

„Wenn Du / nicht da bist / ist alles blind ...“

Fundamentaltheologische Erwägungen zum Bittgebet im Kontext einer naturwissenschaftlich geprägten Sichtweise

Fulvio Gamba

*Wenn du
nicht da bist
ist alles blind*
*Ich sehe
diese Blindheit
mit nackten Augen*
 Rose Ausländer¹

Seit Jahren wird in unseren Breitengraden eine Gotteskrise und daraus folgend eine wachsende Gebetskrise diagnostiziert. In der Tat ist für viele Menschen – nicht zuletzt auch für viele ChristInnen – Gott bestenfalls noch als apersonale schöpferische Kraft, die das Weltgeschehen in Gang gesetzt hat, ahnungsweise fassbar, aber kaum mehr als jene Wirklichkeit, welche die Bibel als den in der Geschichte gegenwärtigen und sich um die Schicksale der Menschen kümmern den Gott verkündet. Unzählige Umfragen bestätigen, dass Spiritualität und Religiosität zwar im Trend liegen, die Beziehung – z. B. über das (Bitt-)Gebet – zu einem *personalen* Gott jedoch kaum mehr Gewicht hat. Neben historischen und soziokulturellen Gründen ist heute unumstritten, dass der Einfluss einer naturwissenschaftlichen Weltdeutung maßgeblich zu dieser Glaubens- und Gebetskrise beigetragen hat. Seit der Neuzeit haben Naturwissenschaften, besonders aufgrund ihrer Erfolge in Physik und Biologie, die Vorstellung geprägt, dass Naturgesetze die natürlichen Abläufe in der Welt kausal determinieren. Entsprechend fällt es der kirchlichen Verkündigung und Katechese schwer, ein direktes – beispielsweise aufgrund von Bittgebeten erflehtes – Intervenieren Gottes in der Weltgeschichte oder in der individuellen Biographie plausibel zu machen. Daran ändert auch die Tatsache

¹ R. Ausländer, Und preise die kühlende Liebe der Luft. Gedichte 1983–1987, GA Bd. 7, abgedruckt in: K. Kurz (Hrsg.), Höre Gott. Psalmen des Jahrhunderts, Zürich/Düsseldorf 1997, 150.

nicht, dass durch die Quantenphysik das mechanistische Weltbild des 19. Jahrhunderts aufgebrochen worden ist.² Pastoral-soziologische Untersuchungen³ bestätigen die Feststellung *Christoph Böttigheimers*, dass nach wie vor die Vorstellung einer kausalen Geschlossenheit des physischen Bereichs das Bewusstsein westlicher Gesellschaften prägt.⁴ Dies hat auch Folgen für das (Bitt-)Gebet: „Wenn das Gebet für den Glaubensvollzug konstitutiv ist, korreliert mit einer Gebetskrise gezwungenermaßen eine Glaubens- und Gotteskrise. Ihr zu begegnen heißt, sich der Not des Bittgebets intellektuell redlich zu stellen.“⁵

Der folgende Beitrag möchte aus fundamental-theologischer Perspektive einige neuralgische Punkte herausarbeiten, welche im Kontext einer heutigen naturwissenschaftlich geprägten Sichtweise die Not des Bittgebetes besonders akut werden lassen. Es soll in einem *ersten* Punkt die grundlegende Frage geklärt werden, inwieweit eine naturwissenschaftliche Sichtweise notwendig mit einem bestimmten Typus von kausaler Naturdeterminiertheit verbunden ist. In einem *zweiten* Schritt wird auf die Frage eingegangen, was die naturwissenschaftliche Erklärung einer Verursachung von einer personalen Handlungsverursachung unterscheidet. Weiter soll in einem *dritten* Abschnitt der für jedes Bittgebet grundsätzlichen Frage nachgegangen werden, wie ein Wissen Gottes um die Not eines Bittenden begründet werden kann. In einem *vierten* Moment soll schließlich aufgezeigt werden, wie diese Begründung im Rahmen einer trinitarischen Per-

² Ein Grund mag darin liegen, dass quantenphysikalische Effekte weder für die im mesokosmischen Bereich tätigen Naturwissenschaften noch für die lebensweltliche Erfahrungsebene des Menschen eine entscheidende Rolle spielen.

³ Vgl. die neuere Studie von *K. Möller*, Persönliche Gottesvorstellungen junger Erwachsener. Empirische Erkundungen in Sekundarstufe II im Großraum Kassel, Kassel 2010.

⁴ Vgl. *C. Böttigheimer*, Die Not des Bittgebetes. Eine Ursache der gegenwärtigen Gotteskrise?, in: StZ 229 (2011) 435–444, 436.

⁵ Ebd. 443. Nicht zuletzt auch im Hinblick auf eine gesunde Gebetserziehung (im Rahmen von Katechese und Liturgie) stellt sich die Frage, wie schon im Kindesalter eine Gottesbeziehung vermittelt werden kann, die im Laufe des Erwachsenwerdens nicht in unüberwindbare Spannungen gerät mit den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen. Vgl. die Auswertung der Studie von *M. Schieffer Ferrari*, Weltbild und Wirklichkeitsverständnis von Jugendlichen, in: H. Heinz/M. Nagele/M. Riegger (Hrsg.), Im Anfang war der Urknall? Kosmologie und Weltentstehung. Naturwissenschaft und Theologie im Gespräch, Regensburg 2005, 202–219.

spektive möglich wird. Eine Zusammenfassung und ein Ausblick werden diesen Beitrag abschließen.

1. Wie determiniert ist die Welt?

Der Umstand, dass die naturwissenschaftlich geprägte Vorstellung einer kausalen Geschlossenheit der Welt des physischen Bereichs das Bewusstsein westlicher Gesellschaften prägt, weist darauf hin, dass eine bestimmte Art von „Determinismus“ implizit wirksam ist.

Wissenschaftsgeschichtlich hat dieser Determinismus seine Wurzeln in einem von *Pierre Simon Laplace*⁶ im frühen 19. Jahrhundert formulierten Gedankenexperiment. *Laplace* fingiert darin eine Instanz – später *Laplacescher Dämon* benannt –, die prinzipiell in der Lage ist, aufgrund einer Kenntnis der Anfangszustände und Bewegungsgesetze, alle zukünftigen Zustände prinzipiell in beliebiger Genauigkeit vorauszusagen⁷. Der *Laplacesche Dämon* bringt einen epistemischen Sachverhalt in Form von Voraussagen zum Ausdruck, während der darin implizierte Determinismus eine metaphysische Annahme über das Weltgeschehen selbst darstellt. In einer aktuelleren und modallogisch formulierten Variante lautet diese These wie folgt: Unsere Welt W ist genau dann deterministisch, wenn eine andere mögliche Welt W' , die zu irgendeinem Zeitpunkt mit unserer Welt übereinstimmt und in der dieselben Gesetze gelten, zu *jedem* Zeitpunkt mit W übereinstimmt.⁸ Im Sinne von *Laplace* sind es die Naturgesetze, welche diese Überstimmung zwischen W und W' er-

⁶ Pierre Simon Marquise de Laplace (1749–1827), französischer Mathematiker, Physiker und Philosoph.

⁷ „Wir müssen also den gegenwärtigen Zustand des Universums als Folge eines früheren Zustandes ansehen und als Ursache des Zustandes, der danach kommt. Eine Intelligenz, die in einem gegebenen Augenblick alle Kräfte kennt, mit denen die Welt begabt ist, und die gegenwärtige Lage der Gebilde, die sie zusammensetzen, und die überdies umfassend genug wäre, diese Kenntnisse der Analyse zu unterwerfen, würde in der gleichen Formel die Bewegungen der größten Himmelskörper und die des leichtesten Atoms einbegreifen. Nichts wäre für sie ungewiss, Zukunft und Vergangenheit lägen klar vor ihren Augen.“ P. S. de *Laplace*, Philosophischer Versuch über die Wahrscheinlichkeit (Hrsg. von R. v. Mises), Leipzig 1932, 1f.

⁸ Für eine Einführung vgl. zum Stichwort *Determinismus*, in: EPhW Bd. 1, 455–458.

möglichen. Im Gegensatz zu anderen „Determinismen“ (psychologischer oder historischer Art), welche keine Aussagen darüber machen, was zwischen zwei Ereignissen Z und Z' stattfindet⁹, liegt das Entscheidende am Laplaceschen Determinismus darin, dass er den Weltlauf für alle Zeitpunkte und in allen Einzelheiten festlegt. Dies ist eine starke ontologische Annahme, die sich keineswegs *notwendig* aus den physikalischen Gesetzen ergibt. Sie unterstellt nämlich nicht nur, dass diese Annahme für alle Bereiche gilt – eine Annahme, die von der Quantenphysik widerlegt worden ist –, sondern auch, dass die physikalischen Gesetze der klassischen Mechanik als kausalwirkende Sukzessionsgesetze fungieren¹⁰. Schaut man jedoch genau hin, wird deutlich, dass alle Gleichungen der klassischen Physik deterministische Zustandsgesetze sind, die nicht kausale Abläufe beschreiben, sondern lediglich funktionale Zusammenhänge abbilden, wie z. B. Wechselwirkungen, Zustands- und Erhaltungsgrößen, nichtlineare Abläufe usw. Aus dem deterministischen Charakter

⁹ So wird in unseren Breitengraden mit allergrößter Wahrscheinlichkeit auch in den nächsten Jahren am 24. Dezember Heiligabend gefeiert – was jedoch in der Zwischenzeit jeweils geschieht, bleibt offen.

¹⁰ Etwas vereinfachend kann man diesen Typus von Sukzessionsgesetzen wie folgt formalisieren: $\forall x (Fx \rightarrow Gx)$, d. h. „Für alle x gilt: Immer wenn ein x der Art F geschieht, dann folgt (notwendig) ein x der Art G “. Hingegen stellt z. B. das Newtonsche Axiom $F = ma$ (Kraft = Masse \times Beschleunigung) keine Gleichung von einseitig gerichteten Kausalkräften dar. Die Gleichung ist symmetrisch, während Sukzessionsgesetze dies gerade nicht sind. Zwar hat Newton selber seine Gleichung durchweg kausal interpretiert, aber aus der Gleichung selbst ergibt sich nicht, dass eine Kraft F auf ein passives Substrat wirkt. Dasselbe gilt für Boyles Gasgesetz, welches lediglich etwas über den Zusammenhang zwischen Temperatur, Volumen und Druck eines idealen Gases aussagt. Grundsätzlich sollte man sich hüten, bei der Rede von „Naturgesetzen“ anhand bestimmter Gleichungstypen (z. B. Differentialgleichungen) irgendwelche Kausalzusammenhänge ablesen zu wollen. Entsprechend ist innerhalb der wissenschaftstheoretischen Diskussion im Laufe des 20. Jahrhunderts der Kausalitätsgedanke immer mehr in Frage gezogen und durch den Begriff der *Erklärung* ersetzt worden. Erst in den letzten Jahrzehnten hat der Gedanke einer kausalen Verursachung in Naturwissenschaft und -philosophie wieder vermehrt Aufmerksamkeit gefunden. Für eine ausführliche Darlegung zum Kausalitätsbegriff vgl. M. Bunge, Kausalität, Geschichte und Probleme, Tübingen 1987. Für die neuere Diskussion vgl. G. Keil, Handeln und Verursachen, Frankfurt a.M. 2000. Zur heutigen Stellung und Bedeutung von Naturgesetzen vgl. den Sammelband von M. Hampe (Hrsg.), Naturgesetze, Paderborn 2005.

physikalischer Gesetze und Theorien kann man daher nicht „automatisch“ auf einen kausal-deterministischen Charakter des Weltlaufs schließen. Somit erweist sich der Laplace-Determinismus als eine Doktrin, die zwar *prima vista* sehr einleuchtend zu sein scheint, jedoch massive metaphysische Annahmen impliziert und sich weder theoretisch noch empirisch mit diesem universellen Anspruch rechtfertigen lässt.

Wir möchten hier die wissenschaftstheoretische Diskussion über die Determinismus-Problematik nicht weiterverfolgen. Es ging uns lediglich darum zu zeigen, dass die oft implizit getätigte Annahme eines *ontologischen Determinismus* – obwohl noch immer in vielen Köpfen latent wirksam – sich aus heutiger naturwissenschaftlicher Sicht keineswegs als notwendig aufdrängt und darum auch für uns als metaphysische Hypothese fallen gelassen werden kann.

Was gewinnen wir mit dieser Einsicht für unsere Fragestellung?

– Mit der Eliminierung des ontologischen Determinismus vermeiden wir die Vorstellung, Gott habe die Welt so erschaffen und mit Naturgesetzen ausgestattet, dass sie sich gemäß einem bis in alle Details ausgeklügelten und prädestinierten Plan entwickelt. In solch einer Welt, wäre jedes an Gott gerichtete Bittgebet von vornherein sinn- und wirkungslos, da jedes Ereignis durch eine göttliche Prädetermination schon vorherbestimmt ist.

Überhaupt wird in der theologisch-philosophischen Tradition die fundamentale Relation Gottes zu seiner Schöpfung nicht primär kausal, sondern im Modus des Erschaffens und Erhaltens bzw. Bewahrens beschrieben.

– Die Vermeidung des Laplaceschen Determinismus rückt neben den natürlich verursachten Veränderungen in der Natur, die über naturwissenschaftliche Erklärungen expliziert werden, noch eine zweite Art von Verursachungen ins Blickfeld, nämlich jene, die von menschlichen (intentionalen) Handlungen bewirkt werden und deren Explikation über personale Erklärungen erfolgt.

Die Darlegung dieser zwei Arten von Verursachungen schafft erst die Voraussetzungen, um die im Bittgebet sich vollziehende Beziehung zwischen Gott und seinen Geschöpfen näher anzugehen.

2. Naturwissenschaftliche und personale Erklärungen

Bei Erklärungen für das Vorkommen von Verursachungen lassen sich grundsätzlich zwei Typen unterscheiden: Es gibt Erklärungen zu Ereignissen, die über natürliche Verursachungen in dieser Welt geschehen, wie z. B. das Schwimmen eines Holzes auf dem Wasser – wir nennen sie naturwissenschaftliche Erklärungen. Darüber hinaus gibt es Erklärungen zu Ereignissen, die über intentionale Handlungen herbeigeführt werden, wie beispielsweise mein Winken mit der Hand, um jemanden zu grüßen – wir nennen sie (im Normalfall) personale Erklärungen. Beide Typen unterscheiden sich grundsätzlich voneinander. Bei natürlichen Verursachungen wird das Herbeiführung eines Zustandes von A nach B über Naturgesetzmäßigkeiten erklärt, während bei einer intentionalen Handlung, bei der P bewirkt, dass B geschieht, die Erklärung über die Angabe von Gründen geschieht.

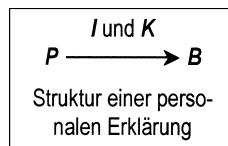
Gemeinsam ist beiden Erklärungsformen ihre Verursachungsstruktur: „Wenn A geschieht, folgt daraus B“, oder „A → B“. Dabei kann das Auftreten von B jeweils durch eine „Was-“ und durch eine „Warum-Komponente“ beschrieben werden: Verursachungen (d. h. Ereignisse, Abläufe, Zustände, Dinge und ihre Eigenschaften zu bestimmten Zeiten) einerseits sowie Bedingungen des Wirksamwerdens von Basishandlungen¹¹ andererseits, stehen als das „Was“ jeweils links von den Pfeilen.

Die „Warum“-Komponente gibt darüber Auskunft, weshalb die Ursache unter den gegebenen Bedingungen die Wirkung hatte, die

¹¹ Im Rahmen von intentionalen Handlungen ist eine *Basishandlung* das, was ein Handelnder einfach hin tut, und das er nicht dadurch tut, indem er irgendetwas anderes tut, z. B. das Bewegen der Arme, Lippen oder anderer Körperteile. B ist dann vollständig erklärt, wenn die handelnde Person P eine Intention I, dass B geschehe, und die Grundfähigkeiten K besitzt, B zu bewirken. Wird hingegen von P eine Türe eingeschlagen, indem P ihr einen Fußtritt gibt, so handelt es nicht mehr um eine Basishandlung, sondern um eine *vermittelte Handlung*. Darin tut ein Handelnder etwas, indem er etwas anderes tut. Wenn also eine Person P die Intention I hat, die Türe zu einzuschlagen, so tut sie dies, indem sie einen Zustand Z herbeiführt – dies gehört zu P's grundlegenden Fähigkeiten K – wobei die Herbeiführung von Z zur Folge hat, dass B geschieht und zwar über eine Krafteinwirkung, die durch N beschrieben wird. Für weitere Details vgl. R. Swinburne, Die Existenz Gottes, Stuttgart 1987, 31–58.

sie hatte. Sie befinden sich oberhalb der Pfeile. Unter dem „Warum“ einer Erklärung können einerseits Naturgesetze N fallen, andererseits aber auch Intentionen I subsumiert werden, die aufgrund von bestimmten Einsichten und Entscheidungen durch Handlungen (also Willensentscheide) etwas verursachen $A \xrightarrow{N \text{ oder } I} B$. Die Wirkungen dieser Verursachungen bzw. dieser Handlungen stehen rechts von den Pfeilen.¹² Aufgrund dieser Strukturparallele können personale bzw. naturwissenschaftliche Erklärungen wie folgt charakterisiert werden:

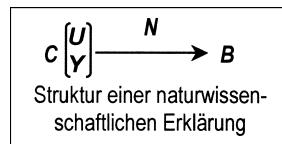
Eine *personale Erklärung* stellt dar, was P , durch eine Intention I und durch seine grundlegende Fähigkeit K tut, um B herbeizuführen. Sei B die Bewegung meiner Hand (die ich z. B. ausfüre, um jemandem ein Zeichen zu geben) und P ich selbst, so stellt I meine Intention und K meine Fähigkeit dar, dass B geschehe. Wenn B tatsächlich das Ergebnis von P und I ist, dann gibt eine vollständige Erklärung auch an, warum und wie P 's Absicht zum Erfolg geführt hat¹³:



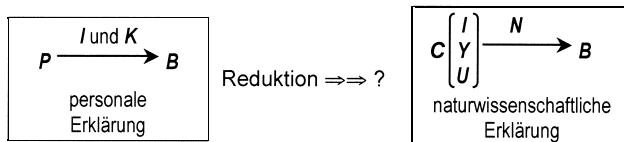
Um eine *naturwissenschaftliche Erklärung* hingegen handelt es sich, wenn ein bestehender Sachverhalt oder ein Ereignis C als Ausgangsbedingung – zusammengesetzt aus materiellen Zuständen Y und äußereren Umständen U – zusammen mit einem Naturgesetz N das Ereignis oder den Zustand B physisch herbeiführen:

¹² Wir erkennen hier leicht die Parallelen zum sog. Deduktiv-Nomologischen-Schema wissenschaftlicher Erklärung, welches von Carl Gustav Hempel in den Vierziger Jahren des letzten Jahrhunderts entwickelt worden ist: Das „Was“ einer Erklärung würde die Antecedens-Bedingungen, das „Warum“ die Gesetze bzw. Theorien des Explanans umfassen. Die zu erklärende Wirkung einer Verursachung, das Explanandum, entspräche jeweils der rechten Seite des Pfeiles.

¹³ Die Frage, welche die Hirnforschung aufgeworfen hat, ob intentionale Handlungen auf Willensfreiheit basieren oder nicht, kann hier nicht behandelt werden. Für eine Zusammenfassung der gegenwärtigen Diskussion vgl. G. Keil, Willensfreiheit, Berlin/New York 2007, 154–191.



Die entscheidende Frage ist nun, ob ein personales Erklärungsmuster, das eine intentionale Handlung darstellt, sich auf ein naturwissenschaftliches Erklärungsschema *reduzieren* lässt. Die personale Erklärung, P habe mit Absicht B herbeigeführt (z. B. das Winken mit der Hand), würde also „übersetzt“ in die naturwissenschaftliche Erklärung so lauten, dass P 's körperlicher Zustand Y (Gehirn- und Muskelzustände usw.) die äußereren Umstände U (niemand hat P gehindert zu winken) und die psycho-physischen Gesetzmäßigkeiten N von der Art sind, dass einer Absicht von der Art I immer das intendierte Ereignis B folgt. Intentionen gehören so gesehen nur noch *zusätzlich* zu jenen Ursachen, welche durch eine Handlung das Ereignis B bewirken. Schematisch würde die Reduktion der personalen auf eine naturwissenschaftliche Erklärung wie folgt aussehen¹⁴:



Den entscheidenden Fehler dieses Reduktionsversuches sieht *Swinburne* darin, dass man *Intentionen* I zum „Was“, statt zum „Warum“ einer Erklärung zählt. Wer die Absicht oder die Intention einer Handlung angibt, beschreibt nicht irgendeinen Zustand oder ein Ereignis, sondern erklärt, *weshalb* die Ursache, d. h. der Handelnde, diese Wirkung hervorrief, die er hervorrief. Gerade aber weil Intentionen zum „Warum“ einer Erklärung zu zählen sind, unterscheiden sie sich in zweifacher Weise von Naturgesetzen: „Absichten sind notwendiger-

¹⁴ Zur Frage nach dem ontologischen Status und der Beschreibung von kausalen Handlungen vgl. auch *E. Runggaldier*, Was sind Handlungen? Eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Naturalismus, Stuttgart/Berlin/Köln 1996.

weise von der Art, dass der Handelnde, der sie hat, mit ihnen einverstanden ist (sie möglicherweise sogar frei wählt), sich ihrer bewusst ist und zu ihnen in dem Sinn einen privilegierten Zugang hat, dass er sie besser kennen kann als irgendein Außenstehender. Naturgesetze dagegen können völlig unbekannt sein, auch braucht niemand mit ihnen notwendigerweise einverstanden zu sein, noch muss irgendjemand einen privilegierten Zugang zu ihnen haben. Dass der Handelnde um das ‚Warum‘ seines Handelns weiß und ihm zustimmt, macht einen wichtigen Unterschied zwischen personaler und naturwissenschaftlicher Erklärung aus. Der andere Hauptunterschied besteht darin, dass sich in einer personalen Erklärung Aussagen über den erklärenden Gegenstand, nämlich die Person, nicht auf Aussagen über eintretende Zustände oder Ereignisse, in denen diese Person eine entscheidende Rolle spielt, zurückführen lassen.“¹⁵

Aus dieser Analyse personaler Erklärungen ist es möglich intentionale Handlungen als echte Erklärungen angeben zu können, auch wenn diese keine naturwissenschaftlichen Begründungen enthalten. So kann beispielsweise die Erklärung, dass die Bewegung meines Armes auf meine Absicht und Fähigkeit, es zu tun, zurückgeht, durchaus als echte Erklärung akzeptiert werden, und setzt für deren Gültigkeit keinerlei bestimmte Kenntnis über Knochen, Nerven und Muskeln voraus.

Die Berücksichtigung der Intentionalität als entscheidender Faktor für die Bestimmung von personalen Handlungen führt eine neue, die Materialität übersteigende geistige Dimension ein. In der gegenwärtigen *brain/mind*-Debatte wird u. a. von *Searle* Intentionalität neben Bewusstsein als ein wichtiges Merkmal des Geistig-Mentalen gesehen¹⁶. Als leib-geistiges Wesen vermag der Mensch mit der

¹⁵ R. Swinburne, Die Existenz Gottes (s. Anm. 11) 47

¹⁶ „Intentionalität ist Gerichtetetheit.“ (J. R. Searle, Intentionalität. Eine Abhandlung zur Philosophie des Geistes, Frankfurt a.M. 1987, 18.) Intentionen sind mentale Zustände, die sprachlich durch *propositional attitudes* und mittels sog. „dass“-Klauseln geäußert werden: Ich glaube, *dass* etwas der Fall ist, ich hoffe oder befürchte, *dass* ein bestimmtes Ereignis eintreten wird, oder ich wünsche mir, *dass* sich etwas verändert. Intentionale Zustände haben zudem kausale Kraft, denn sie vermögen bestimmte Geschehnisse in der Körperwelt zu verursachen. So bewirkt der Wunsch zu lesen, dass ich ein Buch aus dem Regal herausnehme und zu lesen beginne. *Searle* hat zudem aufgezeigt, wie die Intentionalität zum Mentalen gehört, weil sonst die sprachliche Dimension der Semantik (Designa-

Welt und besonders mit anderen Menschen zu kommunizieren. Er vollzieht dies zwar körperlich über Basishandlungen, aber nicht in der Weise wie sie durch materielle Verursachungen geschehen. Eben diese Geist-Dimension berücksichtigt die personale Erklärung von Verursachungen¹⁷.

Wenn nun die Theologie von Gottes Handeln bezüglich der Welt spricht, so tut sie dies im Sinne eines intentionalen Handelns einer Person. Im Unterschied zum Menschen wird Gott selbstverständlich nicht als leib-geistiges Wesen gedacht, sondern als immaterielle Geistperson. Ereignisse wie z. B. Erschaffen (*creatio ex nihilo*) und Bewahren der Schöpfung (*creatio continua*) können als göttliche Basishandlungen¹⁸ angesehen werden, die adäquat nicht über ein naturwissenschaftliches Erklärungsschema beschrieben werden können. Wo eine christlich-theologische Rede von Gottes schöpferischer Tätigkeit und Zuwendung zum Menschen sich nicht eindeutig als mythische bzw. metaphorische Redeweise erweist, stellt sie eine vom logischen Standpunkt aus mögliche und vernünftige Form dar, Erklärungen über das Wirken Gottes abzugeben.¹⁹ Auch wenn die Intentionalität einer Basishandlung Gottes der diskursiv-erklärenden Vernunft nicht von sich aus zugänglich ist – in der christli-

tion und Referenz) nicht zu erklären wäre. Eine gute Einführung zur Intentionalitätproblematik gibt E. Runggaldier, Was sind Handlungen? (s. Anm. 14) 68–83.

¹⁷ Wir vertreten hier die These, dass Intentionalität als geistiges Merkmal wesentlich für die Beschreibung von menschlichen Handlungen ist. Sie ist von der Frage zu unterscheiden, ob Intentionalität „naturalisiert“ bzw. eliminiert und somit auf physikalische oder biologische Verursachungen zurückgeführt werden kann. Diese Problematik wird in der *philosophy of mind* zwar kontrovers diskutiert, betrifft aber unsere Thematik nicht direkt und soll darum hier auch nicht behandelt werden.

¹⁸ Ob eine göttliche Handlung, z. B. die *creatio ex nihilo*, als Basishandlung interpretiert werden kann, müsste eingehender diskutiert werden, würde aber den Rahmen dieses Beitrages sprengen. Sicher müsste man beim Menschen als leib-geistiges Wesen das Verhältnis Handlung – Absicht und die damit verbundenen intentionalen Verursachungen näher analysieren sowie dann fragen, ob eine entsprechende Übertragung auf eine göttliche Handlung gerechtfertigt ist. Zum Verhältnis von Handlung – Absicht und möglicher intentionaler Verursachungen vgl. J. R. Searle, Intentionalität (s. Anm. 16) 108–179.

¹⁹ Zu deren Annahme ist es nicht *notwendig* zu meinen, „es gebe irgendwelche Naturgesetze oder physische Zustände, die zur Ausübung einer solchen Fähigkeit notwendigerweise gegeben sein müssen.“ R. Swinburne, Die Existenz Gottes (s. Anm. 11) 56.

chen Theologie wird dafür auf die Offenbarung rekurriert –, so mindert dies nicht grundsätzlich den Erklärungswert einer über Gottes Handeln geäußerten personalen Erklärung.

Für unsere Fragestellung ergibt sich aus diesem Abschnitt die Einsicht, dass eine Explikation über Gottes Handeln in Form einer personalen Erklärung als ebenbürtiges Modell neben einer naturwissenschaftlichen Erklärung gewertet werden kann. Auch wenn beispielsweise biblische Aussagen über Gottes Handeln in der Welt jeweils einer gründlichen Hermeneutik bedürfen, so handelt es sich dabei nicht von vornherein um eine Redeweise, die auf keine Wirklichkeit referiert, sondern um eine logisch mögliche und vernünftige Form, über Gottes Wirken zu reden, im Bittgebet (der Psalmen und Gebete) ein solches Wirken zu erhoffen und im hymnischen Dank eine erbetene göttliche Intervention zu preisen. Wo eine naturwissenschaftliche Erklärungsweise nicht als einzige Form verabsolutiert wird, kann ein Wirken Gottes – über die Geistdimension oder poetischer ausgedrückt: über die Herzen der Menschen – plausibel gemacht werden²⁰. Im außermenschlichen Bereich sind direkte Interventionen Gottes, welche die natürlichen Abläufe in der Welt durchbrechen, im Normalfall nicht zu erwarten. Sie sind aber auch nicht von vornherein auszuschließen. Dies gilt nicht nur für den Extremfall der Auferweckung Jesu, sondern grundsätzlich auch für all jene Gebetserhörungen, die glaubende Menschen (in der Bibel und im Laufe der Geschichte) als Gottes Handeln in der Welt durch Wunder erfahren und bezeugt haben.

Mit dem Aufweis, dass eine Rede von Gottes Handeln in der Welt und am Menschen ihre Berechtigung hat, ist jedoch eine Frage noch nicht geklärt, die sich spezifisch dem an Gott Glaubenden stellt: Wenn Gott als Schöpfer und Erhalter in einer Beziehung zum Menschen steht, wie kann er von der Situation seines Geschöpfes wissen, um ge-

²⁰ Auf die Frage, wie diese Interaktion zwischen Gott und Mensch über die Dimension des Geistes aussehen soll, können wir nicht näher eingehen. Es sei hier aber auf den interessanten Beitrag von Matthias Petzoldt verwiesen, der im Rahmen der *philosophy of mind* sich der Herausforderung stellt, die Beziehung zwischen Gehirn, Geist und Heiligem Geist philosophisch mittels eines kommunikationstheoretischen Ansatzes zu explizieren. Vgl. M. Petzoldt, Gehirn – Geist – Heiliger Geist, in: U. H. J. Körtner/A. Klein (Hrsg.), Die Wirklichkeit des Geistes. Konzeptionen und Phänomene des Geistes in Philosophie und Theologie der Gegenwart, Neukirchen-Vluyn 2006, 85–127.

gebenenfalls dessen Gebet zu erhören? Wie kann die Kluft zwischen Zeit bzw. Geschichte und Ewigkeit Gottes überbrückt werden?

3. Das Wissen Gottes um den Bittenden

Es ist eine Grundüberzeugung des christlichen Glaubens, dass sich Gott der Menschen annimmt, sich um sie sorgt und um ihre Nöte weiß – dies ungeachtet der Problematik, wie die menschliche Erfahrung von Leid, Ungerechtigkeit und Schmerz sich rechtfertigen lässt. Ohne diese Grundüberzeugung wäre jedes Bittgebet letztlich sinnlos.

Wenn wir, der christlich-theologischen Tradition entsprechend, davon ausgehen, dass Gott immateriell, also ein geistiges Wesen ist, dann können wir nicht im eigentlichen Sinne sagen, Gott „überlege“, „antizipiere“, „erinnere sich“ oder „plane“. All diese geistigen Aktivitäten „finden wesentlich in der Zeit statt, indem sie entweder Zeit brauchen, um ausgeführt zu werden (wie beim Überlegen), oder für ihre Ausführung einen zeitlichen Standpunkt voraussetzen (wie beim Erinnern).“²¹ Will man vermeiden Gott als Teil eines immanenten Weltprozesses zu deuten, dann muss er als Geistwesen im Sinne einer ewigen und überzeitlichen personalen Entität charakterisiert werden²². Aber gibt es geistige Aktivitäten, die weder ein zeitliches Intervall noch einen zeitlichen Standpunkt erfordern? Der paradigmatische Fall einer solchen geistigen Aktivität ist *Wissen*, wie z. B. das Wissen um das Widerspruchsprinzip²³. Es handelt sich um

²¹ E. Stump/N. Kretzmann, Ewigkeit, in: C. Jäger (Hrsg.), Analytische Religionsphilosophie, Paderborn 1998, 182.

²² Der von uns angenommene Ausgangspunkt von Stump/Kretzmann ist die von Boethius vorgeschlagene und von den Philosophen und Theologen des Mittelalters übernommene Formulierung: „*Aeternitas igitur est interminabilis vita tota simul et perfecta possessio.*“ („Ewigkeit ist der vollständige und vollendete Besitz unbegrenzten Lebens auf einmal.“) Boethius Anicius M.S., Trost der Philosophie. Lateinisch und Deutsch, Zürich/Stuttgart²1969, 262.

²³ „Lernen, Überlegen oder Schlussfolgern braucht Zeit, Wissen jedoch nicht. Es ist sinnvoll, auf die Frage ‚Was hast du während der letzten zwei Stunden getan?‘ zu antworten: ‚Logik gelernt‘ oder ‚Theoreme bewiesen‘, aber nicht: ‚Gewusst, dass die Aussagenlogik widerspruchsfrei ist.‘“ E. Stump/N. Kretzmann, Ewigkeit (s. Anm. 21) 182.

Daneben sind beispielsweise auch „Wolken“ oder „Bewusstsein“ unter den Formen nichtzeitlicher Aktivitäten zu zählen.

ein Wissen, welches mittels *Propositionen* ausgedrückt wird und als *propositionales Wissen* bezeichnet wird²⁴.

Wenn wir im Sinne der Tradition Gott als allwissend charakterisieren, dann fragt sich, ob es sich bei diesem Allwissen um ein umfassend *propositionales Wissen* handelt. Wäre dem so, dann müsste dieses Wissen nicht nur alle naturwissenschaftlichen Prinzipien (und die daraus sich ergebenden möglichen Folgerungen) beinhalten, sondern auch all jene auf Prinzipien zurückführbaren Aspekte mitenthalten, welche die geschichtlichen und von Menschen bewirkten (zufälligen und intendierten) Handlungen und Ereignisse steuern²⁵. Dieser Perspektive zufolge gäbe es dann genau *eine* wahre und vollständige Beschreibung der Wirklichkeit und keine andere²⁶. Die Versuchung ist groß, eine solche Perspektive unkritisch Gott zuzuschreiben. Es stellt sich jedoch die grundsätzliche Frage, wie ein *propositionales Allwissen* begründet werden kann und ob es adäquat ist, ein solches Wissen Gott zuzuschreiben. Zur Begründung eines solchen Wissens müsste man jedenfalls nicht nur alle Wissenssysteme formalisieren, sondern diese auch einheitlich auf gemeinsame, letzte Prinzipien (bzw. Axiome) zurückführen können. Dass dies allein schon im Rahmen einer physikalischen Theoriebildung ein kaum zu realisierendes Projekt darstellt ist, zeigt das Scheitern aller bisherigen Versuche, für die Physik eine sog. *Theory of everything* zu formulieren. Eine Theorie zudem, die sogar alle menschlichen Handlungskomplexe sowie historischen Ereignisse miteinbeziehen und erklären soll, erscheint nicht nur als ein illusorisches, sondern auch als ein inadäquates Unterfangen, zumal menschliche Handlungen nicht auf naturwissenschaftliche Erklärungen reduzierbar sind

²⁴ In der von Frege begründeten Tradition der sprachanalytischen Philosophie wird der durch einen Aussagesatz ausgedrückte Sinngehalt als *Proposition* bezeichnet.

Darüber hinaus drückt ein *propositionales Wissen p* eine wahre und begründete Überzeugung aus, unter den notwendigen Voraussetzungen, dass

W₁: wenn x weiß, dass p, so gilt p, und

W₂: wenn x weiß, dass p, so ist er auch überzeugt, dass p.

Beide Sätze zusammengefasst:

W₀: a weiß, dass p, genau dann, wenn a überzeugt ist, dass p, und damit recht hat.

²⁵ Hegel hat in seiner „Logik“ ein solches System zu begründen versucht.

²⁶ Wissenschaftstheoretisch wird diese Sichtweise als „metaphysischer Realismus“ bezeichnet.

(vgl. oben unter 2.).

Im Sinne eines Gedankenexperiments könnte man dennoch versuchen, beispielsweise das formalisierte und axiomatisierte System der Arithmetik als Analogie für ein propositionales (All-)Wissen Gottes zu verwenden. Abgesehen davon, dass ein solches Modell jegliches contingentes (z. B. historisches) Wissen vernachlässigen müsste, hat Gödels berühmtes Unvollständigkeits-Theorem gezeigt, dass innerhalb eines umfassend axiomatisierten Systems wohlformulierte Sätze vorkommen, die zwar wahr sind, als solche aber nicht (im Rahmen dieses formalen Systems) bewiesen werden können. Fazit: Auch wenn alles, was gewusst werden könnte, formalisierbar wäre, so könnte das ganze Wissen dennoch nicht auf *ein* axiomatisiertes System zurückgeführt werden. Folglich ist auch das Modell eines formalisierten und axiomatisierten Systems der Arithmetik als Analogie für einen göttlichen Omniszienten untauglich²⁷.

Schließlich ist ein propositionales Allwissen auch bezüglich aller zeitlichen Aussagen – die entsprechend mit zeitindexikalischen Ausdrücken ausgestattet sein können wie „hier“, „jetzt“, „gestern“, „dort“ usw. – problematisch. Der wahre Satz: „Heute ist Mittwoch“ ist genau für heute (Mittwoch) wahr und Gott weiß das auch. Der selbe Satz ist jedoch morgen nicht mehr wahr. Dies hieße aber, dass Gottes Allwissen wiederum der Zeitlichkeit und somit der Veränderlichkeit unterworfen ist. Denn wessen Wissen propositional ist, der muss verschiedene Propositionen in einem zeitlichen Nacheinander für denselben Sachverhalt formulieren: Für heute: „Heute ist Mittwoch“ und für morgen: „Gestern war Mittwoch“. Dass die Rede von einem veränderlichen Wissen im Hinblick auf eine göttliche Allwissenheit inadäquat ist, liegt auf der Hand und hat schon Thomas von Aquin herausgestellt.²⁸ Folglich eröffnet nur die Annahme eines

²⁷ Vgl. P. Schultess, Das Denken Gottes in der gegenwärtigen Philosophie, in: I. U. Dalferth/H. J. Luib/H. Weder (Hrsg.), Die Wissenschaften und Gott. Ringvorlesung aus Anlass des 60. Geburtstages des Rektors der Universität Zürich, Prof. Dr. Hans Heinrich Schmid, Zürich/Freiburg i. Br. 1998, 67–82.

²⁸ „Successio sine tempore intelligi non potest, nec tempus sine motu: cum tempus sit „numerus motus secundum prius est posterius“ [Phys. IV 11]. In Deo autem impossibile est esse motum aliquem [...]. Nulla igitur est in consideratione divina successio. Et sic omnia quae cognoscit simul considerat. [...] Deus igitur, videndo essentiam suam, simul omnia intuetur.“ („Aufeinanderfolge kann nicht ohne Zeit begriffen werden, und Zeit nicht ohne Bewegung, denn die Zeit ist ,die Zahl der

Wissens nicht-propositionaler Art die Möglichkeit, von einem Allwissen Gottes zu sprechen; dieses müsste jedoch als unverändertes, d. h. ewiges und unzeitliches Wissen charakterisierbar sein.

Was aber soll man sich unter einem (göttlichen) nicht-propositionalen Wissen vorstellen? Im Sinne einer Klärung ist es an dieser Stelle angebracht, auf eine wichtige Unterscheidung bezüglich der diversen Erkenntnismodi hinzuweisen: Durch Propositionen geäußerte Erkenntnisse drücken ein Sachwissen aus und vollziehen sich über ein begrifflich-diskursives Denken. Es gibt aber auch eine Erkenntnisart, die sich in nicht-propositionaler Art ausdrückt und folglich auch nicht als ein Sach-„Wissen“ im engen Sinne bezeichnet werden kann.²⁹ Gehen wir von der sprachlichen Feststellung aus, dass Äußerungen *de se* (Sätze über mich, d. h. Äußerungen in der 1. Person) und Äußerungen *de re* (Sätze über Dinge und Sachverhalte, d. h. Äußerungen in der 3. Person) nicht gleichbedeutend sind. Folgendes Beispiel soll den entscheidenden Unterschied zwischen Ich-Sätzen und Sätzen der 3. Person illustrieren: Angenommen ich, Fulvio Gamba, liege im Spital wegen eines Knochenbruchs, dann wäre ich ohne weiteres fähig, die *de-se*-Aussage

(1) *Ich liege im Spital.*

in Form eines Satzes *de re* zu formulieren:

(2) *Fulvio Gamba liegt im Spital.*

D. h. ich wäre in der Lage zu wissen, dass mit „Fulvio Gamba“ ich selber gemeint bin. Würde ich hingegen an Gedächtnisschwund leiden, und wüsste ich nicht mehr, wie ich heiße, dann könnte ich zwar Aussage (1), aber nicht (mehr) Aussage (2) formulieren. Satz (2) drückt als *de-re*-Aussage ein propositionales Wissen aus, Satz (1) hingegen bringt als *de-se*-Aussage ein nicht-propositionales Wissen zum Ausdruck. Der Unterschied wird schon durch die Verwendung des Pronomens angedeutet: Aus (1) kann nur dann (2) gefolgert

Bewegung gemäß früher und später‘ [Phys. IV 11]. In Gott aber kann unmöglich irgendeine Bewegung sein [...]. Im Denken Gottes gibt es also keine Aufeinanderfolge. Also denkt er alles, was er erkennt, zugleich.“) Thomas v. Aquin, ScG, I, c. 55).

²⁹ Entsprechend differenzierte man schon in der mittelalterlichen Philosophie zwischen *scientia* (Wissen) und *cognitio* (Kennen).

werden, wenn ich auch weiß, dass dieses von mir geäußerte Pronomen „Ich“ tatsächlich mit „Fulvio Gamba“ identisch ist.

Wie ist es aber bei Gott? Gemäß der philosophisch-theologischen Tradition seit *Aristoteles* ist das Wissen um sich selbst eine wesentliche Eigenschaft, die Gott zugeschrieben wird.³⁰ In dieser Tradition stehend, hat später *Dionysius Areopagita* das göttliche (All-)Wissen so charakterisiert, dass Gott alles Seiende in der Reflexion auf sich selbst erkennt und zwar nicht im Sinne der *scientia*, sondern im Modus des Erschaffens und Erhaltens. Indem Gott nämlich alles Seiende erschafft und ihm, es im Dasein erhaltend, an seinem göttlichen Sein Anteil gibt, weiß bzw. kennt Gott alles³¹. In dieser nicht-propositionalen Weise des Erkennens besitzt Gott erschaffend und erhaltend ein Wissen um alle Dinge als ein Wissen *de se*, und in diesem Sinne „weiß“ er auch mein *de me* Wissen (z. B. dass ich im Spital liege). Wenn er aber wirklich mein *de me* Wissen weiß, dann *ist* er in gewisser Weise auch ganz in mir, entsprechend der prägnanten Formulierung von *Augustinus*: „Gott ist der jedem Ding je Innere, weil in ihm alles ist ...“³², oder: „Du aber [sc. mein Gott] warst noch innerer als mein Innerstes ...“³³ Später wird *Thomas von Aquin* diesen Gedanken noch weiter explizieren: „Gott ist in allen Dingen, aber nicht als Wesensteil oder Eigenschaft, sondern als derjenige, der mein Sein bewirkt. [...] Das Sein aber ist das, was jedem das ganz Innerlichste ist und was ganz in der Tiefe allem innewohnt [...]. So muss also Gott allen Dingen, und zwar innerlichst, gegenwärtig sein.“³⁴ In diesem Sinne, und damit kehren wir zur anfänglichen Fra-

³⁰ Vgl. *Met*, L, 7, 1072b, 20f.

³¹ Der „göttliche Intellekt hat nicht das Wissen, weil er von dem Seienden das Seiende lernt, sondern er hat ehevor das Wissen um alles, die Erkenntnis und die Wirklichkeit ursächlich aus sich und in sich im Besitz, und er nimmt Anteil daran, indem er nicht jedes für sich erwägt, sondern infolge eines einzigen Erfassens der Ursache alles weiß und umfasst [...] Gott hat mithin nicht eine eigene Kenntnis von sich selbst und eine andere wiederum, die alles Seiende gemeinschaftlich zusammenfasst. Denn da die Ursache von allem sich selbst kennt, so wird sie doch wohl schwerlich das, was von ihr kommt und dessen Ursache sie ist, nicht kennen. Demnach kennt Gott auf dieses Weise das Seiende nicht durch die Einsicht in das Seiende, sondern durch die Kenntnis seiner selbst.“ *Pseudo-Dionysius Areopagita*, Die Namen Gottes, VII, 2; (eingel., übers. und mit Anm. vers. von Beate Regina Suchla), in: BGrL Bd. 26, Stuttgart 1988.

³² „... interior omni re, quia in ipso sunt omnia, ...“ (Gen litt, VIII, c.26, 48)

³³ „Tu autem eras interior intimo meo.“ (Conf III, c.6,11)

gestellung zurück, könnte Gottes Wissen (auch von zeitlichen Dingen) als ewig und unzeitlich charakterisiert werden. Gott weiß von mir, im Erkennen und Wissen um sich selbst.

Hier stellt sich jedoch ein Problem: Im Gegensatz zu einem propositionalen (*de re*) Wissen, das grundsätzlich intersubjektiv zugänglich ist, stellt ein Wissen *de se* immer ein Wissen der 1. Person dar. Dieses Wissen kann im eigentlichen Sinne immer nur diejenige (göttliche oder menschliche) Person haben, die dieses „Ich ...“ zum Ausgangspunkt ihres Wissens hat. Wenn nun angenommen wird, dass Gott als Allwissender auch mich (er-)kennt und von mir weiß, dann stellt sich die Frage, wie Gott ein Wissen von dem haben kann, was ich als ein Wissen *de me* habe, wenn ein solches Wissen außerhalb von mir gar nicht zugänglich ist. Am obigen Beispiel erläutert: Wie kann Gott von mir (im nicht-propositionalen Sinne!) wissen, dass ich im Spital liege, wenn mein nicht-propositionales Wissen in Form von (1) nur ich allein haben kann? Ist diese Isolation, die sich unweigerlich aus einer 1.-Person-Perspektive ergibt überwindbar? Wenn nicht, würde dies – letztlich auch für jedes Bittgebet – eine unüberbrückbare Inkommunikabilität zwischen Gott und Mensch bedeuten.

4. Versuch einer trinitarischen Vermittlung

Wir haben im vorhergehenden Abschnitt gesehen, wie Gottes Wissen um seine Schöpfung im Modus des Erschaffens und Erhaltens beschrieben werden kann. Obwohl ansatzhaft schon im NT und später in der gesamten theologischen Tradition auf die spezifische Funktion der einzelnen göttlichen Personen in Bezug zur Schöpfung hingewiesen wurde, ist im Rahmen der antiken und mittelalterlichen Philosophie bzw. Theologie diese Schöpfungsrelation meistens in einer „monistischen“ Perspektive expliziert worden, d. h. zur Sprache kam nur jeweils Gott als der *Eine*. Die Darlegung der trinitarischen Implikationen für diese Schöpfungsrelation erfolgte (und erfolgt noch immer) im Rahmen der Dogmatik bzw. der Schöpfungstheo-

³⁴ „*Deus est in rebus omnibus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. [...] Esse autem est id quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest [...]. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime*“ (Sth, I, q.8, a.1).

logie.

Hingegen scheint uns der am Ende des vorigen Abschnittes diagnostizierte Hiatus zwischen Gott und dem Bittenden in einer rein „monistischen“ Perspektive nicht überbrückbar zu sein. So stellt sich die Frage, ob nicht in einer trinitarischen Perspektive das Problem – unter welchen Voraussetzungen Gott ein nicht-propositionales Wissen von dem haben kann, was ich (als Bittender) als ein Wissen *de me* habe – neu bedacht werden könnte³⁵.

a) Ein Weg, diese Frage positiv zu beantworten, bestünde in der Darlegung, wie der Vater gerade in der Sendung und *im Vollzug seiner liebenden Selbstmitteilung durch seinen Sohn im Heiligen Geist* auch jedes menschliche Erkennen und Wissen mitzuvollziehen vermag. Ausgehend von den neutestamentlichen Zeugnissen können wir sagen, dass der Vater seinen menschgewordenen Sohn liebt und durch den Heiligen Geist an dessen irdischem Leben – d. h. an dessen Lieben, Leiden und Beten – teilnimmt und davon weiß in einem Wissen *de se*. Der Gottessohn seinerseits weiß sich in seiner gelebten Proexistenz – durch den Heiligen Geist – vom Vater zutiefst erkannt, geliebt und in seiner Sendung zu Israel und den Menschen getragen. Dieses Wissen Jesu drückt sich zwar in einer zeit- und ortsgeprägten sprachlichen Form aus, meint aber nicht ein Sach- bzw. *de-re*-Wissen. So lassen sich beispielsweise die johanneischen Immanenzformeln – das „Bleiben-in“ bzw. das Wissen um das „Im-Vater-sein“ Jesu und das „Im-Sohn-sein“ des Vaters –, als Wissensäußerungen nicht-propositionaler Art interpretieren³⁶. In einem Wissen *de se* weiß sich Jesus zuinnerst von seinem Vater in seiner menschlichen Befindlichkeit und Existenz als „geliebter Sohn“ und Mensch erkannt und dieses Wissen ist die von ihm erfahrene und bezeugte innigste Beziehung mit dem Vater. In dieser Perspektive können wir folgern: Der Vater weiß in einem Wissen um sich selbst nicht nur

³⁵ Damit erhält die trinitätstheologische Dimension für unsere Fragestellung eine fundamentaltheologische Bedeutung.

³⁶ Wir können hier nicht auf die exegetische bzw. historisch-kritische Problematik eingehen, inwieweit diese Äußerungen tatsächlich Jesu *ipsissima vox* wiedergeben oder ob diese lediglich johanneische Theologie zum Ausdruck bringen. Unter Miteinbezug der synoptischen Befunde dürfen wir jedoch mit einiger Vorsicht von der Annahme ausgehen, dass Jesu Äußerungen über seine Beziehung zum Vater nicht als sachlich-theologische Explikationen, sondern als Ausdruck seines inneren Wissens (*de se*) verstanden wurden.

erschaffend und erhaltend um alle Dinge, sondern durch die Sendung seines Sohnes im Heiligen Geist nimmt er auch an dessen menschlicher Befindlichkeit in einem Wissen *de se* teil.

b) An dieser Stelle könnte man einwenden: In seinem Wissen *de se* weiß der Vater durch seinen Sohn zwar von dessen menschlicher Befindlichkeit, aber er weiß von dieser nur in der individuellen, geschichtlich einmaligen Person des Jesus von Nazareth. Wie steht es aber mit allen anderen Individuen? Wie kann der Vater ein solch intimstes Wissen beispielsweise von Menschen haben, die, in einem anderen Kontext lebend, sich betend ihm zuwenden? Zwar gehört zum festen Bestand des christlichen Glaubens, dass der Getaufte in Jesus Christus, d. h. durch dessen Tod und Auferstehung, dieser unmittelbaren und intimen Beziehung zum Vater teilhaftig sein darf. Wie aber vermag dieses „Sein-in-Christus“ jene oben festgestellte Isolation einer 1.-Person-Perspektive eines Individuums zu überwinden?

Die aufgeworfene Fragestellung zeigt zunächst, dass das eigentliche Problem nicht der jeweils konkrete Inhalt eines Wissens *de se* ist, sondern der Umstand, dass grundsätzlich eine 1.-Person-Perspektive jene Relation zu verunmöglichen scheint, die es Gott (dem Vater) erlauben würde, wie bei seinem Sohn, quasi in die Sphäre des Wissens *de se* eines Individuums hineinzukommen. Erst wenn der Vater, durch seinen Sohn, auch in Beziehung mit dem in Isolation sich vorfindenden Menschen treten könnte, wäre dieser Graben zwischen ihm und seinem Geschöpf wirklich überwunden.

Diese Denkmöglichkeit eröffnet sich uns, wenn in einer trinitarischen Perspektive auf einen spezifischen Moment im Leben Jesu geblickt wird, nämlich auf das Kreuzesereignis³⁷ und der darin von Jesus durchlebten Verlassenheit³⁸. Deutet man den Kreuzeschrei Jesu: *Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?* (vgl. Mk 15,34 par) nicht nur als (irrelevanten) Ausdruck einer psychischen Ge-

³⁷ Der Tod Jesu am Kreuz ist „Zusammenfassung, Inbegriff und letzte, alles übertreffende Aufgipfelung des gesamten Wirken Jesu. Die Heilsbedeutung Jesu wird damit nicht exklusiv auf seinen Tod beschränkt. Aber sie erfährt im Tod Jesu ihre letzte Eindeutigkeit und Endgültigkeit.“ W. Kasper, Jesus Christus, Mainz ³1975, 143 (im Original kursiv).

³⁸ Mit dem Tod am Kreuz ist hier die äußere Gegebenheit des Leidens und Sterbens, mit der Verlassenheit die geistig-relationale Dimension Jesu (zu seinem Vater) intendiert.

stimmtheit, sondern als Selbstwahrnehmung der Befindlichkeit Jesu in seiner Beziehung zum Vater, so drückt sich in dieser Verlassenheit die extremste Erfahrung von „Nicht-Beziehung“ bzw. Gottesferne aus³⁹. Im Sprachspiel, welches wir im 3. Abschnitt verwendet haben, könnte man sagen: Im Schrei der Verlassenheit am Kreuz bringt der Gottessohn ein Wissen *de se* zum Ausdruck, welches in der 1.-Person-Perspektive als Erfahrung einer totalen Inkommunikabilität und Isolation (vom Vater) gedeutet werden kann. Vom christlichen Glauben her wird gerade im gekreuzigten und verlassenen Gottessohn aber jede menschliche – durch die Sünde noch verstärkte⁴⁰ – Inkommunikabilität und Isolation so aufgehoben, dass der Vater durch seinen Sohn in einer Beziehung zu jedem einzelnen Menschen steht und (in einem Wissen *de se*) liebend um jede menschlich durchlebte Isolation und Not weiß.

In der Antwort des Vaters auf die Liebeshingabe seines Sohnes, geschieht schließlich das, was sich geschichtlich als Auferstehung er-eignet hat, d. h. er erweckt seinen Sohn aus der Isolation des Todes und mit ihm auch den Menschen. So wird dieses von Jesus – bis hinein in Gottesferne und Tod – liebend durchlittene, „relationale Vakuum“ aufgebrochen und der Mensch in das trinitarische Beziehungsgefüge (wieder) hineingeholt⁴¹.

Somit weiß Gott um uns nicht nur im Modus des Erschaffens und

³⁹ Trinitarisch expliziert bedeutet dies, dass im Kreuzesereignis auch der Vater und der Heilige Geist involviert sind: Aus Liebe erduldet der Vater, dass sein geliebter Sohn – die menschliche Grundbefindlichkeit der Beziehungslosigkeit und Gottesferne auf sich nehmend – durch die Verlassenheit am Kreuz in diese absolute Isolation hineingerät.

Der Heilige Geist, als innerster Grund der Verbundenheit zwischen Vater und Sohn, hat auf seine Weise an der Hingabe des Gottessohnes teil: In der Kreuzes-situation bleibt er zwar durchaus das *vinculum caritatis* zwischen Vater und Sohn – aber dies quasi nur noch als reine Potentialität, d. h. ohne dem in die Iso-lation eingetauchten Gottessohne dessen Verbundenheit mit dem Vater wahr-nehrbar „mitteilen“ zu können.

⁴⁰ Sünde meint in relationaler Perspektive jenen Riss, durch den der Mensch sich von seinem Schöpfer entfremdet hat. Wir werden hier jedoch nicht näher auf den soteriologischen Aspekt eingehen.

⁴¹ Die denkbar größte (und durch die Sünde noch verschärzte) Differenz zwi-schen Gott und Mensch wird dabei – durch Jesu durchlebte Gottesferne – noch-mals eingeholt in die je größere Differenz der göttlichen Personen in ihrer (im-manenten) Relation untereinander.

Erhaltens, sondern vollzieht – im Osterereignis – erkennend und liebend immer auch menschliches Wissen und Erkennen mit und zwar als ein Wissen *de se*. In diesem Sinne kann das Pauluswort interpretiert werden: „Ich bin mit Christus gekreuzigt worden; nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,19f.) und „ist“ Gott tatsächlich, wie *Augustinus* es ausgedrückt hat, „innerer als mein Innerstes“ – und dies bis hinein in die tiefsten Abgründe menschlichen Seins.

Fazit: Die Darlegungen dieses Abschnittes versuchten aufzuzeigen, wie die Rechtfertigung einer Gebetserhörung nicht schon dadurch gegeben ist, dass aufgezeigt werden kann, wie Gott aktiv in das Weltgeschehen einzuwirken vermag. Vielmehr ergibt sich den Christen erst auf einer trinitarischen Grundlage die Rechtfertigung, dass Gott tatsächlich – durch seinen Sohn⁴² – um die Situation des Menschen (in einem Wissen *de se*) weiß und auf dessen Bittgebete antwortend einzugehen vermag. Ob dann die konkrete Erhörung jeweils im Sinne des bzw. der Betenden in Form einer göttlichen Intervention tatsächlich geschieht, ist eine andere Frage.

5. Zusammenfassung und Ausblick

Aus dem Dargelegten hoffen wir aufgezeigt zu haben, wo im Zusammenhang mit einer naturwissenschaftlichen Weltsicht und -deutung auf theoretischer Ebene die neuralgischen Schnittstellen liegen, welche ein im Bittgebet sich ausdrückender christlicher Glaube an Gottes Wirken in dieser Welt erschweren oder gar verunmöglichen. Zusammengefasst sind dies:

- die Ontologisierung einer deterministisch-kausalen Sichtweise, welche die Welt notwendig als eine geschlossene und für das Wirken Gottes unzugängliche Wirklichkeit deutet.
- die Reduktion der Erklärung von personalen Handlungen auf naturwissenschaftliche Verursachungen.
- die Vorstellung, dass Gott als ein ferner und ewiger Weltbetrachter in Form eines Sachwissens von den Ereignissen und Umständen seiner Geschöpfe Kenntnis nimmt.

Wir haben aufzuzeigen versucht, wie von den Naturwissenschaften,

⁴² Genau dies wird in den liturgischen Gebeten durch die Formulierung: „Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn“ zum Ausdruck gebracht.

besonders von der Physik her, sich die Ontologisierung eines deterministischen Kausalismus keineswegs als notwendig aufdrängt.

Zudem haben wir dargelegt, warum personale Erklärungen für (menschliche und göttliche) Handlungen nicht auf naturwissenschaftliche Erklärungen reduziert werden dürfen. Wir haben so argumentativ einen Spielraum gewonnen für die Rechtfertigung eines Wirkens Gottes in der Welt, v.a. über die Geist-Dimension des Menschen. Schließlich haben wir mit dem Modell eines nicht-propositionalen (All-)Wissens Gottes eine Möglichkeit gefunden, wie Gott, in Jesus Christus, nicht nur Kenntnis vom Schicksal der zu ihm – u. a. im Bittgebet – sich wendenden Menschen hat, sondern durch dieses Wissen auch an ihrem Leben teilnimmt. Dabei hat sich für unsere Argumentation die spezifisch christliche Vorstellung eines Gottes, der nicht monistisch gedacht wird, sondern der trinitarisch in der Liebesrelation zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist – grundgelegt im Osterereignis – dem (bittenden) Menschen begegnet, als wesentlich erwiesen⁴³.

Selbstverständlich bleibt das Mysterium Gottes gewahrt und auch die Frage, ob und warum (bzw. warum nicht) Gott im konkreten Fall ein Gebet erhört, unbeantwortet. Wir hoffen aber durch diese Ausführungen, dem Bild eines allmächtig fernwirkenden Gottes den Boden entzogen zu haben; eine Gottesvorstellung, die, vor allem ange-sichts der Theodizee-Frage, in keiner Weise zu rechtfertigen wäre.

Eine weiter zu verfolgende Aufgabe bestünde darin, die Frage nach der Bedeutung des Bittgebetes anthropologisch und trinitarisch, vor allem aber pneumatologisch zu explizieren⁴⁴. Als weltverändernde Kraft – so Jürgen Werbick – wirkt gerade der Heilige Geist „nicht ohne die Menschen, die sich ihm öffnen; sie geschieht entscheidend auch dadurch, dass sie sich ihm öffnen. Aber sie bewirkt, was diese niemals aus sich wirken könnten: Gottes Zukunft in dieser Welt der Eigendynamiken und Verhängnisse, in der Welt des Todes.

⁴³ Wie solche Aspekte durch Verkündigung und Katechese für die Menschen neu fassbar gemacht werden können, stellt zweifellos eine der großen pastoralen Herausforderung dar.

⁴⁴ Für eine umfassende Theologie des Gebetes vgl. H. Schaller, Das Bittgebet. Eine theologische Studie. Einsiedeln 1979; sowie die neuere Studie von D. Schmelter, Gottes Handeln und die Risikologik der Liebe. Zur rationalen Vertretbarkeit des Glaubens an Bittgebetserhörungen, Marburg 2012.

Was an dieser Welt durch den Geist und aus ihm *wie* veränderungsfähig ist, das lässt sich im Vorhinein nicht definieren. Definieren lassen sich nur die Zwangsläufigkeiten, gegen die der Gebetsglaube an- glaubt: Sie mögen nicht das Weltbestimmende bleiben und unsere Welt auf das Tödlich-Zwangsläufige reduzieren. Inwieweit und wie sich der gute Gottesgeist, dessen Möglichkeiten man nur erahnen kann, wenn man sich ihm zu öffnen versucht, verändernd in Abläufe und Vernetzungen hinein auswirkt, die sich in der Beobachterperspektive als naturgesetzlich determiniert darbieten, das könnte mit guten Gründen offenbleiben – wenn das naturwissenschaftliche Ideal eines lückenlosen Wechselwirkungszusammenhangs als bloß regulative Idee empirischer Forschung ernst genommen und nicht als definitive Erfassung des Wirklichen missverstanden wird.“⁴⁵

⁴⁵ J. Werbick, Hört mich Gott, wenn ich zu ihm rufe? Notizen zu Bittgebet und Theodizee, in: IkZ 37 (2008) 587–600, 598 (im Original kursiv).