

## Wie wirkt das Bittgebet?

### Ein Antwortversuch im Rahmen des klassischen Theismus

VON THOMAS SCHÄRTL

Könnte man sich in der theologischen Rekonstruktion des Betens nur auf jene Formen beschränken, die als Sprechakt auch dann sinnvoll sind, wenn keine Reaktion von einem göttlichen Adressaten erwartet wird, wäre eine Theorie des Gebets vielleicht einfacher auszubuchstabieren. Gerade das Bittgebet wird zu einem sehr komplexen Problem, weil seine Sinnhaftigkeit vorauszusetzen scheint, dass es nur dann „wirksam“ ist, wenn es eine Reaktion hervorruft, die den Lauf der Welt so verändert, dass er anders aussieht – verglichen mit einem Zustand, in dem sich die Welt befände, wenn kein Bittgebet formuliert worden und der erbetene Umstand nicht eingetreten wäre. Im Hintergrund der Bittgebetsthematik werden klassische Attribute Gottes zum Problem, aber auch unser Verständnis des göttlichen Eingreifens in die Wirklichkeit meldet sich zu Wort sowie – zu einem gewissen Grade – das Theodizeeproblem, das wie ein steinerner Gast viele Diskussionen um die Eigenschaften Gottes und um das Gott-Welt-Verhältnis begleitet.

Es ist daher kein Wunder, dass in der systematischen Gegenwartstheologie auch Stimmen zu finden sind, die uns vor einer Überschätzung der Bittgebetsthematik warnen und gleichzeitig den Kern des christlichen Gebets in jenen Formen suchen, die – um sinnvoll zu sein – nicht auf eine Veränderung im Wollen und Denken des göttlichen Adressaten ausgerichtet sind: Nehmen wir als Beispiel das *Dankegebet* oder die *Klage*.<sup>1</sup> Parallel dazu stehen Wortmeldungen – zu nennen wäre der elaborierte Ansatz von Hans-Joachim Höhn –, die kritisch auf einen Religions- und Gottesbegriff eingehen, der von einem allzu naiv verstandenen Bittgebet auszugehen scheint und Gott in einer fast heidnischen Weise als eine zu überredende und zu beschwichtigende Majestät vorstellt: Das Christentum, so könnte man auf der Linie dieses Denkens sagen, ist keine Religion, bei der es darum geht, ein göttliches Wesen zu besänftigen oder auch nur irgendwie umzustimmen. Höhn wirft einem allzu wörtlichen und naiven Verständnis des bittenden Gebets zudem vor, dass es die Tiefe und Sinnspitze des Gott-Welt-Verhältnisses nicht richtig verstanden habe: Wer denkt, dass sich Gott auf unsere Aufforderung hin noch mehr und noch intensiver in die Welt und den Weltverlauf einmischen könne, als er ohnedies schon involviert sei, der verkenne die radikale Abhängigkeit der Welt von Gott und habe auch nicht vor Augen, was Schöpfung aus dem Nichts

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu exemplarisch S. Wendel, Der ‚beständige Wunsch, ein würdiges Glied im Reiche Gottes zu sein‘ (I. Kant), in: M. Styriet (Hg.), Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet, Freiburg i. Br. 2010, 11–30, hier 28 f.

bedeute<sup>2</sup>: dass Gott die Welt total im Sein hält<sup>3</sup> und dass dieses Gehaltensein keine weitere Steigerung mehr verträgt:

Prekär sind alle Prämissen, die auf ein Handeln Gottes abheben, welches das mit der Geschöpflichkeit der Welt verbundene Gott/Welt-Verhältnis überbietet. Und ebenso prekär sind alle Prämissen, von denen her das (Bitt-)Gebet in einer existenziellen Not- und Mangelsituation des Menschen geortet wird, die zu ihrer Behebung eines besonderen Eingreifens Gottes bedarf. Gibt man diese Voraussetzungen auf, ergibt sich die Möglichkeit, das Gebet in Korrelation zur unüberbietbaren Grundsituation des Menschen als geschöpfliches Gegenüber Gottes zu deuten. Im Gebet erfasst dann der Mensch die ‚immer schon‘ bestehende Weltzugewandtheit Gottes in ihrer Unüberbietbarkeit.<sup>4</sup>

Höhn zieht in diesem Ansatz Spuren einer Modifikation des klassischen Theismus nach, wie sie schon bei Karl Rahner zu finden waren<sup>5</sup> und die unser Gottdenken immer wieder herausfordern müssen, weil sie uns davor warnen, Gott wie ein Ding *unter* anderen Dingen, wie ein Individuum *neben* anderen Individuen zu betrachten. Für die Deutung des Bittgebets ergibt sich aus dieser denkerisch radikalen Durchdringung des Gott-Welt-Verhältnisses die Notwendigkeit einer fundamentalen Rekonstruktion, ja Revision, die dann aber dem Bittgebet die sprachphänomenologisch kaum in Abrede zu stellende *Eigenart des Bittens* gewissermaßen ‚ausreden‘ müsste. Das Bittgebet muss sich hier auflösen lassen in andere Formen des Betens, denen es primär um die spirituelle Verinnerlichung und rituelle Bewusstmachung des einmaligen und unüberbietbaren Gott-Welt-Verhältnisses geht. Eine realistische Interpretation des bittenden Betens wäre hier ein Zeichen einer noch unaufgeklärten, noch nicht zu sich selbst gekommenen Religiosität.

Andererseits wird im Rahmen einer Gotteslehre, die man etwas künstlich „personalen Theismus“ nennen kann und in der man auf Grund der nachdrücklichen Betonung des Personseins Gottes auch eine Teilopposition zum klassischen Theismus sehen muss, hervorgehoben, dass ein Gott, der nicht als Akteur<sup>6</sup> und somit nicht als Adressat unseres Gebetes gedacht wird – als ein Adressat, der unser Beten gewissermaßen hören und darauf auch reagieren würde, – kein verehrungswürdiger, ja auch kein liebender Gott sei. Dem

<sup>2</sup> Vgl. hierzu H.-J. Höhn, *Beim Wort genommen. Über die Zwecklosigkeit des Betens*, in: *Striet* (Hg.), *Hilft beten?*, 59–86, hier 68–81; dazu auch *ders.*, *Divine Action in the World – No Problem? Religious Claims – Ontological Implications – Theological Perspectives*, in: *Th. Schärtl/Ch. Tapp/V. Wegener* (eds.), *Rethinking the Concept of a Personal God. Classical Theism, Personal Theism, and Alternative Concepts of God*, Münster 2016, 151–173.

<sup>3</sup> Vgl. Höhn, *Beim Wort genommen*, 67: „Wenn es einen Grund für den Unterschied von Sein und Nichts gibt, muss er zwar von allem, was ist, verschieden sein, aber zugleich muss alles, was ist, hinsichtlich des Umstands, dass es ist, auf diesen Grund bezogen sein. Es wäre ja nicht, wenn es nicht den Unterschied zwischen Sein und Nichts gäbe. Darum kann auch gesagt werden: Restloses Verwiesensein auf Gott und unverkürzte Freiheit gegenüber Gott wachsen im gleichen und nicht i[m] umgekehrten Maße.“

<sup>4</sup> Höhn, *Beim Wort genommen*, 74.

<sup>5</sup> Vgl. exemplarisch K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br. 1976 (Neudruck 1984), 88–96.

<sup>6</sup> Vgl. zu einem stärkeren Akteursbegriff in der Gotteslehre K. v. Stosch, *Theodizee*, Paderborn 2013, 147 f.

personalen Theismus geht es um einen Gottesbegriff, der – so der Anspruch – die Authentizität der Mensch-Gott-Beziehung zu schützen versucht, indem er dieses Verhältnis als eine echte, *interpersonale* Beziehung ausbuchstabiert. Das Gebet hätte in einem solchen Beziehungsgeschehen (trotz der radikalen Verschiedenheit der involvierten Partner) eine elementare Bedeutung, um diese Beziehung zu konstituieren und zu konsolidieren. In der Mitte dieses Beziehungsgeschehens wäre daher auch ein Ort für das Bittgebet zu suchen.

### 1. Prinzipielle Schwierigkeiten

Dieser erste Hinweis aus dem Kontext des „personalen Theismus“ legt ein sehr buchstäbliches Verständnis des Bittgebets nahe, das in der einschlägigen religionsphilosophischen und theologischen Literatur vor allem dadurch zum Ausdruck kommt, dass das Bittgebet nach dem (alltäglich bekannten) Modell des Bittens und Ersuchens rekonstruiert wird.<sup>7</sup> Diese Art der Modellierung überrascht nicht, wenn wir bedenken, dass der personale Theismus – wie Brian Davies hervorhebt<sup>8</sup> – keine prinzipiellen Probleme darin sieht, Gottes Personsein nach dem Muster menschlicher Personen zu denken, deren Eigenart sich durch Charakterzüge, Individualität, einen Bewusstseinsstrom, Rationalität und willentliche Akteursrollen auszeichnen lässt. Der personale Theismus *scheint* – und darauf wird noch zurückzukommen sein – überhaupt einen besseren Rahmen abzugeben, um dem Bittgebet den ihm angemessenen Ort in der Mensch-Gott-Beziehung zuzuweisen als der sogenannte klassische Theismus. Jürgen Werbick – motiviert von der existenziellen Dichte, aber auch durch die Not des Bittgebets – begründet damit seine durchaus harsche Kritik am klassischen Theismus:

Der platonisch werdelose und stoisch ausgedachte Vorsehungs-Gott könnte sich die Bitte und die Klage der Menschen nicht zu Herzen gehen lassen; könnte nicht der Gott sein, den die Bibel bezeugt: Ihn, dem es das Herz vor Mitleid mit seinem Volk umdreht, der nicht ein zorniger Mensch ist, sondern Gott, bekehrungsbereit in seinem Mitgefühl [...]. Vor dem werdelosen Vorsehungs-Gott müsste Beten in seinem glaubens-richtigen Vollzug aufhören, Bitte zu sein, und zur Zustimmung werden. Es würde die ursprünglich Bittenden dahin führen, auf rechte Weise zu empfangen, was Gott ihnen sowieso ewig zugedacht hat.<sup>9</sup>

Weil der klassische Theismus an der Ewigkeit, Unwandelbarkeit und radikalen Souveränität Gottes gegenüber der Welt festhält<sup>10</sup>, die bewirken, dass Gott keine robusten, ihn in seinem Wesen wirklich tangierenden Beziehun-

<sup>7</sup> Vgl. exemplarisch D. und F. Howard-Snyder, The Puzzles of Petitionary Prayer, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 2 (2010) 43–68.

<sup>8</sup> Vgl. B. Davies, *Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford, 3<sup>rd</sup> edition 2004, 9–11.

<sup>9</sup> J. Werbick, In Gottes Ohr? Notizen zu Bittgebet, Theodizee und zum Dialogcharakter des Betens, in: *Striet* (Hg.), *Hilft beten?*, 31–57, hier 53. Zu ähnlichen Anfragen vgl. auch H. Harris, *Prayer*, in: *Cb. Taliaferro/Cb. Meister*, *The Cambridge Companion to Christian Philosophical Theology*, Cambridge 2010, 216–237, bes. 217–226.

<sup>10</sup> Vgl. zu den weiteren Kennzeichen des sogenannten klassischen Theismus Th. Schärfl, *Introduction: Rethinking the Concept of a Personal God*, in: *Schärfl/Tapp/Wegener* (eds.), *Rethin-*

gen zur Welt unterhalten könne, bleibe für das Bittgebet und seine Wirksamkeit, die auf eine Willensänderung in Gott abzielt – so ein inzwischen gängiger Topos – kein wirklicher Platz<sup>11</sup>. Einstweilen scheint ein personaler Theismus, der ein Werden, ja auch eine gewisse Zeitlichkeit<sup>12</sup> in Gott als Bedingung der Möglichkeit für eine echte Reaktion Gottes auf das Anliegen des Betenden denken kann, in der besseren Position zu sein, um dem Bittgebet theologisch wie philosophisch gerecht zu werden.

Scott Davison nennt drei prinzipielle Schwierigkeiten, vor denen wir stehen, wenn wir das Bittgebet mit dem Gottesbegriff des klassischen Theismus und teilweise – sehen wir uns weiter unten besonders das zweite und dritte Problem an – auch mit dem des personalen Theismus in Einklang bringen möchten<sup>13</sup>: An *erster* Stelle steht das Problem der Freiheit Gottes. Es stellt sich schon auf einer sehr allgemeinen, rein anthropologischen Ebene, wenn wir zu bedenken haben, ob Gründe auch Ursachen für unser Handeln sein können. Wir können nämlich für eine bestimmte Handlung eine Mehrzahl von guten Gründen haben; welcher Grund der eigentliche *Auslöser* war, lässt sich oft schon deshalb nicht sagen, weil wir zwischen Gründen und Ursachen scharf unterscheiden. Gründe befinden sich auf einer Ebene rein logischer Stützungsverhältnisse, Ursachen befinden sich auf der Ebene der Mechanismen der Wirklichkeit. Sollte sich dieses Problem lösen lassen, so werden wir aber beim Gottesbegriff an unsere Grenzen kommen, da ja gilt, dass Gott von nichts anderem ‚bewegt‘ werden kann als von sich selbst. Gott ist radikal frei und *existiert* somit in einer unüberbietbaren Weise *aus sich selbst*, sodass er sich keine andere Ursache voraussetzen kann als sich selbst. Das heißt: Unser Gebet kann angesichts der Aseitität und Freiheit Gottes nicht die Rolle einer Ursache spielen, die den Weltverlauf ändert. Und es bleibt – wenn man eine kausalthoretische oder neokausalistische Analyse des Handelns für legitim hält, dergemäß Gründe manchmal auch als Ursachen oder Dispositionen auftreten können – zumindest die Frage, ob das Bittgebet ein Grund für Gottes Handeln sein darf.

Das *zweite* Problem ist das Problem der *Güte Gottes*: Wenn Gott wirklich vollkommen gut – also in einem moralisch signifikanten Sinne untadelig – ist, dann müsste er uns eigentlich aus seiner ihm eigenen, unübertrefflichen Güte heraus unterstützen, ohne dass er dafür den Anstoß durch ein Bittgebet bräuchte. *Verbinden* wir das Problem der Freiheit mit dem Problem der Güte, dann dürfte es doch eigentlich gar nicht möglich sein, dass das Bittge-

---

king, 3–31, bes. 24–30; vgl. auch O. J. Wiertz, Classical Theism, in: Schärfl/Tapp/Wegener (eds.), Rethinking, 35–61.

<sup>11</sup> Vgl. zu einer ähnlichen Diagnose mit Blick auf das Handeln Gottes R. T. Mullins, The End of the Timeless God, Oxford 2016, bes. 116–126.

<sup>12</sup> Vgl. dazu in einer trinitätstheologischen Fassung K.-H. Menke, Thesen zur Christologie des Bittgebets, in: Striet (Hg.), Hilft beten?, 87–105, hier 90 f.

<sup>13</sup> Vgl. dazu S. Davison, Petitionary Prayer, in: Th. P. Flint/M. Rea (eds.), The Oxford Handbook of Philosophical Theology, Oxford 2009, 286–305, hier 291–294.

bet überhaupt die Rolle eines Anstoßes spielt, um Gott zu einer Handlung zu bewegen, die er immer nur aus eigenem ursächlichen und moralischen Antrieb heraus vollziehen kann.

Das *dritte* Problem schließlich ist das *Nachweisproblem*: Gibt es – etwa jenseits einer Bezeugung in den Offenbarungsurkunden – einen über jeden Zweifel erhabenen Hinweis darauf, dass ein Bittgebet erfolgreich und fruchtbar war? Davison hebt hervor, dass hier nicht nur die Glaubwürdigkeit des Vertrauens in das Gebet berührt ist, sondern überhaupt die Statthaftigkeit eines Bittgebets angefragt wird: Wenn es mir nämlich grundsätzlich nicht möglich ist, für meine Handlungen klare Indizien für ihre Folgen zu ermitteln, dann ist nicht einzusehen, dass ich für die Folgen dieser Handlung Verantwortung übernehmen kann, sodass ich mich kritisch fragen muss, ob ich die entsprechende Handlung überhaupt ausführen soll beziehungsweise darf. Einfacher ausgedrückt: Wenn ich nicht sagen kann, dass ein bestimmtes Ereignis *auf Grund* meines Bittgebets eingetreten ist (und nicht etwa auf Grund von Zufall oder auf Grund anderer, rein natürlicher Ursachen), dann kann ich auch nicht *behaupten*, dass mein Gebet tatsächlich eine Wirkung hatte, ja dass ich überhaupt eine Gebetsverantwortung habe.<sup>14</sup> Dieses Problem lässt sich nur bearbeiten, wenn wir die Nachweisfrage mit der *allgemeinen* Glaubenthematik verbinden: Wir werden nicht *wissen* können, ob ein bestimmtes Ereignis hundertprozentig die Antwort auf unser Gebet ist; aber wir werden es in gläubiger Sicht vielleicht auf der Basis von anerkebbaren Gründen so *deuten* dürfen. Dass es hier einen Raum des Deutens gibt, lässt sich nur mit der *Freiheit* des Glaubens rechtfertigen: Was auch immer geschieht, kann in johanneischer Tradition nicht Ursache, sondern immer nur ein *Zeichen* für den Glauben sein, damit das Glauben ein freier Akt bleiben kann. Dies gilt dann auch für das, was wir als Wirkung des Betens *erachten*. Dass wir eine Gebetsverantwortung haben, können wir somit nicht eindeutig wissen, wohl aber in der Dimension des Glaubens annehmen und – unter Rekurs auf einsehbare Glaubensmotive und unter Hinweis auf einen rational ausweisbaren Gottesbegriff – als rational ansehen.

Eine *vierte* Problematik sei hier noch nachgeschoben, weil sie in der analytisch-religionsphilosophischen Debatte etwas verdrängt zu werden scheint: Gemeint ist das Problem des unerhörten und frustrierten Gebets. Wie sollen wir es denken und verstehen, dass Menschen, die aus tiefster Not, ja händeringend, zu ihrem Gott beten und schreien, nicht erhört werden? Diese Frage wird als Unterfall des Theodizeeproblems zu begreifen sein,<sup>15</sup> das ähnlich zu bearbeiten wäre wie andere, gravierende Fragestellungen innerhalb der Theodizeethematik. Um es sehr drastisch zu sagen: Für Gott scheint unser psychisches und physisches Unbehelligtsein nicht den obersten Richtwert

<sup>14</sup> Vgl. Davison, *Prayer*, 293 f.; dazu auch D. und F. Howard-Snyder, *Puzzles*, 59–61.

<sup>15</sup> Vgl. zum Beispiel M. Striet, *Bittgebet selbstverständlich? Nein und: Ja*, in: *Ders.* (Hg.), *Hilft beten?*, 107–123, hier 112 f. und 115 f.

seines Tuns zu bilden, weil er generell Leid zulässt. Dieses Zulassen ist – wenn überhaupt – nur unter Hinweis auf höhere Wertigkeiten zu rechtfertigen: unter Verweis auf unsere Freiheit ebenso wie vielleicht auf jene Möglichkeit des Blicks auf die Welt, die wir nur im Leid erwerben, weil wir im Leid in einer besonderen Weise Gott nahekommen können (wie Vertreter/innen der sogenannten *göttlichen Intimitäts-Theodizee*<sup>16</sup> sagen würden).

## 2. Der Kern des Problems und mögliche Lösungen

Den Kern der Bittgebetproblematik hat die Philosophin und analytische Thomistin Eleonore Stump in einem zum Klassiker gewordenen Artikel herausgearbeitet, der seither mehr oder weniger jeden *philosophischen* Einstieg in die Fragestellung bestimmt.<sup>17</sup> Den Ausgangspunkt bilden zwei komplementäre Gedanken,<sup>18</sup> die Stump zu einem feingliedrigen Argument entfaltet. Erstens: Ein allmächtiges, allwissendes und allgütiges Wesen würde die Welt nicht schlechter machen, als sie ist – es sei denn, es ist durch eine logische Notwendigkeit gezwungen, dies zu tun. Zweitens: Ein allmächtiges, allwissendes und allgütiges Wesen würde die Welt immer besser machen, als sie ist – es sei denn, es ist für dieses Wesen logisch unmöglich, dies zu bewirken.<sup>19</sup> Wenn nun das Bittgebet den Zustand der Welt schlechter zu machen trachtete, dann könne ein allmächtiges, allwissendes und allgütiges Wesen dieses Gebet nicht erhören, weil es etwas fordere, das zu erfüllen der Eigenart dieses Wesens zutiefst widerspräche.<sup>20</sup> Wenn aber das Bittgebet einen Zustand der Welt erbäte, der besser wäre, als die Welt momentan sei, dann würde ein allmächtiges Wesen diesen Zustand rein aus eigenem Antrieb herbeiführen, ohne dass es durch ein Bittgebet auf eine Verbesserungsmöglichkeit in der Welt aufmerksam gemacht werden müsste.<sup>21</sup> So oder so bleibe das Bittgebet wirkungs- und sinnlos.<sup>22</sup>

Das Argument lässt sich formallogisch wie folgt rekonstruieren; die Rekonstruktion legt dabei bereits offen, wo die Probleme in den Ausgangsgedanken liegen. Es stehe für die folgende Rekonstruktion „M“ für Allmacht, „W“ für Allwissenheit, „G“ für Allgüte, „B“ für Beten, „U“ für Verursachung und „Z“ für Weltabschnitt beziehungsweise Weltzustand und „ $\phi$ “ und „ $\psi$ “ für einen beliebig komplexen Ausdruck, der eine Angabe über gesetzesartige Zusammenhänge enthält. Gegenüber den Hinweisen von Stump

<sup>16</sup> L. W. Ekstrom, A Christian Theodicy, in: J. O. McBrayer/D. Howard-Snyder (eds.), *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, Oxford 2013, 266–280; R. Collins, *The Connection-Building Theodicy*, in: McBrayer/Howard-Snyder (eds.), *Evil*, 222–235.

<sup>17</sup> Vgl. E. Stump, *Petitionary Prayer*, in: APQ 16 (1979) 81–91.

<sup>18</sup> Zur vereinfachten Rekonstruktion des Arguments vgl. auch D. und F. Howard-Snyder, *Puzzles*, 65 f.

<sup>19</sup> Vgl. Stump, *Prayer*, 83.

<sup>20</sup> Vgl. ebd. 84.

<sup>21</sup> Vgl. ebd.

<sup>22</sup> Vgl. ebd. 85.

wurde in den Bedingungen der ersten und zweiten Prämisse der Gedanke verschärft, dass es sich bei  $w_1$  und  $w_2$  um alternative Weltzustände handeln muss, weshalb sie nicht beide zugleich bestehen können:  $\lceil \neg \diamond(Z(w_1) \wedge Z(w_2)) \rceil$ .

Das Argument hätte dann formal von den folgenden Prämissen auszugehen:

1.  $\forall x \forall w_1 \forall w_2 (\neg \Box \phi \rightarrow (M(x) \wedge W(x) \wedge G(x) \wedge \neg \diamond(Z(w_1) \wedge Z(w_2))) \rightarrow \neg (U(x, w_1) \wedge (w_1 < w_2)))$

2.  $\forall x \forall w_1 \forall w_2 (\diamond \psi \rightarrow (M(x) \wedge W(x) \wedge G(x) \wedge \neg \diamond(Z(w_1) \wedge Z(w_2))) \rightarrow (U(x, w_1) \wedge (w_1 > w_2)))$

3.  $\forall y \forall w_1 \forall w_2 (B(y) \wedge \neg \diamond(Z(w_1) \wedge Z(w_2))) \rightarrow (w_1 < w_2) \vee (w_1 > w_2)$

Schon die relativ einfach ansetzende (in der Rekonstruktion auf manche Subtilität der Stumpschen Voraussetzungen aus Platz- und Übersichtlichkeitsgründen verzichtende) formale Darstellung der Prämissen in Stumps Argumentationsgang ist relativ kompliziert. Wir sind in der 1. und 2. Prämisse mit einer Verschachtelung von Implikationen konfrontiert, die eine gewisse Wachsamkeit erfordern – und zwar dahingehend, ob bestimmte Voraussetzungen erfüllbar und sinnvoll sind. Schon die Formulierung der Bedingung im Vordersatz von 1.  $\lceil \neg \Box \phi \rceil$  und 2.  $\lceil \diamond \psi \rceil$  lässt uns fragen, welche *Sachverhalte* als nicht notwendig anerkannt werden müssten, damit ein allmächtiges, allgütiges und allwissendes Wesen nicht gezwungen wäre, die Welt zum Schlechteren zu führen. Vielleicht könnte man hier an Sachverhalte denken, die sich auf Gottes grundsätzlichen, aber nicht zwingenden Respekt vor der menschlichen Freiheit beziehen, die er meistens so sehr achtet, dass er es unter Umständen zulassen muss, dass die Welt schlechter ist, als sie wäre, wenn er ganz gegen seinen Respekt vor menschlicher Freiheit in den Lauf der Welt eingreifen würde. Demgegenüber stellt die Auskunft, dass Gott prinzipiell nicht gegen seine (moralisch gute) Natur handeln kann, eine unabänderliche Notwendigkeit dar. Dieser Respekt vor menschlicher Freiheit benennt eher einen moralischen Sachverhalt, in dem sich keine logische Notwendigkeit ausdrückt.

Womöglich müssen wir uns in der Interpretation von  $\lceil \neg \Box \phi \rceil$  an höherkarätige Notwendigkeiten halten, die jene Rolle spielen könnten, die Stump im Auge zu haben scheint: Sie beschränken den Wirkungsbereich Gottes zwar, aber es wäre auch unsinnig oder widervernünftig, eine Ausdehnung des Wirksamkeitsradius über diesen Bereich hinaus zu fordern. Gott könnte – so ließe sich dieser Gedanke auffüllen – auch auf das drängendste und intensivste Bittgebet hin nicht veranlasst und dafür in die Pflicht genommen werden, kreisrunde Quadrate zu schaffen oder die Quadratwurzel aus 9 in eine 2 zu verwandeln. Gott kann, so ließe sich diese Spur weiter ausziehen, die Welt nicht dadurch verbessern, dass er die Vergangenheit ausradiert und kurzerhand ändert (sofern das überhaupt möglich wäre). Dass Quadrate nicht rund sind, ist eine begrifflich-logische Notwendigkeit; dass die Vergangenheit unabänderlich ist, stellt so etwas wie eine metaphysische Notwendigkeit dar. Sie als einen sinnvoll begrenzenden Rahmen für das Tätigwerden eines allmächtigen Wesens in Betracht zu ziehen, liegt auf der Hand.



In der von Stump vorgetragenen, inhaltlich wenig konkretisierten Form bleibt die Klausel  $\lceil \neg \Box \phi \rceil$  allerdings zu vage. Man fragt sich, warum  $\lceil \neg \Box \phi \rceil$  als Bedingung überhaupt eigens genannt werden muss: Ist das nicht so, als würde man vor einer Ableitung in den ersten Zeilen noch einmal eigens die Axiomatik notieren, auf deren Grundlage man das Schließen vollzieht? Müsste nicht viel stärker zwischen allgemeinen Voraussetzungen und konkreten Bedingungen (falls es solche angesichts der Aseität Gottes geben kann) für ein Wirken und Veranlassen Gottes unterschieden werden?

Analoges gilt für die Angabe bestimmter Möglichkeiten  $\lceil \Diamond \psi \rceil$  in Prämisse 2. Von welcher Art sollen diese logischen Möglichkeiten sein? Sucht man auch hier nach robusteren Möglichkeiten, wird man erneut auf den Begriff eines metaphysischen Rahmens, hier: Spielraums, zurückkommen. Nur ließe sich bereits an dieser Stelle das Bittgebet positiv in den Rahmen dieses Spielraums integrieren: Wäre es nicht denkbar, dass Gottes Handlungsmöglichkeiten im Hinblick darauf, den Zustand der Welt zu verbessern, nicht alleine von der Reich- und Laufweite seiner Allmacht abhängen, sondern eben auch davon, ob es für eine bestimmte Handlung mit Blick auf die Welt zusätzlich stützende Motive und Intentionen gibt – Motive und Intentionen, wie sie auch in einem Bittgebet artikuliert werden?

Füllt man den Spielraum der Möglichkeiten nun aber nicht mit derartigen inhaltlichen Spezifikationen, dann reden wir im Hinblick auf den ersten Vordersatz der Prämisse 2. von reinen Formalitäten, von weitlaufigsten Möglichkeiten, die nur durch das Nichtwiderspruchsprinzip domestiziert sind. Solch eine Kondition könnte gleichermaßen trivial wie uberstark sein: Trivial ist diese Bedingung, weil überhaupt ein Rahmen von Möglichkeit abgesteckt sein muss, damit eine Handlung erfolgen kann. Denn nur wo es ein Können und die diesem Können vorausliegenden Möglichkeiten gibt, kann man die Frage nach Verpflichtung aufwerfen und gegebenenfalls einen Vorwurf der Unterlassung formulieren. Andererseits ist die These zu stark, wenn wir bedenken, dass die Prämisse 2. – so wie sie dasteht – aus dem bloßen Bestehen eines Moglichkeitsspielraums auf die Tatsache schließen will, dass ein allmächtiges, allgütiges und allwissendes Wesen die Welt schon in einen besseren Zustand verwandelt. Die Maxime oder die entsprechende sittliche Pflicht, gemäß der so etwas gefolgert werden kann, ist durchaus nicht klar, geschweige denn selbstevident.

Zur Frage nach der Verständlichkeit und Klarheit der Prämissen gehört es auch, noch einmal einen Blick auf das zu werfen, was als Kriterium der Wirksamkeit eines Bittgebets in Betracht gezogen wird: die Veränderung eines Weltzustandes  $\lceil U(a, c_i) \rceil$ . Es ist durchaus nicht ohne Weiteres verständlich, was ein Weltzustand  $\lceil Z(c_1) \rceil$  sein soll und wie man Weltzustände vergleichen und taxieren kann, sodass  $\lceil (c_1 < c_2) \vee (c_1 > c_2) \rceil$ .<sup>23</sup> Wir könnten uns dies vielleicht so

<sup>23</sup> Vgl. hierzu *J. Gellman*, In Defense of Petitionary Prayer, in: *Midwest Studies in Philosophy* 21 (1997) 83–97, hier 84–89.



ausmalen: Wir vergleichen den Istzustand der aktuellen Welt mit einem „Istzustand“ in einer möglichen Welt (gleichwohl ist die Rede von einem „Istzustand“ in einer möglichen Welt ein famoses Oxymoron). Das setzt voraus, dass wir Welten finden können, die sich irgendwie synchronisieren lassen, sodass wir Abschnitte irgendeiner Art in vernünftiger Weise vergleichen dürften. Das ist nicht ganz abwegig, weil es ja denkbar ist, dass die Welt im Jahr 2016 besser aussehen könnte, wenn bestimmte Ereignisse eingetreten und andere ausgeblieben wären. Nun mag der gewagte Vergleich zwischen Weltabschnitten durchaus statthaft sein. Aber es ist durchaus nicht klar, ob die in  $\lceil \neg(U(a, c_1) \wedge (c_1 < c_2)) \rceil$  und  $\lceil U(a, c_1) \wedge (c_1 > c_2) \rceil$  zum Ausdruck gebrachte *Verantwortung Gottes für Weltabschnitte* oder Zustände einer Welt tatsächlich auch so besteht. Es mag stimmen, dass Gott nur die *beste aller möglichen Welten* wollen kann; das bedeutet aber keineswegs, dass Gott immer nur die beste Version eines bestimmten Weltabschnitts wollen und im Blick haben muss. Eine schwache Analogie kann diesen Gedanken etwas plausibilisieren: Die beste Fußballmannschaft der Welt ist die, die alle anderen Mannschaften schlägt oder schlagen kann. Um die beste Mannschaft zu sein, ist aber nicht vorausgesetzt, dass auf jeder Position in der Mannschaft immer auch der jeweils weltbeste Positionsspieler stehen muss. Die Qualitäten der einzelnen Mitglieder eines größeren Ganzen addieren sich hier nicht einfach zu einem Gesamtwert. Die Ganzheit konstituiert sich zwar aus den Teilen, führt aber ein Eigenleben, weshalb die Bewertung der Ganzheit nicht aus der Bewertung der Teile gelingen kann. Insofern ist – ganz analog – die Verantwortung eines allmächtigen und allgütigen Gottes für Teilabschnitte und Weltzustände mit einem Fragezeichen zu versehen.

Noch interessanter ist die Frage, ob aus den drei Prämissen nun wirklich auf die Sinnlosigkeit des Bittgebets geschlossen werden kann. Sinnlos würde das Bittgebet dann, wenn es auf etwas Widersprüchliches hinausliefe oder in ein unentrinnbares Dilemma führte. Dafür müssten in der Ableitung Widersprüche geschlussfolgert werden, die zum Beispiel die folgende Form haben müssten:  $\lceil (c_1 > c_2) \wedge (c_1 < c_2) \rceil$  oder  $\lceil \neg(U(a, c_1) \wedge (c_1 < c_2)) \wedge (U(a, c_1) \wedge (c_1 < c_2)) \rceil$  beziehungsweise  $\lceil (U(a, c_1) \wedge (c_1 > c_2)) \wedge \neg(U(a, c_1) \wedge (c_1 > c_2)) \rceil$ . In der normalsprachlichen Version, in der Stump dieses Argument vorträgt, scheint die Erzeugung der Widersprüche auch zu gelingen.<sup>24</sup> In der prädikatenlogischen Rekonstruktion ist die Sache durchaus schwieriger. Zunächst bewegt sich die Ableitung im Rahmen bloßer Konditionale. Wir haben daher zunächst weitere Prämissen zu formulieren, die zum Beispiel konstatieren, dass es ein allmächtiges, allgütiges und allwissendes Wesen gibt. Die Konjunktion dieser drei Prädikate benennt gleichzeitig die Fallhöhe der Bedingung:  $\lceil M(a) \wedge W(a) \wedge G(a) \rceil$ . Sobald wir eines der genannten Prädikate modifizieren (etwa entlang bekannter Verfahren in den Theodizeelösungsstrategien) oder streichen, bricht die Möglichkeit der entsprechenden Schlussfolgerung ein – und das

<sup>24</sup> Vgl. Stump, Prayer, 84.

Problem, das sich für das Bittgebet auftut, entsteht gar nicht erst. Natürlich wäre es etwas witzlos, eine signifikante, höhere (das heißt unsere Macht mindestens übersteigende) Macht Gottes gänzlich zu streichen und trotzdem an einer wortwörtlichen Wirksamkeit des Bittgebets festzuhalten. Aber es ist durchaus nicht abwegig, über die Güte und Allwissenheit Gottes in einer solchen Weise nachzudenken, die Raum für das Bittgebet schafft: Wenn Gott etwa – dem Göttervater Zeus ähnlich – kein aus sich moralischer, aber ein moralisch ansprechbarer Gott wäre, dann wäre das Bittgebet ebenso nützlich wie dringlich, um diesen Gott in die Pflicht zu nehmen.

Dass ein Gebet, das einen schlechteren Zustand der Welt erbittet, nicht beantwortet wird, ergibt sich formal aus einer der Fallunterscheidungen im Rahmen einer Adjunktionsbeseitigung im Nachsatz der Prämisse 3.  $\lceil \forall y \forall w_1 \forall w_2 (B(y) \wedge \neg \diamond(Z(w_1) \wedge Z(w_2)) \rightarrow (w_1 < w_2) \vee (w_1 > w_2)) \rceil$ . Aber dass die Veränderung zum Schlechteren  $\lceil (c_1 < c_2) \rceil$  unterbunden wird, ist für das Bittgebet durchaus nicht tragisch. Jede halbwegs theologisch und spirituell ernsthafte Annäherung an das Bittgebet wird klar festhalten müssen, dass ein Bittgebet sowieso nur dann sinnvoll ist, wenn um das Angemessene, letztendlich Gottgefällige gebetet wird. Damit bliebe als kritische Masse zur Prüfung der Sinnhaftigkeit des Gebets nur der zweite Fall der Adjunktionsbeseitigung übrig:  $\lceil (c_1 > c_2) \rceil$ . Dieser Fall führt aber nicht in einen Widerspruch, sondern zu einer Art *konditionaler Überversorgung*: Sowohl Gott auf der Basis der ihm eröffneten (logischen Möglichkeiten)  $\lceil \diamond \psi \rightarrow M(a) \wedge W(a) \wedge G(a) \rceil$  als auch das Bittgebet  $B(b)$  *bedingen* und *ermöglichen* einen besseren Weltzustand  $\lceil (c_1 > c_2) \rceil$ . Diese Voraussetzungen stehen *nicht gegeneinander*; ja, es bedürfte einer ganzen Reihe von nicht so ganz plausiblen Zwischenüberlegungen und Zusatzprämissen<sup>25</sup>, um hier eine Konkurrenzsituation zu formulieren, die so erheblich wäre, dass sie eine *reductio ad absurdum* erlaubte.

Die konditionale Überversorgung muss wohl parallel zu dem aus Diskussionen um Kausalität bekannten Problem der „kausalen Überdeterminiertheit“ aufgefasst werden: Ein Stein, der von außen an eine Scheibe geworfen wird, scheint zusammen mit einem Ball, der von innen zeitgleich gegen eben dieselbe Scheibe gedonnert wird, kausal für das Zerbrechen der Scheibe verantwortlich zu sein. Weil je eine Ursache für sich genügt hätte, um das Zerbersten des Glases zu bewirken, stehen wir bei solchen Fallbeispielen angesichts der Frage nach der auslösenden Ursache vor einem Rätsel. Sowohl der Ball alleine als auch der Stein alleine hätten die Scheibe zum Bersten ge-

<sup>25</sup> Diese Zwischenüberlegungen müssten etwa die folgenden Gedanken ausdrücken: Gott bewirkt einen besseren Weltzustand rein aus sich selbst und ohne alle Beteiligung des Menschen, auf direktem Wege oder ohne jede Kenntnisnahme menschlicher Motive. Oder umgekehrt: Der Mensch bewirkt nur durch sein Gebet eine Verbesserung des Weltzustandes – ohne dabei auf die Freiheit Gottes angewiesen zu sein. Beide Gedanken sind eigentlich viel zu stark und theologisch nicht sehr sinnvoll: Zum einen ließe sich denken, dass das Gebet die Rolle einer Zweitursache spielte, die für die Erst- und absolute Initiativursächlichkeit Gottes (und nur für sie gilt der Aseitätsmodus im Sinne einer Exklusivität) keine Bedrohung darstellte. Zum anderen müssen wir daran festhalten, dass Gebete *keine Zaubersprüche* sind, die ‚automatisch‘ wirken.

bracht. Dass sie es nur im Verbund getan haben konnten, leuchtet zunächst nicht ein, weil keine der Ursachen die andere jeweils gebraucht hätte, um die entsprechende Wirkung zu zeitigen. Sind Gottes intrinsische Güte (auf der Basis der Gott eröffneten logischen Möglichkeiten) und das Bittgebet nicht wie Stein und Ball? Liegt hier ein Fall kausaler Überdeterminiertheit vor?

Auf diese Frage gibt es zwei mögliche Antworten, die beide nicht zu der Konklusion führen, dass das Bittgebet sinnlos ist. Die erste Antwort würde sagen, dass zwar ein Fall vorliegt, den man kausale Überdeterminiertheit nennt, dass diese Überdeterminiertheit aber metaphysisch *kein tieferes Problem darstellt*, ja als Problem generell überschätzt wird. Wem dies wie eine Bagatellisierung eines ernsthaften Problems vorkommt, der kann sich an die zweite Antwort halten: Der Fall von Gottes Wirken auf der Basis seiner intrinsischen Güte und der ihm offenstehenden Möglichkeiten im Verbund mit dem Bittgebet sieht *nur auf den ersten Blick* wie ein Fall kausaler Überdeterminiertheit aus. In Wirklichkeit verhalten sich Gottes Güte einerseits und unser Gebet andererseits aber nicht wie Stein und Ball zueinander, sondern eher wie physikalische Gesetze plus Rahmenbedingungen einerseits und Stein andererseits: also wie strukturierende Ursache hier und auslösende Ursache dort.<sup>26</sup> Anders, und in Anspielung auf einen oben schon angedeuteten Gedanken, gesagt: Das Bittgebet könnte ein Teil eines inhaltlich weiter zu füllenden Möglichkeitsrahmens sein, der Gottes Einwirken erst gestattet. Oder es könnte zu jenen Teil- oder Zweitursachen zu zählen sein, mit deren Hilfe und über deren Wirksamkeit Gott in seiner Güte einen besseren Weltzustand hervorbringen kann.<sup>27</sup>

Die inhaltliche Füllung des Möglichkeitsrahmens ist dann auch die Strategie, die Stump in ihrem klassischen Aufsatz vorschlägt, um zu einer Lösung des Problems zu kommen. Die andere Möglichkeit – nämlich die Integration des Bittgebets in die Gesamtbilanz und Gesamtordnung des Verursachens – ist der Weg, den zum Beispiel Thomas von Aquin gegangen ist. Eleonore Stump diskutiert diesen klassischen Ansatz von Thomas ganz kurz; Thomas hat das Bittgebet sozusagen konsequent in seine *Vorsehungslehre* integriert: Gott ordne in seiner Vorsehung nicht nur die Effekte, sondern auch deren Ursachen; und in diese Ursachenordnung gehöre dann das Bittgebet als eine besondere Ausprägung des Ursacheseins mit hinein.<sup>28</sup> Der Sinn des Bittgebets bestünde – so Thomas – vornehmlich darin, von Gott eben das zu erbitten, was dieser in seiner Vorsehung uns jeweils zugeteilt habe.<sup>29</sup> Stump bemängelt an dieser klassischen Lösung zweierlei: Zum einen sei es zumindest fraglich, wie Thomas von Aquin in einem derart starken Vorsehungskonzept noch

<sup>26</sup> Vgl. hierzu D. Basinger, Why Petition an Omnipotent Being? in: RelSt 19 (1983) 25–41, hier 28 f.

<sup>27</sup> Vgl. ebd. 29.

<sup>28</sup> Vgl. Thomas von Aquin, S.th. II<sup>a</sup>–II<sup>ae</sup> q. 83 a. 2.

<sup>29</sup> Vgl. ebd., mit Bezug zu S.th. I<sup>a</sup> q. 22 a 2 und 3.

unsere Freiheit retten könne.<sup>30</sup> Etwas überspitzt ausgedrückt: Wenn unser bittendes Beten schon zu den von Gott vorher so angeordneten Ursachen des Weltverlaufs gehört, werden wir dann nicht zu bloßen Handpuppen Gottes und unser Beten zu einer Art Bauchrednerspektakel degradiert, bei dem Gott letztendlich sich selbst im Umweg über unser Artikulieren um etwas bittet? Selbst wenn sich dieses Problem durch einen entsprechenden, nämlich *kompatibilistischen* Freiheitsbegriff lösen ließe, bliebe aber nach Stump ein zweites Problem bestehen: Wieso *braucht* Gott überhaupt unser Beten, das er in seiner Vorsehung antizipiert, um daran anknüpfend entsprechende Ereignisse in den Weltverlauf zu implementieren, die wie die Antwort auf unser Bittgebet aussehen?<sup>31</sup> Abgesehen davon, dass dies wie eine eigenartige Form einer prästabilisierten Harmonie wirkt, bei der zwei Ereignisse, die im Zusammenhang aufzutreten scheinen (wie unser Beten und der scheinbare Effekt im Gang des Weltverlaufs), in der Rekonstruktion der kausalen Interdependenzen aber doch füreinander nicht einschlägig sind, stellt sich erneut die Frage, warum Gott nicht gleich das uns Zuträgliche *ohne* unser Bitten bewirkt.

Eine Lösung auf diese zweite Frage besteht bei Stump in einem folgeschweren Schritt, der als Schritt vom klassischen Theismus in den personalen Theismus betrachtet werden kann: Sie modelliert unsere Beziehung zu Gott wie ein Freundschaftsverhältnis.<sup>32</sup> Dieses Freundschafts- und Partnerschaftsverhältnis sei aber von der Asymmetrie, die zwischen dem allmächtigen Gott und dem endlichen Menschen herrsche, permanent bedroht. Gottes Allmacht und Allgüte könnten, so Stump, schnell als Allversorgungsmentalität missverstanden werden, in die sich der seinsmäßig immer unterlegene, menschliche Partner zu fügen habe. Das Risiko sei aber, dass der Mensch dabei unter seinen Maßstäben bleibe, keine Selbstständigkeit und keine Verantwortung entwickle, sich aber auch nie zur Verbindlichkeit der Freundschaft mit Gott aufschwinde, die wie jede Freundschaft der Pflege und der Entwicklung bedürfe. Um hier einen Schutz zu bieten, sei die Institution des Bittgebets da:

[I]n addition to the danger of becoming completely dominated, there is the danger of becoming spoiled in the way that members of a royal family in a ruling house are subject to. Because of the power at their disposal in virtue of their connections, they often become tyrannical, willful, indolent, self-indulgent, and the like. The greater the discrepancy in status and condition between the two friends, the greater the danger of even inadvertently overwhelming and oppressing or overwhelming and spoiling the lesser member of the pair; and if he is overwhelmed in either of these ways, the result will be replacement of whatever kind of friendship there might have been with one or another sort of using. Either the superior member of the pair will use the lesser as his lackey, or the lesser will use the superior as his personal power source. To put it succinctly, then, if God wants some kind of true friendship with men, he will have to find a way of guarding against both kinds of overwhelming.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Vgl. Stump, Prayer, 86.

<sup>31</sup> Vgl. ebd.

<sup>32</sup> Vgl. ebd. 87.

<sup>33</sup> Ebd.

Das Bittgebet diene also einer eigentlichen Freundschaft mit Gott; es verhindere jeden Automatismus einer Allversorgung oder jede Antriebslosigkeit einer Allversorgungsmentalität:

If he [sc. the human partner, TS] gets what he prayed for, he will be in a position to attribute his good fortune to God's doing and to be grateful to God for what God has given him. If we add the undeniable uncertainty of his getting what he prays for, then we will have safeguards against what I will call (for lack of better phrase) overwhelming spoiling. These conditions make the act of asking a safeguard against tyrannical and self-indulgent pride, even if the one praying thinks of himself grandly as having God on his side.<sup>34</sup>

Die Notwendigkeit des Betens nehme den Menschen in eine sittliche Pflicht und kultiviere die Freundschaft mit Gott dadurch, dass im Bitten die Verbindlichkeit der Freundschaft verdeutlicht und die Angewiesenheit des Menschen auf Gott zum Ausdruck gebracht werde.<sup>35</sup>

In eine ganz ähnliche Richtung gehen die Überlegungen von Richard Swinburne. Er sieht den Sinn des Gebets darin, dass Gott den Menschen an seinem Werk in einer moralisch verantwortlichen Weise beteiligen möchte, die ihn zu einer echten Partnerschaft mit Gott befähigt:

As our creator, God will seek to interact with us. He will want us to feel his presence, to tell him things and ask him to do things; and he will want to tell us things [...], and to do things with us, to cooperate with us in producing further good. No parent would be a good parent who did not seek all this for their children; and God, as so much more the source of our being than our earthly parents, must seek all this for us. So he will manifest his presence to us, not merely give us the knowledge that he is present. He will persuade us to tell him things (even if he knows them already; many a parent knows already what his child tells him, but wants the child to tell him all the same). He will want us to ask him for good things for ourselves and for others, which he will bring about if and only if we ask; for in that way, the good which he brings about is better for our involvement in its production.<sup>36</sup>

Gott will den Menschen aber auch Verantwortung für andere lehren, welche sich nicht nur im ethisch altruistischen Handeln, sondern auch im füreinander eintretenden Beten Ausdruck verschaffe, sodass Gott in manchen Fällen eben nur dann eine Initiative ergreife, wenn ihn der Mensch ernsthaft darum bitte:

[...] God does answer some prayers, the claim is, in the sense that he brings about some states of affairs prayed for which would not otherwise have occurred. Some people cured from some disease would not have been cured but for prayer, and some people not cured would have been cured if others had bothered to pray for their cure with sufficient devotion. If human responsibility is good, then this extension to it – of exerting influence on (though not of course compelling) God to change things – would surely be also good.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> Ebd.

<sup>35</sup> Vgl. ebd. 88 f.

<sup>36</sup> R. Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford 1998, 113 f.

<sup>37</sup> Swinburne, *Providence*, 115.

Bei Stump und Swinburne wird der Schritt hin zum personalen Theismus dadurch vollzogen, dass das Gott-Mensch-Verhältnis in Analogie zu einem Freundschaftsverhältnis oder in Analogie zum Eltern-Kind-Erziehungs-Verhältnis modelliert wird. Es ist nicht nur die Anthropomorphismusgefahr, die hier lauert; es sind auch Konsequenzen für den Gottesbegriff, die mit diesen Analogien womöglich akut werden, weil das begriffliche Fortbuchstabieren solcher Parallelen uns zwingen kann, Gottes Unveränderlichkeit und Ewigkeit am Ende zur Disposition zu stellen. Aber selbst wenn wir diese *metaphysischen* Konsequenzen vermeiden könnten, akzeptieren würden oder gar nicht zu fürchten hätten, bliebe die angebotene Lösung *ethisch* immer noch fragwürdig. So schreibt David Basinger:

For if prayer is efficacious in the sense that God at times refrains from beneficially intervening just because he is not requested to do so, it becomes difficult to maintain that God is perfectly good in the sense that he desires to maximize the quality of life for each individual or even that he will insure that all individuals lead satisfying lives.<sup>38</sup>

Michael Murray und Kurt Meyers haben das hier auftauchende Problem anhand einer eingängigen *Parabel* verdeutlicht.<sup>39</sup> Stellen wir uns vor, dass wir als Lehrer/in an eine neue Schule kämen. Und in einer unserer neuen Klassen werden wir mit einem Schüler konfrontiert, der ziemlich rüdig, nämlich zerzaust und ungepflegt daherkommt. Wir sehen, dass er in schlechter Kleidung steckt, keine Körperpflege kennt und sich auch nicht vernünftig ernährt, obwohl er aus der wohlhabendsten Familie der Stadt stammt. Wie würden wir reagieren, wenn uns auf unsere besorgte Nachfrage hin die Lehrerkollegen erklärten, dass diese sehr wohlhabende Familie nach eigenartigen Maximen lebt: dass der Sohn erst dann das bekommt, was er braucht, wenn er *ausdrücklich* danach *fragt*? Würden wir dieses Verhalten der Eltern als pädagogisch sinnvoll und nachvollziehbar, als ethisch respektabel oder aber als patriarchalisch-zynisch brandmarken, weil wir aus unserer eigenen Erfahrung wissen, dass Kinder eines bestimmten Alters wohl kaum aus eigenem Interesse nach gesunder Ernährung, guter Körperhygiene oder stets sauberer Kleidung fragen werden? Die Parabel offenbart auch eine Schwachstelle des Lösungsansatzes von Swinburne und Stump: Er ist parallel zu Theodizeelösungsstrategien modelliert, die den *freien Willen selbstverantwortlicher Subjekte* als ultimativen Wert in den Blick nehmen. Da wir Menschen aber endliche Wesen mit einer physisch begrenzten Freiheit und einer intellektuell beschränkten Antizipation von Verantwortung sind, könnte das, was Gott uns laut Swinburne und Stump als Gebetsverantwortung aufbürdet, am Ende doch zu viel verlangt sein.

Interessant ist nun, dass Murray und Meyers hervorheben, dass Stumps Lösungsvorschlag erst dann ethisch vertretbar wird, wenn man ihn in den

<sup>38</sup> Vgl. Basinger, Why, 41.

<sup>39</sup> Vgl. M. J. Murray/K. Meyers, Ask and it will be Given to You, in: RelSt 30 (1994) 311–330, hier 311 f.

Rahmen des *klassischen Theismus* zurückstellt: Nur wenn Gott wirklich ein signifikantes Vorherwissen besitzt, auf Grund dessen er auch weiß, was wir wirklich brauchen und worum wir bitten und worum wir (aus Nachlässigkeit oder Ignoranz) nicht bitten werden, obwohl wir es sollten, kann Gott das durch unsere Beschränktheit gegebene Risiko, das mit einem unterlassenen Gebet verbunden wäre, eindämmen. Anders als die Eltern in der Parabel verfügt Gott dem klassischen Theismus gemäß über ein signifikantes Vorherwissen, welches das ethisch Prekäre der Situation ausbalancieren kann.<sup>40</sup>

### 3. Der Sprechakt des bittenden Betens

Sowohl die Ansätze von Swinburne und Stump als auch die Rekonstruktion einiger Elemente in der skizzierten Parabel zeigen, dass das Bittgebet vornehmlich parallel zum *Sprechakt des Bittens* konzipiert wird. Francis und Daniel Howard-Snyder haben diesen Aspekt noch einmal unterstrichen und Eleonore Stumps Linie weiter ausgezogen, indem sie darauf hinwiesen, dass eine Bitte in einer Situation, in der es nur schwache oder sich gewissermaßen nivellierende Pflichten gibt, den Grad einer Verpflichtung erhöhen kann, was per se für die Sinnhaftigkeit des Bittens spräche.<sup>41</sup> Doch es sind auf den ersten Blick bereits drei Punkte, die hier störend und fragwürdig erscheinen:

1. Es gibt im ethischen Kontext die durchaus berechtigte Auffassung, dergemäß eine *Pflicht aus sich selbst heraus verpflichtend ist*. Eine Bitte wäre hier nur eine Art Ausdrucksmittel, aber kein Instrument, um den Grad einer Pflicht zu erhöhen. Durch das Bitten würde nur ein bestimmter Weg des Gewährwerdens einer sozusagen an sich oder aus sich selbst bestehenden Pflicht eingeschlagen – ein Weg, neben dem auch andere Wege denkbar sind: Wenn ein Gebetener eine Bitte abschlägt, könnte das die gleiche Art der Unterlassung einer Hilfeleistung darstellen, wie wenn ein In-die-Pflicht-Genommener von meiner Notlage über andere erfährt oder davon hört, auch wenn er von mir nicht direkt gebeten wurde.
2. Sollte es nun wirklich der Fall sein, dass das Bitten den Verpflichtungsgrad eines Gesollten erhöht, dann wird das *nicht-erhörte Gebet zum noch größeren Rätsel*. Wenn das Bittgebet – auf der Linie der Überlegungen von Swinburne und Stump – tatsächlich ein Schutz gegen eine Überversorgung und gegen eine Allversorgungsmentalität sein sollte (was ja per se eine sehr anthropomorphe Vorstellung ist), dann wäre umgekehrt das Nichterfüllen einer in größter Not geäußerten Bitte ein geradezu brutaler Akt der Vernachlässigung, der die Freundschaft mit Gott genauso zum Einsturz bringen könnte wie eine impuls- und antriebslose Verwöhnungsmentalität.
3. In den Koordinaten dieser Freundschaftsanalogie, in der das Bittgebet zum Schutzinstrument für eine Überwältigung durch die Allmacht Gottes wird,

<sup>40</sup> Vgl. ebd. 323–325.

<sup>41</sup> Vgl. D. und F. Howard-Snyder, *Puzzles*, 49 f.



die die Freundschaft ja in eine prinzipielle Asymmetrie treibt, bekommt das weiter oben schon herausgestellte *Nachweisproblem eine prekäre Zusatzdimension*: Wie kann ich die Freundschaft durch die Notwendigkeit des Bittenmüssens vor Allversorgungsallüren schützen wollen, wenn ich nie genau sagen kann, ob und wann der dringend gebetene Freund mir auch tatsächlich geholfen hat, wann er mir sozusagen beige sprungen ist, ja ob überhaupt er es war, der mir hier zu Hilfe eilte?

Und es tauchen – zieht man die Eigenart Gottes in Betracht – weitere Probleme auf, weil wir uns kritisch fragen müssen, ob der ewige Gott, der das Gute an und in sich selbst ist, irgendeiner Pflicht ausgesetzt werden kann, zumal er das, was als Wahrmacher einer Aussage über Pflicht gelten könnte, doch im Grunde selbst verkörpert. Die viel beschworene Asymmetrie zwischen Gott und Mensch müsste auch an dieser Stelle noch einmal zu Buche schlagen, sodass die aufgerufenen Analogien – Freundschaft, Eltern-Kind-Beziehung, interpersonale Verantwortung und wechselseitige Verpflichtungen – buchstäblich untauglich würden.

Unabhängig davon müssen wir aber auch überlegen, ob der Sprechakt des Bittens – welcher der Rekonstruktion des Bittgebets ja als Vorbild dient – nur dann sinnvoll ist, wenn die Bitte eine bestimmte *Wirkung* zeitigt: nämlich im Eintreten einer erbetenen Situationsveränderung. Die Bedingungen der Sinnhaftigkeit und die Bedingungen des Gelingens von Sprechakten sind durchaus komplex, und sie verteilen sich sowohl auf den Äußerer einer sprachlichen Kundgabe als auch auf den Adressaten dieser Kundgabe in einer unterschiedlichen, aber komplementären Art und Weise.<sup>42</sup> Wie sehen die Gelingensbedingungen für das Bitten aus?

Wenn wir die Gelingensbedingungen für den Sprechakt des Betens allzu strikt an das Eintreten des Erbetenen knüpfen, werden Beten und Befehlen identisch. Denn in der Tat gelingt der Sprechakt des Befehlens oder strikten Aufforderns nur dann, wenn ein in der Aufforderung angezeilter Sachverhalt auch tatsächlich realisiert wird und eintritt. Aber Beten ist nicht Befehlen.<sup>43</sup> Können wir es dann mit einem *Anfragen* vergleichen? Wann gelingt ein Sprechakt des Fragens? Wenn auf eine Frage eine passende Antwort gegeben wird, ist das der sicherste Hinweis darauf, dass der Angefragte die Frage verstanden hat. Aber die Antwort macht nicht das Fragen sinnvoll. Auch wenn eine angemessene Antwort ausbliebe, wäre das Fragen schon dann sinnvoll, wenn angenommen werden dürfte, dass der Gefragte den Inhalt der Frage ebenso wie die Intention der Fragestellung verstanden hat – und dies etwa dadurch zum Ausdruck bringt, dass er die Frage in eigenen Worten noch einmal wiederholt. Eine Bitte – und auch das als Bitte rekonstruierte Gebet – scheint irgendwo zwischen nach Verständnis suchender Frage und auf

<sup>42</sup> Vgl hier allgemein und grundlegend J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Cambridge (Mass.), 2<sup>nd</sup> edition 1975, 133–147.

<sup>43</sup> Vgl. zu ähnlichen Analysen R. Schaeffler, *Kleine Sprachlehre des Gebets*, Einsiedeln 1988, 96 f.

Erfüllung und Umsetzung strebender Aufforderung zu stehen. Wie lässt sich diese Mittelposition sprechakttheoretisch noch besser beschreiben? Was lässt sich, ausgehend von diesen Überlegungen, über den Sprechakt des Bittens, der als Schnittmusterbogen für die Darlegung des Sprechaktes des Bittgebets gelten kann, genauer sagen?

Ohne den Anspruch auf Vollständigkeit ließen sich sicherlich die folgenden Faktoren anführen: Die Bitte sollte *authentisch* vorgetragen sein, der Gebetene sollte die Motive des Bittstellers *in sich aufnehmen* und sie zumindest erwägen; andererseits sollte der Bittsteller auch den Willen des Gebetenen zu *respektieren* lernen, was wiederum voraussetzt, dass er den Willen und die Motive des Gebetenen seinerseits zu erfahren sucht – schon allein, um ermessen zu können, ob das Erbetene angemessen ist und dem entsprechen würde, was der Gebetene tun und erwirken könnte. Die *direkte Erfüllung* des Erbetenen ist also *keine Gelingensbedingung* für den *Sprechakt* des Bittens; sie dient lediglich als Angabe über die Effektivität des Bittens.

Die Gelingensbedingungen des Bittens legen auch offen, dass zu seiner „Effektivität“ im weiteren Sinne mehr gehören kann: Das wechselseitige In-sich-Aufnehmen von Motiven, das Kennenlernen des Willens, das Suchen nach der Würde und Wertigkeit des Erbetenen – all diese Faktoren sind auch Wirkungen des Bittens, selbst wenn wir sie prima facie zunächst nur als *Seiteneffekte*<sup>44</sup> anerkennen würden. Beim Beten allgemein und beim Bittgebet speziell sind solche Seiteneffekte keineswegs zu unterschätzen. Denn sie gehören unzweifelhaft zu jenen Gütern, die auch aus der Perspektive Gottes am Gebet wertvoll, ja wertsteigernd sind. So hat Richard Schaeffler in seinen verschiedenen sprachphilosophischen und transzendentaltheologischen Rekonstruktionen des Gebets herausgearbeitet, dass im Beten – besonders wo ein Element des Erzählens hinzutritt – ein *Setzungsakt* stattfindet,<sup>45</sup> bei dem sich das betende Subjekt in eine bestimmte Weise vor Gott „hinstellt“,

<sup>44</sup> Dass diese Seiteneffekte aber durchaus auch konstitutiv in die „Effektivität“ des Bittgebets einkalkuliert werden müssen, hat unter anderem David Basinger hervorgehoben. Er unterscheidet drei Fälle von *Wirksamkeit*: a) die Wirkung des Bittgebets auf den Beter; b) die Wirkung des Bittgebets auf jemanden, der weiß, dass für ihn gebetet wird; c) die Wirkung des Bittgebets insofern, als ein erbetener Zustand hervorgebracht wird (unabhängig von der weiteren Frage, ob Gott dafür direkt in den Lauf der Welt eingreifen muss oder nicht). Vgl. *D. Basinger, The Case for Free Will Theism*, Downers Grove 1996, 105 f. Vor dem Hintergrund dieser Differenzierung wäre es zu grobmaschig, auch die Bewertung der *Wirkung* des Bittgebets exklusiv an das Hervorbringen eines alternativen Weltzustandes und an die Möglichkeit direkter göttlicher Interventionen zu binden oder – umgekehrt – die Wirkungslosigkeit oder Sinnlosigkeit des Bittgebets mit den möglichen Grenzen göttlichen Eingreifens zu untermauern. Aus einer realistischen Sicht, die Thomas Flint kurz skizziert, wären die Effekte a) und b) so etwas wie *Placebo-Effekte* des Bittgebets, sodass nur c) als eigentlicher Effekt bezeichnet werden könnte. Vgl. *Th. P. Flint, Divine Providence. The Molinist Account*, New York 1998, 221 f., bes. Anm. 13. Nimmt man die sprechakttheoretische Rekonstruktion des Bittgebets ernst, so ist die Kennzeichnung als Placebo-Effekt nicht nur fragwürdig, sondern falsch. Die Rede von „Seiteneffekten“ ist demgegenüber weniger herablassend und deutlich akkurater, weil sie eine Multi-Faktoren-Sicht im Hinblick auf die Effektivität des Bittgebets befördert, die auch *Flint*, ebd. 222, unterstützen würde.

<sup>45</sup> Vgl. *Schaeffler*, Sprachlehre, 74–81.

sich darin als Subjekt, das alles von Gott her zu erwarten hat und sich ganz Gott verdankt, neu setzt und auch das Gesamtgefüge von Welt als das zu interpretieren lernt, was Ort der Gotteserfahrung werden kann.

Diese Feststellung hat unmittelbare Folgen für die Frage nach den Gelingenbedingungen des Bittgebets. Richard Schaeffler entkoppelt diese Bedingungen von der unmittelbaren Effizienz des Bittgebets:

Die Bewährungsprobe dieser Bitte liegt jedoch nicht im Verhalten des Beters zu ihrer Erfüllung oder Nichterfüllung, sondern darin, daß sie in ein Verhältnis zwischen dem Beter und seinem Adressaten eingelassen ist [...]. Die Bitte nämlich hat (wie die Klage und der Dank) ihren Ort in jenem Erzählen, in welchem der Sprecher seine Lebensgeschichte dem Gott, an den er sich wendet, so zueignet, daß dieser sie sich als Teil seiner göttlichen Geschichte mit dem Menschen aneignen kann. Diese Art des Erzählens aber ist es, die gelingen oder auch mißlingen kann und damit auch für die Bitte Kriterien ihrer Bewährung entstehen läßt.

[...] Die Konstitution eines solchen Zusammenhangs religiöser Erfahrung ist die Bewährungsprobe des religiösen Erzählens. In dieser Bewährungsprobe steht nicht weniger auf dem Spiele als die Identität des religiösen Ich und seiner Welt. Die Bitte aber gewinnt ihre religiöse Bedeutung dadurch, daß sie diesem Erfahrungszusammenhang eingefügt ist. Und sie gewinnt ihre Dringlichkeit daraus, daß der Betende konkreter Erfahrungsinhalte bedarf, an denen Gottes Zuwendung ihm in den kleinen und großen Inhalten seines alltäglichen Erlebens offenkundig wird. Aber die religiös verstandene Bitte gewinnt zugleich ihre Gelassenheit daraus, daß der Beter, der sich dankend derartiger Erfahrung erinnert, der Zuwendung seines Gottes auch dann gewiß bleibt, wenn die konkreten Inhalte seines gegenwärtigen Erlebens ihm nichts anderes als die Ferne dieses Gottes zu bezeugen scheinen.<sup>46</sup>

Man könnte auch sagen: Im Bittgebet geht es in der konkreten Bitte immer um mehr – um die Konstitution einer Beziehung zwischen Gott und Mensch, die sich auf eine fundamentale Weise zu bewähren hat – dadurch nämlich, dass der Mensch sich als von Gott geliebtes Du setzt und sich diese Setzung auch in der erzählenden Einholung von Erfahrungen bewährt, aber auch dadurch, dass die Welt als eine von Gott geschaffene und gewollte so gesetzt ist, dass sie – wie bereits angedeutet – der Erfahrungsraum für Gottes Anwesenheit werden kann. Der Schlüssel zum Verständnis der Gelingenbedingungen des Sprechakts des bittenden Betens liegt also – folgen wir Schaeffler – in der Frage, wie die Konstitution jener Beziehung gelingt, in der der menschliche Sprecher sich als von Gott geliebtes Du erweisen und erfahren kann.

An dieser Stelle lässt sich der *jüngere Theorieentwurf* von Eleonore Stump einflechten (und es ist eine offene, von ihr selbst erst noch zu beantwortende Frage, wie sich dieser jüngste Theorieentwurf zu ihren älteren Überlegungen zum Bittgebet genau verhält). Stump hat in vielfältigen Kontexten darauf hingewiesen, dass unser gnaden- und tugendgeleitetes Leben vor Gott seinen tiefsten Sinn darin findet, dass wir – um die Sprache der Psychologie zu benutzen – *mit Gott in einen Zustand geteilter Aufmerksamkeit finden*, in welchem wir unser Augenmerk sozusagen in aufmerksamer Gottzugewandtheit auf das

<sup>46</sup> Ebd. 102 f.

richten, was gottgefällig und für Gott wertvoll ist.<sup>47</sup> Umgekehrt wird Gott in seiner Präsenz in der Zugewandtheit zu uns in jenem Stadium geteilter Aufmerksamkeit das, was uns wertvoll und relevant erscheint, gewissermaßen durch unseren Blick hindurch ermessen können. Stump rekonstruiert den Begriff personaler Präsenz auf der Basis geteilter Aufmerksamkeit und wechselseitiger Empathie:

Bei dem Versuch, die Gedanken einer Person zu lesen, oder in einer Situation der Empathie gibt es eine Form von personaler Anwesenheit, die ein wenig an Telepathie erinnert, wenn es so etwas wie Telepathie gäbe, was wohl nicht der Fall sein dürfte. In einer Situation größter Empathie kann eine Person in sich selbst den Schmerz einer anderen Person gewissermaßen fühlen. Bei dem Versuch, die Gedanken einer anderen Person zu lesen, kann eine Person die Intentionen oder Gefühle einer anderen Person als ihrem eigenen Seelenleben zugehörig wahrnehmen. Wenn, sagen wir, eine Person Paula die Gedanken einer Person Jerome liest, dann ist Paula in gewisser Hinsicht *da*, anwesend mit Jerome.

Es handelt sich bei dem genannten Beispiel um eine Art der einseitigen personalen Anwesenheit; freilich ist auch wechselseitige personale Anwesenheit denkbar. Sie wird vermittelt durch eine bestimmte Art der wechselseitigen Aufmerksamkeit – eine Art der Aufmerksamkeit, die beispielsweise dann entsteht, wenn zwei Personen Augenkontakt haben. Wechselseitige personale Anwesenheit offenbart sich graduell: Da gibt es die minimale Form, die entsteht, wenn jemand den Blick eines vollkommen Fremden in einem Bus auffängt. Auf der anderen Seite des Spektrums finden wir eine intensive Art personaler Anwesenheit, die nur zwischen Personen möglich wird, die einander in wechselseitiger Liebe verbunden sind. Beim Versuch, die Gedanken einer anderen Person zu lesen, hat, so könnte man sagen, die eine Person ein Stück des Geisteslebens der anderen Person in sich selbst. Bei der wechselseitigen Liebe zwischen Personen gibt es natürlich etwas, das noch stärker ist als diese asymmetrische Beziehung; denn in diesem Fall finden wir so etwas wie ein gegenseitiges „Ineinander-Sein“ zwischen den Personen, die durch das Band der Liebe verbunden sind – ein Ineinander-Sein, das eine ausgesprochen eindruckliche personale Anwesenheit erwirkt.<sup>48</sup>

Für Stump steht es außer Frage, dass wir – zumindest theoretisch – für das Mensch-Gott-Verhältnis eine Zielperspektive veranschlagen dürfen, bei der es um nichts Geringeres als wechselseitige Aufmerksamkeit und Empathie geht:

Weil wir davon ausgehen dürfen, dass es in Gott ein Bewusstsein und einen Willen gibt, kann Gott – in unserem Verständnis von Person – auch als Person angesehen werden. Daher ist es im Prinzip auch für Gott möglich, in ein Verhältnis der personalen Anwesenheit mit Menschen einzutreten. Ganz in diesem Sinne unterstreicht die christliche Theologie Gottes Wunsch, eine Beziehung der Intimität und Liebe mit menschlichen Personen einzugehen. Im Folgenden werde ich die These vertreten, dass auf der Basis der christlichen Lehren auch diejenigen Formen personaler Anwesenheit, die durch das Gedankenlesen oder durch Empathie entstehen, für Gott möglich sind. Zudem ist auch so etwas wie das wechselseitige Ineinander-Sein für Gott möglich.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> Vgl. E. Stump, *Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering*, Oxford 2010, 108–128.

<sup>48</sup> E. Stump, *Allgegenwart und Einwohnung Gottes*, in: *Tb. Marschler/Tb. Schärfl* (Hgg.), *Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie*, Münster 2016, 69–95, hier 70.

<sup>49</sup> Ebd.

Das Gebet, auch das Bittgebet, hätte vor diesem Hintergrund den primären Sinn, *in einen Zustand geteilter Aufmerksamkeit mit Gott zu finden*, in dem wir für Gottes Willen achtsam werden und in dem Gott sich unsere Motive verinnerlicht, die wir im Zustand dieser geteilten Aufmerksamkeit freilich immer auch mit dem Wollen und den Motiven Gottes abzugleichen gehalten sind.

Wir können diese These sogar noch verstärken: Ordnet man das Bittgebet sprechakttheoretisch jenseits einer Aufforderung und diesseits einer bloßen Frage ein, dann hängen die Gelingensbedingungen des bittenden Betens an der Erzeugung dieses Zustands geteilter Aufmerksamkeit, in dem es möglich wird, die Motive einer Person empathisch auf die Motive einer anderen Person zu übertragen. Es geht dann auch um eine Erzeugung der Atmosphäre von Intimität, die gewissermaßen transformativ auf die Identität der Beteiligten zurückwirkt, weil sie sich im Zustand geteilter Aufmerksamkeit in einer Zweiten-Person-Perspektive gegenüberstehen werden. Das bittende Beten gelingt als Sprechakt also genau dann, wenn diese Zweite-Person-Perspektive errichtet und auch erfahrbar wird, sodass es zu wechselseitiger Empathie kommt, in der die zur Bitte führenden Motive und ihre Resonanz im Wollen des Gegenübers ebenfalls wechselseitig ausgetauscht werden. Dabei bestimmt – anders als im Vorschlag von Daniel und Francis Howard-Snyder – eben nicht der Verpflichtungsmodus die in Rede stehende Beziehung zwischen dem Beter und dem Gebetenen, sondern der Modus der Intimität. Von diesem Modus her wird dann auch deutlich, worum sinnvollerweise gebetet werden kann. Gerne wird bei der Bittgebetsthematik Meister Eckhart zitiert, dessen Kritik am (trivialiserten) Bittgebet darauf hinausläuft, dass man sinnvollerweise Gott nur *um Gott* bitten könne.<sup>50</sup> Diese ins Tautologische gehende pleonastische Wendung zeigt den Modus der Intimität an, der das eigentliche Nahziel des bittenden Betens ist. Es geht – wie Schaeffler herausgearbeitet hat – um die Konstitution einer Beziehung, die der Identität und der Welt des Beters einen bestimmten, aber auch fundamentalen Richtungssinn verleiht.

Bei dieser Erzeugung eines Verhältnisses geteilter Aufmerksamkeit, die in eine Atmosphäre der Intimität münden soll, in der dann das, was etwas technisch die „Übertragung von Motiven“ genannt wurde, stattfinden kann, geht es um etwas anderes als um Pflicht. Gottes Intimität ist – wenn man hier die klassische Gnadenehre bemühen darf – nichts, wozu Gott dem Geschöpf gegenüber „verpflichtet“ wäre; es handelt sich vielmehr um einen *supererogatorischen* Akt der Konstitution von Freundschaft. Wenn – so ließe sich nun folgern – Gott einen Raum für das Bittgebet schafft, dann schafft er einen Raum, in dem das Supererogatorische noch möglich ist (aber auch so möglich ist, dass es nicht unerreichbar bleibt). In der darin möglichen

<sup>50</sup> Vgl. hierzu *Werbick*, In Gottes Ohr, 56, Anm. 34, mit Bezug zu *Meister Eckhart*, Predigt 49, in: Deutsche Predigten und Traktate, herausgegeben von J. Quint, München <sup>5</sup>1978, 383–386.

Übertragung von Motiven zeichnet sich auch eine Konturierung von Wertigkeiten ab, die gerade für den menschlichen Partner wichtig ist: Indem wir ein Verhältnis geteilter Aufmerksamkeit und wechselseitiger Empathie mit Gott suchen und indem wir in der dadurch konstituierten Freundschaftsbeziehung unsere eigene Identität konturieren, ‚erschaffen‘ wir auch jene Interpretationsspielräume, die unsere Wertperspektive auf die Welt ausmachen. Wenn Werte nicht als abstrakte Entitäten in einem quasi-platonischen Ideenhimmel existieren, sondern Gebilde sind, die von bewusstseinsbegabten Wesen aus dem bewussten Blick auf die Welt heraus ‚erzeugt‘ werden, liegt es nahe, der Zweiten-Person-Perspektive einen ähnlichen Erzeugungsmodus für Werte zuzugestehen: Der gemeinsam geteilte Blick in der geteilten Aufmerksamkeit richtet sich dann auch auf die Werte, die in dieser Perspektive erzeugt und etabliert werden.

Die Rede von *Intimität* und *geteilter Aufmerksamkeit* hilft uns aber auch noch einmal zu verstehen, warum die Sinnhaftigkeit des Bittgebets nicht an seiner Effizienz – am Eintreten einer erbetenen Wirkung – hängt. Richard Schaeffler formuliert für diesen Zusammenhang einen wertvollen Hinweis, weil er bei der Analyse des Bittens das Moment der Freiheit des Gebetenen in Rechnung stellt und klar unterstreichen kann, dass diese Freiheit mit dem Grad der Intimität, in deren Atmosphäre die Bitte verortet wird, nicht schwindet, sondern – ganz im Gegenteil – wächst:

Differenzierter ist [...] der Appell an Freiheit, der in der Bitte an den vertrauten Freund enthalten ist. Selbst dann nämlich, wenn der Bittsteller ihm sein Bedürfnis präzise beschreibt und das von ihm erbetene Verhalten eindeutig benennt, so daß die Freiheit des Freundes darauf beschränkt zu sein scheint, die Bitte zu erfüllen oder sie, entgegen seiner Freundespflicht, unerfüllt zu lassen, ist er gerade als Freund in seiner Freiheit auf seine umfassendere Weise in Anspruch genommen: Er soll sich angesichts der ihm vortragenen Bitte als der Freund bewähren, als den der Bittende ihn kennt und als dem er ihm vertraut. Das schließt ein, daß er die Situation, in der der Bittende sich befindet, sich zu eigen macht, sie als einen Teil auch seines eigenen Lebensweges sich aneignet und versteht – mit dem möglichen Ergebnis, daß er sie, gerade aus solchem Verstehen heraus, anders deutet als der Bittsteller und sie deshalb, gemeinsam mit ihm, durch eine andere Praxis beantwortet als die, um die er gebeten worden war.<sup>51</sup>

Auch wenn damit natürlich nicht alles gesagt werden kann, was zum Problem des Nachweises der Gebetserhörnung oder zum theodizeelastigen Problem des nicht-erhörten Gebets zu sagen wäre, so öffnet der Verweis auf die Freiheit des Tuns, die mit dem Grad der Intimität wächst, eine gewisse Tür. Gleichzeitig untergräbt diese Freiheit dann und nur dann das aus der Intimität mit Gott heraus gewachsene Vertrauensverhältnis nicht, wenn wir Gott eine *signifikante Vorsehung* zutrauen dürfen, deren Vorhandensein und Reichweite über die Rationalität des göttlichen Handelns oder Nichthandelns in letzter Instanz mit befinden.

<sup>51</sup> Schaeffler, Sprachlehre, 99. Zu einem ähnlichen Gedanken vgl. auch Werbick, In Gottes Ohr, 49 f. Werbick grenzt sich ebd. allerdings kritisch gegen die klassische Vorsehungslehre ab, ohne dass man sagen könnte, dass er sie komplett verwirft.

Doch gerade die Vorsehungskonzeption, die auf den Rahmen des klassischen Theismus zurückverweist, scheint – erinnern wir uns kurz an das Zitat von Jürgen Werbick – *der Stein des Anstoßes* gewesen zu sein, weil Gottes Vorherwissen die Sinnhaftigkeit des Betens zu unterminieren droht.

#### 4. Bitte, personale Präsenz und rivalisierende theistische Optionen

Nun sind die Seiteneffekte des Betens und insbesondere des Bittgebets durchaus Güter, die im Mensch-Gott-Verhältnis eine Rolle spielen müssen. Allerdings kann diese Rolle nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Effektivität des Bittgebets in einer zumindest möglichen Situationsänderung zu unseren Gunsten besteht, sodass das Bestehen der Möglichkeit zwar nicht als *das*, aber doch auch als *ein* Kriterium der Sinnhaftigkeit des bittenden Betens in Betracht gezogen werden muss. Kann aber ernsthaft von einer Änderung einer Situation gesprochen werden, wenn wir – wie der klassische Theismus sagt – einen mit signifikanter Vorsehung und Vorherwissen ausgestatteten, ewigen und unveränderlichen Gott vor uns haben, an den wir unser Beten richten sollen?

Es verwundert zunächst also nicht, dass es eine Reihe von weiteren Stimmen gibt, die – ähnlich wie Jürgen Werbick – eine mehr oder weniger deutliche Abkehr vom klassischen Theismus verlangen, um auf dem Fundament eines angeblich biblischen Gottesbegriffes gerade auch für das Bittgebet eine Basis zu schaffen. Dazu gehört dann, dass man die klassische Vorsehungslehre so modifiziert, dass jeder Geruch des Determinismus entfällt – womit man faktisch ein göttliches Vorherwissen durch ein göttliches *Vorausahnen* ersetzt. Gregory Boyd<sup>52</sup> – einer der geistigen Väter des sogenannten *offenen Theismus*, der als eine jüngere Variante des personalen Theismus verstanden werden kann – beklagt, dass die Authentizität des Betens bei vielen Christen fragwürdig, ja dass das Beten selbst lau sei. Aber er führt dies nicht auf mangelnde Ernsthaftigkeit zurück, sondern auf den problematischen Einfluss des klassischen Theismus oder jener Theologien, die auf Grund eines Festhaltens an Gottes Souveränität und Aseität, Ewigkeit und Unveränderlichkeit den Eindruck erwecken, Gott habe alles schon immer ‚providentiell‘ im Voraus so angeordnet, wie es geschieht, weshalb das Gebet keinen Sinne habe, weil es nicht wirklich dazu beitragen könne, dass ein alternativer Weltverlauf resultiere.<sup>53</sup> Modifiziere man dagegen die Eigenschaften Gottes durch die Wahl eines anderen Denkrahmens (den wir oben schon als personalen Theismus bezeichnet haben), ließe sich Platz für die Einsicht gewinnen, dass das Bittgebet nicht nur nicht sinnlos, sondern sogar wichtig, ja in mancherlei Hinsicht mit Blick auf ein angestrebtes Ziel unausweichlich sei. Begründet wird die

<sup>52</sup> Vgl. G. Boyd, *God of the Possible. A Biblical Introduction to the Open View of God*, Grand Rapids 2000, 21–51.

<sup>53</sup> Vgl. ebd. 95.



Relevanz des Bittgebets bei Boyd mit einem Gedanken, den wir eigentlich schon kennen: Gott schaffe Raum für unser Bitten, weil er unsere echte Teilnahme an seinem Werk wolle – und zwar als moralisch verantwortliche Subjekte,<sup>54</sup> die ihrer Verantwortung an manchen Stellen freilich nur dadurch nachkommen können, dass sie den vielfach mächtigeren, vielfach souveräneren Gott eben bitten:

Because God wants us to be empowered, because he desires us to communicate with him, and because he wants us to learn dependency on him, he graciously grants us the ability to significantly affect him. This is the power of petitionary prayer. God displays his beautiful sovereignty by deciding *not* to always unilaterally decide matters. He enlists our input, not because he needs it, but because he desires to have an authentic, dynamic relationship with us as real, empowered persons. Like a loving parent or spouse, he wants not only to influence us but to be influenced *by* us.<sup>55</sup>

Vorausgesetzt sei für die Signifikanz dieses Raums, den Gott uns gewissermaßen einräumt, um sich von unserem Beten affizieren zu lassen, dass wir vom klassischen Theismus und der Idee göttlichen Vorherwissens Abstand nehmen. Boyd wirbt für die Idee einer offenen Zukunft, die auch Gott noch nicht wissen könne.<sup>56</sup> Nur in der Offenheit der Zukunft gäbe es einen Ort für signifikante menschliche Freiheit und für eine angemessene Theorie des Betens.

Allerdings ist der Weg zur Einsicht, dass moralische Verantwortung und freier Wille mit einer Unausweichlichkeit des Bittenkönnens und Bittenmüssens zusammenhängen, nicht recht plausibel. Auf ein und derselben Basis könnte man ebenso folgern, dass ein Gott, der unsere Freiheit und unsere vollkommene Verantwortung will, sich in einem Akt der Selbstrestriktion zu Gunsten unserer Eigenverantwortung mehr oder weniger ganz aus der Geschichte heraushält, sich keine Interventionen gestattet<sup>57</sup> und deswegen

<sup>54</sup> Vgl. ebd. 96.

<sup>55</sup> Ebd.

<sup>56</sup> Vgl. ebd. 22–24.

<sup>57</sup> Zu einer derartigen Teilfolgerung kommt etwa Saskia Wendel; vgl. *Wendel*, Wunsch, 21: „Die Freiheit und Allmacht Gottes zeigt sich so als Macht der Liebe zu seinem Geschöpf und als Macht der Achtung und Anerkennung anderer Freiheit. [...] Wenn Gott aber nicht durch direkte Interventionen in der Geschichte handelt, so ist er doch keineswegs unbeteiligter Zuschauer; vielmehr entscheidet sich Gott aus Liebe zum Geschöpf dazu, nicht direkt zu handeln, und dieses aus Liebe motivierte Unterlassen der Intervention ist alles andere als unmoralisch, sondern im Gegenteil Ausdruck der Moralität Gottes und des darin beschlossenen Vermögens der unbedingten Achtung der Kreatur und deren Freiheit.“ Diese in gewisser Weise radikale und geradlinige Position hat aber dann eine nicht-realistische Deutung des Bittgebets zur Konsequenz, vgl. *Wendel*, Wunsch, 28: „Man darf sich nicht darüber hinwegtäuschen: Auch der Verzicht auf den Gedanken eines direkt intervenierenden Gottes impliziert den Verzicht auf das Bittgebet. Und dies deshalb, weil auch er auf den Gedanken eines intervenierenden Gottes verzichtet. Wenn Gott dadurch handelt, dass er zum Handeln ermächtigt, und dass er unendlich darauf wartet, dass sich jedes Nein in ein Ja verwandelt, dann erübrigt sich jedes Bitten, das auf Intervention setzt.“ Diese Konsequenz ist allerdings nur dann valide, wenn man das *direkte* Intervenieren als Bedingung der Möglichkeit für die Erfüllung der Bitte und wenn man die direkte Wirksamkeit des Bittgebets als Bedingung für die Sinnhaftigkeit des Bittgebets versteht. Darüber hinaus ist die moralphilosophische Option, die Wendel wählt, nicht ganz unproblematisch: 1) Inwiefern ist eine göttliche „Nichteinmischungsdirektive“ ein Respekt vor der Freiheit? Handelt es sich hier nicht um eine Devise nach dem Motto: „Hilf dir selbst!“? In den oben benutzten Parabeln, die als Kritik am ersten Entwurf

auch keine Gebetsbitte erfüllt. Zudem gerät eine philosophische Theologie des Gebets, die auf eine signifikante Vorsehungskonzeption verzichtet, in eine elementare Gefahr: Die Gebetserhörung würde für Gott – hätte er kein Vorherwissen – zu einem hochriskanten Unternehmen. Verbliebe das Gott-Mensch-Verhältnis hier alternativ nur in jenen Parametern, die durch die natürliche Ordnung der Dinge vorgegeben sind, wäre jedes Risiko, das mit der unwissbaren Zukunft verbunden ist, zumindest theoretisch dadurch begrenzt, dass im Rahmen der natürlichen Ordnung jede Konsequenz eines endlichen Ereignisses ihrerseits wieder nur endlich ist. Griffe ein allmächtiger Gott dagegen auf Grund eines Bittgebets direkt in den natürlichen Lauf der Dinge ein – ohne durch ein göttliches Vorherwissen sozusagen abgesichert zu sein – könnte die Risikofolgenabwägungssituation angesichts der Allmacht Gottes so komplex werden, dass Gott besser beraten wäre, die Finger von jeder Gebetserhörung zu lassen oder aber – im Sinne einer anti-konsequenzialistischen, elementaren Pflichtethik – jedes Gebet zu erhören, solange sich aus verschiedenen Gebetsintentionen keine Widersprüche ergäben.

Diese und andere Anfragen an den theoretischen Rahmen des personalen Theismus fordern auch dazu auf, noch einmal genauer hinzusehen, ob im klassischen Theismus nicht doch Ressourcen bereitliegen könnten, die eine adäquate Verortung des Bittgebets erlauben. Die These, unter der die folgenden Überlegungen vorgetragen werden sollen, ist die, dass der klassische Theismus *unterschätzt* wird. Einen Einstieg in die Bearbeitung der Bittgebethematik innerhalb des Rahmens des klassischen Theismus erhalten wir, wenn wir uns noch einmal fragen, was es bedeutet, dass das Bittgebet *wirkt*. Wenn wir Überlegungen zum Sprechakt des Bittens auch nur ein wenig ernst nehmen, dann kann das Bittgebet sicherlich nicht so wirken wie ein physisches Ereignis auf ein anderes physisches Ereignis: Eine Kugel wird durch den Impuls einer anderen Kugel aus ihrer Bahn gelenkt. Sollen wir uns nach diesem Modell die Änderung des göttlichen Willens durch ein an ihn ergehendes Gebet vorstellen? Selbst wenn wir Schwierigkeiten mit der Unveränderlichkeit Gottes anmelden sollten, bliebe die hier kurz gestreifte Vorstellung vom Wirken des Gebets mechanisch. Sie wird der Freiheit der beteiligten Partner nicht gerecht. In einer Bitte geht es nicht um mechanische Beeinflussung, sondern um die Übertragung eines Motivs: *Wer bittet, möchte, dass sich der Gebetene die Motive, die hinter der Bitte stehen, zu eigen macht, damit möglicherweise ein Handeln resultiert, das aus der Perspektive des*

---

Stumps genommen wurden, kommt eine Anfrage zum Ausdruck, die auch hier von Belang sein kann: Könnte eine Nichteinmischung Gottes nicht auch als moralisch überaus fragwürdige Vernachlässigung der letzten Endes radikal von ihm abhängigen Geschöpfe gewertet werden? 2) Die menschliche Freiheit ist durch andere Freiheit sowohl physisch als auch moralisch beschränkt. Dass hier ausgerechnet die göttliche Intervention die entscheidende Störung der Freiheit wäre, die es aus moralischen Gründen zu verhindern gelte, leuchtet nicht sofort ein. Es wäre angesichts dieser beiden Anfragen zu klären, ob nicht andere als moralische (nämlich zum Beispiel metaphysische) Gründe gegen die Annahme einer direkten Intervention Gottes sprechen oder nicht.

*Bittenden eine Veränderung einer Situation erzeugt.* Motive wirken als Erkenntnisorte für *Gründe*, die ein Handeln beeinflussen; sie sind im strengen Sinne keine Ursachen des Handelns.

Aber wie lässt sich im Gott-Mensch-Verhältnis die Übertragung der Motive denken? Hier können wir erneut den jüngeren Ansatz von Eleonore Stump ins Spiel bringen: Sie versucht, wie bereits herausgestellt wurde, die Präsenz und Allgegenwart Gottes nicht (nur) als Äquidistanz Gottes zu allen Raum- und Zeitpunkten zu formulieren, sondern vor allem als personale Präsenz zu begreifen.<sup>58</sup> Diese personale Präsenz zeichnet sich, wie schon angedeutet, durch *wechselseitiges Vermögen der Empathie* aus, aus dem heraus es wiederum möglich wird, die Gedanken oder Motive des personalanwesenden Gegenübers zu erfassen. Die Basis für diese personale Präsenz ist eine Zweite-Person-Perspektive, in der mir ein anderer zum Du wird, dessen Gedanken und Gefühle ich mir willentlich und unwillentlich aneignen kann. Dieses Zum-Du-Werden und die Grade, in denen geteilte Aufmerksamkeit und personale Präsenz sich realisieren können, beschreibt Eleonore Stump – zunächst menschlich-interpersonale Verhältnisse in den Blick nehmend – auf eine sehr eindrückliche Art und Weise:

Es besteht schon ein kleiner Grad von personaler Anwesenheit, sobald Paula aufseufzt, wenn sie beobachtet, dass Jerome sich mit seinem Steak-Messer in den Finger schneidet, selbst wenn es Jerome nicht bewusst ist, dass Paula ihn beobachtet. Dabei handelt es sich um eine Form von Gegenwart einer Person für eine andere Person, die auch dann möglich ist, wenn die beteiligten Personen eigentlich Fremde sind oder sich zwar kennen, einander aber in herzlicher Abneigung zugetan sind. So kann Paula beispielsweise aufseufzen, wenn sie sieht, wie Jerome sich verletzt, auch wenn sie denkt, dass er diese Schmerzerfahrung gerade durchaus verdient hat.

Aber es gibt einen viel größeren Grad personaler Anwesenheit, wenn zwei Personen, die in einer liebenden Beziehung zueinander stehen, einander wechselseitig die Gedanken zu lesen versuchen und dabei in einer intensiven Weise füreinander aufmerksam sind. Sobald diese Art von Aufmerksamkeit in Erscheinung tritt, bietet es sich an, diese Verbindung der zwei beteiligten Personen als Band der Liebe zu beschreiben.<sup>59</sup>

Personale Präsenz kann es – einem solchen Modell gemäß – auch dann geben, wenn die beteiligten Personen nicht in einem direkten physischen Kontakt stehen. Weil Gott aber all-gegenwärtig ist, ist für die Intaktheit einer Beziehung personaler Präsenz der Mensch verantwortlich:

*Mutatis mutandis*, this point about the connection between shared attention and significant personal presence applies also to God. God's having direct and unmediated cognitive and causal contact with everything in creation is still insufficient for God's being omnipresent, that is, in order for God to be always and everywhere *present*, it also needs to be the case that God is always and everywhere in a position to share attention with any creature able and willing to share attention with God.

This way of understanding omnipresence has a notable implication. Given divine omnipresence, the only thing that makes a difference to the kind of personal presence, significant or minimal, that God has to a human person is the condition of the human person herself. If Paula wants Jerome to be significantly present to her, she alone will

<sup>58</sup> Vgl. *Stump*, Allgegenwart, bes. 70 f.

<sup>59</sup> Ebd. 84.

not be able to bring about what she wants, because the relationship she wants is up to Jerome as much as it is up to her [...]. But, on the doctrine of omnipresence, things are different when it comes to God's being significantly present to a human person. If Paula wants God to be significantly present to her, what is needed to bring about what she wants only depends on her, on her being able and willing to share attention with God.<sup>60</sup>

Wie hilft uns dieses Modell weiter? Motive sind übertragbar, so ließe sich festhalten, wenn es eine personal-empathische Präsenz gibt, die es möglich macht, dass eine Person die Motive einer anderen Person in ihrem eigenen Geist so vergegenwärtigt, als wären sie ihre eigenen, obwohl sie weiß, dass es die Motive einer anderen Person sind.<sup>61</sup> Dieses In-mir-beim-Anderen-Sein markiert gewissermaßen die Dialektik einer personalen Empathie, die es möglich macht, das Gegenüber als etwas Eigenes und Innerliches zu erfahren, ohne eben dieses Gegenüber seines Eigenstandes zu berauben. In der Weise der Empathie werden Motive eines Gegenübers übertragen und angeeignet. Aber auch diese Empathie und dieses wechselseitige Erspüren der Motive haben Voraussetzungen. Eleonore Stump spricht nicht nur davon, dass es dafür einen Zustand geteilter Aufmerksamkeit braucht; sie verweist zudem darauf, dass es eine besondere Form der Nähe bedarf. Damit ist natürlich nicht eine physische Nähe per se gemeint; vielmehr ist damit angezeigt, dass die in Rede stehenden Personen einander wirklich brauchen.<sup>62</sup> Das *Brauchen*, um das es hier geht, ist Stump zufolge natürlich kein instrumentelles Gebrauchen, sondern steht als Kurzformel für das Phänomen, dass wir in einer anderen Person die Erfüllung unserer Sehnsucht finden.<sup>63</sup> Nimmt man nun beide Elemente zusammen – geteilte Aufmerksamkeit und die Sehnsucht, die sich auf eine andere Person richtet –, dann entsteht personale Präsenz, in der im Modus wechselseitiger Empathie eine Übertragung von Motiven auch wirklich stattfinden kann.

Lässt sich dieser Gedanke auf Gott übertragen? Wenn Gott das absolut Gute verkörpert, liegt es nahe, dass wir uns in unserem Streben ultimativ darauf ausrichten: Sowohl die geteilte Aufmerksamkeit mit Gott als auch unsere Sehnsucht nach Gott haben hier ihren Ort.<sup>64</sup> Aber gilt auch das Umgekehrte? Denn nur in der Wechselseitigkeit der geteilten Aufmerksamkeit und der Sehnsucht entsteht ja jene Nähe, in der Empathie und die Übertragung der Motive möglich werden. Dieses Problem lässt sich, wie Stump auch herausgestellt hat, im Rahmen des klassischen Theismus nur dann weiter bearbeiten, wenn man die Inkarnation hinzuzieht. Aus der Perspektive des Äternalismus heraus hat Gott immer schon eine Beziehung zu einer menschlichen Natur.<sup>65</sup> In dieser Aneignung der menschlichen Natur wird Gott jene Perspektive

<sup>60</sup> Stump, *Wandering in Darkness*, 117.

<sup>61</sup> Vgl. *dies.*, *Allgegenwart*, 79–85.

<sup>62</sup> Vgl. *dies.*, *Wandering in Darkness*, 120 f.

<sup>63</sup> Vgl. ebd. 122.

<sup>64</sup> Vgl. ebd. 91.

<sup>65</sup> Vgl. ebd. 123; vgl. dazu auch *E. Stump, Aquinas*, London/New York 2003, 156.

zuteil, die sich in der Suche nach Aufmerksamwerden und in der Sehnsucht nach dem Anderen auf den Menschen richten kann:

Auf der Grundlage der Lehre von der Ewigkeit Gottes ist Gott niemals in einem Zustand, in dem er ohne eine angenommene menschliche Natur wäre. Deshalb ist die menschliche Leidensfähigkeit etwas, das niemals auf Gott nicht zutreffen würde – und zwar in jener menschlichen Natur, deren Annahme für Gott nie fern liegt. Aus diesen Gründen ist Gott im Stande, Empathie mit menschlichen Personen zu empfinden und ihre Gedanken zu lesen, da er das menschliche Bewusstsein der angenommenen menschlichen Natur dazu gebrauchen kann[,] um menschlicher Personen in jener Weise gewahr zu werden, wie nur Personen sich kennen. Deswegen kann er auch mit menschlichen Personen auf diese Weise anwesend sein.<sup>66</sup>

Auf diese Weise ist generell ein Bezug Gottes zu jenen Motiven, die Menschen haben und die sie im Gebet artikulieren, ermöglicht, sodass wir von einer Beziehung der Wechselseitigkeit sprechen können. Das Gebet allgemein hätte – in dieser Sicht der Dinge – die Aufgabe, zunächst vom Menschen ausgehend eine Beziehung der Nähe zum allgegenwärtigen Gott aufzubauen, die in personale Präsenz mündet, in der ein Zustand geteilter Aufmerksamkeit mit Gott vorherrscht, in welchem sich auch unsere Sehnsucht nach Gott ausdrückt. Im Gebet wird dann auch ein Modus *wechselseitiger* Empathie anzielbar; wird das Gebet als Bittgebet artikuliert, dann ist eine Übertragung der Motive im Modus der empathischen Nähe zu Gott (und Gottes zum Menschen) denkbar. Wie Stump angedeutet hat, setzt die Tatsache, dass Gott sich unsere Motive aneignen kann, im Grunde bereits die Inkarnation voraus, mit der ein strikt ewig gedachter Gott immer kopräsent ist, sodass er in seiner Ewigkeit immer einen Bezug zu einer menschlichen Natur hat, die zwar zeitlich in Jesus aktualisiert wird, deren Eigenart Gott aber in einem ewigen Jetzt immer zugänglich bleibt, sodass er zwar nicht selbst schlagartig ein Mensch wird, wohl aber so in einem Verhältnis zur menschlichen Natur steht, dass er aus ihr heraus ein Verständnis und ein Einfühlungsvermögen für menschliche Motive hat und durch sie hindurch eine Sehnsucht nach der personalen Präsenz mit dem Menschen artikuliert.

### 5. Das Bittgebet und Gottes Ewigkeit

Lässt sich dieses Modell nun in den Rahmen des klassischen Theismus hineinstellen? Wir stehen zunächst vor der Schwierigkeit, dass in diesem Rahmen das Handeln Gottes nicht vorgestellt werden kann wie eine direkte Intervention in den Lauf der Zeit; denn – wie Brian Davies herausgestellt hat – prägt der radikale Modus der *Aseität* sich auch dem Wirken und Handeln Gottes so auf, dass Gottes Handeln *immer und radikal als voraussetzungslos* gedacht werden muss<sup>67</sup> – und zwar so voraussetzungslos, dass sich damit auch nicht das Gegebensein eines bestimmten, in sich kontingenten Faktums hinnehmen

<sup>66</sup> Stump, *Allgegenwart*, 87.

<sup>67</sup> Vgl. Davies, *Philosophy of Religion*, 3–8.

ließe, das auf Gott einen kausalen Einfluss hat.<sup>68</sup> Wie kann Gott sich dann an meiner Bitte, die ja ein kontingentes Faktum darstellt, orientieren? Eine erste Hilfe bietet im Rahmen des klassischen Theismus der *Ewigkeitsbegriff*: Gott ist mit meiner Bitte kopräsent – er ist *als er selbst* mit dieser Bitte kopräsent, sodass eine Übertragung von Motiven durchaus denkbar ist. So schreibt Stump:

Auf der anderen Seite gilt aber auch, dass Gottes Leben aus der Dauer einer Gegenwart besteht, die nicht durch Zukunft oder Vergangenheit beschränkt wird, weil Ewigkeit ebenfalls als grenzenlose Dauer zu verstehen ist. Weil die Seins- und Existenzweise eines ewigen Gottes durch diese Art der Gegenwart ausgezeichnet ist, muss die Beziehung zwischen einem ewigen Gott und jeder anderen Entität, die in der Zeit steht, durch Simultaneität gekennzeichnet sein.<sup>69</sup>

Eleonore Stump hat für diese Vorstellung den Begriff der „ET-Simultaneität“ geprägt, in der die Gleichzeitigkeit der Ewigkeit mit jedem einzelnen Punkt in der geschöpflichen Zeit formulierbar wird: Jeder Augenblick in der Zeit ist mit dem ganzen ewigen Leben Gottes „simultan“:

Ein Ergebnis der Logik dieses Begriffs von Ewigkeit besteht darin, dass jeder Augenblick in der Zeit, insofern dieser Augenblick *jetzt* in der Zeit ist, mit dem ganzen ewigen Leben Gottes ET-simultan ist. Anders gesagt, um das Gesagte von der anderen Seite her zu beleuchten: Das Ganze der Ewigkeit Gottes ist ET-simultan mit jedem zeitlichen Ereignis, insofern, als dieses Ereignis jeweils aktuell in einem zeitlichen *Jetzt* auftritt.<sup>70</sup>

Gottes Wollen, seine Empathie mit mir und meinem Gebet ist also ewigkeits-simultan mit meiner Bitte.<sup>71</sup> Vor diesem Hintergrund wäre eine Übertragung der Motive durchaus denkbar; denn Gottes Präsenz mit mir ist durch sein ewiges Jetzt garantiert.

Aber wie sollen wir es denken, dass Gott ein Gebet erhört, indem er sich ein Motiv für sein Beten aneignet und gegebenenfalls eine Situation verändert, ohne dass er sich dabei im engeren Sinne verändern würde? An dieser Stelle müssen wir zwei weitere Elemente einführen, die zur Spezifikation des Modells im Rahmen des klassischen Theismus beitragen können: Die *molinistische* Tradition lehrt uns, dass Gott die kontrafaktischen Konditionale der Weltverläufe bereits vor der Schöpfung der Welt kennt: Gott weiß, was es heißt, dass, wenn eine bestimmte Situation der Fall wäre, eine bestimmte andere Situation resultierte.<sup>72</sup> In der molinistischen Sichtweise kennt Gott alle relevanten kontrafaktischen Konditionale, welche die Schöpfung und somit auch uns betreffen; er kennt damit auch die Umstände, in denen wir beten

<sup>68</sup> Vgl. dazu auch *Th. Schärfl*, Divine Activity, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 6 (2015) 79–103, bes. 96–100.

<sup>69</sup> *Stump*, Allgegenwart, 71.

<sup>70</sup> Ebd. 72.

<sup>71</sup> Vgl. dazu auch *Stump*, Aquinas, 152–154.

<sup>72</sup> Vgl. *G. Brüntrup/R. Schneider*, Complete Concept Molinism – Der Molinismus vollständiger Begriffe, in: *Marschler/Schärfl* (Hgg.), *Eigenschaften*, 363–378. Dazu auch ausführlicher *R. Schneider*, *Sein, Gott, Freiheit. Eine Studie zur Kompatibilismus-Kontroverse in klassischer Metaphysik und analytischer Religionsphilosophie*, Münster 2016, 219–267.

würden – noch bevor wir tatsächlich beten. Aber auf welcher Grundlage kennt Gott diese Möglichkeiten? Hier hilft vielleicht ein Gedanke weiter, der sich bei mittelalterlichen Denkern – etwa bei Johannes Duns Scotus<sup>73</sup> – vorgeprägt findet: In Gottes Wesen sind unsere individuellen Essenzen, also das Set der Eigenschaften, die uns ausmachen, schon da (gewissermaßen als Gedanke Gottes, den Gott fasst, indem er im Umweg über das, was nicht er ist, über sich selbst nachdenkt). Denken wir uns Gott als ein maximal-empathisches Wesen, wie dies Linda Zagzebski<sup>74</sup> herausgestellt hat, dann ist es möglich, dass Gott in seinem Wesen unsere Motive auf der Grundlage unserer individuellen Essenzen, die „in“ ihm schon da sind, gewissermaßen meditiert – noch bevor wir in Existenz treten und unsere Motive zum Ausdruck bringen. Weil Gott diese Motive in der ihm eigenen maximalen Empathie in seinem Innersten immer schon kennt, kann er im Modus des Schöpfungshandelns die Ereignisabläufe so eingerichtet haben, dass sie – wenn sich unser Wollen mit dem Willen Gottes deckt und die Motive in Einklang stehen – *Antworten* auf unser Gebet sind.

Nun könnte man aber einwenden, dass Gott in einem solchen Bild von Vorsehung nur ein simuliertes Wissen von unseren Motiven hat und dass es uns nur so vorkommt, als wären bestimmte Effekte Antworten auf unser Bitten, wobei aber der Schein insofern trügt, als Gott diese Effekte im Voraus immer schon in den Weltverlauf einkalkuliert hat. An dieser Stelle ist ein zweiter Modifikationsschritt nötig, der aber ebenfalls im Rahmen des klassischen Theismus verbleibt: ein *erweitertes* Verständnis von Ewigkeit. Wie Katherine Rogers herausgearbeitet hat,<sup>75</sup> versteht zum Beispiel Anselm von Canterbury Ewigkeit als eine zusätzliche, fünfte Dimension, die allem zugedacht werden kann. Gott allein ist in der Lage, diese fünfte Dimension zu erkennen und zu ermessen, weil er sich sozusagen immer schon in ihr aufhält. In dieser Dimension der Ewigkeit sind alle zeitlichen Ereignisse gleichermaßen da, so wie verschiedene Dinge, die verschiedene Raumstellen bekleiden, zur gleichen Zeit da sein können. Das heißt aber: In der Dimension der Ewigkeit ist die Kundgabe unserer Motive „gleichzeitig“ mit der göttlich-empathischen Simulation der Motive auf der Basis unserer individuellen Essenzen, die in der Natur Gottes angelegt sind, immer schon da.<sup>76</sup> In

<sup>73</sup> Vgl. *Johannes Duns Scotus*, Ord. I, Dist. 35, q. unica, n. 14–20; dazu auch *Th. Schärtl*, The Argument from Consciousness and Divine Consciousness, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 5 (2013) 285–307, bes. 302–306.

<sup>74</sup> Vgl. *L. Zagzebski*, *Omnisubjectivity. A Defense of a Divine Attribute*, Milwaukee 2013, 25–35.

<sup>75</sup> Vgl. *K. Rogers*, *Perfect Being Theology*, Edinburgh 2000, 54–70, bes. 59 f. Vgl. dazu auch *B. Leftow*, *Time and Eternity*, Ithaca/London 1991, 213–216.

<sup>76</sup> Brian Leftow verweist darauf, dass in solch einem Verständnis von Ewigkeit auch Probleme, die bei der Frage der ET-Simultaneität auftauchen könnten – nämlich, dass auf eine seltsame Art und Weise vergangene und zukünftige Ereignisse gleichzeitig da sein sollen –, verschwinden, weil es im Referenzrahmen von Ewigkeit kein Vergangenheits- und Zukunftsmoment mehr gibt. Natürlich haben zeitliche Ereignisse einen zeitlichen Index, aber *in der Zusatzdimension der Ewigkeit* sind sie gleichermaßen da. Vgl. *Leftow*, *Time and Eternity*, 252 f.



der Dimension der Ewigkeit vergehen die Ereignisse nicht einfach, weshalb Gottes empathisches Simulieren zusammen mit der Kenntnisnahme unserer Motive ewigkeitskoprsent werden und eine Entsprechung bilden, obwohl das Simulieren unserer Motive in Gott einerseits und unser Beten, in dem unsere Motive zum Ausdruck gebracht werden und wir uns als Subjekte vor Gott konstituieren, andererseits verschiedene Ereignisse darstellen.

Aber wie können wir ausschließen, dass Gottes antizipierend-empathisches Simulieren, unser Beten, das Gewahrwerden der Motive, Gottes welt-einrichtendes Handeln, das unserem Bitten entsprechen kann, nicht von vornherein zu einem Ereignisbrei verschmiert sind? Hier hilft ein Gedanke von Brian Leftow weiter, der uns dazu anleitet, Gegenwärtigkeit (und damit unmittelbares Präsens) als relativ zu einem Referenzrahmen zu verstehen und zudem zu bedenken, dass Ewigkeit ein ganz eigener Referenzrahmen ist, in dem die Rede von Gegenwärtigkeit eine ganz andere Bedeutung und Bestimmung hat als in einem zeitlichen Referenzrahmen:

Present-actuality [...] is framework-relative. So too, then, are essentially tensed facts. The reason a timeless God does not know the essentially tensed fact that (T) is that in His framework of reference, eternity, *this is not a fact at all*. (T), again is the claim that a proper subset S of the set of temporal events, consisting of a, b, c, etc., now has present-actuality. In eternity this claim is false. In eternity, all temporal events A-occur at once, and so all have present-actuality at once. Present-actuality is differential actuality *within temporal frames of reference*, and to perceive present-actuality requires perceiving not all events as actual at once *within temporal frames of reference*. But things are different in eternity.

All the same, the Anselmian theory in no way reduces time, change, succession, and nonsimultaneity to illusions. [...] Even if an eternal frame of reference exists which contains its own simultaneity, present actuality, and essentially tensed facts, temporal frames of reference also exist, and these reference frames have their own equally real simultaneity, present actuality, and essentially tensed facts. Nor does the Anselmian theory render events' *occurrence* framework-relative. [...] [O]n this theory, the very same occurrence occurs in all frameworks of reference. Only simultaneity, presentness, and present-actuality are framework-relative.<sup>77</sup>

Während nun die empathisch-simulierende Antizipation unserer Motive auf der Basis unserer individuellen Essenzen für Gott vielleicht so etwas wie ein propositionales Vorwissen darstellt, ist das Gewahrwerden unserer Motive also etwas, das zu einem bestimmten Zeitpunkt geschieht, aber in der Ewigkeitsdimension mit dem „antizipierenden“ Simulieren Gottes schon da ist, eine Art direktes *Knowledge of Things*, das nicht im propositionalen Wissen aufgeht und das die Voraussetzung für die *wechselseitige personale Präsenz* bildet. Die Aktualisierung unserer individuellen Essenzen und die Ausgestaltung der Möglichkeitspielräume durch den Raum unserer eigenen Freiheit und durch die von Gott unter Wahrung aller Freiheitsspielräume erfolgende Präkonzeption des Weltverlaufs ist also auch aus der Sicht Gottes mehr als nur die Konkretisierung dessen, was er sich „schon immer gedacht“

<sup>77</sup> Ebd. 333.

hat, oder die Realisierung eines Typmodelles, dessen Parameter er eigentlich in- und auswendig kennt. Es handelt sich um die Konstituierung des Modus wechselseitiger personaler Präsenz. In der Dimension der Ewigkeit fallen diese Elemente aber nicht auseinander, sodass wir *nicht* sagen müssten, dass Gott „im Lauf der Zeit“ seine Kenntnis erweitert oder dass das, was ihm präsent ist, immer präsenter, immer intensiver gegenwärtig wird.

Auch die Bestimmung des Weltverlaufs durch das Schöpfungshandeln Gottes ist ein Ereignis, das dank der Ewigkeit Gottes mit unserem Beten, aber auch mit der Simulation unserer Motive in der inneren Natur Gottes kopräsent ist. Schauten wir diese ewigkeitskoprsentierten Ereignisse in Gottes ewigem Jetzt, so könnten wir nicht sagen, dass Gottes empathisches Simulieren unserer Motive, die Aktualisierung eines bestimmten Weltverlaufs und unser Beten irgendwie „weit“ auseinander lägen und damit unverbunden wären.<sup>78</sup> In der Perspektive der ewigen Präsenz Gottes sind sie vereint. Und ihre internen Verweise, ihre inhaltlichen Entsprechungen und ihre Konsonanz mit dem Willen Gottes sind ausreichend, um davon zu sprechen, dass unser Bittgebet dadurch wirkt, dass unsere Motive zum Ausdruck kommen, die Gott zur Kenntnis bekommt, indem er sie kennt, und die er sich, sofern sie seinem Wollen entsprechen, zu eigen macht, woraufhin er, wenn dies seinem Willen entspricht, auch den Weltverlauf so ordnet, dass bestimmte Ereignisse eintreten, die unserem Bitten entsprechen. Um eine schwache Analogie zu bemühen: Gott wäre wie ein sehr spezieller Zeitreisender, für den das, was uns vergangen erscheint, immer noch Gegenwart ist, sodass er im Augenblick unseres Betens an den Anfang der Schöpfung „zurückkehren“ kann, um den Weltverlauf so zu gestalten, dass er – wenn es mit seinem Wollen in Einklang steht – unserem Bitten entspricht. Und Gott wäre wie ein sehr eigenartiger Zeitreisender, der vom Augenblick der empathischen Simulation unserer Motive und von der Aktualisierung eines Weltverlaufs ausgehend in die „Zukunft“ springen kann, in der unser Gebet artikuliert wird, um „dort“ unser Beten mit seiner empathischen Simulation abzugleichen. Nur entfele im Fall Gottes das eigentliche Reisen und Springen von Punkt zu Punkt, weil in der Ewigkeit der Anfang der Schöpfung „immer noch“ da und unser Beten ebenfalls „schon“ präsent ist.<sup>79</sup> Diese Zeitreiseanalogie darf nicht überstrapaziert werden; denn in der Dimension der Ewigkeit gibt es keine Vergangenheit und keine Zukunft. Gleichwohl werden in dieser Analogie distinkte Ereig-

---

<sup>78</sup> Vgl. *Leftow*, *Time and Eternity*, 291: „[W]hether or not the world or time had a first moment, there is no sense in which God from his own perspective exists ‚before‘ the world or time. As there is no before or after in a timeless being’s life, a timeless God cannot exist ‚eternally before‘ the world or time. As the concept of temporal priority does not apply to a being not located in time, a timeless God cannot be temporally before the world or time. Whether or not time has a first moment, then, there is no moment of time when God does not exist with time.“

<sup>79</sup> Vgl. ebd. 303: „God eternally brings about both effects that are now in our past and effects that are now in our future – but all this action is in His eternal present and so involves no power over any past or future relative to God.“

nisse für uns als Sequenz sichtbar, die in Gottes Ewigkeitsperspektive nicht auseinanderliegen, aber inhaltlich distinkt sind.

Diese Distinktheit reflektiert den Umstand, dass wir im klassischen Theismus drei Faktoren zusammenzubringen haben: 1) den *Aseitätsmodus des göttlichen Handelns*, der in letzter Konsequenz besagt, dass alles, was wir als Handeln Gottes erachten, durch den Modus des radikalen Schaffens „hindurchgedacht“ werden muss; 2) *Gottes Unwandelbarkeit*, die auch eine *Unveränderlichkeit seines Wollens* beinhaltet, der wir nur gerecht werden können, wenn wir unterstellen dürfen, dass Gott unsere Motive „immer schon“ kennt, weil er unsere individuellen Essenzen maximal-empathisch meditiert; 3) *Gottes Ewigkeit*, in der es keine vergehenden oder erst ausständig-ankommenden Phasen eines Sich-Ereignens geben kann. Dass in solch einem Rahmen aber dennoch ein Handeln Gottes denkbar ist, das als *Antwort* auf unser Gebet zu erscheinen vermag, hält Brian Leftow fest:

On the account of God's acting and intending given here, if we individuate divine actions in part by their temporal effects, we can say that the divine act of responding to Abraham is a distinct action included in the overall action of creating the universe. God's timelessly willing His response is neither before nor after Abraham's action, in eternity. But if we speak loosely enough to allow ourselves improperly to date God's actions temporally by the time of their effects, we can add that God's response takes place after Abraham's action in time, even though it is part of an action that (dated by this means) began at the first moment of time (if there was one). So the conjunction of creation and timelessness allows a timeless God to interact with creatures in time. If a timeless God can create, He can will changes in the world in response to creatures without there being changes in His will.<sup>80</sup>

Natürlich wird man hier sofort den Einwand hören, dass wir in einem solchen Konzept, das den Molinismus mit dem Äternalismus fusioniert, kaum mehr einen Ort für die menschliche Freiheit finden werden, weil alles ja schon irgendwie festgezurrert erscheint oder sich zumindest dem wissenden Zugriff Gottes als scheinbar invariabel darbietet. Aber besteht unsere Freiheit wirklich insbesondere darin, dass wir Gott im wahrsten Sinne des Wortes *überraschen* können (positiv wie negativ)? Brian Davies verweist hier zu Recht darauf, dass aus der Tatsache, dass jemand etwas (unfehlbar) weiß, *nicht folgt*, dass dieses etwas *notwendig* besteht und eintritt.<sup>81</sup> Zudem müssen wir uns vergegenwärtigen, dass ein anselmianisches Verständnis von Ewigkeit es nicht mehr gestattet, Gottes Wissen in der Dimension von Ewigkeit zeitlich zu indizieren, auch wenn sich das Wissen auf zeitlich erfolgende Ereignisse erstreckt. Man kann nicht sagen, dass Gott „gestern“ schon wusste, was „morgen“ passiert. Man müsste genauer sagen: Dass Gott weiß (in einem nicht reduzierbaren Präsens), was zu einem Zeitpunkt passiert.<sup>82</sup>

Bisher wurde herausgestellt, dass der metaphysische Rahmen des klassischen Theismus *auch* eine Verortung des Bittgebets ermöglicht. Die dafür

<sup>80</sup> Leftow, *Time and Eternity*, 308 f.

<sup>81</sup> Vgl. Davies, *Philosophy of Religion*, 201–203.

<sup>82</sup> Vgl. Leftow, *Time and Eternity*, 254 f.

herangezogene Verbindung aus Molinismus und Äternalismus ist unter gegenwärtigen Vorzeichen sicherlich eine eher ungewöhnliche Konstruktion, tendieren doch moderate Temporalisten (wie etwa W. L. Craig<sup>83</sup>) dazu, den Molinismus als Grundlage für eine signifikante Vorsehungskonzeption heranzuziehen. Umgekehrt gewinnen konsequente Äternalisten (wie Brian Leftow) die Plausibilität ihres Ansatzes aus einer gewissen Zurückweisung molinistischer Vorstellungen, denen sie immer noch einen zeitlichen Rahmen unterstellen, in dem Gott agiert und aus dem heraus er auf der Basis kontrafaktischer Konditionale die Zukunft kennt.<sup>84</sup> Für unseren Fall dienen die molinistischen Einsprengsel der *metaphysischen Ummantelung des Aseitätsmodus des göttlichen Handelns*, so dass wir auf der Basis des göttlichen Präkonzipierens dieses Handeln als ein schöpferisch-welt einrichtendes, Ordnungsstrukturen erschaffendes Handeln und nicht als ein zeitlich indiziertes, durch ein je individuelles zeitliches Ereignis instantiiertes Intervenieren begreifen können. Dass die Verbindung von Molinismus und Äternalismus nicht vollkommen abwegig ist, könnte ein Blick auf den historischen Molinismus zeigen, der sich – zumindest dem Anspruch nach – voll und ganz im Rahmen des klassischen Theismus zu verorten versuchte.<sup>85</sup> Trotzdem steht die Frage im Raum, wozu die Verbindung von Molinismus und Äternalismus überhaupt nötig ist.<sup>86</sup> Dazu seien zwei Punkte genannt:

1. Die genannte Kombination erlaubt es, für Gott *zwei komplementäre Arten des Wissens* zu veranschlagen – ein aus seiner Kenntnis individueller Essenzen und seiner Empathie stammendes Wissen um kontrafaktische Zusammenhänge und ein auf der Basis der in der Kopräsenz der Zweiten-Person-Perspektive gegründetes ‚Knowledge of Things‘, das unmittelbar und direkt ist. Damit hat Gott ein rundheraus *perfektes Wissen*, bei dem die spontan-antizipierende genauso wie die rezeptiv-intuitive Seite gleichermaßen berücksichtigt und gewissermaßen auf die Spitze getrieben sind. Während auf dem Feld menschlicher Erkenntnis (wie die Qualia-Diskussion in der Philosophie des Geistes zeigen kann) diese beiden Formen des Kennens und Wissens die berechtigte Frage aufwerfen, ob darin und dabei dasselbe (die je selben Sachverhalte) erkannt wird (werden), bewirkt die Simultaneität der göttlichen Ewigkeit, dass beide Weisen des Kennens aufeinander und auf denselben Gegenstand bezogen bleiben.
2. Wenn wir – wie Leftow – Ewigkeit als eigene, fünfte Dimension denken, in der alle zeitlichen Ereignisse präsent sind, dann sind diese Ereignisse zwar für Gott in der Ewigkeit kopräsent, aber sie sind nicht immer schon aktual, weil ihre Aktualität ja mit ihrer Zeitlichkeit zu-

<sup>83</sup> Vgl. W. L. Craig, *Time and Eternity. Exploring God's Relationship to Time*, Wheaton 2001, 246–265; ders., *The Only Wise God. The Compatibility of Divine Foreknowledge and Human Freedom*, Eugene 1999, 127–152.

<sup>84</sup> Vgl. Leftow, *Time and Eternity*, 252 f.

<sup>85</sup> Vgl. hierzu Schneider, *Sein, Gott, Freiheit*, 152 f., 284 f.

<sup>86</sup> Ich danke ausdrücklich Herrn Martin Klinkosch für seine hartnäckige Rückfrage.

sammenhängt. Wir müssen somit zwischen Gottes wissender Präsenz mit den in der Ewigkeit ‚präsenten‘ zeitlichen Ereignissen einerseits und Gottes Wissen um die Ereignisse in Hinsicht auf ihren jeweiligen Aktualitätsstatus andererseits unterscheiden. Dieser Differenzierung dient die Verkoppelung von Äternalismus und Molinismus. Denn für ein strikt ewiges Wesen kann die Differenz dieser beiden Wissensformen nicht noch einmal zeitlich ausbuchstabiert werden – wie wir das bei endlicher Intelligenz mit dem Unterschied von *Antizipation* und *Erfahrung* tun können. Im Blick auf ein ewiges Wesen bietet sich als analoger Punkt der Unterschiedsmarkierung nur die Differenz von *Kennen* und *Wollen* an. Während die ewige Kopräsenz Gottes mit den zeitlichen Ereignissen in der Dimension der Ewigkeit das *Kennen* (durchaus analog zu einem intuitiv-unmittelbaren Gewahrsein) repräsentiert, verkörpert das molinistisch modellierte Wissen Gottes um kontrafaktische Konditionale auf der Basis individueller Essenzen, die sozusagen der *counterpart* seiner eigenen Essenz sind, den Aspekt des *Wollens*, weil ja nur *Gottes Willensentscheidung*, die darüber befindet, welcher Weltengang im Gelände möglicher Welten eingeschlagen wird, das heißt, welche Sachverhalte in der Vielfalt möglicher Alternativen instantiiert werden sollen, aus diesem *Wissen um Möglichkeiten* ein *echtes Vorherwissen* macht. Vereinfachend formuliert: Am Schöpfungsmorgen hat Gott eine molinistisch-vorauswissende Kenntnis meines Betens – in der Realität fundamntiert durch sein schöpfungseinrichtendes Wollen. In seiner Ewigkeit ist Gott mit meinem Gebet aber gleichzeitig kopräsent. Es handelt sich um zwei verschiedene, einander stützende Wege zur göttlichen *Bezugnahme* auf mein Beten, die aber in der Ewigkeit Gottes so aufeinander bezogen sind, dass sie keine echte Veränderung oder Vermehrung des Wissens Gottes bedeuten. Der Äternalismus in der Version Leftows schließt zwar aus, dass sich Gottes Wissen ‚im Laufe der Zeit‘ vergrößert oder verändert. Wir könnten Gott aber dennoch auf die Zeitpunkte der Welt und auf die jeweiligen Zustände der Welt (und durch eben diese Zustände individuierte) Wissenszustände zuzuschreiben versuchen, die nur dank einer ewigen Kopräsenz in Gott eine gewisse Einheit bilden. Erst die Kombination mit dem Molinismus macht es möglich, jede Andeutung eines derartigen Wissenszuwachses in Gott zu unterbinden, weil mit der göttlichen Kenntnis der kontrafaktischen Zusammenhänge auf der Basis der göttlichen Kenntnis unserer individuellen Essenzen schon alles erkannt ist, was signifikantes Vorherwissen auszeichnet. Die Kopräsenz mit den Ereignissen fügt diesem göttlichen Wissen ‚nur‘ einen qualitativ anderen Wissensmodus („Knowledge of Things“) hinzu, bei dem kein überraschend ‚neuer‘ Gegenstand des Wissens ins Spiel gebracht wird. Die Verbindung molinistischer Elemente mit einem konsequenten Äternalismus hat aber doch den Vorteil, dass sie ein zusätzliches Konzept zu formulieren gestattet, das in jenen theistisch-metaphysischen Koordinaten, die

von einer Zeitlichkeit Gottes ausgehen, nicht zu verorten wäre: das Bittgebet für Vergangenes. Diese Vorstellung klingt zunächst seltsam, ja *prima vista* widersinnig, weil solches Beten gegen eine unstrittige Voraussetzung des Bittgebets verstößt, die in der formalen Rekonstruktion der von Stump vorgelegten Arguments als Zusatzbedingung angegeben worden war:  $\lceil \neg \diamond (Z(c_1) \wedge Z(c_2)) \rceil$ . Ein Bittgebet scheint nun aber genau das zu wollen, was eigentlich unmöglich ist: einen Weltzustand  $c_2$ , obwohl  $c_1$  schon eingetreten ist. Kevin Timpe<sup>87</sup> zeigt aber anhand eingängiger Fallbeispiele, dass Fälle, in denen wir für Vergangenes zu beten scheinen, lebensweltlich durchaus bekannt und unserer Intuition gemäß auch sinnvoll sind. Es geht dabei nicht um historische Ereignisse, die wir aus der Distanz der Jahrhunderte durch ein Bittgebet ändern wollten<sup>88</sup> – das wäre ein seltsames Anliegen, weil es das metaphysische Gewicht der Ordnung der Zeit untergraben würde –, sondern beispielsweise um ein Ereignis, das schon in der Vergangenheit liegt, *dessen Ausgang wir aber nicht kennen*:

Allison is watching the morning news, and learns that a tornado touched down in western Ohio the previous evening, leaving a path of devastation and destruction in its wake. The news anchor reports that seventeen homes were destroyed by the tornado, and that one individual was killed. Allison's father lives in the area affected by the storm. As she runs to the phone to call him, she offers a prayer that he may not have been the one killed in the tornado. Even though she knows that the state of affairs she is praying about is already in the past, and that thus it is already a fact whether or not her father was killed, Allison thinks that her prayer might be efficacious in the same way that prayers for future states of affairs can be.<sup>89</sup>

Die in diesem Beispiel skizzierte Szene ist durchaus realistisch und wirft natürlich sofort die Frage auf, ob solch ein Bittgebet – trotz aller Authentizität des Anliegens und trotz aller Intensität des Betens – sinnvoll sein kann, wenn man zu seiner Wirksamkeit eine Art der „Retrokausalität“ in Anschlag zu bringen hätte.<sup>90</sup> Wenn wir strikt zeitlich denken – mit der oft in einen Fehlschluss führenden Versuchung, die das „post hoc“ als „propter hoc“ interpretiert –, Gottes Wissen zudem zeitlich indizieren, dann wäre solch eine Bitte eigentlich geradeheraus witzlos. Kevin Timpe hebt aber hervor, dass schon dieser erste Eindruck trügt: Es geht bei einem solchen Gebet nicht darum, dass Gott gebeten wird, *jetzt* die Vergangenheit zu ändern<sup>91</sup>, sondern

<sup>87</sup> Vgl. K. Timpe, Prayers for the Past, in: RelSt 41 (2005) 305–322; dazu auch Flint, Divine Providence, 229–250.

<sup>88</sup> Vgl. den klassischen Angriff auf eine derartige Vorstellung bei P. T. Geach, Praying for Things to Happen, in: Ders., God and the Soul, London 1969, 86–99.

<sup>89</sup> Timpe, Prayer, 306.

<sup>90</sup> Vgl. ebd.

<sup>91</sup> Diese Differenzierung ist auch deshalb wichtig, weil wir sonst – trotz der Plausibilität der Beispiele – sehr schnell in letztendlich doch unsinnige Vorstellungen geraten könnten. Denn es ließe sich ja *prima facie* einwenden, dass das Allison-Beispiel nur funktioniert, weil Allison nicht weiß, was sich in jüngster Vergangenheit wirklich ereignet hat. Dieses Nichtwissen scheint ihr noch einen Aktionsradius zu erlauben, der durch die Lücke, die das Nichtwissen darstellt, offengehalten wird. Wie wäre es dagegen – nehmen wir ein drastisches Beispiel –, wenn wir jetzt (im Jahr 2016) darum bitten wollten, dass Gott den Ausbruch des Ersten Weltkriegs verhindern

vielmehr, dass Gott die Vergangenheit *schon geändert haben möge, weil wir bitten*<sup>92</sup>. Dieses „Weil“ lässt sich nun aber nur dann gehaltvoll und konsistent denken, wenn wir Gott ein signifikantes Vorherwissen zutrauen: Sowohl im ätternalistischen<sup>93</sup> als auch im molinistischen<sup>94</sup> Rahmen kann gedacht werden, dass Gott einen bestimmten Zustand hervorbringt (dadurch dass er sich unsere Motive aneignet und weil er diese Motive seinerseits affirmiert), obwohl unser Gebet aus unserer zeitlichen Warte erst nach der Zustandsveränderung erfolgt. Im Rahmen des so genannten offenen Theismus (als dessen Vertreter wir Gregory Boyd gekennzeichnet haben) wäre dies nicht denkbar, weil Gott

---

möge? Dieses Beispiel ist deswegen drastisch, weil es mit Blick auf das genannte Ereignis für die allermeisten Menschen keine Lücke des Nichtwissens mehr gibt und weil das in Rede stehende Ereignis schon deutlich in der Vergangenheit liegt. Die Frage, die dieses Beispiel aufwirft, ist aber nicht primär, ob Gott die Vergangenheit ändern kann beziehungsweise jene Ereignisse, die *nur in unserem Bezugsrahmen* als vergangene gelten, modifizieren kann (vermutlich müssen wir hier argumentieren, dass er dies nur um den Preis der Aufhebung einer für uns elementaren metaphysischen Ordnung tun könnte), sondern ob wir um die Veränderung eines Weltzustandes bitten sollen, dessen Faktizität wir schon *kennen*. (*Nota bene*: Wenn das Auftreten eines Ereignisses die Voraussetzung für das Auftreten eines anderen Ereignisses ist, dann ändert auch ein ätternalistischer Bezugsrahmen daran nichts. Durch die Voraussetzungs-Beziehung sind zumindest auf metaphysischer Basis gewisse Grenzen für Gottes Handeln gesetzt, die allerdings nicht primär damit zu tun haben, dass bestimmte Ereignisse *quoad nos* vergangene sind.) Unser Bitten hängt – gewissermaßen *motivationspsychologisch* – nun einmal von unserem Kenntnisstand und auch von unseren (immer beschränkten) Informationen ab. Gottes Vorherwissen kann diese Begrenzungen in gewisser Hinsicht kompensieren. Vgl. hierzu auch *Stump*, Aquinas, 156 f. Aus *ätternalistischer* Perspektive ist *unser nachträgliches Gebet auch gar nicht nachträglich*, sondern eben zusammen mit dem in Rede stehenden Ereignis da. Aus *molinistischer* Perspektive hat Gott auf Grund der Kenntnis aller uns betreffender kontrafaktischer Konditionale Kenntnis davon, dass wir ausgehend von dem in unserer individuellen Essenz grundgelegten Charakter beten würden, wenn wir in eine bestimmte Situation gerieten, in der es um die Artikulation eines bestimmten Motivs ginge. Dass die im Gebet thematisierte Faktenkonstellation eventuell zeitlich schon vor unserem Gebet liegt, spielt für das in Rede stehende Konditional keine Rolle. Die Frage der Sinnhaftigkeit dreht sich also – sobald man die metaphysische Lösung des Problems durch molinistische und ätternalistische Motive erreicht hat – letztendlich um motivationspsychologische Bedingungen des Bittens allgemein: Wir würden auch einen präsumptiven Arbeitgeber nicht um eine Einstellung bitten, wenn wir schon erfahren hätten, dass wir abgelehnt würden. Unsere Motive und die Artikulation dieser Motive hängen von unseren Kenntnissen und Informationen ab – ganz unabhängig von den metaphysischen Möglichkeiten, die ein Gebetener mit Blick auf für uns Vergangenes haben mag. Ein interessantes, anders gelagertes Beispiel ist das Gebet für Verstorbene, bei dem wir manchmal auch mitbedenken, dass sie gut in die ‚andere Welt‘ *hinübergekommen sein mögen*. Die Sinnhaftigkeit solchen Betens ergibt sich nicht daraus, dass das erbetene Ereignis ausständig ist, sondern dass *unsere Kenntnis des Ausgangs* noch ausständig ist. Timpe würde diesem behutsamen Resultat freilich widersprechen; vgl. *Timpe*, Prayer, 319: „Assume that Allison will pray at  $t_2$  that her father be spared from the tornado at  $t_1$ . Given His omniscience, God knows this prior to  $t_2$  and can thus bring about the safety of her father at  $t_1$ . So long as Allison prays that God bring about S, and God is able and willing to bring about S, then it does not matter whether or not Allison already knows that S obtained (that is, so long as what God foreknows is that Allison will pray for S even though she already knows that S obtained). And a similar conclusion will be reached on both eternalism and Molinism. So it looks like a past-directed prayer can be efficacious even if the one praying knows that the prayed-for state of affairs has already obtained.“ Timpes Überlegungen unterschlagen aber die sozusagen motivationspsychologischen Eigenarten unseres Bittens. Das angegebene Beispiel müsste sich zudem an Ereignissen bewähren, deren Ausgang wir kennen und die *anders verlaufen sind*, als wir gehofft und erbeten haben.

<sup>92</sup> Vgl. *Timpe*, Prayer, 308.

<sup>93</sup> Vgl. ebd. 312–314.

<sup>94</sup> Vgl. ebd. 314–316.



in der Zeit situiert ist und weil Gott in dieser Konzeption nur ein Vorausahnen, aber kein Vorherwissen besitzt.<sup>95</sup>

## 6. Das nicht-erhörte Gebet

Eine Frage, die eingangs schon angeklungen ist, muss nun noch einmal kurz thematisiert werden. Argumentationsstrategisch werden wir jetzt zwei kompatible Wege einschlagen müssen, die ihrerseits unter der Überschrift einer „Greater-Good-Theodicy“ versammelt werden können. Der erste Hinweis stammt von Thomas P. Flint, der auf der Linie bekannter Argumente auf den Wert menschlicher Freiheit rekurriert. Dabei müssen wir die (problematische, die Freiheit bedrohende) Alleinwirksamkeitsthese von der (die Freiheit nicht bedrohenden) Vorhersehungsthese zu unterscheiden lernen: Auch wenn Gott in einer signifikanten Weise den Verlauf der (für uns) zukünftigen Ereignisse kennt, so folgt daraus keineswegs, dass Gott für das Auftreten aller dieser Ereignisse in einem *Causa-efficiens*-Sinne verantwortlich ist.<sup>96</sup> Wenn wir in Rechnung stellen müssen, dass Gott in einem sehr grundsätzlichen Sinne unsere Freiheitsentscheidungen und unsere Freiheitsinitiativen nicht überwältigen kann, ja, wenn Gott eben diese Freiheit als ultimativen Wert respektiert, dann wird seine welteinrichtende Schöpfungsinitiative nicht nur einen ausreichend großen (auch in der Anlage der natürlichen Gegebenheiten vorbereiteten) Raum für die Entwicklung und Entfaltung geschöpflicher Freiheit eingerichtet haben. Auch sein welteinrichtendes Ordnen, das Ereignisse anzielt, die als Antwort auf unser Gebet gelten dürfen, wird durch die Nicht-Überspringbarkeit von Freiheitsentscheidungen<sup>97</sup> begrenzt sein.

Aus der von Thomas Flint skizzierten molinistischen Perspektive hat das Bittgebet schon deshalb einen Sinn, weil es die Umstände und Voraussetzungen verändert, unter denen wir handeln, sodass unsere Freiheitsentscheidungen einen anderen Verlauf nehmen werden<sup>98</sup> – eine Verlaufsänderung, die Gott durch die Kenntnis kontrafaktischer Konditionale antizipieren und in sein welteinrichtendes Schöpfungshandeln integrieren kann. Anders gesagt: Sobald im bittenden Beten unsere Motive deutlich und (gerade wenn wir den gemeinschaftlichen Rahmen des Betens in Rechnung

<sup>95</sup> Vgl. ebd. 316–317, bes. 317: „The most that can be said is that God brings about state of affairs S because of His belief that an agent *might* or *probably* or *in all likelihood* will pray at some point in the future that God bring S about.“ Vgl. dazu auch *Flint*, *Divine Providence*, 219: „[A] God who knows only probabilities concerning how his creatures will freely act is bound to suffer from a severe case of myopia. Perhaps he could foresee fairly accurately how his creatures would freely react in the short run to any course of action he might take, but, since multiplied probabilities swiftly approach zero, the long-run consequences of his action will be all but utterly opaque to him.“

<sup>96</sup> Vgl. *Tb. P. Flint*, *Providence and Theodicy*, in: *McBrayer/Howard-Snyder* (eds.), *Evil*, 251–265, bes. 258–262.

<sup>97</sup> Vgl. *Flint*, *Divine Providence*, 216.

<sup>98</sup> Vgl. ebd. 222–227.

stellen) öffentlich werden, betreten neue, kausal einflussreiche Umstände die Bühne der weltbildenden Sachverhaltsverfugung, die ihrerseits Gott alternative, aber ihm providentiell nicht unbekanntere Möglichkeiten der Weltgestaltung in die Hand spielen (allein das würde schon genügen, um von der Wirksamkeit des Bittgebets in einem vollumfänglichen Sinne zu sprechen). Aber wie wäre vor diesem Hintergrund dann das nicht-beantwortete Gebet zu beurteilen?: Flint rekurriert neben der oben schon erwähnten Gegebenheit des geschöpflichen Freiheitsraumes auf Gottes Kenntnis des im Weltgesamt *letztendlich* Guten, an dem sich schlussendlich bemisst, ob Gott sich die in unserem Gebet artikulierten Motive zu eigen macht und ob er schöpfungsordnend einen Weltverlauf initiiert, der unseren Motiven entspricht oder nicht:

At time, what we pray for may depend upon others' free actions, actions which are not in fact forthcoming. At other times, it may be that God sees via his middle knowledge that we would not benefit should he grant us that for which we have prayed, and so, being a loving father, he doesn't give us that which would ultimately harm us. Nor should God's activity in the wake of prayer be seen as utterly independent of those prayers, for what is good for God's creatures is in part dependent upon the circumstances in which they are placed, and prayer affects those circumstances.<sup>99</sup>

Flints durchaus kühne Behauptung lässt natürlich danach fragen, welche Güter Gott (sozusagen trotz unseres Bittens oder gegen unser inständiges Beten) im Auge haben könnte. Eine Antwort auf diese Frage, die sich trotz ihrer Beredsamkeit nicht lächerlich macht, muss sich mit zaghaften Andeutungen begnügen, die weder die reelle Gebetsnot der Menschen noch den Protest gegen das Leid unterhöhlt.

Einige Hinweise für derartige Andeutungen finden sich in Eleonore Stumps jüngstem Theodizee-Entwurf. Sie verweist darauf, dass es auch vor Gott darum geht, dass wir ein gedeihliches Leben führen, in dem die Sehnsüchte unseres Herzens in einer authentischen Weise auf das hin ausgerichtet werden, was sich zu erstreben lohnt. Die Frage nach Gottes ‚Berechtigung‘, uns zum Beispiel angesichts eines unerhörten Gebets Leid zuzumuten, spitzt sich dann zu auf die Frage:

Does God's allowing the evil a human being suffers enable her to flourish, or enable her to have the desires of her heart; and is her suffering the best available means, in the circumstances, to achieve those ends?<sup>100</sup>

Diese Frage kann mit Blick auf ein konkretes Leid und ein konkretes, scheinbar unerhörtes Gebet (Gott sei Dank) nie *a priori* mit einem Nein beantwortet werden. Dafür sorgt einerseits die Komplexität des menschlichen Seelenlebens, wie Stump andeutet, das durch die Leiderfahrung in den Stand gesetzt wird, zu einer größeren Reife, aber auch zu einer Konzentration der

<sup>99</sup> Ebd. 227 f.

<sup>100</sup> Stump, *Wandering in Darkness*, 455.

Sehnsüchte des Herzens<sup>101</sup> und zu einer intensiveren Integration<sup>102</sup> unseres psychologisch-empirischen Selbst vorzudringen. Andererseits gehört zu der Option, diese Möglichkeit *nicht a priori* verneinen zu müssen, gleichwohl auch der Gedanke, dass Gott dank seines signifikanten Vorherwissens das je größere Gut sozusagen schon jeweils ‚vor Augen‘ hat. Leider können wir *nicht a priori* positiv sagen, dass die genannte Möglichkeit auf jeden Fall besteht. Wie Stump anhand der *Rekonstruktion biblischer Geschichten*, die eine theologisch-narrative Bewältigung der Leidensthematik darstellen, herausgearbeitet hat<sup>103</sup>, gibt es zumindest *a posteriori* Hinweise darauf, dass wir die genannte Frage bejahen dürfen. Auch ein Blick auf spirituelle Literatur, die Leiderfahrungen thematisiert und vor Gott zu verarbeiten sucht, könnte dies bestätigen und damit das Gewicht solcher aposteriorischer Gründe erhöhen.<sup>104</sup>

Es ist nicht einfach, diejenigen Motive aufzulisten, die zeigen, auf welche Weise Leid zu unserer Reifung, zur tieferen Formierung unserer Herzenssehnsüchte und zu unserem spirituellen Gedeihen beitragen kann. Aber wenn wir sagen könnten, dass wir durch das Leid (das auch als Leiden an einem scheinbar unerhörten Gebet auftritt) zu einer tieferen Erfahrung des Verdankenseins, zu einem radikalen Blick auf unsere Kontingenz, aber in der Intensität des Schmerzes oder Trauerns auch zu einem Durchbruch in die Dimension des göttlichen Blickens auf die Welt, vielleicht zu einem Durchbruch in die Dimension der aus der Ewigkeit vollzogenen Wahrnehmung der Welt durch Gott vordringen, dann wären darin Güter angedeutet, die Gott rechtfertigen könnten, uns vor dem Leid nicht zu verschonen; denn eben dieses Leid könnte zu der Weise werden, wie wir zu einem Verhältnis der Intimität mit Gott gelangen – besonders wenn wir bedenken, dass uns in der Erfahrung von Intimität nicht nur das beglückende Gegenstück unserer Sehnsucht begegnet, sondern dass sich dabei nahezu gleichermaßen die Erfahrung existenzieller Bodenlosigkeit einstellt.

<sup>101</sup> Vgl. ebd. 460 f.

<sup>102</sup> Zu den Eigenarten solcher Integration vgl. ebd. 138–150.

<sup>103</sup> Vgl. ebd. 175–368.

<sup>104</sup> Fragt man nach der „Bemessungsgrundlage“ jener Hierarchie von Gütern, unter deren Maßgabe Gott das Leid als Mittel in Kauf nimmt, so verweist uns Stump auf Thomas von Aquin. Dabei geht sie vom Gegenteil aus und fragt, was das *Schlimmste* sei, das einem Menschen widerfahren könne, vgl. ebd. 387: „For Aquinas, the worst thing that can happen to a person is to become permanently psychically fragmented, permanently alienated from oneself, permanently separated from others, including God. Because a human will is free in a libertarian sense, it is possible for a human being never to achieve or even to want real closeness or love with God or with any human person either. And because, on Aquinas’s views, human beings are everlasting and not transitory things, a human being is capable of being in such a condition forever. *This* is the worst thing that can happen to a human being, on Aquinas’s scale of value. To be in this condition is to be everlastingly at a distance from oneself, from all other persons, and from God. It is to be endlessly isolated from God’s redemptive goodness in self-willed loneliness [...]“

## Summary

The article raises the question whether classical theism – in its emphasis on divine eternity and divine foreknowledge – is compatible with a realistic understanding of petitionary prayer. After assessing the meaning of prayer and petitionary prayer on the basis of speech act theory – while distinguishing between the meaningfulness of prayer in contrast to its effectiveness – the paper develops an eternalist framework in order to reconcile classical theism with a robust understanding of petitionary prayer. Prayer is approached as a mode of gaining divine intimacy, which is spelled out within the coordinates of a second-person perspective. The main considerations are centered on the idea that the aseity mode of divine activity must not be neglected so that eternalism needs the helping hand of Molinism in order to give human prayer its due place in a divinely preconceived order of the world.