiedliche Dinge verweisen können. Gott ist daher, so Taylor – zumindest für eine Vielzahl der gegenwärtig lebenden Menschen – als Quelle und Ziel der „Fülle“ ausgefallen.

Der ausschlaggebende Unterschied [...] ist ein Wandel [...] von einer Situation, in der unsere höchsten spirituellen und moralischen Bestrebungen unvermeidlich auf Gott verweisen [...], hin zu einer Situation,

<sup>7</sup> Vgl. Taylor, Ein säkulares Zeitalter (s. Anm. 2), 52.

<sup>8</sup> Weber, Wissenschaft als Beruf (s. Anm. 6), 16.

in der es möglich ist, diese Bestrebungen mit einer Unmenge verschiedener Quellen in Verbindung zu bringen.<sup>9</sup>

Man müsse sich also auch die Frage stellen, wie es möglich war, dass diese Alternativen zum Gottesbezug der „Fülle“ entstehen konnten.

Taylor bemerkt, dass eine Antwort auf die Frage meistens im Sinn einer „Subtraktionsgeschichte“ erzählt wird: die Naturwissenschaften generieren zunehmend plausible Explanationen, die die alte Kosmologie ersetzen. Eine solche Subtraktionsgeschichte erkläre allerdings nicht, wieso auch die grundlegende Sinnorientierung, die der Gottesbezug bisher gestiftet hatte, abhandekommt. Hier nun geht Taylor einen entscheidenden Schritt über Webers Theorie der „Entzauberung der Welt“ – das Paradigma einer Subtraktionstheorie – hinaus. Während Weber allein die „Intellektualisierung“ für die Genese der säkularen Moderne verantwortlich sieht, verweist Taylor unter dem Leitbegriff der „Fülle“ auch auf den damit korrespondierenden Wandel des menschlichen Selbstverständnisses. Seinem Modell zufolge verfügten die mittelalterlichen Menschen über ein Selbstverständnis, das durch keine klare Grenze zwischen dem Individuum und der Außenwelt definiert war, oder in seiner Terminologie: über ein „poröses Selbst“. Diese Vorstellung sei im Laufe einiger Generationen abgelöst worden durch das Paradigma eines „abgepufferten Selbst“, also eines Selbstverständnisses, bei dem diese Durchlässigkeit nicht mehr gegeben war.<sup>10</sup> Konkret: In der Moderne gelten Sinn und Bedeutung ganz selbstverständlich als subjektive Angelegenheit – wir geben *unserem* Leben einen Sinn oder suchen zumindest

---

<sup>9</sup> Taylor, Ein säkulares Zeitalter (s. Anm. 2), 52 f.

<sup>10</sup> Vgl. ebd., 53 f. Im englischen Originaltext spricht Taylor vom „porous self“ und vom „buffered self“. Ich folge im weiteren Verlauf diesem Schema, wobei ein möglicher Kritikpunkt nicht unerwähnt bleiben soll: Es handelt sich um eine schlicht duale Unterscheidung, deren hermeneutische Legitimität man durchaus in Frage stellen kann. Vgl. hierzu V. Gerhardt, Säkularisierung. Eine historische Chance für den Glauben, in: M. Kühnlein, M. Lutz-Bachmann (Hg.), Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor, Berlin 2011, 547–572, hier: 552. Taylor allerdings kann auf den Dualismus dieser Schematisierung nicht verzichten, da gerade die Polarität von vorneuzeitlichem und modernem Selbstverständnis im Fokus seiner Analyse steht.

danach, wir fragen uns, was ein bestimmtes Ereignis *für uns* bedeutet und wir gehen ganz selbstverständlich davon aus, dass ein und dasselbe Ereignis für unterschiedliche Menschen ganz Unterschiedliches bedeuten kann. Das Individuum gilt, mit anderen Worten, als unhintergebar Ausgangspunkt von Erkenntnis und Weltkonstitution. Ganz anders sei dies in der Vorneuzeit gewesen. Hier kämen Sinn oder Bedeutung nicht nur im Bewusstsein vor, sondern sie könnten genauso stark den Gegenständen der Welt oder verschiedenen außermenschlichen Subjekten innewohnen. Die Welt wird nicht durch Erkenntnis konstituiert, sie ist dem an ihr partizipierenden Individuum in unmittelbarer Weise gegeben.<sup>11</sup> Man macht sich aus Taylors Sicht zu selten bewusst, dass die „verzauberte Welt“ der frühen Neuzeit „keine wirklich klare Grenzlinie zwischen personaler Handlungsfähigkeit und nichtpersonalen Kräften kennt“, sodass sie sich durch ein „verblüffendes Fehlen bestimmter Grenzen auszeichnet, die uns wesentlich erscheinen.“<sup>12</sup>

An dieser Stelle sei eine mögliche Kritik an der durch Taylor vorgenommenen Rekonstruktion des vorneuzeitlichen Weltbezugs nicht unterschlagen: Es mag legitim sein, sich im Sinne einer schlüssigen Narration um den Nachvollzug des „Erfahrens“ einer vorneuzeitlichen Religiosität zu bemühen, doch möglich ist dies nur auf Basis eines spezifisch neuzeitlichen Erfahrungsbegriffes. Taylors paradoxales Manöver besteht – nicht nur hier – darin, eine „Erfahrung“, die sich uns in keiner Weise erschließt, rein durch Kontrastierung zu dem nachvollziehbar zu machen, was er als spezifisch für unser modernes Erfahrungsverständnis konstatiert. Es ließe sich auf dieser Basis fragen, ob Termini wie „Sinn“ oder „Bedeutung“ überhaupt in adäquater Weise in einen vorneuzeitlichen Kontext hinein übersetzbar sind – oder ob diese Termini nicht bereits derart mit für die Moderne spezifischen Konnotationen belegt sind, dass jeder Transferversuch scheitern muss. Doch eine solche Kritik zeigt interessanterweise, dass das Grund-

---

<sup>11</sup> Man könnte hier freilich die Frage stellen, ob nicht auch Taylor angesichts der Tatsache, dass dies möglicherweise heute noch für viele Menschen gelten mag, der Versuchung einer „Intellektualisierung“ der modernen Befindlichkeit erliegt.

<sup>12</sup> Taylor, Ein säkulares Zeitalter (s. Anm. 2), 63 f.

anliegen Taylors prinzipiell seine Berechtigung hat: Gerade das Scheitern eines Modells der Kontrastierung des modernen mit dem vornezeitlichen Selbstverständnis, so lässt sich argumentieren, belegt wiederum die deutliche Divergenz zwischen beiden Weisen des Weltzugangs.

Nach Taylor ist das Ergebnis des Vergleichs zwischen dem neuzeitlichen, „abgepufferten“ Selbst und dem „porösen“ Selbst der Vornezeit daher eine in existenzieller Hinsicht völlig andere Grundsituation. In seinen eigenen Worten:

Für das neuzeitliche, abgepufferte Selbst gibt es die Möglichkeit, sich von allem, was außerhalb des Geistes liegt, zu distanzieren und zu lösen. Meine maßgeblichen Ziele sind jene, die sich in meinem Inneren entwickeln, die entscheidenden Bedeutungen der Dinge sind jene, die durch meine Reaktionen auf diese Dinge definiert sind.<sup>13</sup>

Folgt man Taylor in seiner Argumentation, hat dies massive Konsequenzen auch für das Themenfeld der Offenbarungsfrage. In der Welt des „porösen Selbst“ ist eine konsequente Ablehnung göttlicher Offenbarung nicht realisierbar. Gott ist die Instanz, die verbürgen kann, dass in einem komplexen Kraftfeld von Geistern und Naturkräften letztlich das universelle Gute dominierend bleibt. Offenbarung wird nicht als Heteronomie erfahren, da eine Autonomie in der modernen Konnotation des Begriffes erst auf Basis des von Taylor rekonstruierten Wandels des Selbstverständnisses explizierbar wird. Erst als die gesellschaftsstabilisierende Funktion Gottes durch die neuzeitlichen Reformbestrebungen in den Hintergrund tritt und als zudem – insbesondere im Gefolge Newtons – die Natur zunehmend als ein Bereich ausnahmslos gültiger Naturgesetze aufgefasst wird, beginnt ein Bild der Welt als eines selbstverständlichen Erweises von Offenbarung problematisch zu werden.

---

<sup>13</sup> Ebd., 72.

## 2 Heteronomie von Offenbarung: Ein neuzeitliches Problem

Was bedeutet das für die Thematik der Offenbarungsfrage? Michael Klashörster paraphrasiert die „Grundbeobachtung“ Taylors mit den treffenden Worten, „der moderne Mensch“ könne „gegenüber metaphysischen und physischen Einflüssen distanzierter sein [...], als dies für frühere Epochen galt“;<sup>14</sup> er könne „sich als moralisches Aktzentrum und sogar als eigener Horizont sinnhafter Bedeutungen [...] verstehen.“<sup>15</sup> Daher gilt: Erst für das „abgepufferte Selbst“ der Neuzeit, das sein Selbst- und Weltverständnis zunehmend aus anderen Quellen gewinnt, wird Offenbarung, die einen Eingriff sowohl in die eigene Autonomie wie in die herrschende Naturkausalität repräsentiert, zu einem Problem, das rationaler Lösungen bedarf. Eine ausdifferenzierte Offenbarungstheologie im neuzeitlichen Sinne ist daher, so könnte man es zuspitzend formulieren, der Versuch, eine Frage zu lösen, die erst im Zuge der neuzeitlichen Entwicklung zum Problem geworden ist.<sup>16</sup>

Die Entwicklung, die Taylor in „A Secular Age“ nachzeichnet, bietet in jedem Fall ein plausibles Deutungsmodell für die Bedingungen dessen, dass die einst selbstverständliche Annahme in den Hintergrund tritt, Gott greife permanent wirkend in die Welt und damit auch in das Leben der Individuen ein. Eine entscheidende Pointe seines Ansatzes besteht darin, dass der Gottesglaube auch auf einer starken sozial-regulativen Komponente beruht, durch deren Wegfall er erst seine Selbstverständlichkeit verliert. Viele Theolog(inn)en des 20. Jahrhunderts haben das nicht bedauert, sondern im Gegenteil begrüßt, dass ein Gottesglaube, der nicht mehr die Funktion einer Normierung der gesellschaftlichen Stabilität erfüllt und der zudem den Prozess der Aufklärung und der Auseinandersetzung mit den aufstrebenden Naturwissenschaften

---

<sup>14</sup> Klashörster, Die Offenheit des Subjekts für Offenbarung (s. Anm. 1), 144.

<sup>15</sup> Ebd., 157.

<sup>16</sup> Wie Klashörster betont, versucht Taylor – der diese Tatsache selbst erkennt – in seiner Schlussargumentation Autonomie und Offenbarung zu vereinigen, indem er den Transzendenzbezug als das einführt, was dem Subjekt hilft, den Sinnhorizont seines Handelns über einen rein „immanenten Rahmen“ hinaus zu erschließen. Vgl. ebd., 168.

hinter sich hat, zwangsläufig von interventionistischen und immanenzbezogenen Vorstellungen gereinigt ist. Exemplarisch sei Karl Rahner zitiert: Die Annahme, „man könne Gott nicht finden“, weil man bei aller wissenschaftlich gewonnenen Erkenntnis immer „nur auf mehr Welt“ stößt, sei schlicht „die Erfahrung, dass die Welt nicht Gott ist“.<sup>17</sup> Und an anderer Stelle: „Jetzt erst ist die Welt so enträtselt und [der Mensch; F. B.] selbst so desillusioniert, dass er die Welt nicht mehr mit Gott verwechseln kann.“<sup>18</sup> Für einen transzendental orientierten Theologen wie Rahner mag das als ein Gewinn erscheinen, aber man muss zugleich festhalten, dass dadurch auch ein wesentlicher Motivationsgrund verloren gegangen ist, überhaupt an Gott oder das Göttliche zu glauben. Wer mit dem Gottesglauben sozialisiert wurde und sein Gotteskonzept auf diese Weise einer rationalen Läuterung unterziehen kann, mag solch ein Manöver dankbar annehmen; wer allerdings dem Gottesglauben fernsteht und mit einem solchermaßen fernstehenden Gott konfrontiert wird, dürfte kaum verstehen, weshalb er ihn in sein Selbst- und Weltverständnis integrieren sollte. Auch in die Theologie ist daher in letzter Zeit der Gedanke einer Immanenz Gottes in der Welt verständlicherweise wieder stärker zurückgekehrt; das zeigen die vielen Debatten um den Panpsychismus, das Gott-Welt-Verhältnis und insgesamt die Tendenzen, Theologie und Empirie einander wieder stärker anzunähern.

Wäre es also eine stimmige Konsequenz, im Anschluss an Taylor den Schluss zu ziehen, dass eine bestimmte Fassung des christlichen Offenbarungsverständnisses heute an ihr natürliches Ende gekommen ist? Hatte Karl Löwith recht, als er bereits vor gut 50 Jahren das Folgende schrieb?

Der nachchristliche Atheismus bemisst sich an seinem Gegenüber, dem Offenbarungsglauben, und wenn er an diesem keinen echten Gegner mehr hat, dann fällt er auch in sich selbst zusammen. Andererseits verliert aber auch die christliche Apologie an Boden, wenn sie nicht mehr einen Gegner hat, an den sie sich wenden könnte. [...] Es fragt sich, in welcher Sprache eine heutige Apologie sprechen müsste,

<sup>17</sup> K. Rahner, Wissenschaft als „Konfession“?, in: ders., Sämtliche Werke 15, Freiburg i. Br. 2006, 171–183, hier: 175.

<sup>18</sup> Ders., Der Akademiker. Notizen zur Frömmigkeit des Akademikers (KRSW 14), Freiburg i. Br. 2006, 213–217, hier: 214.

um wirksam und verständlich zu sein. [...] Seitdem die christliche Theologie den Pfahl der wissenschaftlichen Aufklärung in ihrem Fleisch hat, weiß sie nicht mehr, zu wem sie zu sprechen und gegen wen sie sich zu verteidigen hat.<sup>19</sup>

Taylors Analyse – und dies erklärt vermutlich auch zum Teil die durch die Publikationsstatistik belegbare Faszination seines Werks – läuft im Kern darauf hinaus, aus einer dezidiert katholischen Perspektive „die Irreversibilität der Entwicklung des modernen Selbstbewusstseins“ zu erklären.<sup>20</sup> Religion in der Moderne ist ihm zufolge einer Transformation unterworfen, die – hierin kann man gewissermaßen mit Taylor Löwith Recht geben – auch die Theologie selbst betrifft: Wir können als Theolog(inn)en heute nicht mehr damit rechnen, mit unseren Theoremen allumfassende (!) Überzeugungsarbeit leisten zu können – etwa mit einer Parallelphysik im Gewand der Metaphysik. Ein Paradigma von Offenbarung im Sinne eines permanenten göttlichen Interventionismus in den Lauf der Welt wird daher aktuell zu Recht kritisiert.<sup>21</sup> In welcher Art kann also Theologie sprechen, „um wirksam und verständlich zu sein“? Hierzu bietet sich ein Ausgriff auf ein Verständnis von Offenbarung an, das eher „von unten“ als „von oben“ her gedacht ist, das also in erster Linie die Struktur des menschlichen Erkennens und nicht Gott als Akteur im Blick hat. Hierzu möchte ich einen ebenfalls schon klassisch zu nennenden Ansatz in den Blick nehmen, der dem eigenen Anspruch nach genau diesen Weg beschreitet – Richard Swinburnes Versuch, die Existenz Gottes auf probabilistischer Basis zu beweisen.

---

<sup>19</sup> K. Löwith, *Atheismus als philosophisches Problem* (1967), in: ders., *Sämtliche Schriften* 3, Stuttgart 1985, 331–347, hier: 335.

<sup>20</sup> Klashörster, *Die Offenheit des Subjekts für Offenbarung* (s. Anm. 1), 169.

<sup>21</sup> Vgl. exemplarisch aus B. Göcke, R. Schneider (Hg.), *Gottes Handeln in der Welt. Probleme und Möglichkeiten aus Sicht der Theologie und analytischen Religionsphilosophie*, Regensburg 2017; C. Büchner, *Außer Konkurrenz. Zur Rede vom Wirken Gottes als Sich-Geben*, 177–203 und M. Remenyi, *Vom Wirken Gottes in der Welt. Zugleich ein Versuch über das Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft*, 276–300.

### 3 Richard Swinburnes probabilistischer Gottesbeweis: Offenbarung als Akt der Erkenntnis?

Richard Swinburne bemüht sich in seinem ebenfalls zu den vielzitierten Klassikern der religionsphilosophischen Debatte zählenden Werk „The Existence of God“ um eine wissenschaftstheoretische Anschlussfähigkeit des Glaubens an einen personalen Gott. Das Werk wurde in der deutschsprachigen religionsphilosophischen und theologischen Debatte bereits intensiv diskutiert.<sup>22</sup> Im Rahmen dieses Beitrags möchte ich Swinburnes Kernargument lediglich in Kürze dazu heranziehen, die Frage zu stellen, inwieweit – auch angesichts der von Taylor vorgenommenen Diagnose vom „abgepufferten Selbst“ der Moderne – ein weiterer Offenbarungsbegriff im Sinne einer Erkennbarkeit Gottes als Schöpfer des Naturganzen heute noch plausibel und anschlussfähig ist.

Swinburnes Anliegen ist es, den Nachweis der Existenz Gottes auf rein induktivem Weg zu erbringen. Die Gottesannahme wird von ihm gefasst als eine umfassende wissenschaftliche Hypothese, die im Letzten auch die Gegebenheiten der Welt, in der wir uns vorfinden, besser erklären hilft. Sein Vorgehen gehorcht einer präzisen analytischen Systematik: Swinburne führt zunächst die Existenz Gottes hypothetisch ein, anschließend sammelt er mehrere induktive Argumente, die dann einzeln mit einem Wahrscheinlichkeitswert versehen und am Ende unter Rückgriff auf das Verfahren der Bayesianischen Statistik akkumuliert werden. Jeweils für sich genommen, so die These Swinburnes, macht noch kein einzelnes Argument die Existenz Gottes besonders wahrscheinlich, aber in ihrer Gesamtheit machen alle einzelnen Evidenzen die Existenz Gottes deutlich wahrscheinlicher als unwahrscheinlich. Die Existenzwahrscheinlichkeit Gottes liegt ihm zufolge zwischen 0,5 und 1; der auf 1 fehlende Raum ist das Betätigungsfeld des persönlichen Glaubens.

---

<sup>22</sup> Vgl. exemplarisch: W. Löffler, Wahrscheinlichkeitsargumente für die Existenz Gottes. Brentano und Swinburne, Innsbruck 1995; A. Loichinger, Ist der Glaube vernünftig? Zur Frage nach der Rationalität in Philosophie und Theologie, Neuried 1999, 622–670; D. von Wachter, Die Religionsphilosophie Richard Swinburnes, in: K. Viertbauer, G. Gasser (Hg.), Handbuch analytische Religionsphilosophie. Akteure – Diskurse – Perspektiven, Berlin 2019, 66–77.

Swinburnes Hypothese lautet: „Es existiert eine Person, körperlos (d. h. ein Geist), ewig, vollkommen frei, allmächtig, allwissend, vollkommen gut und Schöpfer aller Dinge.“<sup>23</sup> Das ist vordergründig eine auf die klassische Lehre von den Gottesattributen zurückgreifende Formaldefinition. Zugleich fällt auf, dass das Wort „Person“ nicht weiter reflektiert wird, dass die Geistigkeit Gottes eher negativ aus seiner Körperlosigkeit abgeleitet scheint und dass die basalen Eigenschaften der Aseitigkeit und der Unermesslichkeit Gottes nicht vorkommen. In einigen Feinjustierungen konkretisiert Swinburne anschließend diesen Gottesbegriff noch etwas stärker – so kann Gott interessanterweise trotz seines Allwissens nur das wissen, was zu wissen logisch möglich ist, er kann daher kein Wissen über zukünftige Ereignisse haben.

Das Gottesverständnis Swinburnes lässt sich durchaus kritisch betrachten. Vergleicht man seine Definition – Gott, eine körperlose, allwissende, unendliche, umfassend gute schöpferische Person – mit traditionellen Definitionen der Philosophiegeschichte, dem umfassenden „Einen“ Platons, dem aristotelischen unbewegten Bewegten, dem, das größer ist, als alles Denkmögliche (Anselm), dem Ort des Zusammenfalls der Gegensätze (Cusanus), so fällt hier doch eine nicht zu verleugnende Tendenz auf, Gott in erster Linie als eine analytisch präzisierbare Entität aufzufassen. Das geschieht Swinburnes Anliegen nach, um den Gottesbegriff auf eine basale Hypothese zu bringen. Doch mit Rekurs auf Taylor lässt sich hier festhalten, dass sich auch am Beispiel einer solchen Re-Integration eines gewissermaßen positivistischen Gottesbildes in eine religionsphilosophische Theorie die These stützen lässt, das moderne Subjekt treffe Gott nicht mehr selbstverständlich in der Welt an, sondern müsse sich aktiv für Gott – oder mehr noch: für eine spezifische Konzeption Gottes – entscheiden. Auf einen atheistischen Naturphilosophen, der auf der Suche nach dem Grund der Welt ist, dürfte Swinburnes Eingangsdefinition keine große Überzeugungskraft entfalten, da er auf der Basis einer gänzlich anderen Grundhypothese operieren wird.

Welche Argumente lassen sich nun im Einzelnen finden, aus denen sich die Wahrscheinlichkeit eines solchen Gottes errechnen lässt, wie Swinburne ihn postuliert? Dies sind im Einzelnen:

---

<sup>23</sup> R. Swinburne, Die Existenz Gottes, Stuttgart 1987, 17.

- Die Tatsache der Existenz eines komplexen physikalischen Universums.
- Die erkennbare Ordnung im Universum, insbesondere die Feinabstimmung der Naturkonstanten.
- Die Existenz bewusstseinsbegabter Wesen (darunter auch die der höheren Säugetiere).
- Die Übereinstimmung zwischen den Bedürfnissen der Lebewesen und den Gegebenheiten ihrer Umwelt.
- Das Vorkommen (oder die Möglichkeit) von Wundern.
- Die religiösen Erfahrungen und Glaubenszeugnisse vieler Menschen.

Die Existenz des Übels in der Welt, sowohl in seiner natürlichen wie auch in seiner durch menschliches Handeln bedingten Form, sieht Swinburne dagegen nicht als stichhaltigen Einwand gegen die Existenz Gottes: Die Existenz des natürlichen Übels wird von ihm durch eine Neufassung der Theorie expliziert, Gott habe, um die Freiheit der Geschöpfe zu gewährleisten, die trotz aller Kontingenzen beste aller möglichen Welten geschaffen; das moralische Übel wird im Sinne der *Free Will Defense* erklärt durch eben diese von Gott gewollte Freiheit der Menschen.

Sowohl Swinburnes Behandlung der Theodizeefrage wie auch die evidente Divergenz der von ihm herangezogenen Faktoren wurden in der Literatur vielfach kontrovers diskutiert. Ich selbst möchte mit Blick auf die hier gestellte Leitfrage lediglich die Intention seines Arguments in den Blick nehmen. Welche Rolle kommt Gott in Swinburnes Argumentation zu? Gott ist für Swinburne – zumindest im Blick auf sein Erkenntnisinteresse – kein transzendentaler oder metaphysischer Grund der Welt, sondern im letzten ein Synonym für die umfassendste erreichbare Gesamterklärung. „Wenn es einen Gott gibt“, so schreibt er, „dann endet alle Erklärung bei ihm“<sup>24</sup>. Der entscheidende Vorteil der Annahme Gottes ist nach Swinburne gerade ihre Einfachheit: Naturwissenschaftliche Rahmentheorien sind komplex, und als noch komplexer erweist sich die bis heute vergebliche Suche nach einer *Theory of Everything*. Die These, es existiere ein umfassendes personales Wesen, das über alle Dinge herrsche, ist daher Swinburne zufolge gerade aufgrund ihrer Einfachheit und ihrer großen

---

<sup>24</sup> Swinburne, Die Existenz Gottes (s. Anm. 23), 88.

Reichweite dem Naturalismus überlegen. Es gilt: *Simplex sigillum veri* – die Annahme Gottes muss grundgelegt werden, „um zu erklären, warum die Naturwissenschaft überhaupt etwas erklären kann“<sup>25</sup>. Und so kommt Swinburne im Schlusskapitel seines Buches unter Zuhilfenahme eines stochastischen Verfahrens zu dem Schluss, dass seine Argumente in ihrer Gesamtsumme die Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes größer machen als die Nichtwahrscheinlichkeit seiner Existenz.

Wie ist dieses ambitionierte Unterfangen zu bewerten? Ein Problem von Swinburnes Argument ist relativ offensichtlich und wurde schon mehrfach angesprochen: Wie überhaupt lassen sich die einzelnen Faktoren sinnvoll gewichten und zu einer Gesamtwahrscheinlichkeit akkumulieren? Swinburne greift zur Bayesischen Statistik, einem wissenschaftstheoretisch allgemein anerkannten Verfahren, das jedes Argument mit einem Wahrscheinlichkeitswert versieht, aus deren Gewichtung sich final ein prozentuales Resultat ergibt. Es fragt sich nur: Wie gewichtet man eigentlich die einzelnen Wahrscheinlichkeiten?<sup>26</sup> Kriterien einer evidenzbasierten Statistik, wie sie uns in den empirischen Wissenschaften zur Verfügung stehen, greifen hier nicht. Anders als im Fall einer physikalischen Versuchsreihe oder – ein von Swinburne mehrfach selbst herangezogenes Beispiel – einer kriminologischen Ermittlung lässt sich Gott nicht bei der Welterschöpfung beobachten, und so haben die einzelnen Wahrscheinlichkeitswerte und damit auch das Ergebnis letztlich etwas Beliebiges. Der einzige Ausweg wäre die Annahme, man kenne den Täter,

---

<sup>25</sup> Diese Formulierung stammt aus Swinburnes 1996 erschienenem Werk „Is There a God?“. Dt.: R. Swinburne, *Gibt es einen Gott?*, Frankfurt a. M. 2006, 65.

<sup>26</sup> Durch Winfried Löffler wurde die wahrscheinlichkeitstheoretische Rekonstruktion Swinburnes detailliert überprüft – übrigens mit dem interessanten Ergebnis, dass seine Wahrscheinlichkeitszuordnungen eine noch „wesentlich stärkere Konklusion als beabsichtigt erlauben“, nämlich „nahe an der völligen Gewissheit“ der Existenz Gottes. Löfflers zentrales Argument gegen Swinburnes Beweisgang lautet, dass es keine „vernünftigen Kriterien zur Einschätzung der epistemischen Wahrscheinlichkeit“ der sehr unterschiedlichen von Swinburne einbezogenen Faktoren geben könne. W. Löffler, *Gott als beste Erklärung der Welt. Richard Swinburnes probabilistischer Gottesbeweis*, in: R. Langthaler, W. Treitler (Hg.), *Die Gottesfrage in der europäischen Philosophie und Literatur des 20. Jahrhunderts*, Wien 2007, 99–117, hier: 114 f.

man könne also das Wesen Gottes so exakt definieren, dass sich singuläre Probabilitäten auf dieser Basis exakt rekonstruieren lassen – und letztlich scheint genau das der Standpunkt Swinburnes zu sein. Der christliche Gott als die einfachste aller Lösungen? Hier lässt sich ein auch in aktuellen Debatten noch gültiges Wort des späidealistischen deutschen Philosophen Rudolph Hermann Lotze zitieren. Auch wenn der Weg, nur „Hypothesen auf Hypothesen zu bauen“ in der Philosophie zu Recht als kritikwürdig gelte, sei es doch ratsam, so Lotze,

nicht zu sehr dem Wahlspruche „Simplex sigillum veri“ zu vertrauen. Er ist sicherlich ein schöner Prüfstein für die Wahrheit dessen, was wir als höchstes Prinzip am Ende unserer Arbeit werden gefunden zu haben glauben; aber er ist ein schlechter Begleiter der Untersuchung, die erst finden will. Nur die Einfachheit ist von Wert, aus der das Mannigfache wirklich hervorgeht, sehr übel die andere, die nur gilt, wenn man die Tatsachen einfacher zuschneidet, als sie sind.<sup>27</sup>

Und dennoch hat man – gerade mit Blick auf einen weiten, epistemisch fundierten Offenbarungsbegriff im Sinne des Zweiten Vaticanums – die Berechtigung von Swinburnes Anliegen prinzipiell anzuerkennen. Im Grunde präsentiert Swinburne eine ausdifferenzierte Neufassung des Kontingenzargumentes, das schon seit vorchristlicher Zeit eine unverzichtbare Grundlage für das θαυμάζειν, das erkenntnistheoretische Staunen war, von dem ein direkter Weg zum rationalen Gottesbegriff führt. Die Welt hätte nicht notwendig so sein müssen, wie sie ist, deshalb: Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Warum existiert dieses komplexe Universum? Warum existieren wir als bewusstseinsbegabte Lebewesen in ihm und warum existiert gerade jede und jeder einzelne von uns in unhintergebar Individualität in dieser hochkomplexen Welt?<sup>28</sup> Die Antwort auf all diese Fragen muss nicht zwingend „Gott“ lauten, aber es lässt sich doch sagen, dass die Zusammenkunft all dieser Faktoren durchaus staunenswert ist und daher eine solche – wenn auch nicht notwendigerweise

---

<sup>27</sup> R. H. Lotze, Streitschriften. Erstes Heft: In Bezug auf Prof. I. H. Fichtes Anthropologie, Leipzig 1857, 150.

<sup>28</sup> Hinzufügen ließe sich noch eine weitere Frage, die in Swinburnes Kriteriologie interessanterweise nicht vorkommt: Warum wird jede(r) Einzelne von uns, warum wird die Welt als ganze trotz aller Kontingenzen fortlaufend in der Existenz gehalten?

statistisch ausdifferenzierbare – Antwort nahelegen kann. Um nur eines von Swinburnes Beispielen, die Existenz bewusstseinsbegabter Lebewesen, aufzugreifen: Dass das Leib-Seele-Problem, eines der meistbehandelten Theoreme der analytischen Philosophie im 20. Jahrhundert, nach wie vor in einer Vielzahl möglicher Lösungsansätze breit diskutiert wird, kann als ein deutlicher Verweis darauf interpretiert werden, dass der Rahmen des in der Moderne vermeintlich Selbstverständlichen – oder mit Taylor: das „abgepufferte Selbst“ – mehr Offenheit für die Annahme eines Schöpfergottes lässt, als es vordergründig scheint.<sup>29</sup>

#### 4 Resümee

Lässt sich Gott also, wie noch die Konzilsväter des Zweiten Vaticanums es festgeschrieben haben, „mit dem Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen gewiss“ erkennen? Kann ein weites, epistemisch-anthropologisch grundiertes Verständnis von Offenbarung mit Mitteln der Vernunft gestützt werden? Manche Theolog(inn)en werden diese Frage nach wie vor bejahen.<sup>30</sup> Doch noch einmal grundlegend gefragt: Gibt es eine mögliche Alternative im Blick auf die eingangs benannte Konfrontation von Rationalismus und Fideismus, wenn es um die Frage geht, ob Gott uns Menschen aus der Schöpfung offenbar werden kann? Godehard Brüntrup schreibt in einem Lexikonartikel zum Thema „Atheismus“, dieser unterstelle häufig, „dass religiöse Menschen nur dann gerechtfertigt sind, an Gott zu glauben, wenn sie einen selbstevidenten oder aus einem sicheren Fundament gewonnenen Beweis für die Existenz Gottes vorlegen können“. Sei es jedoch nicht, wie etwa die Reformed Epistemology annehme, häufig genug so, „dass man viele basale Überzeu-

---

<sup>29</sup> Vgl. hierzu zwei jüngst erschienene Sammelbände: A. Langenfeld, S. Rosenhauer, S. Steiner (Hg.), *Menschlicher Geist – Göttlicher Geist? Beiträge zur Philosophie und Theologie des Geistes (STEP 22)*, Münster 2021; F. Baab, B. Nitsche, D. Stammer (Hg.), *Gott – Geist – Materie. Personsein im Spannungsfeld von Natur und Transzendenz (RaFi 73)*, Regensburg 2020.

<sup>30</sup> Eine weitere klassische Argumentationslinie neben jüngeren analytischen Bemühungen bietet hier bekanntlich die Transzendentaltheologie des deutschen Sprachraums, auf die ich in diesem Beitrag nicht näher eingehen konnte.

gungen nicht beweisen kann, aber dennoch berechtigt ist, sie für wahr zu halten“?<sup>31</sup> Genau hier liegt meines Erachtens das Fundament, auf dem eine diskursfähige Offenbarungstheologie auch weiterhin wird aufbauen können.

Mit Charles Taylor lässt sich konstatieren, dass und wieso auch Christ(inn)en heute nicht mehr das interventionismuslastige Offenbarungsverständnis ihrer Vorfahren teilen können. Mit Richard Swinburne lässt sich – bei aller Problematik seines Ansatzes im Detail – aufweisen, dass die Kontingenz der Welt, in der wir uns vorfinden, nach wie vor als ein legitimer Verweis auf die Existenz eines Gottes gesehen werden kann, der sich uns durch diese Welt offenbaren möchte. Ein Fideismus in Bezug auf die Offenbarungsfrage sieht darüber hinweg, dass die Welt und wir selbst staunenswert genug sind, um die Plausibilität des Gottesgedankens auch weiterhin mit rationalen Argumenten zu vertreten.

---

<sup>31</sup> G. Brüntrup, Atheismus. I. Philosophisch, in: <https://www.staatslexikon-online.de/Lexikon/Atheismus> (Download: 30.06.2022).