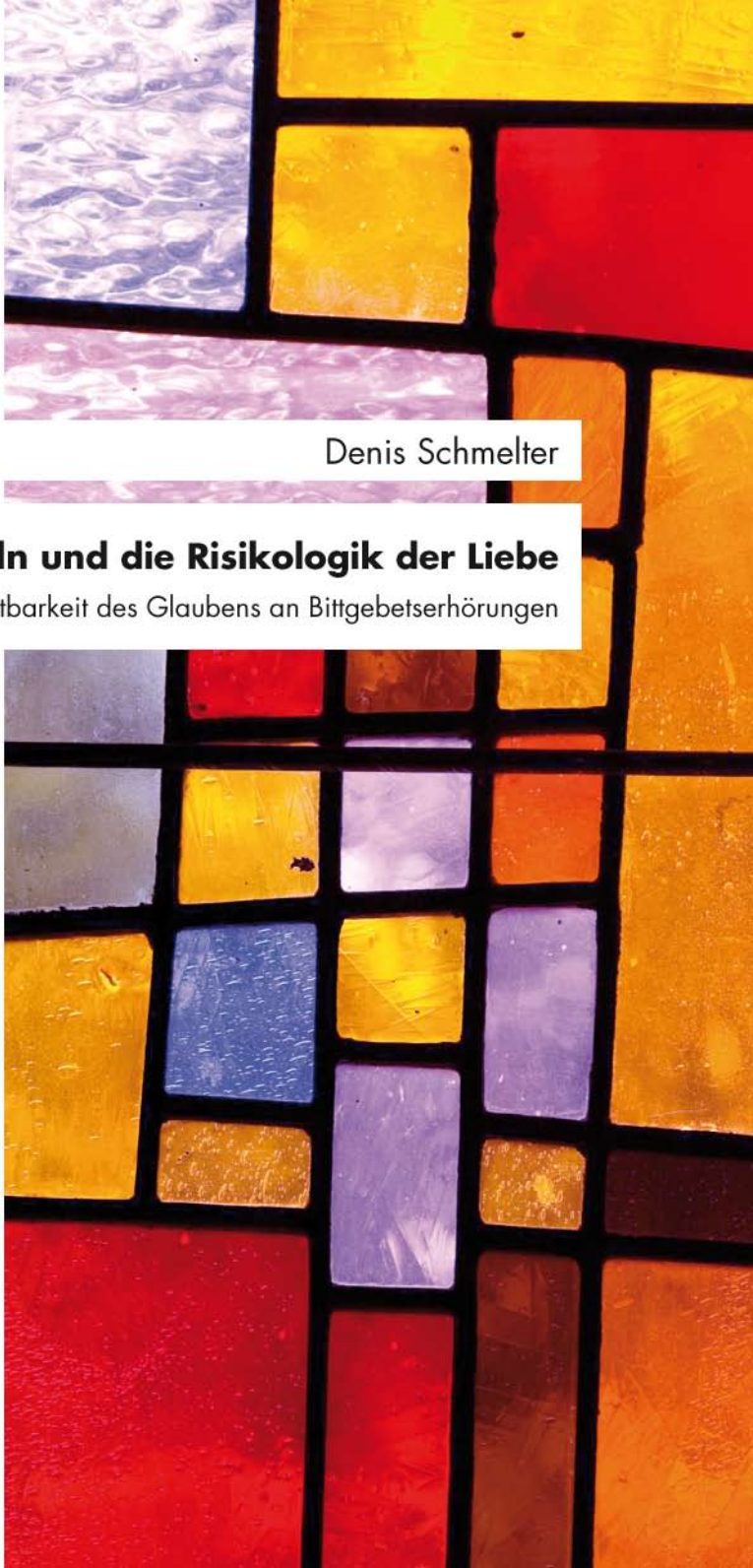

Denis Schmelter

Gottes Handeln und die Risikologik der Liebe

Zur rationalen Vertretbarkeit des Glaubens an Bittgebetserhörungen

Tectum

Denis Schmelter

Gottes Handeln und die Risikologik der Liebe. Zur rationalen Vertretbarkeit des Glaubens an Bittgebetserhörungen

Zugl. Univ.Diss.,LMU München, Katholisch-Theologische Fakultät 2011

Umschlagabbildung: © Albrecht Dürer: „Betende Hände“ (um 1508)
© Philip Meyer: Kirchenfenster | shutterstock.com

© Tectum Verlag Marburg, 2012

ISBN 978-3-8288-5498-7

(Dieser Titel ist zugleich als gedrucktes Buch unter der ISBN 978-3-8288-2848-3 im Tectum Verlag erschienen.)

Besuchen Sie uns im Internet
www.tectum-verlag.de

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Angaben sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

Meinen Eltern

Inhaltsverzeichnis

Vorwort **13**

1 Einleitung: Bedeutung und Struktur der Problematik **15**

1.1 Gebet als „Herzmitte“ jüdisch-christlichen Glaubens 16

1.2 Bittgebet als Kristallisationspunkt fundamentaltheologischer Spitzenprobleme 20

1.2.1 Die zu sinnvollem Bittgebet unabdingbar vorauszusetzenden Annahmen 20

1.2.2 Die denkerischen Unverträglichkeiten 22

1.3 Fazit 24

2 Präliminarien **27**

2.1 Wahrheit 27

2.2 Realismus 30

2.3 Fazit 37

3 Bittgebet und Theodizee-Problem **43**

3.1 Bedeutung und Struktur des Theodizee-Problems 43

3.1.1 Existenzielles Ärgernis und kognitive Dissonanz 43

3.1.2 Religionskritische Relevanz 45

3.1.3 Der logische Widerspruch 47

3.2 Darstellung ausgewählter Theodizee-Argumentationen 51

3.2.1 Überlegungen zur Allgüte 51

3.2.2 Überlegungen zur Allmacht 60

3.3 Fazit 64

4 Begründung der Wahl des Open-View-Theismus als Lösungsansatz **67**

4.1 Der Bittgebetsglaube und seine Unverträglichkeiten mit dem „klassischen“ Theismus 67

4.2 Die Verträglichkeit des Open-View-Theismus mit dem im Bittgebet aktuierten Proprium jüdisch-christlichen Glaubens 70

4.3 Vorhaben und weiteres Verfahren 73

5 Libertarische Willensfreiheit als Basiskategorie im Kontext einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt 75

5.1 Allgemeine Charakteristika der (Willens-)Freiheit 76

5.2 Zum libertarischen Verständnis von Willensfreiheit 81

5.2.1 Anderskönnen 81

5.2.2 Willensfreiheit versus Determinismus 89

5.2.3 Intelligibilität 91

5.2.4 Irreduzible Urheberschaft 95

5.3 Fazit 97

6 Bibeltheologisch fundierte „Deklination" der im Gebet beanspruchten Wirklichkeit 105

6.1 Schöpfung und Bundeswilligkeit 105

6.1.1 Schöpfung als lebensbejahendes Liebeswalten 105

6.1.2 Zwischenbilanz im Hinblick auf das (Bitt-)Gebet 111

6.2 Namensoffenbarung und Exodus 112

6.2.1 „Lerne aus den Jahren der Geschichte" (Dtn 32,7) oder: Bibelhermeneutische Grundprinzipien 112

6.2.2 Die Offenbarung des heiligen Namens 123

6.2.3 Von JHWH erhört und in die Freiheit geführt 135

6.2.4 Zwischenbilanz im Hinblick auf das (Bitt-)Gebet 139

6.2.5 Eine Gemeinschaft von Betern im judäischen Bergland – das vorstaatliche Israel 140

6.2.6 „You get me NowHere" oder: Die Bedeutung des JHWH-Namens 151

6.2.7 Zwischenbilanz im Hinblick auf das (Bitt-)Gebet 162

6.3 Dominus orans – Jesus und das (Bitt-)Gebet 165
6.3.1 Die Basileia und die Person Jesu 165
6.3.2 Zum Profil der Basileia-Botschaft Jesu 172
6.3.2.1 Der alttestamentliche Wurzelgrund des Basileia-Begriffes Jesu 172
6.3.2.2 JHWH erweist sein Königsein in geschichtsmächtigem Handeln 179
6.3.2.3 Proaktive Dynamik und die Frage nach der angemessenen Übersetzung 181
6.3.2.4 Gegenwärtiges Geschehen und zukünftiger Zustand 185
6.3.2.5 Theozentrik 188
6.3.3 Jesu Beten als Quelle seiner vollmächtigen Verkündigung und seines heilkräftigen Wirkens 191
6.3.3.1 Die Abba-Anrede 191
6.3.3.2 Die Interdependenz von Abba-Theozentrik und Basileia-Eschatologie 199
6.3.3.3 Die „Radikalisierung“ 201
6.3.4 Urvertrauen und Erhörungsgewissheit – Jesuanische Konturen neutestamentlichen Gebetsglaubens 204
6.3.5 Zwischenbilanz im Hinblick auf das (Bitt-)Gebet 210

7 Exkurs: Spirituelle Praktiken der Esoterik als verzweifelte Gebetsversuche 213

8 Das anthropische Prinzip 219

8.1 Die unleugbare Existenz des Nicht-Selbstverständlichen ... 219
8.2 Das schwache anthropische Prinzip (WAP) 222
8.3 Anthropisches Prinzip contra kopernikanisches Prinzip 226
8.4 Das starke anthropische Prinzip (SAP) 233
8.5 Das Partizipatorische Anthropische Prinzip (PAP) 235
8.6 Das Finale Anthropische Prinzip (FAP) 236

8.7 Versuch einer fundamentaltheologischen Auswertung 237

9 Entwurf einer Kriteriologie für einen rational vertretbaren Glauben an Bittgebetserhörungen.....255

9.1 Grundelemente im Gott-Welt-Mensch-Verhältnis 256

9.1.1 Personalität.....256

9.1.2 Communialität.....258

9.1.3 Kooperativität.....265

9.1.4 Epistemische Mehrdeutigkeit als Voraussetzung freien Vertrauens.....267

9.2 Vorsehung 275

9.2.1 Der Zusammenhang von Vorsehung und Gebetserhörung.....275

9.2.2 Christlicher Vorsehungsglaube versus griechisch-philosophische Pronoia-Konzeption.....278

9.2.3 Ansatz zu einer systematisch-theologischen Reinterpretation des Vorsehungsgedankens.....292

9.3 Kurze Schlaglichter zur Vereinbarkeit des Glaubens an das Handeln Gottes mit Human- und Naturwissenschaften 306

9.3.1 Die Unangemessenheit der experimentellen Methode zwecks Eruierung göttlichen Wirkens.....306

9.3.2 "God works with what is available" – Zur Möglichkeit göttlichen Heilshandelns gemäß der Naturordnung 309

9.3.3 Zwischenbilanz im Hinblick auf das (Bitt-)Gebet.....316

9.4 Gott und die Zeit 317

9.4.1 Responsive Reaktionen bei unveränderlichem Wesen.....317

9.4.2 Göttliche Allwissenheit und menschliche Willensfreiheit 331

9.4.2.1 Indeterministische Wirklichkeitsstruktur und teilweise offene Zukunft 332

9.4.2.2 „Dynamische Allwissenheit“ als Gottes unüberbietbare „Prognosekompetenz“ 334

9.4.3 Zum Verständnis der Ewigkeit Gottes – Temporalismus versus Eternalismus.....341

9.4.3.1 Gottes Relation zum Zeitlichen gemäß dem Zeugnis der Heiligen Schrift.....347

9.4.3.2 Gottes Relation zum Zeitlichen als Implikation geistlichen Lebens 349

9.4.3.3 Gottes Relation zum Zeitlichen als Ausweis seiner trinitarischen Liebes- und Lebensfülle 364

9.4.3.4 Die Unvereinbarkeit des Eternalismus mit jüdisch-christlichem Gebetsglauben 367

9.4.4 Zwischenbilanz im Hinblick auf das (Bitt-)Gebet 377

9.5 Risiko und Souveränität.....378

9.6 Das Erfordernis der Modifikation des „Gottes der Philosophen“ 389

10 Die *logic-of-love defense* als weitestgehende Aporienreduktion 393

10.1 Noch einmal: Nicht-Erhörung als Verschärfung des Theodizee-Problems 393

10.2 Um eines höheren Gutes willen.....396

10.3 Zustimmungswürdigkeit? 399

10.4 Die Legitimität des Bittgebetsglaubens gemäß dem „innocent-until-proved-guilty“-Grundsatz 405

11 Ertrag.....407

Literaturverzeichnis.....417

Personenverzeichnis 459

Vorwort

Die vorliegende fundamentaltheologische Arbeit wurde im Sommersemester 2011 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München als Dissertation angenommen. Für die Drucklegung wurde sie überarbeitet.

Lang ist die Liste der Personen, die zum Gelingen dieses Projektes beigetragen haben. Von ihnen seien – im Bewusstsein der Unvollständigkeit solcher Aufzählung – immerhin die folgenden namentlich erwähnt.

Professor Dr. Armin Kreiner hat als Doktorvater meine Promotion geduldig und fachlich kompetent betreut. Ihm habe ich den Weichen stellenden Hinweis auf den *Open-View*-Theismus zu verdanken – jene theologische Position, die m. E. zu den wenigen Konzeptualisierungen der göttlichen Wirklichkeit gehört, die einen Glauben nahelegen, den sich auch ein aufgeklärter Mensch aneignen kann, ohne dafür den Verstand an den Nagel hängen zu müssen; mithin hat er einen nicht unerheblichen Anteil daran, dass ich mein Zutrauen zu Gott nicht verloren habe, sondern heute sogar etwas „reibungsloser" und souveräner aus dem Glauben an IHN leben kann. Und welche existenzielle Wirkung der Fundamentaltheologie könnte wertvoller und deren ureigenem Anliegen gemäßer sein?

Zudem danke ich: Prof. Dr. Knut Backhaus für die Erstellung des Zweitgutachtens; Prof. Dr. Richard Heinzmann für die maßgebende Hilfe zu einem unter jedem Betracht richtigen „Einstielen" des Projektes; Dr. Karl Hubertus Eckert für seine vielfach aufbauende Ermutigung, den eingeschlagenen akademischen Weg weiterzugehen; Angela Stüber, M.A. für die Vermittlung arbeitserleichternder und effizienzsteigernder Tipps und Tricks zur Textverarbeitung; Petra Blömer für die Hilfe bei der Formatierung der Einreichexemplarfassung; Michael Brüseken für die Mühe des Korrekturlesens und den Motivationsschub auf den letzten Metern.

Prof. Dr. Raimund Lachner, als dessen Wissenschaftlicher Mitarbeiter ich derzeit am Institut für Katholische Theologie der Universität Vechta in menschlich äußerst angenehmem Klima arbeiten darf, sage ich ein herzliches „Vergelt's Gott!" für anregende Gespräche und die großzügig entgegenkommende Gewährung der Möglichkeit flexibler Arbeitszeiteinteilung während des „Endspurts" meiner Promotion.

Mit vielen Erweisen der Zuwendung ihres mütterlich gütigen Herzens hat Doris Mueller-Graaf (†) einen zuweilen düsteren Teil meines Weges erwärmt und erhellt. Möge sie nun friedlich geborgen sein im lichtvollen

Haus des himmlischen Vaters, wo wir uns einst allseits versöhnt, leidfrei und in unvergänglicher Freude wiedersehen werden.

Meine innigsten Empfindungen liebevoller Dankbarkeit gelten meinen Eltern, Birgit und Michael Schmelter; das Geschenk ihres unermüdlichen Beistandes und ihrer stets spürbar wohlwollenden Unterstützung, ohne die diese Arbeit nicht zum Abschluss gekommen wäre, weiß ich als etwas unermesslich Kostbares wertzuschätzen. Ihnen sei dieses Buch darum gewidmet.

Nicht zuletzt gebührt meine staunend ergebene Verehrung IHM, um dessen wortwörtlich wohltuenden Heils- und Liebeswillen sich letztlich die ganze Doktorarbeit dreht und von dem ich heute sagen kann: „In der Bedrängnis rief ich zum Herrn; der Herr hat mich erhört und mich frei gemacht“ (Ps 118,5).

Vechta, den 01. August 2011 Denis Schmelter

1 Einleitung: Bedeutung und Struktur der Problematik

Beten heißt mit Gott leben.
(ROMANO GUARDINI [1885-1968])[1]

Gott und Mensch stehen zueinander im Verhältnis eines echten interpersonalen Beziehungsgeschehens, dessen Realisierung für das Leben des Menschen von grundlegender Bedeutung ist und sich maßgeblich sogar auf dessen Qualität und Gestalt in der jeweiligen innerweltlichen Situation auswirkt[2]. – So lässt sich der propositionale Gehalt eines der wesentlichen Aspekte des jüdisch-christlichen Glaubens paraphrasieren: des Setzens darauf, dass sich JHWH qua geschichtsmächtigem Handeln erfahrbar als der wahre und verlässliche Herr des Lebens erweist. Es gehört zu den entscheidenden Elementen des theistischen Gottesbildes[3], dass sich der lebendige Gott seinen Geschöpfen beziehungswillig zuwendet, ihnen das Angebot einer wechselseitig auf Vertrauen und Treue basierenden Partnerschaft macht und ihnen mit machtvollem Wohlwollen in weiser Fürsorge, erreichbarer Hilfsbereitschaft und unterstützender Begleitung nahe ist. Diese Überzeugung findet ihren besonderen Ausdruck in der Praxis des Bittgebetes. Dabei wird nämlich vorausgesetzt, dass das Gebet nicht nur den hörenden Gott erreicht, sondern dass

---

1 GUARDINI, ROMANO: *Briefe über Selbstbildung (5. Brief: Vom Beten)*, 13.

2 Vgl. HICK, JOHN: *Religion*, 58: „Während jedoch die verschiedenen Formen der Rechtfertigungslehre […] theoretische Konstrukte sind, sind die neue versöhnte Beziehung zu Gott und die neue Qualität des Lebens, die sich aus dieser Beziehung ergeben, Erfahrungs- und Beobachtungstatsachen. Diese konkrete Tatsache, daß der Mensch die Umwandlung von der Selbstzentriertheit in die Gottzentriertheit erlebt oder erlebt hat, bildet den Kern der christlichen Erlösung“.

3 Vgl. dazu auch die Pointierung bei DAWKINS, RICHARD: *Der Gotteswahn*, 31: „Ein *Theist* glaubt an eine übernatürliche Intelligenz, die das Universum erschaffen hat und die immer noch gegenwärtig ist, um das weitere Schicksal ihrer ursprünglichen Schöpfung zu beaufsichtigen und zu beeinflussen. In vielen theistischen Glaubenssystemen ist dieser Gott eng in die Angelegenheiten der Menschen eingebunden. Er erhört Gebete, vergibt oder bestraft Sünden, greift durch das Vollbringen von Wundern in die Welt ein, zürnt über gute oder schlechte Taten und weiß, wann wir sie begehen (oder auch nur daran *denken*, sie zu begehen)“.

dieser gelegentlich[4] auch handelnd darauf eingeht. Daher dürfte klar sein, dass dem Gebet eine kaum zu unterschätzende Bedeutung im Verhältnis zwischen Gott und Mensch zukommt.

1.1 Gebet als „Herzmitte" jüdisch-christlichen Glaubens

Nach jüdisch-christlicher Auffassung bedeutet Glaube in seinem Kern einen zutiefst personalen[5] und ganzheitlichen[6] Akt, bei dem der Mensch

---

4 Wenn ein Mensch an Gott eine *Bitte* richtet, bedeutet dies, dass die Erhörung nicht garantiert ist, denn eine Bitte ist weder ein Befehl noch die Betätigung eines exakt den eigenen Vorstellungen entsprechend funktionierenden Automatismus, sondern der Akt eines Sichwendens an eine personale Andersheit, von deren eigenem freien Entschluss allein die Gewährung oder Verweigerung des Erbetenen abhängt. Da der Begriff der Bitte die Möglichkeit impliziert, vom Gebetenen abgeschlagen zu werden, ist zunächst davon auszugehen, dass, zumindest prinzipiell, nicht jedes Bittgebet erhört werden muss. Wenn es im Folgenden um den Glauben an Gebetserhörungen geht, ist damit immer der Glaube an Gottes *gelegentlich* Bittgebete erhörendes Handeln gemeint. Dies ist jedoch wiederum nicht im okkasionalistischen Sinne misszuverstehen; vielmehr soll damit (1) der (Inter-)Personalität des Gebetsgeschehens und (2) der Tatsache, dass sich Situationen denken lassen, in denen Gott sich aus guten Gründen eine Nicht-Erhörung vorbehalten bzw. ihm eine Erhörung nicht möglich sein kann, Rechnung getragen werden. Die okkasionalistische Position ist für eine Konzipierung des erhörenden Handelns Gottes unbrauchbar, weil ihr zufolge Gott ab und zu „das von ihm gewollte Ergebnis ganz allein hervor[bringt], an der Naturordnung vorbei" [KESSLER, HANS: *Evolution und Schöpfung in neuer Sicht*, 157]. Aus Gründen, die im Verlauf dieser Arbeit angeführt werden, verträgt sich ein solches arbiträres Intervenieren, das den eigenwirksamen Selbststand der freien Geschöpfe „überrollen" würde, gerade nicht mit dem Bild des Gottes, das im jüdisch-christlichen Glauben vorausgesetzt wird. Zwar kann Gott mitunter durchaus im Weltgeschehen „intervenieren", allerdings nur, wenn dies zum einen im Modus einer auf wechselseitig freier Einwilligung aller Beteiligten basierenden Kooperation erfolgt und zum anderen dadurch die Regularität der Natur nicht durcheinandergebracht wird. Der Okkasionalismus ist mithin deshalb unhaltbar, weil er darauf hinausläuft, dass „Gott zu einer Zweitursache, also zu einem Glied in der Kette innerweltlicher Ursachen, herabgesetzt und verendlicht [wird]; außerdem werden die von ihm geschaffenen Kräfte, ihre Kreativität und ihre Wirkungen letztlich nicht ernst genommen" [ebd., 157].

5 Vgl. THEIßEN, GERD: *Erleben und Verhalten der ersten Christen*, 232: „Glaube lässt sich als personale Bindung an Gott verstehen, die sich ebenso gegen ein Misstrauen nach außen wie gegen Selbstwertzweifel und Schuldgefühle nach innen hin durchsetzen muss. Glauben ist in dieser Tradition Vertrauen in ein vom Ich abgegrenztes göttliches Du, keine mystische Auflösung aller Abgrenzungen zur Wirklichkeit, bei dem keine Grenzen mehr spürbar sind, sondern

sich vertrauensvoll Gott anheimgibt. Versteht man demgemäß Glaube genauerhin als Beziehungsgeschehen interpersonalen Vertrauens zwischen Gott und Mensch[7], dann leuchtet ein: „Glaube ist je nur im Gebet konkret. M. a. W. Gebet ist vollzogener Glaube“[8]. Für den Glauben seinerseits ist das Gebet wiederum konstitutiv[9], sodass eine Interdependenz zwischen Glaube und Gebet ausgemacht werden kann[10].

Jedenfalls dürfte es durchaus konsensfähig sein, zu konstatieren, dass das Gebet nicht nur „das Herz und der Mittelpunkt aller Religion ist“[11], sondern geradezu der Inbegriff lebendigen Glaubens[12]; Beten stellt *den*

Bindung an eine personale Wirklichkeit, angesichts der ein Mensch seine Grenzen besonders deutlich spürt“.

6 Insbesondere nach katholischer Auffassung wird der Glaube in erster Linie „als personale Begegnung mit Gott und als Übereignung des ganzen Menschen verstanden“ [Einleitungstext zur *Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“* in: RAHNER, KARL/VORGRIMLER, HERBERT: *Kleines Konzilskompendium*, 362].

7 Vgl. ähnlich NEUNER, PETER: Der Glaube als subjektives Prinzip der theologischen Erkenntnis, in: KERN, WALTER/POTTMEYER, HERMANN JOSEF/SECKLER, MAX: *Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 4*, 23–36, hier: 23: „Glauben ist grundlegend ein interpersonaler Akt des Vertrauens, des Zutrauens, eines Sich-Anheimgebens“.

8 BENCKERT, HEINRICH: Das Gebet als Gegenstand der Dogmatik, in: *EvTh* 15/1955, 535–552, hier: 547.

9 OSWALD BAYER geht sogar so weit, das Gebet mit Glauben *gleichzusetzen*; vgl. BAYER, OSWALD: Erhörte Klage, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 25/1983, 259–271, hier: 259: Das Gebet „stellt, mit dem Glauben identisch, die Wahrnehmung Gottes und damit den Vollzug von Religion selbst dar“. Dieser simplifizierenden Gleichsetzung ist nicht ohne Umschweife zuzustimmen. Es gilt vielmehr, die *Interdependenz* zu berücksichtigen: Glaube speist sich aus Gebetserfahrungen; der Akt des Betens setzt aber seinerseits auch bereits Glauben (zumindest die Annahme bestimmter Glaubensgehalte bzw. das Sichbefinden in einer gewissen Glaubenshaltung) voraus; Beten bedeutet dann wiederum eine – allerdings zentrale – konkrete Weise des Glaubensvollzuges.

10 Diese wechselseitige Bezogenheit lässt sich in etwa auf die Formel bringen, dass das Gebet gewissermaßen „angewandter“ Glaube ist, während Glaube die „Seele“ des Gebets ist. Vgl. dazu ähnlich BAELZ, PETER R.: *Prayer and Providence*, 28: “Prayer is thus an extension of faith. Faith is a moment in the activity of prayer”.

11 HEILER, FRIEDRICH: *Das Gebet*, 2.

12 Dies gilt freilich nicht, wenn Glaube nur als das naive Verharren im lebensfeindlichen Status unaufgeklärt-unterwürfigen Verehrens irgendwelcher „Götter“ und Gebet nur die notgedrungene und realitätsunangepasste Reaktion auf frustrierende Mangelsituationen wäre, wie dies mitunter von religions-

Glaubensakt schlechthin dar, ohne dessen Vollzug der Glaube letztlich leblos bliebe[13]. Das Gebet „*ist der wichtigste und wesentlichste Ausdruck des Glaubens an Gott*; es ist antwortender Glaube, sozusagen der Ernstfall des Glaubens“[14], ja sogar „der Ernstfall des Lebens“[15], denn für einen jüdisch-christlich Glaubenden besteht eine unauflösliche Bezogenheit zwischen dem Leben und dem im Gebet aktuierten Glauben eines Menschen: „Ein Gebet, das nicht das wirkliche Leben des Beters widerspiegelt, wird Wortfuchtelei. Ein Leben, das nicht im Gebet seine Mitte findet, bleibt Hohlraum“[16]. Insbesondere die

> „Bitte an Gott ist der Urakt des Glaubens, denn die Elemente der Bitte sind auch die Elemente des Glaubens: der Verzicht auf die Verfügung über Gott, den absolut Anderen, die Kontemplation seiner Andersheit und der Ruf an seine Freiheit. […] Der Gott der Liebe ist der Grund des Bittens, nicht die Fremde zwischen ihm und den Geschöpfen“[17].

---

kritischer Seite unterstellt wird. Als exemplarisch für eine solche Position sei die Einschätzung des nihilistischen Philosophen EMILE MICHEL CIORAN (1911–1995) herausgehoben: „Das Bedürfnis zu beten hat nichts mit dem Glauben zu schaffen. Es entsteht durch eine besondere Niedergedrücktheit und wird so lange anhalten wie diese, auch wenn die Götter und die Erinnerung an sie auf immer verschwänden“ [CIORAN, EMILE MICHEL: *Vom Nachteil, geboren zu sein*, 120].

13 Vgl. HEILER, FRIEDRICH: *Das Gebet*, 495: „Religiöse Menschen und Religionsforscher bezeugen übereinstimmend, daß das Gebet […] die Seele aller Frömmigkeit ist […]. Den Schlüssel zu diesem Zeugnis gibt die Wesensbestimmung des Gebets: das Gebet ist ein lebendiger Verkehr des Menschen mit Gott. Das Gebet bringt den Menschen in unmittelbare Berührung mit Gott, in ein persönliches Verhältnis zu ihm. Durch das Gebet wird die Religion ein Leben in Gott, eine Gemeinschaft mit dem Ewigen. Ohne das Gebet bleibt der Glaube eine theoretische Überzeugung; ohne das Gebet ist der Kultus nur äußeres Formwerk; ohne das Gebet entbehrt das sittliche Tun der religiösen Tiefe; ohne das Gebet bleibt die Gottesliebe stumm; ohne das Gebet bleibt der Mensch Gott ferne, gähnt ein Abgrund zwischen dem Endlichen und Unendlichen“.

14 DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ: *Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Bd. 1: Das Glaubensbekenntnis der Kirche* [im Folgenden abgekürzt: KEK/I], 86.

15 BACKHAUS, KNUT: Neues Testament, in: FISCHER, GEORG/BACKHAUS, KNUT: *Beten*, 75–128, hier: 84.

16 BACKHAUS, KNUT: Neues Testament, in: FISCHER, GEORG/BACKHAUS, KNUT: *Beten*, 75–128, hier: 84.

17 BACHL, GOTTFRIED: Thesen zum Bittgebet, in: SCHNEIDER, THEODOR/ULRICH, LOTHAR: *Vorsehung und Handeln Gottes*, 192–207, hier: 193.

Um zu einem ernstmeinenden Vollzug des Betens fähig zu sein, muss der Beter zunächst vom Zutreffen zumindest zweier Grundannahmen ausgehen können. Zum einen muss sich sein Beten an einen als *reales Gegenüber* antreffbaren Adressaten richten, der sich dem Beter als tatsächlich zugänglich erweist und ihm aufnahmebereite Aufmerksamkeit entgegenbringt; Gott muss erreichbar sein und für den Beter ein offenes Ohr haben. Zum anderen ist der Beter von der Hoffnung getragen, dass der Adressat auch wirklich aktiv darauf eingeht; Gott muss die Fähigkeit erhörenden *Handelns*[18] zuzutrauen sein, wenn von ihm eine „handfeste" Situationsänderung zu erwarten sein soll. Das Bittgebet stellt somit den brisanten Fall der akuten „Anwendung" dieser beiden für jüdisch-christlichen Glauben zentralen Grundannahmen auf das Leben dar, weil ein Mensch, indem er so betet, diese Grundannahmen existenziell aktuiert und die damit vorausgesetzte Wirklichkeit – die Existenz Gottes und dessen Geschichtsmacht – „beansprucht". Wer ein Bittgebet vollzieht,

---

18 LORENZ, KUNO: Art. „Handlung", in: MITTELSTRAß, JÜRGEN: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Bd. 2*, 33–37, hier: 33–34, definiert als Handlung „ein Tun, bei dem sich im allgemeinen der Handelnde, das *Subjekt* der H[andlung], einerseits vom *Akt*, dem Vollzug der H[andlung], andererseits von der *Intention*, der H[andlung]sabsicht […] unterscheiden läßt […]. Das intendierte H[andlung]s*ziel* ist dabei eine bloß vorgestellte, also fingierte Situation, deren Verwirklichung gewollt und entweder als H[andlung]s*ergebnis* (= H[andlung]sresultat) bereits (begrifflich) zur H[andlung] gehört (z. B. die H[andlung] DAS-FENSTER-ÖFFNEN mit dem Ergebnis ‚das Fenster ist offen') oder als H[andlung]s*folge* unter den durch das Handeln hervorgebrachten (kausalen) H[andlung]s*wirkungen* erwartet wird (z. B. die H[andlung] DEN-WASSERHAHN-ÖFFNEN etwa mit der Folge ‚die Wanne läuft voll' und eventuell der weiteren Wirkung ‚die Wanne läuft über'). Zu den möglichen Zielen einer H[andlung] unter Einschluß der *Unterlassungen* gehört auch die Aufrechterhaltung einer bereits bestehenden Situation oder die Verhinderung einer sich ohne eingreifendes Handeln anderweitig einstellenden Situation". Als Handlung kann somit generell die von einem Subjekt *intentional herbeigeführte Transformation eines Wirklichkeitszustandes* aufgefasst werden: Indem es handelt, bewirkt das Subjekt, dass sich der Zustand einer Wirklichkeit nach der Handlung von dem Zustand, in dem sich die gleiche Wirklichkeit vor der Handlung befunden hat, unterscheidet. Vgl. dazu ähnlich STOSCH, KLAUS VON: *Gott – Macht – Geschichte*, 43. Da unter „Erhörung" normalerweise verstanden wird, dass Gott (unterstützend, helfend, rettend, heilend usw., in jedem Fall: *tätig*) auf ein Bittgebet *reagiert*, das Bittgebet also mit einem darauf eingehenden *Handeln* beantwortet, muss, um ein bestimmtes Ereignis als Gebetserhörung bezeichnen zu können, zumindest irgendeine *Veränderung des Wirklichkeitszustandes* konstatierbar sein, auf den sich der Beter mit seinem Gebet bezogen hat.

setzt dabei, wenn dieses „sinnvoll“[19] sein soll, näherhin mindestens vier Prämissen voraus[20], die im Folgenden kurz beleuchtet seien.

1.2 Bittgebet als Kristallisationspunkt fundamentaltheologischer Spitzenprobleme

1.2.1 Die zu sinnvollem Bittgebet unabdingbar vorauszusetzenden Annahmen

Zunächst muss der Beter davon ausgehen können, dass sein Beten überhaupt von Gott wahrgenommen wird (1). Sodann gilt es anzunehmen, dass Gott fähig (2) und gewillt (3) ist, dem Beter die erflehte Hilfe auch *de facto* zukommen zu lassen, indem er die erhoffte Situationsänderung realiter herbeiführt (4).

(ad 1) Wenn Beten nicht das Gleiche sein soll wie eine monologische Maßnahme der Psychohygiene[21], eine sich selbst pädagogisierende Stimulation der eigenen Sittlichkeit[22] oder eine aparte Meditationsmethode der Wellness-Spiritualität[23], dann muss klar sein, dass ein Gebet, das in jüdisch-christlichem Sinn diese Bezeichnung verdient, sich an ein real existierendes personales Wesen, an den *lebendigen Gott Abrahams, Isaaks, Jakobs und Jesu*[24] richtet. Bedeutet Beten wirklich, dass sich zwischen Gott

---

19 An dieser Stelle wird der Begriff „Sinn“ in *praxeologisch-axiologischer* Bedeutung verwendet, wonach die Handlung des Gebetes als sinnvoll, sinnlos oder sinnwidrig zu bezeichnen ist, „je nachdem, ob sie als Mittel zur Erreichung des erstrebten Zweckes geeignet, ungeeignet oder hinderlich ist“ [THIEL, CHRISTIAN: Art. „Sinn“, in: MITTELSTRAß, JÜRGEN: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Bd. 3*, 810–812, hier: 810].

20 Vgl. dazu auch BAELZ, PETER R.: *Prayer and Providence*, 10–11: “Prayer is a touchstone of a man’s religious beliefs. What he believes about prayer is an indication of what he believes about God”.

21 Auf diese Funktion wird das Bittgebet beispielsweise bei WALTER BERNET reduziert. Eine profunde Darstellung und Kritik von BERNETS psychologisch-immanenter Interpretation des Bittgebetes bietet SCHALLER, HANS: *Das Bittgebet*, 103–122.

22 IMMANUEL KANT (1724–1804) lässt letztlich nur dies als Funktion des Bittgebetes gelten. Vgl. dazu SCHALLER, HANS: *Das Bittgebet*, 72–103.

23 Als stellvertretendes Beispiel für die Sparte der „Wellness-Spiritualität“-Literatur sei willkürlich herausgegriffen: BITTLINGER, CLEMENS: *Gott tut gut. Sieben spirituelle Wege zum Wohlbefinden*.

24 Zur Identität des *Abba* Jesu mit dem in der personal vermittelten Kontinuität jüdischen Glaubens verehrten göttlichen Gebetsadressaten vgl. MANN, DOROTHEE: *„Du bist mein Atem, wenn ich zu dir bete“*, 64–65: „Jedes Sprechen zu Gott

und Mensch ein dialogisches Beziehungs- und Begegnungsgeschehen in der Verbundenheit kommunikativen Kontaktes, einander präsenten Zusammenseins und real-reziproken Austausches ereignet, dann ist der göttliche Adressat des menschlichen Betens unabdingbar in seiner *personalen Realität* und in seiner „hörenden" *Zugänglichkeit* auszuweisen. Andernfalls wäre das Gebet bestenfalls ein Selbstgespräch, schlimmstenfalls eine Leerlaufhandlung[25].

(ad 2) Die zweite Prämisse betrifft die Gottesprädikation der (All-)Macht. Nur wenn Gott dazu imstande ist, einen innerweltlichen Ist-Zustand effektiv zu modifizieren, macht es Sinn, eine Bitte an ihn heranzutragen, mit der man ihn ja zu einem entsprechenden Aktivwerden veranlassen möchte. Zudem ist das Vortragen einer solchen Bitte nur dann eine *ehrli-*

---

verdankt sich dem Selbstmitteilungswillen und der Selbstkundgabe Gottes in der Geschichte und setzt diese voraus. In der jüdischen Tradition wird diese Selbstkundgabe in der Nennung […] der Erzväter verbürgt (‚Unser Gott' und ‚Gott unserer Väter, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs'). Die christliche Tradition erweitert diesen korporativen Rückbezug um die Nennung des Namens Jesu. In der heilsentscheidenden Existenz Jesu erkennen die Freundinnen und Freunde Jesu den Gott, der sich den Vätern und Müttern kundgetan hat, in neuer Weise (Hebr 1,1-3). Dabei wird die Kontinuität zur ersttestamentlichen Vätergeschichte mit Jesus nicht überflüssig, vielmehr wird diese sowohl im Gebets- und Existenzvollzug Jesu (Mt 5,17; Mk 12,28-34; 15,34; Lk 22,7ff) wie von der nachösterlichen Gemeinde (Lk 1,54-55.68ff; Röm 9,4f) vorausgesetzt […]. Wenn Menschen sich an Jesus orientieren, werden sie also von ihm selbst zu seinem ‚Vater im Himmel' gelenkt, mit dem er in inniger Beziehung lebte und von dessen Intentionen er sich ganz einnehmen und bestimmen ließ. Sie stoßen auf den lebendigen Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Gott von Sara, Rut und Naomi, den Gott des Exodus und der Landnahme, auf den ‚einen Gott und Vater aller, der über allem und durch alles und in allem ist' (Eph 4,6), der ‚allem Leben und Atem und alles gibt' (Apg 17,25)".

25 Vgl. dazu auch MOSER, TILMANN: *Gottesvergiftung*, 23, der das erschütternde Zeugnis einer ekklesiogen neurotischen (Pseudo-)Frömmigkeit gibt, in der das Gebet seines wahren Sinnes beraubt ist und nur noch als eine ins Leere laufende Verzweiflungstat erscheint: „Du [gemeint ist Gott, der also hier, wenn auch nur literarisch, im Modus des Gebetes angeredet wird!, D. S.] gedeihst in den Hohlräumen sozialer Ohnmacht und Unwissenheit. […] Weißt du, daß du für viele meiner Familie für ganze Bereiche ihres seelischen Lebens der einzige Gesprächspartner warst? Daß deine erdrückende Wirklichkeit ihrer Isolierung, ihren Kontaktstörungen, ihrer Sprachlosigkeit anderen Menschen gegenüber entstammt? Daß sie zu dir gebetet haben, dir abends ihren Tag erzählten, weil ihnen sonst niemand zugehört hätte? Verständnisvoll zugehört hätte, wollte ich schreiben, als ob *du* dazu imstande seist! Sie haben in ihrer Verzweiflung deine Antwortlosigkeit umgemünzt in unendliche Geduld und Wohlwollen. Sie hätten ihr Elend auch in ein Eselsohr flüstern können".

che Äußerung, wenn man dem Gebetenen das Gewähren-Können des Erbetenen auch *zutraut*. Jemanden um etwas zu bitten, von dem man diesbezüglich nichts zu erwarten hat und mit dessen tätiger Hilfe man gar nicht rechnet, kann man sich eigentlich sparen.

(ad 3) Wenn Gott wirklich *personal* zu denken ist, dann sind ihm nicht zuletzt *Intentionen* zuzuschreiben. Nach dem Dafürhalten des christlichen Glaubens sind diese durch und durch gut (*Allgüte*) und zielen eindeutig auf das Wohl seiner Geschöpfe (*Heilswille*). Ein Gott, von dem nicht anzunehmen ist, dass er das Wohlergehen des Beters beabsichtigt, bietet sich diesem wohl kaum als Anlaufstelle in einer Notsituation an.

(ad 4) Des Weiteren baut der Beter auf Gottes souveränes „Beherrschen" seiner Schöpfung, die Gott dergestalt „in der Hand hat", dass er seinen Einfluss auf sie jederzeit wirksam geltend machen kann – regulierend und unter Umständen sogar intervenierend. Gerade solche Gebete, die in aussichtslos anmutender Lage an Gott gerichtet werden, sind beseelt von der Hoffnung, dass Gott vom überlegenen Standpunkt seiner Weltregierung aus ein notvolles Los durchgreifend zu wenden vermag. Auf diese Weise in der eigenen „Lebensregie" betend die Rolle des Retters mit Gott zu besetzen ist gleichwohl nur dann angemessen, wenn sich Gottes Gewähren solch wunderbarer Gnadenerweise auf ein Gebet hin als wenigstens prinzipiell probabel darlegen lässt. Damit steht die schwierige Frage im Raum, ob Gott auch in der Weise auf Gebete reagiert, dass er dafür extra ein Ereignis auf den Plan ruft, das ohne dieses Gebet nicht geschehen wäre. Ist es ernsthaft erwartbar, dass Gott eine kreatürliche Gebetsbitte derart konsequenzenträchtig berücksichtigt und in seinen Plan einbezieht, dass er für ihre positive Beantwortung partikuläre Änderungen im ansonsten weitestgehend selbstregulativen Ablauf von Natur und Geschichte vornimmt? Die Frage, ob und wie der Gedanke eines solchen *besonderen Handelns Gottes*, insbesondere angesichts naturwissenschaftlicher und philosophischer Einwände, vor dem Forum der Vernunft aufrechterhalten werden kann, zählt wohl zu den brisantesten Herausforderungen an die Fundamentaltheologie.

1.2.2 Die denkerischen Unverträglichkeiten

Doch damit nicht genug. In der Regel wird Gott die Eigenschaft zugeschrieben, *allwissend* zu sein. Wozu soll jedoch ein Gebet gut sein, wenn Gott ohnehin schon weiß, was der Beter braucht? Mehr noch: Strenggenommen müsste ein allwissender Gott ja auch wissen, dass und wann und worum der Beter ihn bitten wird; dann ist das Gebet aber kein Vollzug vertrauenden Sich-an-Gott-Wendens seitens eines sich selbst in

Freiheit dazu entschließenden Beters mehr, sondern etwas bereits im Vorhinein Feststehendes, dem die „Würde der Ursächlichkeit“[26] abgeht.

Wenn Gott sich außerdem von den seitens seiner Kreaturen verbalisierten Bedrängnissen betreffen und durch ihre Bitten bewegen lässt, bedeutet das „Dynamik“ in Gott: Er erwägt die von seinen Geschöpfen vorgebrachten Anliegen, und er lässt diesen „Input“ auf dem Weg der Verwirklichung seines Heilsplanes mit einfließen, dessen konkreter Verlauf damit in gewissem Grad flexibel handhabbar sein muss, wenn Gottes Eingehen auf die Gebete seiner Geschöpfe *responsiv*, d. h. in je neu sich auf die Situation einstellenden Entscheidungen und in jeweils individuell auf die Person zugeschnittenen Reaktionen erfolgen soll. Die Annahme einer solchen Aufgeschlossenheit Gottes für die „Eingaben“ seiner Geschöpfe mitsamt der Bereitschaft Gottes zum Ziehen der Konsequenz, bei der – nicht von vornherein feststehenden, sondern das Ergebnis eines Entscheidungsprozesses darstellenden – Erteilung eines „positiven Bescheids“ auch entsprechende Maßnahmen einzuleiten, die sonst nicht ergriffen worden wären[27], steht in klarem Widerspruch zur Konzeption der *Unveränderlichkeit* Gottes, welche für die christliche Theologie weithin bestimmend war[28] und nach wie vor Einfluss auf das theistische Gottesbild hat.

Bei all dem stellt sich besonders brennend die Frage, warum Gott in verstörend vielen Fällen dem Beter sein erhörendes Handeln offenkundig

---

26 Vgl. S.th. I, 22, 3c: Gott „regiert das Untenstehende durch das Darüberstehende; nicht wegen eines Mangels in seiner Wirkkraft, sondern wegen des Überschusses in seiner Güte, sodaß er die Würde der Ursächlichkeit auch dem Geschöpfe mitteilt“. BLAISE PASCAL (1623–1662) greift diesen thomanischen Gedanken auf, wenn er in seinen *Pensées* meint: „Dieu a établi la prière pour communiquer à ses créatures la dignité de la causalité“ [*Pensées*, 659, hier zit. nach BAELZ, PETER R.: *Prayer and Providence*, 8]. Zur in der Befähigung zum Bittgebet zum Ausdruck kommenden menschlichen „Würde des Ursache-Seins“ vgl. ferner SCHALLER, HANS: *Wenn ich beten könnte*, 84–85.

27 Das Bittgebet als Möglichkeit der Menschen, ihre Anliegen vorzutragen, die Gott dann auch ernsthaft in seine Erwägungen mit einbezieht und, sofern mit seinem Willen vereinbar, im weiteren Verlauf der Geschichte tätig berücksichtigt, bedeutet für die Menschen die Chance „to contribute to a future that will be different from what it would have been, had they remained passive“ [DONALD E. GOWAN, hier zit. nach SANDERS, JOHN: *The God Who Risks*, 65].

28 MAAS, WILHELM: *Unveränderlichkeit Gottes*, hat nachgewiesen, wie – zumindest bis zur Schwelle des Zweiten Vatikanischen Konzils – „kirchliche Lehrentscheidungen und die traditionelle Schuldogmatik die Lehre von der absoluten Unveränderlichkeit Gottes vertreten“ haben, deren „Quelle in dem Unveränderlichkeits-Axiom der griechischen Philosophie zu finden ist“ [ebd., 163].

vorenthält. Damit erweist sich die Frage nach dem erhörenden Handeln Gottes schließlich als Verschärfung des *Theodizee-Problems*.

1.3 Fazit

Beim Bittgebet kommt also ein Problemkomplex, bestehend aus den folgenden Elementen, zum Tragen: (1) Gottes Realität und Personalität, (2) Gottes Allmacht, (3) Gottes sittliche Vollkommenheit (Allgüte und Heilswille), (4) die Frage nach der Möglichkeit einer auch und gerade angesichts des naturwissenschaftlich geprägten Weltbildes vertretbaren Konzeption von „Eingriffen" Gottes in die kreatürlich-autonome Wirklichkeit von Natur und Geschichte (besonderes Handeln Gottes), (5) die Schwierigkeiten, göttliche Allwissenheit und menschliche Willensfreiheit denkerisch in Einklang zu bringen, (6) die Unvereinbarkeit des überkommenen philosophischen Konstruktes der Unveränderlichkeit Gottes mit der im Gebet vorausgesetzten Annahme der Reaktivität des lebendigen, auf seine Geschöpfe eingehenden und sich von diesen bewegen lassenden Gottes, (7) der den Eindruck unterlassener göttlicher Hilfeleistung erweckende Bestand nicht erhörter Gebete (konkretisierte Theodizee-Problematik).

Im Gebet äußert sich folglich

> „nicht nur das eigentliche Wesen des Glaubensaktes am konkretesten, hier vereinigen sich auch wie in einem Brennpunkt alle Probleme der gegenwärtigen Glaubenskrise. Alle Versuche einer Neuinterpretation des christlichen Glaubens konzentrieren sich mehr oder weniger auf diesen Punkt. Hier geht es um Sein oder Nichtsein des Glaubens"[29].

Ebenso konstatiert CHRISTOPH J. AMOR zutreffend:

> „[Es] liegt mit dem Bittgebet keine bloß periphere Thematik bei der Reflexion des theistischen Glaubens vor. Theorien zum Bittgebet bündeln vielmehr gleich einem Brennpunkt die leitenden Vorstellungen theistischer Konzeptionen. Sie geben daher sowohl Aufschluss darüber, wer Gott ist und in welchem Verhältnis er zum Menschen steht, als auch über die Stellung des Menschen in der Schöpfung und seine gottgegebene Bestimmung. Des Weiteren kommt der Thematik des Bittgebets

---

29 KASPER, WALTER: *Einführung in den Glauben*, 79. Ähnlich BAELZ, PETER R.: *Prayer and Providence*, 14: "It is no exaggeration to say that intercession provides a test-case for theological understanding".

im Blick auf die Theodizeeproblematik eine hohe existentielle Bedeutsamkeit zu. Die Erarbeitung eines stimmigen und existentiell tragfähigen Verständnisses des Bittgebets ist unverzichtbar“[30].

30 AMOR, CHRISTOPH J.: „Asking makes a difference…“ Das Bittgebet bei Thomas von Aquin in der neueren Diskussion, in: *NZSTh* 06/2008, 37–61, hier: 56–57.

2 Präliminarien

2.1 Wahrheit

Wenn du Theologe bist, betest du in Wahrheit;
wenn du in Wahrheit betest, bist du Theologe.
(EVAGRIUS PONTICUS [ca. 345–399])[31]

Wahrheit kann zunächst aufgefasst werden als eine Eigenschaft von Äußerungen[32]. Einer Äußerung ist das Merkmal ihrer Wahrheit beizumessen, wenn sie eine bestimmte Bedingung erfüllt. Die Bedingung, unter der eine Äußerung als wahr zu kennzeichnen ist, liegt dann vor, wenn zwischen dem propositionalen Gehalt der Äußerung und dem Sachverhalt, auf den sich die Äußerung bezieht bzw. den sie benennen will, ein Verhältnis passender Zusammenfügung auszumachen ist. Wenn zwischen einer Aussage und dem, was die Aussage zu indizieren sich anschickt, der Zusammenhang eines kongruenten Ineinsgehens vorliegt, erfüllt die Aussage jenes Kriterium, anhand dessen sie als wahr ausgewiesen zu werden vermag, nämlich die Richtigkeit der Verbindung des von ihr vorgenommenen sprachlichen Bezeichnens mit dem Bezugspunkt des so „referierten" (in der Regel extraverbalen) Etwas. Wahr ist demgemäß jede Äußerung, die sich derart richtig auf ein Etwas bezieht, dass zwischen ihr und dem Etwas die harmonische Konnexion korrekten Einander-Entsprechens besteht. Aber was

> „ist dieses Etwas, mit dem ein Satz übereinstimmen soll, um wahr zu sein? […] der Satz muß mit der *Sachlage*, mit dem Stand der Dinge, wie sie außer uns sind, übereinstimmen, um wahr zu sein"[33].

Wichtig ist darum zu bemerken, dass das Etwas ein dem Äußernden objektiv Gegenüberstehendes ist; es ist ein von dem Äußernden unab-

---

31 Hier zit. nach SUDBRACK, JOSEF: *Beten ist menschlich*, 116.

32 Die folgende Beleuchtung der Bedeutung von „Wahrheit" erfolgt teilweise in Anlehnung an ähnliche Ausführungen, die von mir unter dem Titel *„‚Einander die Wahrheit hinüberreichen' – Übersetzen als Medium der Gottesberührung"* verfasst worden und zur Veröffentlichung in der Zeitschrift *INTER. Romanian Review for Theological and Religious Studies* vorgesehen sind.

33 BOCHEŃSKI, JOSEPH MARIA: *Wege zum philosophischen Denken*, 51.

hängiges, auch abgelöst von seiner Wahrnehmung vorkommendes Seiendes, das ihm als eigenständige Entität entgegentritt. Wäre es kein solches *ens reale*[34], dem die Independenz autogenen Selbststandes und Eigendaseins zukommt, dann gäbe es keinen *Gegenstand*[35], worauf der Äußernde den Bezug herstellen könnte, welcher, um „wahr" genannt werden zu dürfen, das dazu erforderliche konsonante Dem-Gegenstand-gemäß-Sein aufweisen muss. Wenn Wahrheit allerdings wesentlich im Rechtsein des Bezuges zwischen Aussage und Gegenstand besteht, dann ist freilich unabdingbar, dass es sich bei dem Gegenstand auch um etwas real Existentes handelt.

Es muss der Mensch, um überhaupt imstande zu sein, wahre oder falsche Aussagen zu tätigen, erst einmal mit einer gewissermaßen „dingfest" zu machenden Gegebenheit konfrontiert sein, die ihm als etwas separat von seinem Ich Bestand Habendes und von seinem Ich Unterscheidbares, ihn gleichwohl Angehendes vor Augen steht, auf die er sich ja mit seiner Aussage signifizierend richtet; jedenfalls muss zum Zustandekommen wahrer oder falscher Aussagen etwas in seiner Eigen- und Andersheit dem Perzipienten Opponiertes als dazugehöriger Gegenstand konstatierbar sein. Als eigenständig Anwesendes muss der Gegenstand dem Menschen gegenübergestellt sein, damit er für den Menschen etwas faktisch Antreffbares ist. Nur zu Vorhandenem kann man einen echten Bezug herstellen. Und nur, wenn eine Äußerung sich auf etwas Vorhandenes bezieht, kommt ihr der epistemologische Status einer ernst zu nehmenden Aussage zu. Es ist nämlich eine Äußerung eigentlich erst dann sinnvoll, wenn sie wahrheitsfähig ist[36], d. h., wenn mit ihr eine

---

34 Unter *ens reale* sei ein in seinem Selbststand dem Anderen entgegentretendes und ihm somit allererst wirklich *begegnen* könnendes Seiendes verstanden, ein Seiendes also, insofern es auftritt als „das von unserem Denken unabhängig ‚wirklich' Existierende" [MÜLLER, MAX/HALDER, ALOIS: *Kleines Philosophisches Wörterbuch*, 72–73].

35 Als *Gegenstand* wird in diesem Zusammenhang alles „Objektive" aufgefasst, das als eigenständig Seiendes dem Ich entgegensteht und von diesem wahrgenommen werden kann, sodass sich das Ich mit seinem darauf gerichteten Erkennen und Aussagen auf eine *vorgegebene Realität* bezieht.

36 Vgl. KREINER, ARMIN: Demonstratio religiosa, in: DÖRING, HEINRICH/KREINER, ARMIN/SCHMIDT-LEUKEL, PERRY: *Den Glauben denken*, 9–48, hier: 35: „Aussagekandidaten, die weder verifizierbar noch falsifizierbar sind, sind sinnlose Pseudoaussagen". Als wahrheitsfähig (mithin sinnvoll) sind demgegenüber all diejenigen Aussagen zu klassifizieren, deren Wahrheit oder Nicht-Wahrheit zumindest prinzipiell überprüfbar und feststellbar ist. Diese Feststellbarkeit der Wahrheit oder Nicht-Wahrheit einer Aussage ist jedoch wiederum nur dann gegeben, wenn sich die Aussage auf etwas real Existentes bezieht. Trifft die Aussage darauf zu, ist sie wahr, trifft sie nicht darauf zu, ist sie eben

Stellungnahme im Hinblick auf einen *de facto* daseienden[37] Gegenstand vorgenommen wird, anhand dessen die Richtigkeit dieser Stellungnahme ermittelt werden kann. Die Berechtigung und Angemessenheit einer Stellungnahme, eines Urteils etc. sind anhand dazugehöriger vorliegender Fakten zu überprüfen. Darum muss sich eine Aussage, um wahrheitsfähig zu sein, auf etwas tatsächlich Vorliegendes beziehen, denn selbstverständlich[38] kann nur etwas, *das es tatsächlich gibt*, einen soliden objektiven Anhaltspunkt zur sachgerechten Erprobung des richtigen Darauf-bezogen-Seins einer Aussage bieten.

Worin besteht nun das Rechtsein des Bezuges einer Aussage zu ihrem Gegenstand? Die klassische Antwort – im Vorangegangenen längst implizit vorausgesetzt und angewandt – lautet: Richtig ist eine Aussage dann auf einen Gegenstand bezogen, wenn sie ihn so bekundet, dass zwischen Gegenstand und Aussage eine Art „Einklang" herrscht. Dies meint die bei THOMAS VON AQUIN zu findende Standarddefinition[39]: „*veritas est adaequatio rei et intellectus*"[40]. Nach dieser *adaequatio*-Formel ist Wahrheit die Übereinstimmung des erkennenden Geistes mit der Sache. Erkennen und Aussagen des Menschen müssen also mit der Sache, auf die sie sich beziehen, konvenabel liiert sein, gleichsam in Einigkeit zueinander stehen. Um diese Einigkeit zu erzielen, sollte u. a. der Sachverhalt erkenntnismäßig in gebührender Präzision erfasst und sprachlich in

---

nicht wahr. Damit dieses ihr Zutreffen oder Nicht-Zutreffen auf ihren Gegenstand jedoch überhaupt festgestellt werden kann, muss dieser ihr Gegenstand nun einmal logischerweise etwas *Wirkliches* sein.

37 Mit *Dasein* ist nach MÜLLER, MAX/HALDER, ALOIS: *Kleines Philosophisches Wörterbuch*, 58, „wirkliches Vorhandensein im Gegensatz zu bloßem Gedachtsein" gemeint.

38 Vgl. SEARLE, JOHN ROGERS: *Geist, Sprache und Gesellschaft*, 24 (kursiv, D. S.): „Die Grundbehauptung des externen Realismus – daß es eine *wirkliche Welt gibt*, die […] von all unsern Gedanken, Gefühlen, Meinungen, Sprachen, Diskursen, Texten usw. total und absolut *unabhängig ist* –, diese Behauptung halte ich für so offenkundig, ja für eine derart wesentliche Bedingung von Rationalität und sogar Verständlichkeit, daß es mir ein bisschen peinlich ist, darüber überhaupt reden und die verschiedenen Einwände dagegen erörtern zu müssen".

39 Mitunter wurde diese Definition fälschlicherweise ISAAK ISRAELI (845–940) zugeschrieben, bei dem sich allerdings immerhin einzelne Elemente der thomasischen Standarddefinition nachweisen lassen. Vgl. ENGELHARDT, PAULUS: Art. „Wahrheit. II. Wahrheit in der Geschichte der Philosophie und Theologie", in: *LThK* 10 (²1986), 914–920, hier: 917.

40 S.th. I. q.16 a.2 ad 2; hier zit. nach: WALDENFELS, HANS: *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, 355.

„ursprungsnaher“ Äquivalenz eingefangen werden, auf dass Erkenntnis bzw. Aussage und Sachverhalt einander bestmöglich *entsprechen*. Deshalb wird diese Auffassung dessen, worin Wahrheit besteht, auch als *korrespondenztheoretisch* bezeichnet[41]: Dem korrespondenztheoretischen Ansatz zur Folge ist eine Aussage wahr, wenn sie den Tatsachen entspricht[42].

2.2 Realismus

Das Normale ist, daß der Respekt
vor der Realität den Sieg behält.
(SIGMUND FREUD)[43]

Sinnvollerweise kann dieser korrespondenztheoretische Ansatz jedoch nur dann aufrechterhalten werden, wenn die Gegenstände, auf die sich eine Aussage, um als wahr qualifiziert werden zu können, mit der entsprechenden Adäquanz beziehen muss, sich auch als eigenständig Seiende erweisen. Das heißt, sie müssen sich dem sie perzipierenden Menschen als auf diesen und das Von-ihm-erkannt-Werden nicht angewiesen, ihm gleichsam „entgegengeworfen“[44] darbieten, insofern sie ihm gegenüber als etwas in seinem Selbststand Anwesendes vorliegen, als etwas im Außen Vorfindliches, bereits Gegebenes, einfach Daseiendes. Solch einfach Daseiendes kann nämlich vorgefunden und vernommen werden. Es wird *nicht* vom Menschen *konstruiert*. In seinem Eigensein als dem Menschen gegenüber vorgängig Positioniertes wird es vom Menschen vielmehr wahr- und hingenommen. Es wird nicht vom Menschen kreiert, sondern der Mensch findet es als ihm bereits Gegenüberstehendes vor; er stößt darauf als etwas bereits Bestehendes, das ihm antreffbar

---

41 Zur Abgrenzung des korrespondenz- vom kohärenztheoretischen Wahrheitsansatz vgl. VARDY, PETER: *Das Gottesrätsel*, 12–19.

42 Lapidar pointiert PLATON diese Position: Der Logos, „der das Seiende sagt, wie es ist, ist wahr; der es aber sagt, wie es nicht ist, ist falsch“ [PLATON: Krat. 385 b, hier zit. nach ENGELHARDT, PAULUS: Art. „Wahrheit. II. Wahrheit in der Geschichte der Philosophie und Theologie“, in: *LThK* 10 (²1986), 914–920, hier: 915].

43 FREUD, SIGMUND: Trauer und Melancholie, in: MITSCHERLICH, ALEXANDER et al.: *Sigmund Freud. Studienausgabe. Bd. 3: Psychologie des Unbewussten*, 193–212, hier: 198.

44 Schon vom etymologischen Ursprung her bedeutet das Objektive das „Entgegengeworfene“; vgl. MÜLLER, MAX/HALDER, ALOIS: *Kleines Philosophisches Wörterbuch*, 193.

vorliegt. Dieses ihm gegenüber Bestehende kann vom Menschen bemerkt, aufgefasst, zur Kenntnis genommen, nicht aber selbst hervorgebracht werden, denn es liegt ja bereits vor als etwas ihm objektiv Vorgegebenes.

Setzt man solche *Gegebenheit* des Seienden voraus, welches sich dem Menschen positionell „wider-stehend“[45] darbietet und in der independenten Separiertheit seiner vom Menschen zunächst einmal grundsätzlich getrennten[46] Identität dem Menschen gegenübergestellt ist, dann hat man die erkenntnistheoretische Position des *Realismus* eingenommen. Der Realismus geht nämlich davon aus, dass es eine eigenständige Wirklichkeit gibt, die sich für den Menschen „draußen“ in der Welt befindet. Die Grundannahme des Realismus lautet:

---

45 Durch das Sichdarbieten einer Andersheit, die u. a. dadurch konstituiert ist, dass etwas Seiendes dem Menschen gegenüber als objektivierbarer Widerpart auftritt und ihm „phänomenal“ entgegensteht als „Sinnlich-Widerständiges“, das „den Menschen affizieren u. so Gegenstand seiner endlichen Erkenntnis werden kann“ [MÜLLER, MAX/HALDER, ALOIS: *Kleines Philosophisches Wörterbuch*, 207], wird allererst die Möglichkeit begründet, dass der Mensch sich dazu in Beziehung setzen kann. Wenn es keine Andersheit außerhalb des menschlichen Ich und unabhängig vom menschlichen Ich gibt, dann kann das Geschehen einer *Beziehung*, was ja seinem ganzen Wesen nach gerade eine vom menschlichen Ich „ausgehende“, es auf die Andersheit hin aufbrechende und überschreitende Bewegung ist, nicht stattfinden.

46 Das Gegenüberstehen von zwei Seienden unter Beibehaltung von deren jeweiliger unversehrter Identität bedeutet – insbesondere wenn die Andersheit, auf die sich das menschliche Erkennen, Wahrnehmen, Aussagen etc. richtet, keine sachliche, sondern eine personale ist! – keinesfalls, wie auf den ersten Blick vermutet werden könnte, das beziehungslose Nebeneinander solipsistisch isolierter Monaden, sondern eröffnet gerade den Raum für positiven Austausch, zumal eben eine jede echte Beziehung „immer unter der schonenden Bewahrung der Identitäten derjenigen [geschieht], die miteinander kommunizieren. Das Dazwischen, das als Kommunikationsebene zwischen Ich und Du liegt, auf dem aber das Ich mit dem Du vollkommen in Beziehung tritt, garantiert, daß weder das Ich im Du noch das Du im Ich aufgeht. Auch in der vollendetsten Liebesbeziehung bleiben die Personen in ihrem unverwechselbaren und nicht an den Geliebten weggebbaren Ich erhalten. Anders käme es nicht zu einer Beziehung, sondern zur Auflösung des Du im Ich oder des Ich im Du und damit zur Vernichtung einer Person. Dennoch sind auf dem Dazwischen der Begegnung beide Kommunizierenden ganz und gar gegenwärtig. Beide erfahren sich füreinander präsent, beispielsweise im Leib bei der Umarmung, beide werden in der leiblichen Vereinigung ‚ein Fleisch‘ und bleiben doch bei aller Gegenwart füreinander auch bei sich selbst“ [KUNZLER, MICHAEL: *Die Liturgie der Kirche*, 52].

> „Es gibt eine wirkliche Welt, die völlig unabhängig ist von Menschen und dem, was Menschen über sie denken oder sagen, und Feststellungen über Gegenstände und Sachverhalte in dieser Welt sind je nachdem wahr bzw. falsch, ob die Dinge in der Welt wirklich so sind, wie wir sagen, daß sie seien“[47].

Ob man sich für die erkenntnistheoretische Position des Idealismus oder die des Realismus entscheidet, hängt also auch damit zusammen, welche Auffassung man bezüglich der Funktionsweise menschlicher Erkenntnis einnimmt: Besteht menschliches Erkennen wesentlich in einem *Erschaffen* oder in einem *Erfassen* des Gegenstandes? Ersteres würde bedeuten, dass alles Erkannte als Erzeugnis des Denkens nur *im* denkenden Menschen vorkommt respektive dass der menschliche Geist autonom „seine“ Wirklichkeit *konstruiert* – dann gäbe es keine reale, eigenständige und unabhängige Wirklichkeit, die uns umgibt, in der wir beheimatet sein und zu der wir uns in Beziehung setzen können, sondern nur die virtuelle Scheinwelt einer artefakten, vom Gehirn ihres jeweiligen „Konstrukteurs“ erzeugten Illusion[48]. Geht man allerdings davon aus, menschliche Erkenntnis bestehe „im großen und ganzen […] darin, daß wir einen Gegenstand *erfassen*, der schon in irgendeiner Weise da ist, besteht, und zwar außer der Erkenntnis“[49], dann geht das mit der Annahme einher, „daß alles, was wir erkennen, in irgendeiner Weise außer dem Geist vorhanden sein muß“[50]; und umgekehrt: Wenn es tatsächlich eine „wirkliche“ Welt *gibt*, die „*außerhalb*“ dessen, der sie wahrnimmt oder bezeichnet, objektiv vorhanden ist, die also nicht darauf angewiesen ist, durch subjektiv oder intersubjektiv „herstellende“ psychische, mentale oder sprachliche Operationen allererst konstruiert zu werden[51], sondern

---

47 SEARLE, JOHN ROGERS: *Geist, Sprache und Gesellschaft*, 22–23.

48 Vgl. dazu auch das Gedankenexperiment vom „Hirn im Tank“ oder „Retortengehirn“ – gewissermaßen eine Neuauflage des *Genius-malignus*-Gedankens von RENÉ DESCARTES (1596–1650) –, dargestellt etwa bei POUNDSTONE, WILLIAM: *Im Labyrinth des Denkens*, 14–28.

49 BOCHEŃSKI, JOSEPH MARIA: *Wege zum philosophischen Denken*, 54.

50 BOCHEŃSKI, JOSEPH MARIA: *Wege zum philosophischen Denken*, 57.

51 Vgl. dazu auch GROßHANS, HANS-PETER: *Theologischer Realismus*, 6: Der Realismus hält daran fest, „daß die Historizität sprachlichen Verstehens und die Kontextbezogenheit von Bedeutung keineswegs ausschließen, daß kontextübergreifende und realitätsbezogene Bedeutungs-, Wahrheits- und Rationalitätskriterien möglich sind. Wir scheinen sehr wohl imstande zu sein, zu unterscheiden zwischen dem, was wirklich ist, und dem, was wir für wirklich halten. Realistische Theorien wollen den Anspruch auf mögliche Objektivität menschlichen Bedeutens und Aussagens aufrechterhalten, die über eine bloße Intersubjektivität gruppenspezifischer Überzeugungen hinausgeht, und sich

die in so echtem Selbststand als etwas faktisch Gegebenes real anwesend ist, dass sie völlig *unabhängig* davon, ob auf sie mittels Wahrnehmung oder Sprache Bezug genommen wird, einfach *da ist*, dann ist menschliches Erkennen in der Tat weniger erschaffend und herstellend, sondern vielmehr *erfassend* und *empfangend*, d. h. sich auf etwas bereits Bestehendes beziehend, etwas Vorgegebenes „aufnehmend". Wenn menschliche Erkenntnis wesentlich in der Bezugnahme auf eine externe, d. h. sprach- und bewusstseinsunabhängige Realität erfolgt, dann besteht ihre Funktionsweise vor allem in verschiedenen Verfahren des *Vernehmens* von Vorfindlichem, des Untersuchens der Komponenten einer erfahrbaren äußeren Wirklichkeit, die uns *widerständig begegnet*[52], des erforschenden Betrachtens von *Vorhandenem* (und nicht nur Erdachtem), des Aufweisens, des Erschließens, Ergründens und nachvollziehenden Verstehens *der auch bar ihres Beobachtetwerdens oder Verstandenseins bestehenden* Zusammenhänge der Wirklichkeit[53], des responsiven Reflektierens auf das *Gegebene*.

---

nicht damit begnügen, alles menschliche Sprechen, Bedeuten und Aussagen nur kontextualistisch oder konstruktivistisch zu verstehen".

52 Vgl. LOICHINGER, ALEXANDER: Zur rationalen Begründungsfunktion religiöser Erfahrung, in: KREINER, ARMIN/SCHMIDT-LEUKEL, PERRY: *Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion*, 29–57, hier: 37.

53 Eine Tatsache entsteht nicht erst dadurch, dass ein erkennender Geist ihrer gewahr wird. Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass eine Vielzahl der Komponenten unserer Wirklichkeit prinzipiell auch dann existent sind, wenn sie von uns nicht bewusst beobachtet werden oder wenn sie gerade nicht sprachlich expliziert oder empirisch demonstriert oder in ihrer Funktionsweise von uns durchschaut werden – gleichwohl *gibt* es sie. Vgl. dazu POUNDSTONE, WILLIAM: *Im Labyrinth des Denkens*, 100–101: „Der Realismus geht davon aus, daß die Außenwelt unabhängig von menschlichem Wissen und Beobachtung existiert. Es gibt Wahrheiten jenseits unseres Erkenntnisvermögens. Dazu gehören nicht nur Wahrheiten, die derzeit unbekannt sind und unerforschlich scheinen (Wo ist Mozarts Grab? Gibt es Leben auf Alpha Centauri?), sondern auch Wahrheiten, die niemals jemand wissen wird, egal was geschieht. Die realistische Schule behauptet, diese Wahrheiten existierten dennoch. Der normale Menschenverstand ist in erster Linie realistisch: Natürlich, sagt er, macht der Baum ein Geräusch, auch wenn es niemand hört. […] Niemand weiß, was für eine Blutgruppe Charles Dickens hatte. Das System der Typen A, B, 0 und AB wurde erst eine Generation nach Dickens' Tod (1901 von Karl Landsteiner) entdeckt, infolgedessen ist Dickens' Blutgruppe nie bestimmt worden. Obwohl Dickens' Blutgruppe wahrscheinlich für immer unbekannt bleiben wird, haben die meisten von uns das Gefühl, daß das nichts daran ändert, daß er eine Blutgruppe hatte".

Menschliche Erkenntnis kann daher in realistischer Perspektive die Wirklichkeit nicht selbst hervorbringen, sondern die Wirklichkeit kann von menschlicher Erkenntnis *entdeckt*, angetroffen, vorgefunden werden. Und wenn sie auf die so vorgegebene Wirklichkeit *zutrifft*, ist sie *wahr*: „Menschliche Erkenntnis ist nicht aus sich selbst wahr, sondern weil und insofern sie mit der Wirklichkeit übereinstimmt“[54].

Dieser Grundsatz ist insofern ausschlaggebend für die Auffassung dessen, worin die Aufgabe theologischer Rede von Gott besteht und wie diese „funktioniert“, als damit insbesondere ein Verständnis von Sprache vorausgesetzt wird, „für das die christliche Rede von Gott nicht nur von etwas Wirklichem spricht, sondern wahr davon spricht, so daß man gewiß sein kann, daß der christliche Glaube Gott so zur Sprache bringt, wie Gott sich selbst in unseren jeweiligen Sprachen zur Geltung bringt“[55].

Da die vorliegende fundamentaltheologische Behandlung der Frage nach der rationalen Vertretbarkeit des Glaubens an Bittgebetserhörungen in der Grundannahme verfasst wurde, dass „die Preisgabe der Überzeugung, sich mit sprachlichen Mitteln auf außersprachliche Inhalte zu beziehen, […] der Preisgabe eines irgendwie noch sinnvollen Diskurses“[56] gleichkommt, erfolgte ihre Fertigstellung im Ringen um die bestmögliche Adäquanz der Beschreibung der Wirklichkeit des Gottes, von dem angenommen wird, dass in Bezug auf ihn durch die biblische Botschaft und die Tradition jüdisch-christlichen Glaubens durchaus wahre Erkenntnisse, Vorstellungen und Aussagen vermittelt werden. Das Bemühen um die Eruierung der wahren Beschreibung der göttlichen Wirklichkeit gestaltet sich indes für den Fundamentaltheologen in der Regel nicht als blitzartig „erleuchtendes“ Zuteilwerden einer unbezweifelbaren Einsicht, sondern vielmehr als ein allmählich voranschreitendes Klarwerden des theologischen Sachverhaltes und eine Findung der jeweils passendsten Worte, der mehrmaliges „Probieren“ vorausgeht. Im Zuge der Erwägungen kristallisieren sich dann zunehmend diejenigen Aussagen und diejenigen Vorstellungen heraus, die die meiste Aussicht auf die zutreffendste Erfassung des zur Debatte stehenden Sachverhaltes haben, wobei das Ziel darin besteht, den höchsten Grad der Übereinstimmung zwischen der göttlichen Wirklichkeit und den zu deren Beschreibung erarbeiteten Aussagen und Vorstellungen zu erreichen, was jedoch nie

---

54 HEINZMANN, RICHARD: *Philosophie des Mittelalters*, 217.

55 GROßHANS, HANS-PETER: *Theologischer Realismus*, 4.

56 KREINER, ARMIN: *Ende der Wahrheit?*, 116.

optimal verwirklicht werden kann[57]. Die vorliegende fundamentaltheologische Erwägung ist darum als ein Beitrag zum Voranschreiten des *Prozesses der Annäherung an die Wahrheit* zu verstehen. Abschließend und gänzlich kann die Wahrheit diverser Glaubensgehalte nicht eruiert werden – dies wäre anmaßend, zumal wir noch lediglich umrisshaft und unvollkommen zu erkennen vermögen (1 Kor 13,12). Dennoch kann anhand einschlägiger Rationalitätskriterien[58] sich herauskristallisieren, welche Glaubensgehalte wohl mehr und welche weniger auf die göttliche Wirklichkeit zutreffen, welche also mehr und welche weniger wahr sind.

Die Art, wie mit Wahrheit „umgegangen" wird, kann recht verschieden ausfallen. Der empfehlenswerteste Weg zwischen den beiden möglichen Extremen – der allzu „starren" Verfechtung von Exklusivitätsansprüchen auf der einen und der allzu „biegsamen" relativistischen Gleichgültigkeit auf der anderen Seite[59] – scheint ein *fallibilistischer Realismus* zu sein: Dieser

> „bildet eine Alternative zu dem heute häufig mit dem Fundamentalismusbegriff assoziierten dogmatistischen Beharren auf den eigenen Wahrheitsansprüchen, das mitverantwortlich ist für die intoleranten, repressiven und aggressiven Begleiter-

---

57 Mit GROßHANS, HANS-PETER: *Theologischer Realismus*, 264, ist zudem insbesondere zu beachten, dass die „Anerkennung der Möglichkeit einer Übersetzung der Sprachen anderer Religionen und ihrer Rede von Gott in die Sprache des christlichen Glaubens […] den christlichen Glauben dabei vor einer fundamentalistischen Selbstüberschätzung [bewahrt], da damit vorausgesetzt wird, daß Menschen auch in anderen Religionen zumindest approximativ dieselbe Erkenntnis Gottes und seiner Wirklichkeit haben können".

58 Gemäß dem Non-Kontradiktionsprinzip ist hier vor allem an Widerspruchsfreiheit in aussageinterner Hinsicht (Konsistenz) und hinsichtlich der Vereinbarkeit mit anderen äußeren Faktoren (Kohärenz) zu denken. Vgl. dazu JOHANNES PAUL II.: *Enzyklika FIDES ET RATIO*, 37 (Nr. 34).

59 Bekanntlich können diese beiden Extreme jeweils mit problematischen Einstellungen und Verhaltensweisen korrelieren. Von dem Harvard-Professor FARNSWORTH stammt beispielsweise in Bezug auf den Relativismus die folgende Umschreibung des mit dem Ausbleiben der Annahme verbindlicher, sinnstiftender Wahrheiten einhergehenden Lebensgefühls: „The great sickness of our age is aimlessness, boredom, and lack of meaning and purpose", hier zit. nach FRANKL, VIKTOR EMIL: *Ärztliche Seelsorge*, 16. In eine ähnliche Richtung geht eine Aussage von CHRISTIAN SCHRÖER, hier zit. nach BAUMANN, KLAUS: *Das Unbewußte in der Freiheit*, 301: Wo keine tragfähige Wahrheit und „kein letztes Ziel mehr angenommen werden kann, erscheinen Tatenlosigkeit, Orientierungslosigkeit und Lebensohnmacht als unvermeidliche Folge".

> scheinungen der Moderne, und dem mit dem anti-realistischen Postmodernismusbegriff assoziierten Relativismus, der davon ausgeht, dass die Verabschiedung objektiver Geltungsansprüche den einzigen gangbaren Ausweg aus dem Dilemma darstellt. Nach dieser Alternative folgt aus der Anerkennung der Begrenztheit und Fehlbarkeit der eigenen Vernunft nicht die pessimistische Aufforderung, das Projekt der Wahrheitssuche einzustellen, sondern die Bereitschaft, die eigenen fehlbaren Überzeugungen im argumentativen Diskurs mit konkurrierenden Überzeugungen aufs Spiel zu setzen. Der Ausgang dieses Diskurses bleibt dabei prinzipiell offen. Der legitime Wunsch, den anderen von der eigenen Position zu überzeugen, geht einher mit der prinzipiellen Bereitschaft, sich selbst gegebenenfalls von anderen überzeugen zu lassen. Diskursteilnehmern, die sich der Fehlbarkeit der eigenen Vernunft bewusst sind, dürfte es vernünftiger erscheinen, ihre Hypothesen sterben zu lassen anstelle ihrer selbst oder ihrer Kontrahenten"[60].

Persönlich von der Wahrheit des eigenen Glaubens – im Fall der vorliegenden Arbeit näherhin des Glaubens an das gelegentlich Bittgebete erhörende Handeln Gottes – auszugehen, bedeutet keine sich infallibel gerierende Erhebung eines absoluten Geltungsanspruchs, wohl aber eine Überzeugung, für die sich gute Gründe angeben lassen, die sich allerdings auch der Möglichkeit ihrer Widerlegung durch ebenso gute Gegenargumente auszusetzen bereit ist[61]. Insbesondere die Auseinander-

---

60 KREINER, ARMIN: *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, 140.

61 Eine solche „Ethik der eigenen Überzeugung", die ganz in diesem Sinne ist, vertrat u. a. beispielsweise GERHARD SZCZESNY (1918–2002) in seinem Briefwechsel mit FRIEDRICH HEER (1916–1983). Vgl. HEER, FRIEDRICH/SZCZESNY, GERHARD: *Glaube und Unglaube*, 25–26: „Mein Modell von einer Welt, in der viele Glaubens- und Lebensgemeinschaften miteinander auszukommen haben, setzt keineswegs voraus, daß in einer solchen Welt wohl oder übel jeder an seinem Glauben zweifeln und verzweifeln müßte. Ich selbst habe eine ganz bestimmte Vorstellung vom Wesen der kosmischen und irdischen Zusammenhänge und der Rolle, die uns in diesen Zusammenhängen zugewiesen ist. Und ich beanspruche auch das Recht, andere Menschen von der Richtigkeit dieses meines Weltbildes zu überzeugen. Aber ich glaube deshalb doch nicht, daß ein Mensch nur dann menschlich leben und in eine sinnvolle Beziehung zum Weltganzen treten kann, wenn er meine Anschauung teilt. Wen meine Argumente nicht erreichen, der ist in seinem Glauben besser aufgehoben. Und obwohl ich davon überzeugt bin, daß er eine falsche Vorstellung von gewissen Zusammenhängen hat, meine ich doch nicht, daß er deshalb ein verfehltes Leben führt".

setzung mit dem gravierendsten Einwand gegen die Richtigkeit dieser Überzeugung, nämlich mit dem Theodizee-Problem, zieht sich darum wie ein roter Faden durch die folgenden Überlegungen.

2.3 Fazit

Unter Zugrundelegung des korrespondenztheoretischen Wahrheitsverständnisses ist davon auszugehen, dass auch Aussagen über die *göttliche* Wirklichkeit wahr oder falsch sind, je nachdem, ob sie auf diese Wirklichkeit zutreffen oder nicht. Auch die für das theistische Bekenntnis des jüdisch-christlichen Glaubens elementare Annahme, dass Gott bestimmte Bittgebete mit seinem geschichtsmächtigen Handeln in der Welt beantwortet, kann demzufolge als prinzipiell *wahrheitsfähige* Aussage gelten.

Wichtig ist zu betonen, dass die jüdisch-christliche Konzeption auch und gerade des Bittgebetes eine *realistische* ist: Als Adressat des Gebetes und als Gebetserhörung kommen Gott und der als Gebetserhörung eingestufte Zustand als diejenige Wirklichkeit, zu welcher die entsprechende Aussage, um wahr zu sein, im rechten Adäquationsverhältnis stehen muss, nur dann in Frage, wenn es sich dabei um eine (externe) Realität handelt. Als Gebetserhörung kann nur eine „handfeste" Situationsänderung gelten, die Gott auf das Bittgebet des Menschen hin realiter herbeigeführt hat[62]. Wird dagegen im Sinne eines internen Konstruktivismus Gott nur als ein imaginärer Gesprächspartner vorgestellt und allein die Wandlung der Einstellung des Beters in Bezug auf eine gleichwohl unverändert weiter bestehende Situation bereits als „Gebetserhörung" deklariert, sind genau die Kriterien nicht erfüllt, die gemäß jüdisch-christlichem Glauben erfüllt sein müssen, um überhaupt von „Bittgebet" sprechen und eine Gebetserhörung konstatieren zu dürfen.

Einem streng verifikationistischen Anspruch kann die Rede vom erhörenden Handeln Gottes nicht gerecht werden. Wohl aber kann die Fundamentaltheologie einen Beitrag zur Konzeptualisierung eines Gott-Welt-Mensch-Verhältnisses leisten, die den Rationalitätskriterien der

---

62 Problematisch ist dabei grundsätzlich, dass die Einstufung eines Ereignisses als Gebetserhörung bereits eine *glaubende* Interpretation voraussetzt und angesichts der epistemischen Mehrdeutigkeit der Wirklichkeit eine nicht-religiöse Deutung desselben Ereignisses (etwa mit Erklärungskategorien wie Zufall, günstige Verkettung von Umständen o. Ä.) ebenso legitim ist, sodass die Möglichkeit eines direkten und zweifelsfreien Beweises für die Wahrheit der Aussage „Bei diesem Ereignis handelt es sich um eine Gebetserhörung" ausgeschlossen ist.

Konsistenz und Kohärenz – die ihrerseits zwar keine Wahrheitskriterien und somit auch keine sichere „Gewähr dafür, daß man sich auf dem richtigen Weg befindet“[63], darstellen, deren Nichterfüllung aber immerhin als Indiz „dafür, daß etwas nicht stimmen kann“[64], und somit als relativ starker Hinweis auf Unwahrheit gelten kann – zumindest dahingehend Genüge tut, dass die Rede vom erhörenden Handeln Gottes *argumentativ offengehalten* werden kann[65], sodass der in seiner Rationalität bestrittene Vollzug des Bittgebetes weiterhin als rational verantwortbar gelten darf. Auch wenn die Wahrheit des Glaubens an Bittgebetserhörungen also nicht eindeutig bewiesen werden kann, ist dennoch aufzeigbar, inwiefern und warum der Glaube an Bittgebetserhörungen *nicht unvernünftig* ist[66].

Im günstigen Fall mag einem Menschen zudem auf dem Weg der eigenen Erfahrung die existenzielle Tragfähigkeit des Gebetsglaubens aufscheinen[67]. Für die geistliche Praxis ist freilich wünschenswert, dass es zu

---

63 KREINER, ARMIN: *Gott im Leid*, 396.

64 KREINER, ARMIN: *Gott im Leid*, 396.

65 Nach WERBICK, JÜRGEN: *Gebetsglaube und Gotteszweifel*, 116–117, kann es „im Blick auf die von der Theodizeefrage in Zweifel gezogene Gebetspraxis […] nur darum gehen, sie argumentativ *offen zu halten*, also hinreichend gute Gründe dafür ins Feld zu führen, dass die Argumente gegen die Vereinbarkeit von Gottesglauben und geschichtlicher Leiderfahrung nicht zwingend sind, so dass die Möglichkeit des Gottesglaubens auch angesichts der Theodizeefrage verteidigt – nicht begründet – werden könnte. […] So sind Betende nicht *dazu* verpflichtet, die Möglichkeit ihres Gebets und die Gebetsanrede ‚allmächtiger Gott‘ aus unbestreitbaren Gründen herzuleiten, wohl aber *dazu*, den Argumenten, die ihnen die Unmöglichkeit ihres Vollzugs und die Inkonsistenz ihres Glaubens an einen allmächtigen, gütigen und allwissenden Gott nachweisen wollen, mit möglichst guten Argumenten entgegenzutreten“.

66 Zu dieser Eigenart des Glaubens, als *nicht unvernünftig* erwiesen werden zu können, vgl. ähnlich JANSSEN, FRIEDRICH: Blinder Glaube?, in: *OVS* 32/2010, 3: „Selbstverständlich haben die Glaubenserkenntnisse nicht den Grad einer mathematischen Evidenz und Präzision, aber sie sind durch eine innere Plausibilität gekennzeichnet und besitzen den Charakter einer überzeugenden Glaubwürdigkeit, sodass der Glaube zumindest nicht unvernünftig erscheint“.

67 Zu dieser Vorgehensweise, sozusagen im „Experiment“ der Glaubenserfahrung das Wagnis gelebten Gottvertrauens einzugehen und so den Glauben auf seine existenzielle Tragfähigkeit hin zu überprüfen und es als einen Hinweis auf die Wahrheit des Glaubens anzusehen, wenn sich diese Tragfähigkeit tatsächlich abzeichnet, vgl. die Interviewaussage von JOSEPH RATZINGER, zit. nach KAMMHUBER, ANDREA (2007) (Reg.), *Benedikts Weg. Der Erzbischof von München und Freising 1977–1982* (Reihe „Stationen“), Bayerischer Rundfunk, Erstsendung am 04.04.2007, 19.30 Uhr: „Ich glaube in der Tat, dass, wenn man mit reiner Theorie sich in den Glauben hineinzubeweisen versucht, man an kein

einer wechselseitigen Stützung solch subjektiver Evidenzgewahrung auf der einen Seite und der durch fundamentaltheologische Erwägungen zu leistenden Plausibilisierung des rationalen Gerechtfertigtseins des Gebetsglaubens auf der anderen Seite kommt[68].

Ein Großteil der „Schwierigkeiten mit dem Gebet“[69] ist als Symptom des Laborierens an einer dem Gebetsglauben (insbesondere in dessen „klassisch“-theistischer[70] Ausprägung) inhärenten Rationalitätsproblematik

---

Ziel kommt. Alle wesentlichen Dinge unseres Lebens erkennen wir ja nur in einem Wechselspiel zwischen Tun und Denken, zwischen einer lebendigen Erfahrung und dem, was wir daraus lernen. Das heißt: Wenn man sich der Erfahrung überhaupt verweigert und gar nicht anfängt, kann auch die Einsicht nicht aufgehen. Und so wäre wirklich mein Vorschlag […] gerade dieser, dass man anfängt, so zu tun, als gäbe es diesen Sinn. Wenn man in seinem Leben nur einfach mal davon ausgeht – ich handle so, als ob ich gewollt wäre, als ob die anderen Menschen gewollt wären, als ob ein ewiger Sinn dahinter stünde und tragen würde – und es sozusagen mit diesem Muster probiert, dann wird man neue Erfahrungen machen, man wird sehen, wie damit größere Möglichkeiten aufgehen, wie das Leben wertvoller, reicher wird, wie auch sich bewährt, was man auf solche Weise versucht. Und das heißt: Durch das Experiment der Erfahrung wird sich zeigen, dass da Wahrheit dahinter steht“.

68 Dass der Glaube Konsequenzen für das Leben hat, sieht FISCHER, PETER: *Philosophie der Religion*, 23, sogar als Ausweis seiner Wahrheit: „Der Gegensatz zum wahren Glauben ist das *bloße Glaubensbekenntnis*, das im Leben mehr oder weniger folgenlos bleibt“. Er geht sogar so weit, zu behaupten: „Der religiöse Glaube *beweist* sich in einem ihm entsprechenden Leben und Handeln“ [ebd., 23 (kursiv D. S.)]. In differenzierender Absetzung von einer solch steilen Aussage gilt es m. E. etwas vorsichtiger zu konstatieren: Wenn sich der Glaube im Leben eines Menschen „bewährt“, ist dies zwar noch kein eindeutiger Beweis für die Wahrheit dieses Glaubens, wohl aber ist es im Falle solcher Bewährung legitim, *weiterhin davon auszugehen, dass der Glaube wahr ist*.

69 Die katholische Frömmigkeitstradition zählt dazu vor allem Zerstreuung, geistliche „Trockenheit“ und Überdruss. Vgl. dazu ECCLESIA CATHOLICA: *Katechismus der Katholischen Kirche. Kompendium* [im Folgenden abgekürzt: KKK-K], 200 (Nr. 574). Diese und ähnliche Zustände spiritueller Indisponiertheit sind m. E. zutiefst dadurch verursacht, dass ein Mensch schlichtweg nicht wirklich davon überzeugt ist, dass es sich beim Beten um ein sinnvolles Tun handelt.

70 Darunter sei der von solchen „Klassikern“ wie AUGUSTINUS (354–430), THOMAS VON AQUIN (1225–1274), MARTIN LUTHER (1483–1546) und JOHANNES CALVIN (1509–1564) profilierte Theismus verstanden, dessen Denkelemente für die konzeptionelle Elaboration des im jüdisch-christlichen Glauben angenommenen Gottesbildes theologiegeschichtlich weithin bestimmend waren. Unter diesen Denkelementen befinden sich zu einem großen Teil Konstrukte, die aus der griechischen Philosophie in die Gottesauffassung jüdisch-christlichen Glaubens „importiert“ wurden, mit welcher sie sich bei näherer Beleuchtung nicht selten als inkompatibel erweisen. So besteht beispielsweise ein krasser

anzusehen[71]. Wer das Beten aufgibt, zeigt damit eigentlich nicht mehr und nicht weniger, als dass bei ihm existenzielle Aneignung und ernstmeinender Vollzug des Glaubens nicht recht gelingen wollen:

> "[Someone] who professed to believe in God but never prayed to God would be guilty of a kind of self-contradiction. We might say of such a person that he did not *really* believe in God, or that he had a different idea of God from the idea proper to Christian theology. Whichever course we adopted, we should be implying that it was logically impossible for him to believe in God and not to pray to God. To cease to pray would be to cease to believe. […] I am suggesting that in certain religious contexts, whatever may be the case in other contexts, it is possible to detect a necessary connexion between the concepts of belief and prayer – to the illustration and better understanding of both"[72].

Das Bittgebet wird auf Dauer nur dann als realitätsgemäßes Verhalten[73] empfunden und daher weiterhin praktiziert werden können, wenn es gelingt, den im Bittgebet aktuierten Glauben an das erhörende Handeln Gottes als der Vernunft nicht zuwiderlaufend auszuweisen. Die fundamentaltheologische Aufgabe, diesen Aufweis zu versuchen, ist gleich doppelt geboten, denn ein „Gebet, das die Ratio, den Geist, die Vernunft

---

Kontrast zwischen dem griechisch-philosophischen Immutabilitätsaxiom auf der einen Seite und dem biblischen Bild des in reziproker Relation mit seinen Geschöpfen verbundenen, responsiv agierenden und in die von signifikant freien Personen gestaltete Geschichte dynamisch involvierten und von deren Entwicklungen „mitbetroffenen" Gottes auf der anderen.

71 Vgl. MANN, DOROTHEE: *„Du bist mein Atem, wenn ich zu dir bete"*, 18–19, wonach beispielsweise jene kognitiven Dissonanzen irritieren, „die aus der Schwierigkeit entstehen, das Gebet mit dem Glauben an einen allmächtigen Gott vernünftig zusammenzudenken. Ist etwa das Bittgebet mit der Allmacht Gottes zu vereinbaren? Wenn Gott allwissend ist, weiß er doch besser, wessen wir bedürfen – wofür sollen wir dann also beten? Und läßt Gott sich durch das Gebet zu einem Handeln bewegen, das er ohne das Gebet nicht getan hätte? Wenn ja – ist er dann noch allwirksam; wenn nicht – ist das Gebet dann nicht sinnlos?". Es sind dies im Wesentlichen die weiter oben bereits aufgefächerten Rationalitätsprobleme.

72 BAELZ, PETER R.: *Prayer and Providence*, 11.

73 Nach KEK/I, 87, ist das Gebet gerade „keine schwächliche Flucht vor der Realität; es ist *das einzig realitätsgerechte Verhalten des Menschen*". Dieser Grundsatz müsste allerdings zusammenbrechen, wenn sich herausstellen würde, dass diese Realität, der das Gebet gemäß sein soll, keine faktisch, sondern nur illusorisch von Gott „be-handelte" ist.

mißachtet, mißachtet den menschlichen Geist und auch den göttlichen, der kein Geist der Irrationalität ist“[74].

Die Frage, um deren Beantwortung es nun zu ringen gilt und die im Grunde leitend im Hintergrund vorliegender Arbeit steht, hat KARL RAHNER (1904–1984) folgendermaßen zugespitzt:

> „Sind wir noch so ‚anthropomorph‘ in unserem Denken, daß wir zu glauben wagen, wir könnten mit unserem Schreien und unseren Tränen Gottes Herz zu Taten in dieser Welt bewegen? Oder ist unser Denken so abstrakt, so feig geworden, daß wir das Gebet nur noch als ‚Selbstberuhigung‘ oder nur noch als Beteuerung unseres Hoffens auf einen Erfolg jenseits dieser Geschichte erkennen und gelten lassen können?“[75].

---

74 SUDBRACK, JOSEF: *Beten ist menschlich*, 184.

75 RAHNER, KARL: *Schriften zur Theologie. Bd. III*, 249.

3 Bittgebet und Theodizee-Problem

3.1 Bedeutung und Struktur des Theodizee-Problems

3.1.1 Existenzielles Ärgernis und kognitive Dissonanz

You've felt it your whole life, felt that something is wrong with the world. You don't know what, but it's there like a splinter in your mind, driving you mad … Do you know what I'm talking about?
(aus dem Film „The Matrix")[76]

Wie wirkt wohl der biblische Zuspruch „Der Herr behütet all deine Glieder, nicht eines von ihnen wird zerbrochen" (Ps 34,21) auf die Mutter eines Kindes, das an *Osteogenesis imperfecta*[77] leidet – einer angeborenen und nicht therapierbaren Insuffizienz der Knochen, deren glasartig leichte Brüchigkeit bereits bei kleinsten Belastungen zu Frakturen führt? Was hält die auf einem „World Press Photo" abgelichtete, biblischer Hermeneutik wahrscheinlich weniger kundige Frau, deren Sohn Opfer des *Tsunami*[78] vom 26. Dezember 2004 wurde und sich ihr nur noch als

---

76 WACHOWSKI, ANDY/WACHOWSKI, LARRY (1998) (Reg.), *The Matrix*, Hamburg: Warner Home Video 1999.

77 Zu dieser sog. Glasknochenkrankheit vgl. KEUDELL, THEODOR VON: *Lexikon der Medizin*, 184.

78 Gerade angesichts solch verheerender Naturkatastrophen mutet die Welt weniger als Schöpfung eines fürsorglichen und alles im Gleichgewicht erhaltenden Vaters an, sondern vielmehr als die rücksichtslos ablaufende Mechanik eines blinden, sich selbst überlassenen Prozesses, in dem ein einzelnes Leben nicht berücksichtigt wird, sondern als mehr oder weniger irrelevantes Material in diesem unerbittlichen Ablauf involviert, wehrlos der Zufälligkeit eines stets ungewissen Geschicks und der Unberechenbarkeit des launischen Naturgeschehens ausgeliefert ist und in alledem, was das eigene Wohlergehen anbelangt, einfach nur entweder Glück oder Pech haben kann. Folgende Formulierung des religionskritischen Vorwurfs, der angesichts solcher Widerfahrnisse gegenüber dem Gottesbild der Glaubenden nicht ganz unberechtigt erhoben werden kann, fängt die Problematik m. E. recht gut ein: Angesichts „der sich häufenden Erdbeben- und Flutkatastrophen, in denen Tausende von Menschen – Kinder und Greise, Schuldige und Unschuldige – mit einem Schlag vernichtet oder, was noch schlimmer ist, verstümmelt werden, ist es geradezu ein Hohn, von einem allgütigen und allmächtigen Gott zu sprechen. Für euren allgütigen und allmächtigen Vater zählt ein Menschenleben doch

eine von Trümmern zerquetschte Masse blutverschmierter Haut- und Knochenteile darbietet, von dem verheißungsvollen Gotteslob „In alle Ewigkeit wird die Erde nicht wanken. […] Du hast den Wassern eine Grenze gesetzt, die dürfen sie nicht überschreiten; nie wieder sollen sie die Erde bedecken" (Ps 104,5.9)? Dass Gottes Engel angeblich den Gerechten tragen „auf ihren Händen, damit dein Fuß nicht an einen Stein stößt" (Ps 91,12), wird die hinterbliebenen Angehörigen der 4.477 im Jahre 2008 im deutschen Straßenverkehr *tödlich Verunglückten*[79] vermutlich verwirren, sofern sie die so aus dem irdischen Leben Fortgerissenen durchaus zu den „Gerechten" zählen zu können vermeinen. Und das Angebot des Nachvollzugs der aufbauenden Botschaft „Macht euch keine Sorgen; denn die Freude am Herrn ist unsere Kraft!" (Neh 8,10) hat offenkundig an performativer Kraft eingebüßt, wenn weltweit 67 Millionen Menschen im Jahr an einer *Depression* erkranken[80].

In Bezug auf einen Glauben, der am theistischen Gottesbild festhält, kristallisiert sich aus der Beobachtung solcher Dissonanzen ein eklatanter Widerspruch heraus: Einerseits geht man von der Existenz eines *zugleich allmächtigen und allgütigen Gottes* aus, andererseits lässt sich das *damit unvereinbare Vorkommen an innerweltlichem Übel und Leid*[81] nicht

---

überhaupt nichts!" [BRANTSCHEN, JOHANNES B.: *Warum läßt der gute Gott uns leiden?*, 13–14].

79 Vgl. STATISTISCHES BUNDESAMT: *Statistisches Jahrbuch 2009*, 439.

80 Vgl. NUBER, URSULA: Die erschöpfte Seele, in: *Psychologie heute* 08/2006, 20–24, hier: 20–21: Pro Jahr stellt die Depression „für 67 Millionen Menschen eine Behinderung dar, die ihre Lebensqualität stark herabsetzt. ‚Selbst wenn man alle Infektionskrankheiten, alle Krankheiten des Muskel-Skelett-Systems oder alle Herz-Kreislauf-Krankheiten zusammennimmt, erreichen diese Krankheitsgruppen jeweils nicht das Ausmaß der Beeinträchtigung, wie es die Krankheit *Depression* alleine verursacht', schreibt ein Autorenteam um den Mediziner Hermann Spießl. […Insbesondere] wer glaubt: Ich schaffe es nicht, ich werde meinen eigenen Ansprüchen und den Ansprüchen anderer […] nicht mehr gerecht, läuft Gefahr, depressiv zu werden". Zu den Faktoren, die am Zustandekommen einer Depression beteiligt sein können, vgl. zudem BAUER, JOACHIM: *Das Gedächtnis des Körpers*, 83, 85, 98: „Das Gefühl der eigenen Wertlosigkeit ist der Ausgangspunkt und der Kern der Depression". Auslöser sind neben zwischenmenschlichen Verlusterfahrungen „Gefühle der Angst, Überforderung und Hoffnungslosigkeit" sowie „nicht zuletzt aber auch Konflikte, Überforderungen oder Kränkungen im beruflichen Umfeld".

81 Unter *Leid* seien im Folgenden sämtliche *unguten Erfahrungen* verstanden, in denen sich die *Endlichkeit des Lebens äußert* [vgl. den Artikel „Leid" in: MÜLLER, MAX/HALDER, ALOIS: *Kleines Philosophisches Wörterbuch*, 153], wie z. B. materielle und personale Verlust- und Trennungserfahrungen, Beschädigung der geistigen, seelischen und körperlichen Unversehrtheit (Verzweiflung, Sinnlo-

leugnen. Der Glaubende wird sich des verstörenden Dilemmas gewahr: Wir bauen darauf, dass unser ganzes Sein von einem überragend guten und machtvollen Gott stammt, und gleichzeitig können wir die Augen nicht davor verschließen, dass die Welt trotzdem im Argen liegt (1 Joh 5,19).

3.1.2 Religionskritische Relevanz

Dieser Widerspruch ist zu dem massivsten und am schwersten zu widerlegenden Argument *gegen* die Wahrheit des theistischen Bekenntnisses avanciert, welches den Glaubenden von religionskritischer Seite zu Recht vorgehalten wird[82], und er gehört zu den gewichtigsten Gründen

---

sigkeits- und Unzulänglichkeitsgefühle, Trauer, Angst, Verletzung, Behinderung, Krankheit, Schmerz), Mangelzustände (Hunger, Armut, Einsamkeit), wobei „Färbung" und Intensitätsgrad der dazugehörigen Empfindungen und „Verarbeitungsweisen" subjektiv variieren können. Vgl. dazu auch KREINER, ARMIN: Das Theodizee-Problem und Formen seiner argumentativen Bewältigung, in: *EuS* 12/2001 [Heft 2], 147–157, hier: 147. Unter *Übel* seien innerweltliche Umstände, Ereignisse, Widerfahrnisse etc. verstanden, die wir als *nicht sein sollend* erleben und in denen auch (zumindest auf den ersten Blick) keinerlei Dienlichkeit zur Verwirklichung eines größeren Gutes erkennbar ist, die also einen Zustand konstituieren, der zu *ungerechtfertigtem* und offenkundig *sinnlosem* Leid führt, wie z. B. Naturkatastrophen (Erdbeben, Überschwemmungen, Seuchen, Meteoriteneinschläge). Vgl. dazu auch STREMINGER, GERHARD: *Gottes Güte und die Übel der Welt*, 49. Unter Berücksichtigung der traditionellen Unterscheidung zwischen natürlichem/physischem Übel und moralischem Übel ließe sich grob das *malum physicum* dem Übel im hier vorgeschlagenen Sinne zuordnen (es widerfährt dem Menschen ohne dessen Dazutun; es überfällt ihn einfach, indem es die Natur unvorhersehbar über ihn hereinbrechen lässt), während jene von Menschen hervorgebrachten und unter verfehlendem Gebrauch ihrer Freiheit einander leiderzeugend zugefügten Übel als *malum morale* zu gelten hätten. Eine endgültige definitorische Trennschärfe ist auch damit noch nicht erreicht, zumal einige Überschneidungen möglich sind, die eine jeweils exakte Abgrenzung der Begriffe erschweren; z.B. kann auch ein *malum physicum* unter Umständen (und sei es nur indirekt) vom moralisch sich verfehlenden Menschen mitverursacht sein: Man denke nur an die Klimakatastrophe, deren Eskalation durch missbräuchliche Behandlung der Umwelt seitens des Menschen gefördert wird.

82 Denn spätestens bei der realistischen Wahrnehmung des faktischen Vorkommens immenser Leiden erweist sich die „Idee eines guten Gottes […] als lebensfremd-irreal. Suchte man vormals in der Religion Zuflucht, um die Übel sinnvoll zu bestehen und zu bewältigen, so wird jetzt das Leiden zum ‚Fels des Atheismus' (G. Büchner, Dantons Tod III), zum gewichtigsten und bedrängendsten Einwand gegen das Dasein Gottes" [WUCHERER-HULDENFELD, AUGUSTINUS KARL: Der Atheismus; §§ 1–5, in: KERN, WALTER/POTTMEYER,

für den Atheismus[83]; er ist wahrscheinlich sogar „der einzig wirklich ernst zu nehmende Einwand gegen Gott“[84], gehört er doch sowohl in existenzieller Hinsicht zu den herausforderndsten und erschütterndsten Infragestellungen der Tragfähigkeit dieses Glaubens als auch, ineins damit[85], in theologischer Hinsicht zu den radikalsten und denkerisch am schwierigsten zu bewältigenden Einwänden gegen die Rationalität des theistischen Bekenntnisses.

Wendet man das Rationalitätsverständnis des *Kritischen Rationalismus* auf die Theologie an, dann ist es legitim, am theistischen Bekenntnis festzuhalten (auch *ohne* stringente und „wasserdichte“ Beweise, die *für* die Wahrheit desselben sprechen) – solange keine gravierenden Einwände dagegen sprechen; solange kein stichhaltiger Grund die Überzeugung des Theismus zu widerlegen bzw. diese Überzeugung eindeutig der Irrationalität zu überführen vermag, bleibt sie in Geltung. Gemäß diesem „*innocent-until-proved-guilty*“-Prinzip wäre die Überzeugung des Theismus dann aufzugeben, wenn ihre Irrationalität konstatiert wäre[86]. Und genau hierzu scheint auf den ersten Blick das Theodizee-Problem imstande zu sein. Es

> „stellt das Faktum des unendlichen Leidens der menschlichen und außermenschlichen Kreatur in Vergangenheit und Gegenwart, die ungeheuer große Zahl an bösartigen und absurd-sinnlos erscheinenden Ereignissen einen der schwersten Ein-

---

HERMANN JOSEF/SECKLER, MAX: *Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 1*, 67–77, hier: 74].

83 Vgl. ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL (07.12.1965): *Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“*, Nr. 19, zit. nach DENZINGER, HEINRICH: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen* [im Folgenden abgekürzt mit DH ([43]2010) und Nummer], 4301–4345, hier: 4319: „Atheismus praeterea non raro oritur sive ex violenta contra malum in mundo protestatione“.

84 BRANTSCHEN, JOHANNES B.: *Warum läßt der gute Gott uns leiden?*, 14.

85 Kognitive und existenzielle Bewältigung dieses Widerspruchsproblems sind m. E. nicht gegeneinander auszuspielen. Die Aufgabe der Theologie besteht allerdings darin, zur denkerischen Bewältigung beizutragen im Versuch der Darlegung von Argumenten dafür, dass das Festhalten am theistischen Glauben immerhin *nicht irrational* sein muss. Und wenn „dies gelänge, könnte man möglicherweise auch im Leid an Gott glauben, ohne dabei den Zwang zu verspüren, seinen Verstand zu diesem Zweck vorübergehend an den Nagel hängen zu müssen“ [KREINER, ARMIN: *Gott im Leid*, 398].

86 Vgl. KREINER, ARMIN: Demonstratio religiosa, in: DÖRING, HEINRICH/KREINER, ARMIN/SCHMIDT-LEUKEL, PERRY: *Den Glauben denken*, 9–48, hier: 16–17.

wände gegen den christlich-biblischen Glauben dar. Vergegenwärtigt man sich das ungeheure Ausmaß an Leiden […], Schmerzzufügung von seiten anderer Menschen, aufgrund von Krankheiten oder sonstigen, nicht von Menschen hervorgerufenen Ereignissen, psychische Leiden etwa durch körperliche Entstellungen, tiefe Enttäuschungen und Depressionen, Verzweiflung bis zur Selbsttötung aufgrund nicht erfüllter basaler Lebenserwartungen und Bedürfnisse […], von den Grausamkeiten und Gewalttätigkeiten in der nichtmenschlichen Natur ganz zu schweigen […], so ist man versucht zu sagen: Die christlichen Kirchen und Religionsgemeinschaften bestehen nur deswegen angesichts all dieser schreienden Widersprüche zur Verkündigung eines gleichzeitig allmächtigen, allwissenden und unendlich liebevollen und gütigen Gottes weiter, weil die Vorstellungskraft der meisten Menschen zu schwach oder zu abstrakt verbildet ist, sich das ganze Ausmaß dieser Leiden und Greuel anschaulich vorzustellen. Überwindet man die durch Gewohnheit eingetretene Abstumpfung und vergegenwärtigt man sich all dies, so fällt es schwer zu verstehen, wie angesichts dieser erdrückenden Tatsachen ein noch einigermaßen zu rationalem Denken und zur Wahrnehmung eindeutiger Widersprüche fähiger Mensch an einen gleichermaßen allmächtigen wie unendlich gütigen und liebevollen Gott, der darüberhinaus ja die unendliche Liebe selbst sein soll, glauben kann“[87]

3.1.3 Der logische Widerspruch

To take the Bible in one hand is to believe in the glory God intends for human beings; to take the newspaper in the other is to see this contradicted.
(TIM J. GORRINGE)[88]

Zu den Konstitutiva des theistischen Gottesbildes gehört das Attribut der Allmacht[89]. Bei der in der christlichen Theologie etablierten Allmachtsauffassung handelt es sich um ein Konzept, das nicht originär

87 BUGGLE, FRANZ: *Denn sie wissen nicht, was sie glauben*, 244–245.

88 GORRINGE, TIM J.: *God's Theatre*, 4.

89 Vgl. ECCLESIA CATHOLICA: *Katechismus der Katholischen Kirche* [im Folgenden abgekürzt: KKK], 102 (Nr. 268): „Von den Attributen Gottes wird im Symbolum einzig die Allmacht angeführt; sie zu bekennen, ist für unser Leben von großer Bedeutung“.

biblischer Provenienz ist[90]. Seine Wurzeln liegen gleichwohl in den biblisch bezeugten Erfahrungen des Volkes Israel mit JHWH mitsamt deren Deutung im jüdischen Glauben[91] begründet. Die entsprechenden Aussagen wurden hernach aufgegriffen und im Bemühen um denkerische Durchdringung, Klärung und vertieftes Verständnis philosophisch reflektierend weitergeführt[92]. Als Ergebnis des Prozesses solch anknüp-

---

90 Vgl. LIMBECK, MEINRAD: *Alles Leid ist gottlos*, 55: „Das Alte *und* das Neue Testament kennen den Ausdruck ‚der allmächtige Gott' nicht. Die uns geläufige Wendung ‚deus omnipotens' lässt sich in die Sprache der Bibel nicht rückübersetzen. […] Denn wo immer sich unsere Übersetzungen auf den *hebräischen* Urtext beziehen, *ersetzen* sie mit dem Ausdruck ‚der Allmächtige' einen sehr alten, unverständlichen Eigennamen Gottes (*El Schaddaj*). Im *griechischen* Urtext ist aber jeweils vom *pantokrator* die Rede. Damit ist aber nie der ‚Allmächtige', sondern stets der ‚Allerhalter', d. h. der, der über alles und alle Macht hat, gemeint. Erst als die griechische Bibel und das griechische Glaubensbekenntnis ins Lateinische übersetzt wurden, wurde (im Rückgriff auf die römische, d. h. die heidnische Theologie und auf Grund *philosophischer Spekulationen*!) aus dem *pantokrator* der *omnipotens*, der Allmächtige".

91 Die existenzielle und theologische Bedeutung solcher Widerfahrnisse, welche im Licht des jüdischen Glaubens auf das verlässliche Walten der lebensbejahenden Macht JHWHs zurückgeführt wurden, nebst den dabei gewonnenen Einsichten bzw. daraus gezogenen Schlussfolgerungen lässt sich mit VOGT, FABIAN: *Wo der Apostel baden ging*, 56 wohl in etwa wie folgt paraphrasieren: In JHWH „allein laufen alle Fäden unseres Lebens zusammen. In diesem Grundgedanken wird noch einmal der besondere Wert der Monolatrie, der Anbetung eines einzigen Gottes, hervorgehoben […]. Die Einzigartigkeit Gottes und seine Macht hängen zusammen. Nur wenn Gott tatsächlich in allen Bereichen das Maximum aller Möglichkeiten in sich vereint, kann der Glaubende sich darauf verlassen, dass er mit Gott auf der richtigen Seite ist. Das war nun gerade für Menschen in Bedrängnis ein entscheidender Trost: […] Die Gefahr mag noch so überwältigend und bedrohlich erscheinen, derjenige, der Himmel und Erde in Händen hält, kann nicht überwunden werden". Vgl. dazu außerdem RATZINGER, JOSEPH: *Einführung in das Christentum*, 137, wonach der Titel *pantokrator* zurückverweist auf das alttestamentliche Epitheton *Jahwe Zebaoth* (am ehesten zu übersetzen mit „Gott der [Heer-]Scharen" oder „Herr der Mächte"), welches „Gott als den Herrn des Himmels und der Erde bezeichnen will; vor allen Dingen wollte es ihn wohl in polemischer Wendung gegen die babylonische Gestirnsreligion als den Herrn hinstellen, dem auch die Gestirne gehören, neben dem die Gestirne nicht als selbständige göttliche Mächte bestehen können: Die Gestirne sind keine Götter, sondern *seine* Werkzeuge, ihm zu Händen wie einem Kriegsherrn seine Heerscharen. Das Wort Pantokrator hat von da aus zunächst einen kosmischen und später auch einen politischen Sinn; es bezeichnet Gott als den Herrn über allen Herren".

92 Vgl. auch FELDMEIER, REINHARD: Nicht Übermacht noch Impotenz. Zum biblischen Ursprung des Allmachtsbekenntnisses, in: RITTER, WERNER H./FELDMEIER, REINHARD/SCHOBERTH, WOLFGANG/ALTNER, GÜNTER: *Der Allmächtige*,

fend-fortschreibender Erschließung liegt inzwischen ein recht klar umrissenes Verständnis von göttlicher Allmacht vor: Mit dem Prädikat der Allmacht wird Gott die Fähigkeit zu selbstbestimmtem Transformieren jeglicher Wirklichkeitszustände gemäß seinem eigenen Willen zugeschrieben[93].

Wenn dem so ist, dann stellt sich die Frage, warum es augenscheinlich nicht Gottes Willen entspricht, das Negative in der Welt zu beseitigen oder zumindest an dessen eskalierender Ausbreitung zu hindern. Träfe nämlich die Allmachtsprädikation auf ihn zu, dann wäre er ja dazu imstande, einen jeden innerweltlichen Zustand entsprechend zu modifizieren. Da es aber unleugbar faktisch Leid in der Welt *gibt*, hat Gott offenbar kein Interesse, es zu beseitigen. Doch solches Argwöhnen verträgt sich wiederum nicht mit einem weiteren Prädikat, welches Gott in den theistischen Traditionen gewöhnlich zugewiesen wird: dem seiner Allgüte. Geht man davon aus, dass Gott *seinem ganzen Wesen nach gütig bzw. sittlich vollkommen* ist, dann wird noch uneinsichtiger, warum so viel Übles in der Welt ent- und besteht. Es würde nicht gerade von seiner Allgüte zeugen, wenn Gott das leidvolle So-Sein der Welt kalt ließe. Aber vielleicht lässt es ihn ja gar nicht kalt; er *kann* nur nichts dagegen tun. Da jedoch seine Allmacht vorausgesetzt ist, müsste er durchaus fähig sein, dagegen anzugehen.

Das vorliegende Widerspruchsproblem lässt sich wie folgt distinguieren[94]:

13–42, hier: 36: „*Grundlage des Allmachtsgedankens ist nicht so sehr die Metaphysik, sondern das Vertrauen in den Gott der Bibel*". In Form der Erzählung von JHWHs beeindruckenden Großtaten und der Preisung JHWHs als Schöpfer und Retter verbleibt die Darstellung der göttlichen Macht in der hebräischen Bibel stets „im Bereich der Geschichtsbezüge und der konkreten Vorstellungen. Als ‚Allmacht' auf den Begriff gebracht und zu einem zentralen Gottesprädikat wird die Macht Gottes erst im griechischsprechenden Frühjudentum" [ebd., 22].

93 Insofern handelt es sich beim Allmachtsprädikat auch um eine theologisch elaborierte Komprehension solcher biblischer Aussagen wie „Alles, was dem Herrn gefällt, das vollbringt er" (Ps 115,3; 135,6) oder „Für Gott ist nichts unmöglich" (Gen 18,14; Jer 32,17; Lk 1,37 u. ö.).

94 Vgl. die klassische Auffächerung von EPIKUR (341–270 v. Chr.), hier zit. nach STROBEL, LEE: *Warum?*, 29 (Nummerierung D. S.): „[1] Gott will entweder das Übel abschaffen, aber er kann es nicht – dann ist er ohnmächtig und nicht Gott, oder [2] er kann es und will es [aber] nicht – dann ist er böse, im Grunde ist er dann ein Teufel, oder [3] er will es weder noch kann er es – was auf beide Folgerungen hinausläuft, oder [4] er will und kann es – woher dann das Böse?". Zur an EPIKUR angelehnten Formulierung der Aporie bei LAKTANZ (250–

(1) Entweder Gott *kann* das Übel abschaffen, aber er will es nicht; dann ist er allmächtig, aber nicht allgütig.

(2) Oder Gott *kann nicht* das Übel abschaffen, obwohl er es gerne würde; dann ist er zwar allgütig, aber nicht allmächtig.

In beiden Fällen würde es sich nicht um den Gott handeln, auf den das Konzept des Theismus zutreffen würde, wonach Gott eben allmächtig *und* allgütig ist. *Beides* zugleich verträgt sich aber angesichts der innerweltlichen Übel nicht miteinander. Naheliegend ist daher, die Dissonanz durch Modifikation der Komponenten des theistischen Gottesbildes aufzulösen. Das Faktum des Bestands an innerweltlichen Übeln lässt sich realistischerweise nun mal nicht leugnen; die Option, sie nur gedrosselt zu registrieren oder gar gänzlich zu ignorieren[95], ist darum nicht ernsthaft in Betracht zu ziehen.

---

325 n. Chr.) vgl. BÖHNKE, MICHAEL: Von scheinbaren Lösungen zu existentiellen Fragen. Zur verantworteten Rede von Gott angesichts des Leids, in: BÖHNKE, MICHAEL/NEUHAUS, GERD/SCHAMBECK, MIRJAM et al.: *Leid erfahren – Sinn suchen*, 69–105, hier: 74–75.

95 Dazu gehören m. E. alle trügerisch-euphemisierenden Versuche, die Wahrnehmung und das Ernstnehmen des innerweltlichen Übels als empörenden Einwand gegen das theistische Gottesbild abzumildern, indem das Übel bagatellisiert, in seinem Ausmaß heruntergespielt bzw. in dem jeweiligen Grad seiner „Schlimmheit" verharmlost oder sogar funktionalisiert wird (etwa als einem höheren Zweck dienend, sich in einem „größeren" Zusammenhang als angeblich doch irgendwie sinnvoll erweisend etc.). Zu solchen Depotenzierungs- und Bonisierungsstrategien vgl. BÖHNKE, MICHAEL: Von scheinbaren Lösungen zu existentiellen Fragen. Zur verantworteten Rede von Gott angesichts des Leids, in: BÖHNKE, MICHAEL/NEUHAUS, GERD/SCHAMBECK, MIRJAM et al.: *Leid erfahren – Sinn suchen*, 69–105, hier: 76–80. Vgl. dazu zusammenfassend bes. ebd., 79: „Ehrlich scheint nur die Erkenntnis, dass Übel und Leiden, weil sie schaden, nicht sein sollen. Weder eine Entdramatisierung des Bösen noch eine Banalisierung des Leidens führen weiter".

3.2 Darstellung ausgewählter Theodizee-Argumentationen

3.2.1 Überlegungen zur Allgüte

If God is the ultimate cause of all that happens in the world,
what manner of God is he? Is he God or Devil?
(PETER R. BAELZ)[96]

Dass innerweltliche Übel ent- und bestehen, obwohl Gott die Macht hat, sie zu beseitigen, stellte dann zumindest denkerisch keine Ungereimtheit mehr dar, wenn Gott kein allgütiges Wesen wäre. Bei einem *nicht* allgütigen Wesen muss nämlich *nicht* notwendigerweise davon ausgegangen werden, dass all sein Agieren von restlos *positiver* Intentionalität bestimmt und somit ausschließlich auf die Realisation des Guten und die Vermeidung bzw. Beseitigung des Schlechten aus ist.

Angesichts der Ambivalenz der Welt ist der Rückschluss vom Effekt auf das Principium[97] in der Tat eine janusköpfige Angelegenheit: Ausgehend von der Wahrnehmung der Beschaffenheit des dem erfahrenden und erkennenden Menschen unmittelbar zugänglichen innerweltlich Vorhandenen soll der indirekte Aufweis einer entsprechend ähnlichen Qualität von dessen göttlicher Quelle möglich sein[98]; dann könnte man aller-

96 BAELZ, PETER R.: *Prayer and Providence*, 75.

97 Vgl. dazu WERBICK, JÜRGEN: Prolegomena, in: SCHNEIDER, THEODOR: *Handbuch der Dogmatik. Bd. 1*, 1–48, hier: 29.

98 Vgl. WERBICK, JÜRGEN: Prolegomena, in: SCHNEIDER, THEODOR: *Handbuch der Dogmatik. Bd. 1*, 1–48, hier: 28–30: „Die theologische Tradition hat diese einzig mögliche Form menschlicher Rede von Gott – Aussage bei gleichzeitiger Betonung ihrer völligen Unangemessenheit – verstanden als die besondere Weise, wie Gott als Geheimnis der Welt tatsächlich zur Sprache kommt […]. Die Analogielehre gründet zutreffendes Sprechen von Gott auf eine Entsprechung: die Entsprechung des Geschaffenen zu seinem Schöpfer. Kraft dieser seinsmäßigen Entsprechung vermag menschliche Sprache Gott nicht nur unangemessen und verzerrend, sondern durchaus zutreffend zur Sprache zu bringen“. Die oftmals mit dem Appell an die Ehrfurcht vor Gottes Geheimnishaftigkeit verbundene Restriktion des affirmativen, des beschreibenden Redens von Gott bzw. überhaupt die Leugnung jeglicher Verständlichkeit Gottes gilt es daher zurechtzurücken: Schon 1954 stellte in diesem Sinne ALBERT LANG gegenüber solchen Tendenzen der Überbetonung des Mysteriums fundamentaltheologisch klar, aus der Berücksichtigung der Geheimnishaftigkeit Gottes dürfe „nicht geschlossen werden, daß der Mensch für Wahrheiten, die aus den göttlichen Geheimnistiefen stammen, in keiner Weise aufnahmefähig sei, daß er kein Organ und keine Anknüpfungspunkte dafür besitze. Das wäre eine Ver-