

"Bittet, und ihr werdet empfangen" : das Bittgebet in der aktuellen religionsphilosophischen Debatte

Autor(en): **Amor, Christoph J.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **56 (2009)**

Heft 1

PDF erstellt am: **11.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760779>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

„Bittet, und ihr werdet empfangen“. Das Bittgebet in der aktuellen religionsphilosophischen Debatte

Zu beten, stellt für religiöse Menschen und insbesondere für Christen eine vertraute und selbstverständliche Praxis dar. Christen sind angehalten, unablässig zu beten (vgl. 1 Thess 5,17). Im Vertrauen darauf, dass „jeder Bittende empfängt“ (Lk 11,10),¹ sollen sie Gott um das tägliche Brot bitten (vgl. Mt 6,11). Diese zentrale religiöse Praxis sieht sich heute mit vielfältigen kritischen Anfragen konfrontiert. In der angelsächsischen Religionsphilosophie ist eine rege Debatte über die Sinnhaftigkeit des Bittgebets im Gange. Wesentliche Anregungen verdankt die aktuelle religionsphilosophische Diskussion Eleonore Stump, die sich wiederholt mit den Einwänden gegen die Bittgebets-Praxis auseinandergesetzt und einen eigenständigen Entwurf vorgelegt hat. Im Folgenden werden in einem ersten Schritt Stumps Repliken auf naturwissenschaftliche, religiöse und einige philosophische Einwände gegen das Bittgebet vorgestellt. Die schwerwiegendsten philosophischen Anfragen an die Praxis des Bittgebets ergeben sich für Stump aus der für Theisten geläufigen Bestimmung Gottes als allwissendes, allmächtiges und vollkommen gutes Wesen. Diese Einwände, welche Stump im Rahmen eines modifizierten *argument from evil* systematisiert, werden gesondert in einem zweiten Schritt behandelt. Neben Stump stellt die Untersuchung mit Keith Ward und Lawrence Masek zwei weitere Autoren vor, welche die Praxis des Bittgebets zu verteidigen suchen und dabei explizit zu Stumps *argument from evil* Stellung beziehen. Ihre Überlegungen stellen exemplarische Argumentationsfiguren dar, wie die Praxis des Bittgebets rational verantwortet werden kann. Eine kritische Würdigung der vorgestellten Ansätze und einige Vorüberlegungen zu einer adäquaten Theorie des Bittgebets schließen die Untersuchung ab.

¹ Siehe auch: „Bittet, und es wird euch gegeben werden (Lk 11,4; Mt 7,7). „Und alles, was immer ihr im Gebet glaubend begehrt, werdet ihr empfangen“ (Mt 21,22). „Ihr habt nichts, weil ihr nicht bittet“ (Jak 4,3).

1. DAS BITTGEBET UNTER ANKLAGE

In ihrer Verteidigung der Bittgebetspraxis setzt sich Stump zunächst mit verschiedenen Einwänden auseinander.² In einem ersten Schritt entkräftet Stump die Behauptung, die Sinnlosigkeit des Bittgebets sei durch die moderne Wissenschaft zweifelsfrei erwiesen. Laut Einwand stellt jede Gebetserhöhung ein Wunder dar. Die Möglichkeit eines Wunders, welches als Durchbrechung eines Naturgesetzes zu denken sei, habe aus wissenschaftlicher Sicht ausgeschlossen zu werden.³ Demgegenüber verweist Stump darauf, dass der Kompetenzbereich des Naturwissenschaftlers sich auf die Untersuchung der Natur und der Naturgesetze zu beschränken hat. Die Frage, ob etwas Übernatürliches in der Lage sei, die Naturgesetze zu durchbrechen, müsse in den Naturwissenschaften offen gehalten werden. Des Weiteren gibt Stump zu bedenken, dass es unter Wissenschaftstheoretikern umstritten ist, ob den idealisierenden und simplifizierenden Annahmen, mit denen in den Naturwissenschaften operiert wird, ein Wahrheitswert zuzusprechen ist oder ob es sich dabei nur um pragmatische Forschungs-Voraussetzungen (pragmatic presuppositions) handelt. Durch die Tatsache allein, dass Naturwissenschaftler ihren Forschungen bestimmte Auffassungen über die Wirklichkeit zugrunde legen, sind diese für Stump noch nicht als wahr erwiesen.⁴ Darüber hinaus weist Stump die Behauptung zurück, jede Gebetserhöhung sei ein Wunder. Die Gebetserhöhung impliziert für Stump zwar einen innerweltlichen Eingriff Gottes. Dieser müsse jedoch nicht *eo ipso* wundersam sein und den bekannten Naturgesetzen zuwiderlaufen.⁵

In einem zweiten Schritt befasst sich Stump mit dem philosophischen Einwand, Gott sei als reiner Geist nicht in der Lage, in die Welt einzugreifen, da zwischen dem Körperlichen und dem Unkörperlichen keine Kausalbeziehungen bestehen könnten. In ihrer Replik macht Stump geltend, dass die Interaktionsweise materieller Substanzen noch nicht ausreichend erforscht wurde. Bis zum Gegenbeweis dürfe daher nicht ausgeschlossen werden, dass materielle Substanzen in der Lage seien, auch zu immateriellen Substanzen Kausalbeziehungen zu unterhalten. Das Bestehen derartiger

² STUMP, Eleonore: *Petitionary prayer*. In: QUINN, Philip L. / TALIAFERRO, Charles (eds.): *A Companion to Philosophy of Religion*. Malden: Blackwell 1997, 577–583 [= STUMP: *Petitionary Prayer* (1997)].

³ STUMP: *Petitionary prayer* (1997), 578: „Some people have supposed [...] that any answer to petitionary prayer would constitute a miracle (understood as a violation of a natural law) and that science rules out the possibility of *miracles*“.

⁴ STUMP: *Petitionary prayer* (1997), 578: „The fact that science presupposes such views [simplifying assumptions, certain global or cosmological assumptions] does not show them to be true, and philosophers of science find it perfectly rational to question them.“

⁵ STUMP: *Petitionary prayer* (1997), 578: „It is not true that every answer to prayer requires a miracle. [...] Answering petitionary prayer does require God’s intervention in the world, but divine intervention need not be miraculous.“

Kausalbeziehungen sieht Stump durch den momentanen Kenntnisstand über die Wechselwirkung der Elementarteilchen gedeckt.⁶

In einem dritten Schritt wendet sich Stump den „religiösen“ Gründen (religious grounds) zu, welche die Annahme eines besonderen, innerweltlichen Handelns Gottes in Abrede stellen. Sie verweist dazu auf den Deismus. Innerhalb einer deistischen Position werden göttliche Eingriffe für unvereinbar mit der Würde des allmächtigen Schöpfers gehalten. Die Vollkommenheit der Schöpfung erfordere keine nachträglichen Korrekturen von Seiten Gottes. Demgegenüber verteidigt Stump die Möglichkeit, dass Gott nicht allein um Mängel in seiner Schöpfung zu beheben, innerweltlich tätig wird. Die Erschaffung vernunftbegabter Lebewesen legt für Stump die Vermutung nahe, dass Gottes innerweltliches Engagement dem Aufbau und der Erhaltung einer persönlichen Beziehung zu diesen gilt.⁷

In einem vierten Schritt nimmt sich Stump der vermeintlichen Schwierigkeiten Gottes an, angemessen (appropriately) allen, somit auch einander widersprechenden Gebetsanliegen zu entsprechen. In ihrem Lösungsvorschlag macht Stump darauf aufmerksam, dass kontradiktorische Bitten oftmals nur *prima facie* im Konflikt miteinander liegen bzw. einem Kompromiss zugeführt werden können. Ein adäquater Umgang mit einander ausschließenden Gebetsanliegen liegt für Stump auch dann vor, wenn Gott Bitten nicht erfüllt, unabhängig davon, ob der Bittende den Grund für die Verweigerung des Erbetenen erfährt oder nicht, wie sie unter Verweis auf Mt 20,20–23 und 1 Kön 19,4–8 festhält.⁸

In einem weiteren Schritt widmet sich Stump dem Einwand, das Bittgebet sei zwar aus theoretischer Sicht nicht sinnlos, bleibe aber üblicherweise (routinely) wirkungslos. Käme dem Bittgebet eine Wirksamkeit zu, so müsste etwa die Sterblichkeitsrate von Menschen, für die gebetet werde, signifikant niedriger sein als bei Menschen, welche niemand ins Gebet einschließe. Laut Stump beruht der Einwand auf zwei Voraussetzungen, die mit dem traditionellen theistischen Gottesbild unvereinbar sind: zum einen auf der Annahme, Gott enthalte beständig (invariably) manchen Menschen bestimmte Güter, wie Gesundheit, allein deswegen vor, weil er nicht um die Gewährung dieser Güter gebeten werde. Zum anderen fußt der Einwand für Stump auf der für sie inakzeptablen Überzeugung, Gott bewillige stets exakt das, worum er ersucht worden sei. Ohne ihre Gründe für die Zurückweisung der zwei genannten Voraussetzungen näher zu entfalten, verweist

⁶ STUMP: *Petitionary prayer* (1997), 579: „And nothing in what we do know about the interaction of elementary particles demonstrates that they could not be acted upon except by other material entities.“

⁷ STUMP: *Petitionary prayer* (1997), 579: „It is difficult to know what the point of God’s creating rational persons could be if not to engage in personal relations with them.“

⁸ STUMP: *Petitionary prayer* (1997), 579: „[There] are many ways to deal appropriately with conflicting petitions, short of granting them all. Some cases of conflict are only apparent [...]. Compromise is also possible when human desires collide. [...] As far as that goes, a prayer can also be dealt with appropriately by explaining why it is denied, [...] or even by denying the petition without explanation.“

Stump des Weiteren darauf, dass es prinzipiell unmöglich sei, mit Sicherheit festzustellen, für welche Menschen gebetet werde und für welche nicht. Daher habe der Versuch, im Rahmen empirischer Erhebungen die Nutzlosigkeit des Bittgebets nachzuweisen, als gescheitert zu gelten.⁹

Mit den angeführten Repliken entschärft Stump nicht nur einige Standard-Einwände gegen die Sinnhaftigkeit der Bittgebets-Praxis. Ihre Entgegnungen sind darüber hinaus auch als Beitrag zur Debatte um die Angemessenheit der Rede von einem besonderen Handeln bzw. Wirken Gottes in der Welt zu würdigen.¹⁰ Da die bisher behandelten Einwände für Stump nicht die größte Bedrohung für das Bittgebet darstellen, sind ihre Entgegnungen zum Teil nur skizzenhaft gehalten, wodurch eine kritische Würdigung ihrer Stellungnahmen erschwert wird.

Die schwerwiegendsten Anfragen an die Sinnhaftigkeit des Bittgebets sind laut Stump philosophischer Natur und resultieren aus der Berücksichtigung der Allwissenheit, der Unveränderlichkeit und der Güte Gottes.

Unter Voraussetzung der Allwissenheit Gottes ergebe sich für das Bittgebet folgende Problematik: Im Voraus zum Gebetsakt wisse Gott bereits darum, welche Anliegen an ihn herangetragen würden und habe bereits *a priori* entschieden, wie er diese erwidern werde. Da Gott nicht auf das Ergehen einer konkreten Bitte warten müsse, um sie zu beantworten, finde keine Kommunikation zwischen ihm und dem Beter statt. Streng genommen *reagiere* Gott nicht auf die Bitte der Menschen.¹¹

In ihrer Antwort referiert Stump zwei philosophische Lösungsansätze, welche die Praxis des Bittgebets in Schutz nehmen. Gemäß dem ersten Ansatz habe Gott zwar *a priori* festgelegt, auf welche Weise er mit einer an ihn gerichteten Bitte verfahren werde, dennoch reagiere er auf das Gebet. Entscheidend für die göttliche Reaktion sei nicht die zeitliche Abfolge (timing), die zwischen dem Vorbringen des Anliegens und Gottes Erwidern bestehe. Relevant sei vielmehr die Tatsache, dass Gott etwas aufgrund eines Gebetes vollbringe bzw. unterlasse, unabhängig davon, dass er seine Entscheidung nicht erst im Anschluss an die Bitte treffe.

Der zweite Lösungsversuch, dem Stump sich anschließt, argumentiert für die Sinnhaftigkeit des Bittgebets durch den Verweis auf Gottes A-Temporalität. Nachdem Gott außerhalb der Zeit stehe, erfolge die Festlegung seiner Entgegnung auf ein Bittgebet nicht zu einem dem Gebet vorausliegenden Zeitpunkt. Laut Stump fällt ein a-temporaler Gott seine Entscheidung aber auch nicht nachträglich, sondern vielmehr gleichzeitig (simultaneously) mit dem Bittakt. Dennoch handle es sich dabei um eine

⁹ STUMP: *Petitionary prayer* (1997), 580.

¹⁰ Zur sog. *divine action debate* siehe: BERNHARDT, Reinhold: *Was heißt „Handeln Gottes“? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung*. Gütersloh: Kaiser 1999. STOSCH, Klaus von: *Gottes Handeln denken. Ein Literaturbericht zur Debatte der letzten 15 Jahre*. In: ThRv 101 (2005) 89–108. DERS.: *Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeeseensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt*. Freiburg i.Br.: Herder 2006.

¹¹ STUMP: *Petitionary prayer* (1997), 580.

Reaktion Gottes, welche aber keine Veränderung Gottes impliziere. Da der Gebetsakt und Gottes Antwort simultan erfolgen würden, könne ein zeitloser und unveränderlicher Gott wegen einer Bitte etwas tun, das er andernfalls unterlassen hätte, ohne dabei seine ursprünglichen Vorhaben revidieren zu müssen.¹² Im Rahmen dieses Ansatzes gelingt es nach Stump den Einwand, das Bittgebet sei aufgrund der Unveränderlichkeit Gottes zwecklos, zu entkräften. Entsprechend diesem Einwand stehe bereits im Vorfeld zu einer formulierten Bitte fest, ob Gott das Erbetene gewähren oder verweigern werde: Da Gottes Natur unwandelbar sei, vermöge das Bittgebet Gottes Entscheidungen nicht zu beeinflussen. Demgegenüber vertritt Stump den Standpunkt, dass ein ewiger und unwandelbarer Gott aufgrund einer an ihn adressierten Bitte unter Umständen anders handelt, als er es ohne Bitte getan hätte, ohne sich deswegen zu verändern: Denn der Akt der Bitte und die Determination von Gottes Antwort würden „zugleich“ erfolgen.¹³

2. THEODIZEE IM BITTGE BET BEI ELEONORE STUMP¹⁴

Die größte Herausforderung für die Praxis des Bittgebets ergibt sich für Stump aus der Annahme der Güte Gottes (goodness). In ihrem 1979 erschienenen und mehrfach wieder aufgelegtem Artikel *Petitionary prayer*¹⁵ hatte Stump die durch die Behauptung der Güte Gottes provozierten Anfragen an das Bittgebet im Kontext der Theodizeeproblematik systematisiert. Laut Stump liegt den Einwänden gegen die Praxis des Bittgebets die folgende modifizierte Variante eines *argument from evil against God's existence* zu Grunde:

„(1) Ein vollkommen gutes Wesen macht die Welt niemals schlechter, als sie andernfalls sein würde, sofern es in der Lage ist, dies zu verhindern.“

¹² STUMP: *Petitionary prayer* (1997), 581: „Although an atemporal God does not frame his response to a prayer *after* the prayer, any more than he determines it in advance of the prayer, he can still act *simultaneously* with the prayer (where simultaneity has to be understood in a more sophisticated way than temporal cooccurrence), and nothing in the nature of simultaneity keeps God's action from being a *response* to the prayer, a divine action done because of the petition in the prayer.“

¹³ STUMP: *Petitionary prayer* (1997), 581: „But if God is eternal as well as immutable, it is possible for him to do something just because a prayer for it was made, without himself undergoing any change, since the prayer and God's determination about his own actions are simultaneous.“

¹⁴ Vgl. GROSSE, Sven: *Theodizee im Bittgebet. Melanchthons Position zum Theodizeeproblem*. In: NZSTh 46 (2004) 149–167.

¹⁵ STUMP, Eleonore: *Petitionary prayer*. In: American Philosophical Quarterly 16 (1979) 81–91. Nachgedruckt u.a. in: SWINBURNE, Richard (ed.): *Miracles*. New York: Macmillan 1989, 167–188; in: CLARK, Kelly J. (ed.): *Readings in the Philosophy of Religion*. Ontario: Broadview 2000, 299–308 und in: CRAIG, William L. / MORELAND, James P. / MEEKER, Kevin (eds.): *Philosophy of Religion. A Reader and Guide*. Edinburgh: University Press 2002, 609–624.

(2) Ein allwissendes und allmächtiges Wesen kann all dasjenige zu tun unterlassen, was nicht logisch notwendig ist.

(3) Ein allwissendes, allmächtiges und vollkommen gutes Wesen macht die Welt niemals schlechter als sie andernfalls sein würde, es sei denn, dies ist logisch notwendig. (aus 1,2)

(4) Ein vollkommen gutes Wesen macht, sofern es dies vermag, die Welt stets besser, als sie andernfalls sein würde.

(5) Ein allwissendes und allmächtiges Wesen vermag alles, was nicht logisch unmöglich ist, zu tun.

(6) Ein allwissendes, allmächtiges und vollkommen gutes Wesen macht die Welt stets besser, als sie andernfalls sein würde, sofern dies nicht logisch unmöglich ist. (aus 4,5)

(7) Es ist für ein allwissendes, allmächtiges und vollkommen gutes Wesen niemals logisch notwendig, die Welt schlechter zu machen, als sie andernfalls sein würde. Es ist für ein allwissendes, allmächtiges und vollkommen gutes Wesen niemals logisch unmöglich, die Welt besser zu machen, als sie andernfalls sein würde.

(8) Ein allwissendes, allmächtiges und vollkommen gutes Wesen macht die Welt niemals schlechter, sondern stets besser, als sie andernfalls sein würde. (aus 3,6,7)

(8 i) Die Welt ist nicht unendlich verbesserbar.

(8 ii) Es ist nicht der Fall, dass die Welt absolut vollkommen ist bzw. sein wird (d.h. es gibt und wird immer Übel in der Welt geben).

[Schlussfolgerung: Kein allwissendes, allmächtiges und vollkommen gutes Wesen existiert.]

(9) Was im Bittgebet erbeten wird, stellt einen Sachverhalt dar bzw. hat einen solchen zur Folge, dessen Realisierung die Welt besser oder schlechter macht, als sie andernfalls (wenn der Sachverhalt nicht realisiert worden wäre) sein würde.

(10) Wenn das, was im Bittgebet erbeten wird, einen Sachverhalt darstellt bzw. einen solchen zur Folge hat, dessen Realisierung die Welt schlechter macht, als sie andernfalls sein würde, so wird ein allwissendes, allmächtiges und vollkommen gutes Wesen diese Bitte nicht erfüllen. (aus 8)

(11) Wenn das, was im Bittgebet erbeten wird, einen Sachverhalt darstellt bzw. einen solchen zur Folge hat, dessen Realisierung die Welt besser macht, als sie ansonsten sein würde, so wird ein allmächtiges, allwissendes und vollkommen gutes Wesen diesen Sachverhalt auch dann herbeiführen, wenn keine entsprechende Gebetsbitte vorliegt.

(12) Das Bittgebet ist wirkungslos. (aus 9,10,11)

(13) Das Bittgebet ist sinnlos. (aus 12)¹⁶

¹⁶ STUMP, Eleonore: *Petitionary prayer*. In: STUMP, Eleonore / MURRAY, Michael J. (eds.): *Philosophy of Religion. The Big Questions*. Malden: Blackwell 1999, 355–357 [= STUMP: *Petitionary Prayer* (1999)].

In ihrer Replik auf das angeführte *argument from evil* attackiert Stump Prämisse (7), wonach es für ein allwissendes, allmächtiges und vollkommen gutes Wesen, nämlich Gott, niemals logisch notwendig sei, die Welt durch sein Tun bzw. Unterlassen schlechter, bzw. niemals logisch unmöglich sei, die Welt besser zu machen, als sie andernfalls sein würde. Stump verteidigt die Möglichkeit, dass es für Gott logisch notwendig sein könne, zuzulassen, dass die Weltsituation aufgrund unterbliebener göttlicher Interventionen schlechter ausfalle, als sie es bei erfolgtem Eingreifen Gottes sein würde. Stumps Dafürhalten nach ist auch ein allmächtiger Gott etwa außerstande, die Ankunft seines Reiches auf Erden zu bewirken, in dem alle Menschen ihn aus freiem Entschluss lieben, obwohl die Verwirklichung des Gottesreiches eine signifikante Verbesserung der Welt darstellen würde. Denn Gott vermöge nicht zu bewerkstelligen, dass die Menschen ihn aus freien Stücken (*freely*) lieben.¹⁷ Ferner bezweifelt Stump, dass Gott in der Lage sei, kraft seiner Allmacht, gleichsam magisch, ein freundschaftliches Verhältnis zu den Menschen herzustellen, ohne dabei die menschliche Willensfreiheit zu untergraben.¹⁸

Auf dem Grundsatz, dass Gott einige Güter und Werte nicht unabhängig von der nicht erzwingbaren Partizipation der Menschen zu realisieren fähig sei, basiert Stumps eigene Deutung der Praxis des Bittgebets. Von zentraler Bedeutung für ihren Entwurf ist die Annahme, dass Gott den Menschen liebevoll zugeneigt sei und eine freundschaftliche Beziehung zu ihnen unterhalten möchte. Da der Mensch gegenüber Gott einen benachteiligten (*disadvantaged*) und untergeordneten (*inferior*) Partner darstelle, sei seine Freundschaft zu Gott von einer doppelten Gefährdung bedroht. Zum einen laufe der Mensch Gefahr, von Gott völlig beherrscht zu werden. Zum anderen drohe dem Menschen, von Gott verzogen und verwöhnt zu werden: „Entweder wird das überlegene Glied des Paares das untergeordnete als seinen Lakaien verwenden, oder das untergeordnete Glied wird das ihm überlegene als seine persönliche Kraftquelle gebrauchen“.¹⁹ Die erste Gefahr, dass der Ranghöhere den Untergeordneten beherrscht, illustriert Stump anhand eines Lehrers, der ungebeten einem säumigen Studenten Hilfestellungen bei der Verfassung einer Hausarbeit anbietet. Die zweite Gefahr, dass der Untergeordnete durch die Beziehung zum Ranghöheren missrät, veranschaulicht sie am Beispiel der Mitglieder eines Königshauses.

¹⁷ STUMP: *Petitionary prayer* (1999), 364: „But I think that it is not possible for God to *make* the world better in this way [the advent of God’s kingdom on earth, in which all people *freely* love God], because I think it is not possible for him to make men *freely* do anything.“

¹⁸ STUMP: *Petitionary prayer* (1999), 360: „It is hard to see how God could bring about such a friendship [between himself and human beings] magically, by means of his omnipotence, and yet permit the people involved to have free will. If he could do so, he could make a person *freely* love him in the right sort of way, and it does not seem reasonable to think he could do so.“

¹⁹ STUMP: *Petitionary prayer* (1999), 360.

Diese seien, aufgrund der ihnen zur Verfügung stehenden Macht, stets der Versuchung ausgesetzt, sich zu tyrannischen und maßlosen Individuen zu entwickeln.²⁰

Durch beide Formen ungesunder Nähe (unhealthy closeness) könne die Freundschaft des Menschen mit Gott Schaden nehmen. Einen bedeutenden Beitrag zur Vermeidung bzw. Eindämmung des Schadens, welcher der Gott-Mensch-Beziehung drohe, leistet laut Stump das Bittgebet. Dem Bittgebet komme diesbezüglich eine doppelte Funktion zu: Das im Bittgebet sich ausdrückende Gott-Vertrauen erlaube einerseits, die Distanz zwischen den Menschen und ihrem Schöpfer zu überbrücken. Andererseits fungiere das Gebet als Puffer (buffer) für jene schädliche Nähe, die sich in einer Beziehung einstellen könne, in der ein Partner unter mehrfacher oder jeglicher Rücksicht dem anderen überlegen sei. Für Stump schützt das Bittgebet sowohl vor der Gefahr, dass der Mensch in und durch seine Gottesbeziehung verzogen und verwöhnt (overwhelming spoiling) werde, als auch vor erdrückender Überwältigung (oppressive overwhelming) und Beherrschung (overwhelming domination) durch Gott. Beim Bittgebet ersuche der Mensch Gott ausdrücklich um Hilfe. Er anerkenne dabei seine Angewiesenheit auf Gott bei der Befriedigung seiner Bedürfnisse. Aufgrund „der unbestreitbaren Ungewissheit der Gebetserhörung“ schütze das Bittgebet den Menschen so vor „tyrannischem und maßlosem Stolz“.²¹ Zugleich bewahre es den Menschen vor Gottes erdrückender Einmischung (oppressive meddling). Aus Achtung vor der Autonomie des Menschen gewähre Gott einige Güter und Wohltaten erst auf eine ausdrückliche Bitte hin. Würde Gott andauernd ungefragt intervenieren, so hätte dies fatale Folgen für den Menschen. Angesichts eines allmächtigen Gottes liefe der Mensch Gefahr, das Bewusstsein der eigenen Identität (sense of identity) zu verlieren.²² Laut Stump vermag Gott nicht zu bewerkstelligen, dass die Menschen ihn aus freiem Entschluss um alles Benötigte bitten. Daher widerspreche es nicht der Güte Gottes, wenn er, sofern die Menschen ihn nicht um alle Güter ersuchen würden, um die sie ihn bitten könnten und sollten, in einigen Fällen diese nicht gewähre. Lasse Gott den Menschen auch ungebeten Wohltaten zukommen, so geschehe dies auf Kosten der Güter, die durch das Bittgebet sich einstellen würden und erhalten blieben, nämlich die Überbrückung der Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf im Rahmen eines freundschaftlichen Verhältnisses sowie die Bewahrung des Menschen davor, von Gott beherrscht bzw. verzogen und verwöhnt zu werden.²³

²⁰ STUMP: *Petitionary prayer* (1999), 360. Vgl. STUMP: *Petitionary prayer* (1997), 582.

²¹ STUMP: *Petitionary prayer* (1999), 360.

²² STUMP: *Petitionary prayer* (1997), 583: „Because God waits to do some good things until he is asked and does not simply intervene unasked every time he deals with human beings, God helps safeguard the psychological autonomy of a human person who might otherwise easily lose his sense of identity in his relation with an omnipotent, omniscient, perfectly good God.“

²³ STUMP: *Petitionary prayer* (1999), 364.

2.1 Die ambivalente Zuordnung menschlicher und göttlicher Freiheit bei Stump

Stumps Ausführungen zum Bittgebet weisen eine zweifache Spannung auf.²⁴ Die erste Spannung betrifft das Verhältnis von menschlicher Freiheit und göttlicher Interventionsmöglichkeit. Zum einen betont Stump stark Autonomie und Freiheit des Menschen, die in den Augen Gottes einen so hohen Wert darstellen, dass er, um sie nicht zu gefährden, den Menschen einige Hilfestellungen nur dann gewährt, wenn er darum gebeten wird. Zum anderen spricht sich Stump dafür aus, dass Gott die Bedürfnisse der Menschen mitunter auch dann befriedigt, wenn sie ihn nicht um Beistand ersuchen. Sie führt dazu das Beispiel eines Kindes an, das mehrfach behindert ist, so dass es nicht darum weiß, einen Vater zu haben, den es um etwas bitten kann. Auch ungefragt werde der gute Vater auf die Bedürfnisse seines Kindes eingehen und sie erfüllen. Angesichts dieses Beispiels könnte man meinen, Gott werde laut Stump nur hinsichtlich jener Menschen auch ungefragt tätig, die geistig außerstande sind, ihn um etwas zu bitten. Dieser Deutung scheint Stump *prima facie* zuzustimmen. Denn sie bemerkt, dass der Vater nur dann seinen Grundsatz, erst einzugreifen, wenn er darum ersucht wird, nicht *ad absurdum* führt, wenn es zu seinen vorrangigen Anliegen gehört, das Kind durch seine Intervention in die Lage zu versetzen, eigenständig Bitten zu formulieren.²⁵ Die Angemessenheit dieser Deutung wird jedoch durch Stumps Aussage, Gott hätte Augustinus auch ohne die Gebete seiner Mutter Monica errettet, desavouiert. Denn in diesem zweiten Fall greift Gott markant in das Leben eines Menschen ein, der prinzipiell in der Lage ist, ihn aus eigenem Antrieb um Hilfe zu ersuchen. Eine wohlwollende Interpretation könnte zwar zugunsten von Stump geltend machen, dass nach ihrem Dafürhalten Gott zwar auch unabhängig von Monicas Gebeten sich ihres Sohnes Augustinus angenommen hätte, aber nicht in derselben Zeitspanne bzw. nicht durch denselben Vorgang und ohne dieselbe Wirkung dabei zu erzielen.²⁶ Diese Einschränkungen ändern jedoch nichts an der Tatsache, dass Gott hier ungefragt und signifikant in das Leben eines Menschen eingreift. Den Vorwurf, Gott mache sich diesbezüglich stets einer erdrückenden Einmischung (*oppressive meddling*) schuldig, weist Stump unter Anführung eines weiteren Beispiels zurück: Ein Professor werde von einem Studenten gebeten, einem befreundeten Kom-

²⁴ Zu einer kritischen Würdigung weiterer Probleme von Stumps Entwurf siehe: AMOR, Christoph J.: "Asking makes a difference...". *Das Bittgebet bei Thomas von Aquin in der neueren Diskussion*. In: NZSTh 50 (2008) 37–61.

²⁵ STUMP: *Petitionary prayer* (1999), 362: „So I think a good father will fulfil the child’s need unasked; but I think that he can do so without making a mockery of his practice of bestowing benefits in response to requests only if putting the child in a position to make requests is among his first concerns.“

²⁶ STUMP: *Petitionary prayer* (1999), 362f.: „It is possible, for example, to argue that God would have saved Augustine without Monica’s prayers but not in the same amount of time or not by the same process or not with the same effect.“

militionen bei der Fertigstellung einer überfälligen Hausarbeit unter die Arme zu greifen. Laut Stump vermag der Professor seine Hilfestellung gegenüber dem säumigen Studenten durch den Hinweis auf die Bitte des besorgten Freundes zu rechtfertigen.²⁷ Stumps Beispiel lässt sich aber nur schwer auf die Beziehung Gottes zum Menschen übertragen, wie Michael J. Murray und Kurt Meyers zu Recht bemerkt haben. Im Normalfall könne der Beter Gott nämlich nicht wegen des unaufgeforderten Eingriffs zur Rede stellen. Da Gott dem Beter diesbezüglich zumeist nicht Rede und Antwort stehe, sei der Beter unfähig zu realisieren, dass ein Mitmensch Gott für ihn um Hilfe ersucht habe und dass Gott in Reaktion auf diese konkrete Bitte hin tätig geworden sei. Da der Beter in Unkenntnis dieser Zusammenhänge bleibe, könne er Gott sein Eingreifen nicht verzeihen und müsse es als störende Einmischung empfinden.²⁸

Vor dem Hintergrund der kritischen Anmerkungen von Murray und Meyers wird deutlich, dass Stumps Ausführungen zum Bittgebet einer doppelten Spezifizierung bedürfen. Zum einen müsste geklärt werden, wie beschaffen bzw. wie zahlreich die ungefragten Interventionen Gottes im Leben eines Menschen sein dürfen, um dessen Autonomie und Freiheit nicht zu gefährden. Zum anderen hätte Stump darzulegen, welche Arten von Gütern Gott nur aufgrund von Bitten gewährt. Wie ihr Beispiel des stark behinderten Kindes nahelegt, dessen Bedürfnisse Gott auch ungefragt befriedigt, kann es sich dabei nicht um überlebensnotwendige Güter handeln. Die Annahme, auch zum Empfang derart lebensrelevanter Güter seien Gebetsbitten notwendig, erscheint nur schwer mit der Behauptung der vollkommenen Güte Gottes vereinbar. Zumal mit der Möglichkeit gerechnet werden muss, dass Menschen, die Gott entweder nicht kennen oder ihn, ohne eigenes Verschulden nicht als Urheber alles Guten anerkennen, ihn nie um etwas bitten werden. Eine hilfreiche Unterscheidung, die sich mit Gewinn auch auf Stumps Ansatz anwenden lässt, hat David Basinger erarbeitet. Er ordnet die Güter, die Gott den Menschen zuteilt, zwei Kategorien zu: zum einen der Grundfürsorge (*basic provision*), welche die Lebensqualität der Menschen langfristig vor signifikanten Einschränkungen des physischen und psychischen Wohlbefindens bewahrt. Zum anderen der Ermessensfürsorge (*discretionary provision*), die der Steigerung der Lebensqualität der Menschen dient und von Basinger „*the little extras*“ genannt wird. Gemäß der Grundfürsorge wünsche Gott etwa eine Person vor Missbrauch zu bewahren; gemäß der Ermessensfürsorge stelle Gott sicher, dass sich jemand eine neue und größere Wohnung leisten könne.²⁹ Stumps Entwurf ließe sich meines Erachtens dahingehend präzisieren, dass Gott nur

²⁷ STUMP: *Petitionary prayer* (1999), 361.

²⁸ MURRAY, Michael J. / MEYERS, Kurt: *Ask and it will be given to you*. In: *Religious Studies* 30 (1994) 311–330, hier 326: „The one being helped would be unable to realize that someone else had prayed for him, and so be unable to excuse God for his meddling.“

²⁹ BASINGER, David: *Petitionary prayer. A response to Murray and Meyers*. In: *Religious Studies* 31 (1995) 475–484, hier 481.

jene Güter, die unter seine Ermessensfürsorge fallen, auf eine explizite Bitte hin gewährt.³⁰

Möchte man demgegenüber die Ansicht vertreten, Gott mache auch die Realisierung seiner Grundfürsorge von einer konkreten Gebetsbitte abhängig, und zugleich an der These der vollkommenen Güte Gottes festhalten, so ließe sich dafür mit dem Konzept des mittleren Wissens (*scientia media*) argumentieren. Einen Versuch in diese Richtung haben jüngst Michael J. Murray und Kurt Meyers unternommen.³¹ Sie weisen den Vorwurf, Gott gleiche Rabeneltern, wenn er seine Grundfürsorge den Menschen solange vorenthalte, bis er darum gebeten werde, scharf zurück. Die Eltern-Kind-Analogie ist für Murray und Meyers aus zwei Gründen nicht auf die Beziehung Gottes zum Menschen anwendbar. Die beiden Autoren machen erstens darauf aufmerksam, dass menschliche Eltern, die sich mit dem Gedanken tragen, ihren Kindern erst dann beizustehen, wenn diese sie darum ersuchen, nicht im Voraus wissen können, ob ihre Kinder sie *de facto* um Unterstützung bitten werden. Gott verfüge aber über ein mittleres Wissen, d.h. eine Kenntnis des frei Zukünftigen (*futuribilia contingentia*). Er wisse daher, ob sein Vorhaben, die Gewährung der Grundfürsorge von den Bitten der Menschen abhängig zu machen, moralisch inakzeptable Härtefälle zur Folge hätte. Gott könne sich daher entschließen, von den möglichen Welten nur jene zu realisieren, in der, obwohl die Menschen ihn darum ersuchen müssten, niemandem die Grundfürsorge in einem kritischen Ausmaß (to a severe extent) vorenthalten bliebe.

Murray und Meyers verweisen zweitens darauf, dass menschliche Eltern nicht abschätzen können, ob ihr Vorhaben, nur dann helfend einzugreifen, wenn sie darum ersucht werden, tatsächlich jene Güter zeitigt, die sie sich davon erhoffen. Im Gegensatz zu menschlichen Eltern aber, die stets mit dem Risiko rechnen müssten, vergeblich eine derartige Praktik (policy) zu etablieren, wisse Gott auf vollkommene Weise, welche Folgen ein derartiges Vorhaben mit sich bringen würde. Aufgrund dieser Kenntnis sei Gott in der Lage, die Gewährung seiner Grundfürsorge derart an das Vorbringen von Bitten zu knüpfen, dass die daraus resultierenden Vorteile (outweighing goods) zum größten Teil bzw. vollständig die sich einstellenden Nachteile überwiegen würden. Gott könne daher die Erteilung seiner Grundfürsorge von den Bitten der Menschen abhängig machen, ohne das Risiko einzugehen, dass jemand ihn nicht um das Lebensnotwendige ersuchen werde.³² Gott sei daher gerechtfertigt, nicht nur seine Ermessens-

³⁰ Siehe auch: MURRAY, Michael J.: *God responds to prayer*. In: PETERSON, Michael L. / VANARRAGON, Raymond J. (eds.): *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. Malden: Blackwell 2004, 242–255, hier 244, der zwischen „the big things“ bzw. „the most serious events we face in life“ und „discretionary goods“ bzw. „the insignificant little extras“ unterscheidet.

³¹ MURRAY / MEYERS: *Ask and it will be given to you*, 311–330.

³² MURRAY: *God responds to prayer*, 254. Siehe auch: MURRAY / MEYERS: *Ask and it will be given to you*, 324: Unter Voraussetzung der *scientia media* gelte: „God could make

sondern auch seine Grundfürsorge den Menschen einzig und allein auf deren konkrete Anfrage hin zu gewähren.³³

Die Beurteilung dieses Lösungsvorschlags hängt entscheidend davon ab, ob Gott die *scientia media*, wie sie Luis de Molina im 16. Jahrhundert konzipiert hat, zugestanden wird. Die Palette der Anfragen an das molinistische Konzept ist vielfältig. Sie erstreckt sich von der Frage, auf welche Weise Gott den Wahrheitswert kontrafaktischer Konditionalsätze erkennen kann über die Beanstandung des im mittleren Wissen implizierten Gottesbildes, das Armin Kreiner wie folgt charakterisiert: „Gott handelt quasi wie ein perfekter Dompteur, der die Entscheidungen seiner Tiere vollständig kontrollieren kann, ohne sie zu verursachen, weil er weiß, wie diese sich unter den jeweiligen Bedingungen verhalten werden.“³⁴ Es ist daher abzuwägen, ob man bereit ist, den Preis zu zahlen, den das Operieren mit dem Konzept der *scientia media* mitunter mit sich bringt.

2.2 Freiheit oder Beziehung? Auf der Suche nach Stumps Leitidee

Neben dem spannungsreichen Verhältnis von menschlicher Freiheit und göttlichem Interventionsspielraum durchzieht eine zweite Ambivalenz Stumps Ausführungen. Es handelt sich hierbei um die Frage, welche Leitvorstellung Stumps Entwurf zugrunde liegt. Ist dieser um die Autonomie- bzw. Freiheits-, oder um die Beziehungskategorie zentriert? David Basinger³⁵ hat darauf hingewiesen, Stump habe in ihren Erläuterungen zum Bittgebet zwei ähnliche, aber verschiedene Argumente miteinander vermengt. Zum einen begründe sie die Sinnhaftigkeit des Bittgebets im Kontext der Wahrung der menschlichen Freiheit, zum anderen im Kontext der Gelingensbedingungen der Freundschaft des Menschen mit Gott.

Entsprechend der ersten Argumentationsfigur rechtfertigt Stump die Praxis des Bittgebets durch die Behauptung, die Respektierung der mensch-

provision hang on freely offered creaturely petition with no risk that creatures will fail to petition for a good essential to their well-being.“ Eine kritische Auseinandersetzung findet sich bei BASINGER: *Petitionary prayer. A response to Murry and Meyers*, 481–484. DERS.: *God does not necessarily respond to prayer*. In: PETERSON, Michael L. / VANARRAGON, Raymond J. (eds.): *Contemporary debates in philosophy of religion*. Malden: Blackwell 2004, 255–263, hier 262–263.

³³ MURRAY: *God responds to prayer*, 254: „Thus, if the parents had perfect middle knowledge, and knew perfectly if and when the child would refuse to request provision, and further knew just what outweighing goods would be secured by establishing such a policy [making provision depend on petition], it is clear that the parent would be justified in setting up such a dependence between provision and petition.“

³⁴ KREINER, Armin: *Das wahre Antlitz Gottes oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*. Freiburg i.Br.: Herder 2006, 345–369, hier 351. Siehe auch: CRAIG, William L.: *The problem of divine foreknowledge and future contingents from Aristotle to Suarez*. Leiden: Brill 1988. FLINT, Thomas P.: *Divine Providence. The Molinist Account*. Ithaca, NY: Cornell University Press 1998, 109–176. FREDOSO, Alfred J.: *Objections to Molinism, and Replies*. In: HASKER, William / BASINGER, David / DEKKER, Eef (eds.): *Middle Knowledge. Theory and applications*. Frankfurt a.M.: Lang 2000, 22–34.

³⁵ BASINGER, David: *Why petition an omnipotent, omniscient, wholly good God?* In: *Religious Studies* 19 (1983) 25–41.

lichen Freiheit erfordere, dass Gott im Normalfall nicht unaufgefordert interveniere.³⁶ Für Basinger bildet folgende Überzeugung die Grundannahme von Stumps Freiheits-Modell (freedom model): „Gott schätzt die signifikante menschliche Freiheit, d.h. die Fähigkeit von Individuen, die Kontrolle über bedeutsame Aspekte ihres Lebens zu bewahren, derart hoch, dass er, als generelle Regel, niemals seine geschaffenen und moralisch verantwortlich handelnden Wesen (moral agents) zu Handlungen drängt (force), die diese nicht durchzuführen wünschen“.³⁷

Gemäß der zweiten Argumentsfigur legitimiere Stump die Sinnhaftigkeit des Bittgebets mittels seiner Funktion, eine ernsthafte Beziehung (meaningful relationship) zwischen Gott und Mensch zu ermöglichen, indem das Bittgebet den Menschen davor bewahre, von Gott beherrscht oder verwöhnt zu werden. Den grundlegenden Unterschied zwischen dem Freiheits- und dem Beziehungs-Modell verortet Basinger im Handlungsspielraum Gottes. Für das Freiheits-Modell finde Gottes Verfügungsmacht an der Freiheit des Menschen ihre Grenze. „The freedom model presupposes that to the extent to which individuals are significantly free, God’s control is limited.“³⁸ Im Gegensatz dazu erfordere die Wahrung der menschlichen Freiheit im Beziehungs-Modell keine Beschneidung des göttlichen Handlungsspielraums. Im Beziehungs-Modell könne Gott prinzipiell nach Belieben in das Leben der Menschen eingreifen. Von Zeit zu Zeit (at times) beschließe Gott aber, zugunsten des Beters erst dann tätig zu werden, wenn er darum ersucht werde. Denn Gott wolle durch seine Interventionen die Menschen weder beherrschen noch verwöhnen. Daher stelle das Bittgebet eine sinnvolle und wirksame Praxis dar.³⁹

Basingers Behauptung, Gott könne laut Stump im Beziehungs-Modell nach Belieben in das Leben der Menschen eingreifen, muss korrigiert werden. Auch im Beziehungs-Modell sind Gottes Interventionsmöglichkeiten nach Stump Grenzen gesetzt. Im Gegensatz zum Freiheits-Modell hat Gott seine Eingriffe im Beziehungs-Modell nicht aus Achtung vor der menschlichen Freiheit einzuschränken, sondern um seine Beziehung zum Menschen nicht zu gefährden. Basingers Kritik an Stump ist dennoch unter der Rücksicht zuzustimmen, als der Handlungsspielraum Gottes im Beziehungs-Modell gegenüber dem Freiheits-Modell größer erscheint. Im Freiheits-Modell wünscht Gott, dass die Menschen „eine beachtliche

³⁶ BASINGER: *Why petition*, 30: „The basic claim is that petitionary prayer is justifiable because genuine human freedom requires that God not normally intervene unless requested.“

³⁷ BASINGER: *Why petition*, 30.

³⁸ BASINGER: *Why petition*, 32f.

³⁹ BASINGER: *Why petition*, 32f.: „It is perfectly consistent with the relational model to argue that human freedom in no sense limits God’s control, but that, at times, God simply decides not to intervene until requested for the sake of the petitioner. [...] The God of the relational model can intervene whenever he desires to do so.“

Kontrolle über bedeutsame Aspekte ihres Lebens behalten“⁴⁰ und verletzt (violates) daher nicht ihre Freiheit. Er hat sich folglich hinsichtlich unaufgeforderter Eingriffe stärker zurückzuhalten, als wenn er die Menschen „nur“ davor behüten möchte, in und durch die Beziehung zu ihm fremdbestimmt oder verzogen zu werden. Im Freiheits-Modell kann eine unaufgeforderte Intervention Gottes grundsätzlich als unerwünschte Einmischung gewertet werden. Im Beziehungs-Modell wird ein Eingriff Gottes erst dann als unerbeten qualifiziert, wenn er der Beziehung zwischen Gott und Mensch Schaden zufügt. Ist man jedoch der Ansicht, jeder unaufgeforderte Eingriff Gottes stelle eine Bedrohung seiner Beziehung zum Menschen dar, so wäre der legitime Handlungsspielraum Gottes auch im Beziehungs-Modell gleich groß wie der im Freiheits-Modell. Erneut stellt sich die dringliche Frage, wie geartet bzw. mit welcher Häufigkeit und Intensität Gottes unaufgeforderte Interventionen erfolgen dürfen, um in den jeweiligen Modellen nicht als unerwünschte Einmischungen zu gelten. Wie Stump, so lässt auch Basinger unbeantwortet, wo in den beiden Modellen die kritische Grenze anzusiedeln ist, die Gott durch seine Interventionen nicht überschreiten darf, um weder der menschlichen Autonomie noch der Beziehung des Menschen zu ihm zu schaden. Diesbezüglich herrscht für eine plausible Theorie des Bittgebets in der zeitgenössischen religionsphilosophischen Debatte Klärungsbedarf.

Als ergänzungsbedürftig erweisen sich Stumps Ausführungen zum Bittgebet auch insofern, als sie die Praxis des gemeinschaftlichen Fürbittgebets nicht plausibel machen können. Das Neue Testament bezeugt die bereits im Frühchristentum geläufige Praxis,⁴¹ andere zu ersuchen, bei Gott Fürsprache für uns einzulegen und ihn zu unseren Gunsten um etwas zu bitten. Eine christliche Theorie des Bittgebets muss dem Umstand Rechnung tragen, dass selbst dann, wenn der Beter Gott in eigenen Belangen bittet, er unter Umständen der Fürsprache (intercession) anderer bedarf.⁴² Die Funktion dieser gemeinschaftlichen Gebetsbitte (corporate prayer) kann nicht darin bestehen, Gott vor dem Vorwurf unerbetener Einmischung in das Leben des Beters zu bewahren. Um Gott von einer derartigen Anklage freizusprechen, ist es sowohl nach dem Freiheits-, als auch nach dem Beziehungs-Modell hinreichend, dass der Beter selbst Gott um etwas ersucht. Indem er sich aktiv an Gott wendet und ihn um Beistand bittet, ist in beiden Modellen sichergestellt, dass Gottes Intervention nicht als störende

⁴⁰ BASINGER: *Why petition*, 32: „A crucial assumption in the freedom model is the belief that God desires individuals to retain considerable control over significant aspects of their lives.“

⁴¹ Röm 15,30: „Ich bitte euch [..]: Steht mir bei, und betet für mich zu Gott“. Kol 4,3: „Betet auch für uns“. Jak 5,16: „Betet füreinander“. 2 Kor 1,11: „Ihr wirkt durch das Gebet für uns mit“.

⁴² MURRAY / MEYERS: *Ask and it will be given to you*, 326: „Somehow the Christian must account for the fact that even when one petitions on his own behalf he still needs the intercession of others.“

Einmischung wahrgenommen wird. Eine bedenkenswerte Erläuterung des gemeinsamen Bitt- bzw. des Fürbitt-Gebets stammt von Murray und Meyers. Für die beiden Autoren stärkt das Gebet für andere den Gemeinschaftssinn und das Verantwortungsgefühl.⁴³ Indem Menschen in Gemeinschaft bzw. füreinander beten, würden sie für die Sorgen ihrer Mitmenschen sensibilisiert und seien dadurch motiviert, diesen nach Kräften beizustehen. Dem zwischenmenschlichen Zusammenhalt sei es förderlich, dass für die Erhörung einiger, von den Autoren nicht näher spezifizierter Gebetsanliegen, das gemeinschaftliche Bittgebet erforderlich sei.⁴⁴ Die berechtigte Hoffnung, die Fürsprache anderer sei der Erhörung des eigenen Gebetsanliegens förderlich, motiviere die Glieder einer Gemeinschaft, sich über die eigenen Wünsche und Bedürfnisse auszutauschen und stärke so den sozialen Zusammenhalt.⁴⁵ Einen weiteren Aspekt bei der Verteidigung der Praxis des Fürbitt-Gebets hat Lawrence Masek in die Diskussion eingebracht. Für ihn befriedigt das Fürbitt-Gebet ebenso wie das an die Heiligen gerichtete Gebet, den Wunsch der Menschen, Mitglied einer Gemeinschaft zu sein und bewahre sie so vor Isolation und Einsamkeit.⁴⁶

3. DIE VERTEIDIGUNG DES BITTGEBETS DURCH KEITH WARD

Zu Stumps modifiziertem *argument from evil* gegen die Sinnhaftigkeit des Bittgebets hat auch der Oxforder Emeritus Keith Ward Stellung bezogen. In seiner 1990 veröffentlichten und 2007 neu aufgelegten Monographie zum Handeln Gottes⁴⁷ widmet sich Ward in einem Kapitel explizit dem (Bitt-) Gebet. Die größte Herausforderung für eine überzeugende Theorie des Bittgebets stellt für Ward die Frage dar, ob die Annahme vernünftig sei, ein

⁴³ MURRAY / MEYERS: *Ask and it will be given to you*, 327: „One reason why God may make provision of certain goods contingent upon corporate requests is because His creatures assisting one another in this way generates interdependence among believers“. Ebd. 330: „The practice of corporate petitionary prayer can be justified in the light of the fact that God has an overriding desire to cultivate and maintain a harmonious interdependence amongst members of the church.“

⁴⁴ MURRAY / MEYERS: *Ask and it will be given to you*, 327: „Corporate prayer forces believers' interdependence since God has, to some extent, made the granting of petitions contingent upon them recruiting others to pray for their needs.“

⁴⁵ MURRAY: *God responds to prayer*, 252: „By making the efficaciousness of prayer depend, at least in some cases, on other-directed petition being made, the believer has a powerful and immediate incentive to share those needs with others in the community.“

⁴⁶ MASEK, Lawrence: *Petitionary prayer to an omnipotent and omnibenevolent God*. In: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 74 (2000) 273–283, hier 281: „Human desires to avoid isolation and to belong to a community. [...] Petitionary prayer benefits the living by helping to alleviate isolation here on earth.“

⁴⁷ WARD, Keith: *Divine action. Examining God's role in an open and emergent universe*. Philadelphia: Templeton Foundation Press 2007.

allmächtiger Gott modifiziere seine Absichten wegen oftmals einfältiger menschlicher Bitten.⁴⁸

Im Gegensatz zu Stump, die Prämisse (7) des modifizierten *argument from evil* angreift, beanstandet Ward Prämisse (11).⁴⁹ Dieser zufolge werde ein allwissendes, allmächtiges und vollkommen gutes Wesen, sofern es dazu in der Lage sei und die Gewährung des Erbetenen die Welt verbessere, diesen Sachverhalt auch ohne menschliche Bitten realisieren. An Prämisse (11) beanstandet Ward sowohl die Annahme, Gott tue unabhängig von menschlichen Bitten stets das jeweils Beste, als auch die Ansicht, Gott bedürfe der Gebete der Menschen nicht, da er um ihre Anliegen immer schon wisse.⁵⁰

Die Behauptung, ein allmächtiger, allwissender und vollkommen guter Gott vollbringe in jeder Situation das Bestmögliche, verkennt nach Ward, dass die beste Handlungsweise an sich nicht eruierbar ist. Ebenso wenig ließe sich über die beste aller möglichen Welten spekulieren. Da jedes endliche System prinzipiell optimierbar sei, existiere keine bestmögliche Systemkonstellation. Des Weiteren sind verschiedene Wert-Arten für Ward inkommensurabel. Die Frage, ob mit der Realisierung eines bestimmten Wertes ein unüberbietbares Optimum vorliege, lasse sich daher nicht beantworten.⁵¹ Die These, Gott realisiere auch ungefragt stets das Bestmögliche, unterschlage die Einschränkungen, denen Gottes Handeln unterliege. Gott ist – so Ward – hinsichtlich dessen, was und wie oft er etwas tun kann, limitiert. Gottes Handeln unterliege vier Arten von Einschränkungen (constraints):⁵² Gott vermag nach Ward erstens nicht schlechthin alles zu vollbringen; vielmehr stehe ihm eine endliche Anzahl an möglichen Aktionen zur Auswahl. So sei Gott zum Beispiel als unkörperliche und allmächtige Entität außerstande, eine kräftezehrende Wanderung zu unternehmen.⁵³ Da Gott vollkommen sei, vermöge er des Weiteren nichts zu tun, das seiner Natur widerspreche.⁵⁴ Nachdem er notwendig existiere, könne er

⁴⁸ WARD: *Divine action*, 160: „Is it reasonable to suppose that an omniscient God should have his „Mind changed“ by very limited and no doubt often silly, even if well meaning, human requests?“

⁴⁹ Zu einer ausführlicheren Darstellung von Wards Entwurf siehe AMOR: „*Asking makes a difference...*“, 37–61.

⁵⁰ WARD: *Divine action*, 159: „There are two points here: first, God will do what is best anyway; and second, God does not need our prayers, since he knows what we want.“

⁵¹ WARD: *Divine action*, 23: „There will not be a „best possible“ set, precisely because one could always add more to any finite set [...]. Further, different sorts of value are incommensurable – such that it makes no sense to compare one with another.“

⁵² WARD: *Divine action*, 123f.: „One can identify four sorts of constraints upon Divine action – a range of possible acts must be specified; a probability-pattern must be conserved; a general set of values must be selected from a wider possible range; and the particular pattern of their implementation must be intelligibly developed.“

⁵³ WARD: *Divine action*, 24: „However infinitely blissful God may be, he cannot enjoy a tiring walk, since he has no body and is logically incapable of getting tired.“

⁵⁴ WARD: *Divine action*, 43: „Such a being, the most perfect there could possibly be, cannot do anything which is incompatible with his own necessary nature.“

ferner seinem Dasein kein Ende bereiten.⁵⁵ Zweitens sei Gott nicht nur hinsichtlich dessen, was er vollbringen könne, sondern auch in Bezug auf die Häufigkeit seiner Interventionen eingeschränkt. Solle die stochastische Struktur des Naturgeschehens erhalten bleiben, so dürfe Gott das Wahrscheinliche öfters, das Unwahrscheinliche jedoch weitaus seltener bewirken.⁵⁶ Drittens sei Gottes Handlungsraum durch die Grundoption, bestimmte Werte zu verwirklichen und viertens durch die spezifische Weise, wie diese aktualisiert werden sollten, eingeschränkt.⁵⁷

Die vierfache Begrenzung, der Gottes Handeln unterliegt, ergibt sich für Ward aus Gottes Wesen und seiner Schöpfungsabsicht. Gottes Schöpfungsabsicht zielt auf die Hervorbringung rationaler Wesen, die für Werte empfänglich und zur Gottesliebe fähig seien. Das Schöpfungsmotiv gründet nach Ward in Gottes Vorhaben, neue Wert-Arten und Lebewesen, die für diese empfänglich sind, hervorzubringen, um auch selbst neue Werterfahrungen machen zu können.⁵⁸ Indem Gott fühlende Lebewesen erschaffe, erlange er Kenntnis davon, wie es sich etwa für einen Menschen anfühle, Zahnschmerzen zu haben. Dieses Wissen verändere den Charakter der Erfahrungen Gottes und wecke seine Empathie.⁵⁹ Gott zeichnet sich für Ward durch verständnisvolle Einfühlung und einzigartige Vertrautheit mit den menschlichen Empfindungen aus.⁶⁰

Weitere Einschränkungen des Handlungsspielraums Gottes ergeben sich für Ward aus Gottes Wesen. Gott existiere notwendig, d.h. in allen möglichen Welten.⁶¹ Da ihm sein Wesen notwendig zukomme, könne er dieses nicht verändern.⁶² Insofern der Kosmos in Gottes unveränderlichem

⁵⁵ WARD: *Divine action*, 42: „God cannot make himself not exist“. Zur Frage, ob es Gott möglich ist, Suizid zu begehen, siehe: SWINBURNE: *The Coherence of Theism*.

⁵⁶ WARD: *Divine action*, 121f.: „[God] is limited in the number of changes he can bring about. Crudely, he can bring about more probable changes quite often, and less probable changes very rarely.“

⁵⁷ WARD: *Divine action*, 123: „We have uncovered another sort of constraint on Divine action, the constraint imposed both by the general values God wishes to implement and by the particular creative ways in which those values are implemented.“

⁵⁸ WARD: *Divine action*, 26: „This is a third sort of reason for creation – not only that additional subjects of value exist, and that new and distinctive sorts of values will exist, but also that God himself will experience new sorts of value, as he comes to know as actual those finite values which he chooses to create.“

⁵⁹ WARD: *Divine action*, 25f.: „God will not have my toothache, but he will know and appreciate exactly what it is like for me to have toothache. That knowledge will change the character of God’s experience, by causing a resonant and wholly empathetic feeling in God.“

⁶⁰ WARD: *Divine action*, 26: „[God] has a total empathetic responsiveness to and uniquely inward acquaintance with my feelings.“

⁶¹ WARD: *Divine action*, 16: „No possible being is beyond God’s power, so he must exist in all possible worlds, as the origin of all possible things. That is precisely the doctrine of Divine necessity.“

⁶² WARD: *Divine action*, 27: „God, being necessarily what he is, cannot choose his own nature, nor is there any alternative to it, in any possible world. Even for God there is something ‘given’, which is unchangeable.“

Wesen wurzle, sei Gott außerstande, dieses Makrosystem zu modifizieren.⁶³ Des Weiteren: Ward bestimmt Gottes Wesen als Liebe. Er verteidigt die Möglichkeit, dass Gott entsprechend seinem Wesen eine personale Beziehung zu seinen Geschöpfen aufzunehmen wünscht.⁶⁴ Zumindest einige Geschöpfe sollen Gott erkennen und ihn lieben.⁶⁵ Zur Entstehung von selbstbewussten und vernunftbegabten Lebewesen müssen – so Ward – bestimmte physikalische Größen, wie spezifische Anfangsbedingungen sowie bestimmte Naturgesetze und Naturkonstanten, im Kosmos gegeben sein. Dieselben Naturgesetze, die Bio- und Anthropogenese ermöglichten, würden für viele natürliche Übel verantwortlich zeichnen. Nur auf Kosten der Entstehung menschlichen Lebens könne Gott folglich die Naturgesetze optimieren.⁶⁶ Nach Wards Dafürhalten ist Gottes Vorsehung nicht auf die Maximierung menschlichen Glücks, sondern auf die Zunahme von Wissen und Gottesliebe unter den Menschen ausgerichtet. Gottes providentielles Engagement hebe die Freiheit des Menschen nicht auf.⁶⁷ Der Mensch könne aber nur dann verantwortlich handeln, wenn spezifische Naturgesetze in Kraft seien und somit bestimmte Handlungen mit einiger Konstanz vorhersehbare Folgen zeitigen würden. In diese regelmäßigen Abläufe in der Natur, die für den Vollzug menschlicher Freiheit konstitutiv seien, dürfe Gott nicht derart häufig eingreifen, dass er die stochastischen Gesetzmäßigkeiten verletze. Andernfalls seien die Folgen freier sittlicher Entscheidungen nicht mehr absehbar.⁶⁸

Innerhalb des Gott möglichen Aktionsrahmens hält es Ward für denkbar, dass Gott das Auftreten bestimmter Ereignisse von den Entscheidungen der Menschen abhängig macht. Beim Schöpfungsakt erschaffe Gott einen Ausgangszustand und lege Rahmenbedingungen fest, welche die zukünftige Entwicklung des Kosmos nicht völlig determinierten. Laut Ward sind auch menschliche Akteure in der Lage, da von Gott dazu befähigt, zur Ge-

⁶³ WARD: *Divine action*, 49: „Since he [God] cannot change the nature of the system (it is necessarily rooted in his immutable nature), he can properly be said to desire the existence of a world containing many particular events that he does not desire.“

⁶⁴ WARD: *Divine action*, 35f.: „The possibility that God should enter into a personal form of relationship with creatures, and that this is itself an essential part of his nature as love, is a fifth consideration helping to show why a necessary and infinite creator should create a universe, and what sort of universe he might create.“

⁶⁵ Ward vermerkt in Bezug auf die Schöpfungsabsicht Gottes: WARD: *Divine action*, 118: „Those goals will involve conscious knowledge and love of the God towards whom the whole process is directed.“

⁶⁶ WARD: *Divine action*, 59: „If I am to exist, it has to be in this universe as a whole, or in one extremely similar.“ Ebd., 68: „[God cannot] make the laws of nature, which bring about much natural suffering, quite other than they are, while still creating us, since we can only exist in this universe, with these laws.“

⁶⁷ WARD: *Divine action*, 143: „God’s providential action does not have human happiness, whatever its character, as its aim. His purpose [sic!] to increase true knowledge and love of the Divine nature, without undermining human freedom.“

⁶⁸ WARD: *Divine action*, 115: „God can determine just so many outcomes as leave the general probability laws of nature intact“.

staltung des offenen (open) und „emergenten“ Kosmos beizutragen.⁶⁹ Gott gewähre den Menschen mitunter, durch ihre Gebetsbitten aktiv an der Weltgestaltung mitzuwirken. Da Gott eine Bandbreite an Handlungsoptionen zur Verfügung stünde, die aber keine *best action* umfasse, könne er sich durch ein Gebet zu einer bestimmten Tat veranlasst sehen, zu der es ohne Bitte nicht gekommen wäre. Dass Gott einer Bitte Gehör schenkt, erachtet Ward für eine rationale Annahme, da die Gebetserhörung unter mehrfacher Rücksicht ein Gut darstelle: Die Gebetserhörung manifestiere Gottes Liebe zum Menschen und räume dem Menschen einen aktiven Part bei der Zukunftsgestaltung ein. Sie stärke den liebenden Gehorsam des Menschen gegenüber Gott durch die Einladung, sich Gott anzuvertrauen. Schließlich erweise sich Gott durch die Gebetserhörung als kooperative Kraft für das Gute, welche die Beziehung zu den Menschen nicht nach Art eines paternalistischen Tyrannen gestalte.⁷⁰

Neben der Behauptung, Gott werde durch seine Interventionen die Welt stets verbessern, beanstandet Ward die in Prämisse (11) enthaltene These, Gott seien die Anliegen der Menschen auch ohne deren Bitten vertraut. In seiner Replik unterscheidet Ward zwischen Wunsch (desire), Absicht (intention) und Bitte (request). Die Bitte siedelt er zwischen Wunsch und Absicht an. Wer etwas wünsche, erachte die Erlangung des Erwünschten für erstrebenswert. Wer etwas beabsichtige, engagiere sich, um sein Vorhaben umzusetzen. Wer hingegen im Gebet um etwas bitte, wende sich an jemanden, der zugesagt habe, Anliegen zu erhören. Ward räumt ein, dass Gott vermutlich besser als der Betende selbst weiß, was dieser braucht (want). Gott wisse aber nur dann, was der Beter verlange (request), wenn dieser ihn darum ersuche.⁷¹

Ward bringt in die Debatte um die Sinnhaftigkeit der Bittgebets-Praxis mehrere wichtige Aspekte ein. Zum einen schärft er das Bewusstsein dafür, dass mit der These, Gott werde auch ungefragt das Beste für seine Geschöpfe bewerkstelligen, kein Totschlagargument gegen das Bittgebet vorliegt. Wards Behauptung, es gebe in einer konkreten Situation auch für Gott nicht eine zu Gebote stehende *best action* sensibilisiert dafür, dass jede Handlung bzw. Unterlassung unter mehrfacher Rücksicht beurteilt werden kann. Das Augenmerk kann etwa darauf gelegt werden, ob eine Handlung kurz- oder langfristig, qualitativ oder quantitativ, für viele oder nur wenige Individuen positive Auswirkungen zeitigt etc.

Zum anderen betont Ward durch die Unterscheidung zwischen dem, was der Mensch objektiv benötigt und dem, was er subjektiv wünscht, die Würde des Menschen. Gott wisse zwar bestens über die Bedürfnisse der

⁶⁹ WARD: *Divine action*, 32: „One might think [...] of God bringing some initial state into existence, which has a future development not entirely determinate, but which he can help to determine by the exercise of his supremely imaginative creativity.“

⁷⁰ WARD: *Divine action*, 162.

⁷¹ WARD: *Divine action*, 162: „God may know what we want, better than we do. But he only knows what we request, if we actually request it.“

Menschen Bescheid. Um die Menschen aber nicht zu bevormunden, gewähre er ihnen manche Güter nur dann, wenn sie ihn darum ersuchten. Bedauerlicherweise spezifiziert Ward ebenso wenig wie Stump die Art jener Güter, zu deren Erhalt Bitten notwendig seien. Unter dieser Rücksicht ist auch Wards Entwurf ergänzungsbedürftig.

Positiv hervorzuheben ist des Weiteren Wards Betonung der Güter, die dem Menschen aus der Gebetspraxis erwachsen. Das (Bitt-)Gebet stellt für Ward die eigentliche Vollform der personalen Beziehung des Menschen zu Gott dar.⁷² Durch das Vorbringen eines Gebetsanliegens richte der Mensch seine Aufmerksamkeit auf Gott und wende sich ihm im Vertrauen auf seine Macht und sein Wohlwollen zu. Ohne das Vorbringen expliziter Gebetsanliegen käme es nicht zur Realisierung dieser wertvollen Haltungen (attitudes).⁷³

Das Bittgebet ist nach Ward nicht nur von psychologischem Nutzen für den Beter; vielmehr eignet ihm auch eine kausale Wirksamkeit. Diese Wirksamkeit des Bittgebets thematisiert Ward vor allem im Kontext der sozialen Verantwortung der Menschen füreinander. Laut Ward sind Christen verpflichtet, zu beten und Gott um ihr eigenes Wohlergehen und das ihrer Mitmenschen zu bitten. Würden Christen dieser Pflicht (duty) nicht nachkommen, so stehe Gott den Menschen unter Umständen nicht bei. Diese Zurückhaltung sei nicht Anzeichen von Amoralität oder Desinteresse Gottes am Los der Menschen, sondern Konsequenz der gottgewollten Verantwortung der Menschen füreinander.⁷⁴ Wer Gott unterlassene Hilfeleistung vorwerfe, obwohl er selbst dem Notleidenden beistehen könnte, handle unvernünftig und erweise sich als unempfindlich für die Nöte seiner Mitmenschen. Ebenso herzlos agiere, wer für einen Mitmenschen nicht bete, obwohl es ihm ein Leichtes wäre.⁷⁵ Da Ward derart stark die Verantwortung der Menschen füreinander thematisiert, der auch und gerade im gegenseitigen Gebet nachzukommen sei, wirft sein Ansatz die Frage nach der Werthaftigkeit der menschlichen Willensfreiheit auf.⁷⁶ Stellt die

⁷² WARD: *Divine action*, 158: „The full and proper form of personal relationship to God is prayer“. Ebd., 162: „So it is precisely in petitionary prayer that the deepest form of personal relationship between rational creatures and God takes form.“

⁷³ WARD: *Divine action*, 163: „To request something of God requires that we think of him, that we turn to him to rely upon his power, and that we trust him to be favourable to us.“

⁷⁴ WARD: *Divine action*, 164: „Just as I am free to help others or not, so I am free to pray for others or not. God will give certain goods to people only if they are asked for, in prayer. Again, this is not unfair, for it is a consequence of our responsibility for one another before God.“

⁷⁵ WARD: *Divine action*, 166: „It is not sensible to complain that, if I fail to pull my neighbour out of a ditch when I could easily do so, God is responsible for leaving him there. It is not more sensible to complain that, if I fail to pray for my neighbour when I could easily do so, God is responsible for not doing what my prayer might have effected.“

⁷⁶ Zur Debatte um die Werthaftigkeit der menschlichen Freiheit siehe: KREINER, Armin: *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*. Erweiterte Neuauflage. Freiburg i.Br.: Herder 2005, 248–251. STOSCH: *Gott – Macht – Geschichte*, 269–288.

Existenz freier Personen einen derart hohen Wert dar, dass die aus dem Missbrauch der Freiheit resultierenden Übel gerechtfertigt erscheinen? Ist die Gewährung und Aufrechterhaltung der menschlichen Freiheit Gott ein so großes Anliegen, dass er seine Fürsorge für die Menschheit zum Teil von der bittenden Fürsprache der Menschen abhängig macht?

Bedenkenswert ist schließlich Wards Krioteriologie erhörungswürdiger Bitten: Gebetsanliegen haben erstens im Geist aufrichtiger Gottesliebe und Ehrfurcht vorgebracht zu werden. Zweitens müsse das Erbetene dem Wohl der Mitmenschen dienen. Und drittens habe es im Bereich des Möglichen zu liegen. Was Gott im bestehenden Kosmos möglich sei, hänge unter anderem von „Wahrscheinlichkeitsfaktoren und der Systemstabilität“ ab.⁷⁷ Wards Verweis auf die Notwendigkeiten, denen Gott aufgrund seines Wesens unterliege bzw. auf die Systemzwänge, denen Gott nicht zuwiderhandle, um sein Schöpfungsziel nicht zu desavouieren, ist nicht unproblematisch. Da dem Menschen die Einsicht in diese Notwendigkeiten verwehrt sei,⁷⁸ weist Wards Argumentation Züge einer Immunisierungsstrategie auf. Diskutabel sind des Weiteren seine Äußerungen zur Theodizeeproblematik. Aufgrund der mehrfachen Einschränkungen seines Handlungsspielraums vermag Gott nach Ward nicht alle leidvollen Übel in der Schöpfung zu verhindern. Unter der Voraussetzung, dass Gott nicht allen Menschen Leid ersparen könne, werde er jenen helfen, denen eine potentiell wichtigere Rolle bei der Realisierung von Gottes Vorhaben, die Liebe unter den Menschen zu stärken bzw. Hass und Gier einzudämmen, zukomme.⁷⁹ Diese Annahme kann jedoch nur schwer vereinbart werden mit der jüdisch-christlichen Überzeugung, wonach jeder einzelne Mensch in den Augen Gottes teuer und wertvoll ist (vgl. Jes 43,4).

4. APOLOGIE DES BITTGEBETS BEI LAWRENCE MASEK

Explizit zu dem von Stump rekonstruierten *argument from evil* gegen die Praxis des Bittgebets hat auch Lawrence Masek Stellung bezogen.⁸⁰ In seinen Ausführungen verteidigt er unter der Voraussetzung von Gottes Allmacht und Allgüte, die Sinnhaftigkeit und Wirksamkeit des Bittgebets,

⁷⁷ WARD: *Divine action*, 167: „I have suggested that what is possible for God, within the structure he has created, will depend upon factors of probability, system-stability and alternative causal pathways“.

⁷⁸ WARD: *Divine action*, 145.

⁷⁹ WARD: *Divine action*, 152: „Given that God cannot help both x and y, it is a good reason for helping x that in some way x has a more important potential role in the working out of the Divine purpose than y. [...] [God's purposes in general] are to encourage love to grow and lead hatred and greed to self-destruction.“

⁸⁰ MASEK, Lawrence: *Petitionary prayer to an omnipotent and omnibenevolent God*. In: Proceedings of the American Catholic Philosophical Association 74 (2000) 273–283.

bei dem der Beter für sich selbst, für andere und zu den Heiligen betet.⁸¹ Im Gegensatz zu Stump, die Prämisse (7) des modifizierten *argument from evil* angreift, wendet sich Masek gegen Prämisse (4). Entsprechend dieser Prämisse werde ein vollkommen gutes Wesen, sofern es dazu in der Lage sei, die Welt durch sein Tun bzw. Unterlassen stets zu einem besseren Ort wandeln, als sie es ansonsten sein würde. Wie ausgeführt, erachtet es Stump für logisch notwendig, dass Gott mitunter den Menschen erst dann seine Fürsorge angedeihen lasse, wenn sie ihn darum bitten. Um die Menschen nicht zu bevormunden oder zu verwöhnen, lasse Gott bisweilen zu, dass die Welt, da er nicht andauernd ungefragt eingreife, schlechter sei, als sie bei erfolgter Intervention sein würde. Masek spricht sich demgegenüber dafür aus, dass Gott manchmal Interventionen, welche die Welt zu einem besseren Ort machen würden, unterlässt, um die Geschöpfe aktiv an der Verbesserung ihrer Lebensbedingungen mitwirken zu lassen. Gott befähige seine Geschöpfe, Gutes zu tun bzw. zu wirken. Da die Geschöpfe jedoch oftmals dieses Vermögen missbrauchen würden, sei die Welt nicht in dem Maße gut, wie sie nach Gottes Vorstellung und Plan sein könnte und sollte.⁸² Schützenhilfe für seine These, Gott unterlasse es bisweilen, die Welt durch seine Eingriffe zu verbessern, holt sich Masek bei Thomas von Aquin. Masek verweist auf Thomas' Ausführungen in *Summa theologiae* I, q.25, a.6, ad 1 und ad 3 sowie In IV Sententiarum, d.45, q.3, a.2, ad 1, wonach Gott hinsichtlich der Art und Weise, wie er die Welt erschaffen habe, außerstande sei, die Schöpfung zu verbessern. Da Gott alles auf vollkommene Weise vollbringe, hätte er das Schöpfungswerk nicht mit größerer Weisheit und Güte umsetzen können. Sehr wohl aber sei er in der Lage, die Welt in dem Sinn zu verbessern, dass er ihre Qualitäten vermehre bzw. steigere. Maseks Rückgriff auf Thomas ließe sich folgendermaßen vertiefen und spezifizieren: Das Geschaffene weist für Thomas mit der wesentlichen (*essentialis*) und der akzidentellen (*accidentalis*) eine zweifache Gutheit (*bonitas*) auf. Zur wesentlichen Gutheit des Menschen zählt Thomas etwa die Vernunftbegabung, zur akzidentellen Güte Gesundheit, Weisheit und Tugendhaftigkeit. Hinsichtlich der wesentlichen Gutheit sei Gott außer Stande, unter Wahrung des Wesens des Geschaffenen, sein Schöpfungswerk zu verbessern. Denn durch die Veränderung ihrer wesentlichen Gutheit werde eine Entität zu einem Vorkommnis einer anderen Art. Hinsichtlich der akzidentellen Gutheit ist Gott nach Thomas in der Lage, seine Schöpfung zu optimieren, indem er das Geschaffene mit zusätzlichen Gütern ausstattet. In Bezug auf die akzidentelle Gutheit vermöge

⁸¹ MASEK: *Petitionary prayer*, 273: „I argue that the efficacy of petitionary prayer – including prayer for oneself, for others, and to saints – does not contradict the doctrine of divine omnipotence and omnibenevolence.“

⁸² MASEK: *Petitionary prayer*, 274: „[God] leaves part of the job of making the world a better place up to creatures by giving them the power to cause goodness in each other. However, creatures sometimes fail to exercise this power, so the world is not as good as it could be.“

Gott dem Geschaffenen zu einer vorteilhafteren Existenzweise (*modus essendi*) zu verhelfen.⁸³

Gott unterlässt diese Art der Verbesserung laut Masek jedoch zum Teil, damit die Geschöpfe selbst einen aktiven Part bei der Hervorbringung von Gutem übernehmen können. Masek verweist beispielhaft auf einen liebevollen Vater, dessen Kinder ein Baumhaus bauen. Obwohl der Vater wisse, dass seinen Kindern die Umsetzung dieses Vorhabens Schwierigkeiten bereite, interveniere er nicht, um ihnen die Möglichkeit zu geben, durch das gemeinsame Projekt voneinander zu lernen und zu profitieren. Auf analoge Weise greife ein allgütiger Gott nicht jedes Mal ein, wenn die Menschen ihre Fähigkeit, einander Gutes zu tun, missbrauchen würden. Täte er dies, so würde er dadurch das seinen Geschöpfen und insbesondere den Menschen verliehene Vermögen, eigenständig Gutes zu bewirken, unterlaufen.⁸⁴

Vor diesem Hintergrund wendet sich Masek den verschiedenen Formen des Bittgebets zu. Zunächst versucht er die Sinnhaftigkeit von Bitten zu verteidigen, in denen der Beter Gott um Beistand für sich selbst ersucht (petitionary prayer for oneself). Masek schließt sich diesbezüglich den Überlegungen von Stump, Murray und Meyers an. Das Bittgebet führe den Beter zur Anerkennung Gottes als Urheber aller Güter und bewahre ihn so vor Selbstüberschätzung und Hybris. Darüber hinaus verhindere es, dass der Mensch durch die Beziehung zu Gott bevormundet und verwöhnt werde.⁸⁵

Hinsichtlich des Bittgebets für andere (petitionary prayer for others) distanziert sich Masek von Murray und Meyers. Deren Lösungsvorschlag lasse sich nur auf jene Bittgebete anwenden, in denen Gottes Beistand für Menschen erfleht werde, die dem Beter vertraut seien. In Bezug etwa auf die zahlreichen Opfer einer Naturkatastrophe, die niemals erfahren würden, dass jemand für sie gebetet habe, könne das Bittgebet seine Funktion, die Gemeinschaft unter den Menschen zu stärken, nicht erfüllen.⁸⁶ Mit seiner Kritik wird Masek dem Vorschlag von Murray und Meyers aber nicht ganz gerecht. Denn Murray und Meyers betonen, dass Gott seine

⁸³ In *I Sententiarum*, d.44, q.1, a.1, c: „Loquendo de bonitate accidentali, unicuique rei maiorem bonitatem Deus conferre potuisset. [...] Deus non potest facere quod haec res maneat eadem, et maiorem bonitatem essentialem habeat vel minorem.“ Siehe auch: *Summa theologiae* I, q.25, a.6, ad 1: „[Deus] potest dare rebus a se factis meliorem modum essendi quantum ad accidentalialia, licet non quantum ad essentialia.“

⁸⁴ MASEK: *Petitionary prayer*, 277: „I use the example of the way a loving father might raise his children to argue that an omnibenevolent God might not act as a safety net if we fail to exercise our power to cause goodness in each other. If God always acted as a safety net, then this would trivialize the power he gives creatures.“

⁸⁵ MASEK: *Petitionary prayer*, 278f.

⁸⁶ MASEK: *Petitionary prayer*, 279: In Bezug auf Murray und Meyers merkt Masek an: „This argument seems to apply only to prayer for others whom we know. Consider the example of my praying for hurricane victims in Central America. My prayer might make me feel closer to them, but this does not show that my prayer helps the hurricane victims, who do not know about my prayer and who have no contact with me.“

Fürsorge zum Teil davon abhängig mache, dass er von mehreren Menschen um Beistand ersucht werde. Die Wirksamkeit des Bittgebets für andere erschöpft sich für Murray und Meyers nicht darin, den Beter für die Sorgen und Nöte seiner Mitmenschen zu sensibilisieren und dadurch den sozialen Zusammenhalt zu festigen. Das Bittgebet für andere könne vielmehr eine kausale Wirksamkeit entfalten und Anlass dafür sein, dass Gott helfend eingreife.⁸⁷ Recht betrachtet bezieht Masek gegenüber Murray und Meyers keinen differenten Standpunkt, wenn er behauptet, Gebete für andere könnten zum einen insofern wirksam sein, als sie eine Ereignis-Kette initiieren, die jenen, für die gebetet werde, zu Gute komme. Zum anderen, insofern Gebete für andere zur Stärkung der Gemeinschaft zwischen dem Beter und jenen, für die er bete, beitragen.⁸⁸

Hinsichtlich des an die Heiligen gerichteten Bittgebets (petitionary prayer to Saints) betont Masek, wie bereits erwähnt, dessen Funktion, die Einsamkeit des Beters zu lindern. Indem sich der Beter an die Heiligen wende, könne er sich als Mitglied einer Himmel und Erde umspannenden Gemeinschaft empfinden. Zugleich ermögliche der Beter durch seine Fürbitte, dass die Heiligen ihre gottgegebene Fähigkeit, Gutes zu tun, verwirklichen könnten.⁸⁹

Zusammenfassend kann festgehalten werden: Für Masek stellt das Bittgebet, in dem der Beter für sich selbst, für andere und zu den Heiligen betet, eine Möglichkeit dar, das gottgegebene Vermögen, Gutes zu wirken, zu aktualisieren. Maseks Konzeption weist unter dieser Rücksicht Parallelen zu Wards Entwurf auf, der das Bittgebet als Teilhabe des Menschen am Handeln Gottes versteht.

Maseks Bemühen, mit Thomas von Aquin einen bedeutenden mittelalterlichen Denker in die aktuelle Debatte einzubringen, ist zu begrüßen. Dennoch muss sein selektiver Umgang mit Thomas beanstandet werden. Maseks Behauptung, Gott greife mitunter nicht verbessernd in die Welt ein, um die Eigentätigkeit seiner Geschöpfe nicht zu unterlaufen, gilt es im Blick auf das *Corpus thomisticum* zu spezifizieren. Hier ist nicht der Ort, um näher auf die diffizile Theodizeeproblematik bei Thomas einzugehen.⁹⁰ Einige

⁸⁷ Die schwierige Frage, warum Gott den Opfern einer Naturkatastrophe unter Umständen erst dann beisteht, wenn er auch von nicht unmittelbar betroffenen Menschen darum angefleht wird, ist damit nicht beantwortet und als Problemüberhang Murray und Meyers aufgegeben.

⁸⁸ MASEK: *Petitionary prayer*, 280: „These prayers [for others] can be efficacious both because they can initiate a chain of events that benefits the person for whom the prayer is offered and because they can help to strengthen the community between those who pray and those for whom the prayers are offered.“

⁸⁹ MASEK: *Petitionary prayer*, 281.

⁹⁰ Siehe dazu: AMOR, Christoph J.: „*Si malum est, Deus est*“. *Annäherungen an die Theodizeeproblematik bei Thomas von Aquin im Kontext der aktuellen religionsphilosophischen Debatte*. In: DERS. / LADNER, Gertraud (Hgg.): *Die Macht des Bösen. Vorträge der Neunten Innsbrucker Theologischen Sommertage (theologische trends 18)*. Innsbruck: Innsbruck University Press 2009 (im Erscheinen).

Hinweise müssen genügen: Zunächst ist auf Gottes Schöpfungsmotiv zu verweisen. Nach Thomas will Gott das Andere seiner selbst nur insofern er sein Wesen bzw. seine Fülle in es auszugießen (*diffundere*) beabsichtigt.⁹¹ Da alles nur entsprechend der Natur des Empfangenden rezipierbar sei, vermag das Geschaffene nach Thomas – aufgrund seiner Endlichkeit – Gottes unendliche Fülle nicht auf vollkommene (*perfecte*), sondern nur auf begrenzte Weise zu empfangen und darzustellen.⁹² Nachdem Gott seiner Fülle in keinem einzelnen Geschöpf bzw. in keiner einzigen Art (*species*) hinreichend (*sufficienter*) Ausdruck verleihen könne, erschaffe er viele unterschiedliche Kreaturen. Das eine Geschöpf ergänze bei der Manifestation der göttlichen Fülle, wozu das andere durch seine individuelle bzw. artspezifische Beschaffenheit nicht in der Lage sei.⁹³ Um Gottes Fülle bestmöglich zu repräsentieren, bedarf es für Thomas der Gesamtheit des Geschaffenen. Indem Gott in der Schöpfung dazu alle Seinsgrade (*gradus essendi*) verwirkliche, vollende er den Kosmos. Die *perfectio universi* bilde neben Gottes eigener Güte den Hauptgegenstand seines Willens⁹⁴ und habe

⁹¹ *Compendium theologiae I*, c.101 [n.195]: „Propter hoc omnia facta sunt ut divinae bonitati assimilentur“. *Summa contra gentiles I*, c.96 [806]: „Voluntas Dei in alia a se fertur [...] in quantum, volendo et amando suum esse et suam bonitatem vult eam diffundi, secundum quod possibile est“. *Summa contra gentiles I*, c.75 [641]: „Vult igitur Deus rerum multitudinem ex hoc quod suam essentiam et perfectionem vult et amat.“ *Summa theologiae I*, q.19, a.3, c: „Alia autem a se Deus vult, in quantum ordinantur ad suam bonitatem, ut in finem.“

⁹² *In III Sententiarum*, d.14, q.1, a.1, qc.3, c: „Cum enim omne quod recipitur in aliquo, sit in eo per modum recipientis, essentiae divinae similitudo non potest in aliqua creatura recipi, quae perfecte repraesentet ipsam, propter infinitam distantiam creaturae ad Deum: et inde est quod illud quod est in Deo unum et simplex, creaturae diversis formis et perfectionibus repraesentant, unaquaque earum deficiente a perfecta repraesentatione divinae essentiae.“ *Quaestiones de quodlibet VII*, q.1, a.1, c: „Cum autem omne quod recipitur in aliquo, recipiatur in eo per modum recipientis, impossibile est in intellectu creato similitudinem divinae essentiae recipi, quae eam perfecte secundum totam suam rationem repraesentet.“

⁹³ *Summa theologiae I*, q.47, a.1, c: „Distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repraesentandam. Et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas; ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia. Bonitas, quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim.“ *Summa contra gentiles II*, c.45 [1220]: „Perfectam Dei similitudinem non possunt consequi res creatae secundum unam solam speciem creaturae: quia, cum causa excedat effectum, quod est in causa simpliciter et unite, in effectu invenitur composite et multipliciter, nisi effectus pertingat ad speciem causae; quod in proposito dici non potest, non enim creatura potest esse Deo aequalis. Oportuit igitur esse multipliciter et varietatem in rebus creatis, ad hoc quod inveniretur in eis Dei similitudo perfecta secundum modum suum.“ *Compendium theologiae I*, c.102 [201]: „Est enim multitudo rerum et distinctio ab intellectu divino excogitata et instituta in rebus ad hoc quod diversimode divina bonitas a rebus creatis repraesentetur, et eam secundum diversos gradus diversa participarent, ut sic ex ipso diversarum rerum ordine quaedam pulchritudo resultet, quae divinam Sapientiam commendaret.“

⁹⁴ *Summa theologiae I*, q.22, a.4, c: „Post bonitatem autem divinam, quae est finis a rebus separatus, principale bonum in ipsis rebus existens est perfectio universi; quae quidem

eine Ungleichheit (*inaequalitas*) unter den Geschöpfen zur Folge.⁹⁵ Zwecks der Vollendung des Kosmos umfasse die Schöpfung einfache und zusammengesetzte, unvergängliche und vergängliche Entitäten.⁹⁶ Zur Vollendung des Kosmos sei es ferner erforderlich (*requirere*), dass einige Geschöpfe von der Güte prinzipiell abfallen (*deficere*) könnten und dies auch faktisch täten. Insofern es sich nach Thomas beim Übel (*malum*) um ein unvollkommenes und vermindertes Gut (*bonum imperfectum et diminutum*) handelt, leiste es *per accidens* einen Beitrag zur Schönheit der Schöpfung, die sich aus den Stufungen der *bonitas* konstituiere.⁹⁷ Ein Kosmos ohne Übel wäre für Thomas von geringerer Gutheit als die *de facto* von Gott erschaffene Welt mit ihren vielfältigen Mängeln. Ein Kosmos, in dem manchen Naturgütern Übel beigefügt seien, besitze eine größere Gutheit als ein Kosmos, in dem die Gutheit des Geschaffenen nicht durch das Übel auf vielfältige Weise eingeschränkt werde. Eine Welt, die sich durch eine Vielfalt an unterschiedlichen Gütern auszeichne, sei einer Welt, in der die Güte der Dinge nicht durch Übel variiert würde, vorzuziehen.⁹⁸

Resümierend bleibt zu vermerken: Maseks Behauptung, Gott unterlasse manchmal verbessernd in die Welt einzugreifen, um den Geschöpfen zu ermöglichen, selbst Gutes zu tun, wird Thomas nur zum Teil gerecht. Maseks Deutung ist zwar zugute zu halten, dass Thomas dezidiert die These der Alleinwirksamkeit Gottes als inakzeptabel zurückweist, da sie der den Geschöpfen verliehenen Würde der Wirkursächlichkeit (*dignitas causalitatis*) widerspreche.⁹⁹ Die Wahrung der Fähigkeit der Geschöpfe, eigenständig zu wirken, figuriert im *Corpus thomisticum* aber nicht als hinreichende Erklärung für die Existenz der innerweltlichen Übel. In einem Thomas verpflichteten Lösungsansatz hätte angesichts der Frage, weshalb Gott die

non esset, si non omnes gradus essendi invenirentur in rebus.“ *Summa theologiae* I, q.50, a.3, c: „Perfectio universi est illud quod praecipue Deus intendit in creatione rerum“.

⁹⁵ *Summa theologiae* I, q.22, a.4, c: „Perfectio universi requirit inaequalitatem esse in rebus, ut omnes bonitatis gradus impleantur.“ *Summa theologiae* I, q.89, a.1, c: „Hoc autem perfectio universi exigebat, ut diversi gradus in rebus essent.“

⁹⁶ *De potentia*, q.3, a.16, c: „Ipsa universi perfectio et multitudinem et diversitatem rerum requirat, quia in una earum inveniri non potest propter recessum a complemento bonitatis primae; necesse fuit ex suppositione formae intentae quod Deus multas creaturas et diversas produceret; quasdam simplices, quasdam compositas; et quasdam corruptibiles, et quasdam incorruptibiles.“

⁹⁷ *In II Sententiarum*, d.34, q.1, a.1, c: „Malum nihil aliud est nisi bonum imperfectum. Si autem nullum bonum esset in aliquo diminutum, omnia bona aequalia essent, et sic pulchritudo universi deperiret, quae ex gradibus bonitatis colligitur.“ *Summa theologiae* I, q.48, a.2, c: „Perfectio universi requirit inaequalitatem esse in rebus, ut omnes bonitatis gradus impleantur. [...] Perfectio universi requirit ut sint quaedam quae a bonitate deficere possint; ad quod sequitur ea interdum deficere.“

⁹⁸ *In I Sententiarum*, d.44, q.1, a.2, ad 5: „Universum in quo nihil mali esset, non esset tantae bonitatis quantae hoc universum: quia non essent tot bonae naturae in illo sicut in isto, in quo sunt quaedam naturae bonae quibus non adiungitur malum, et quaedam quibus adiungitur: et est melius utrasque naturas esse, quam alteras tantum.“

⁹⁹ Gott verleiht den Geschöpfen die *dignitas causalitatis*. Siehe: *In I Sententiarum*, d.45, q.1, a.3, ad 4. *Summa theologiae* I, q.22, a.3, c. *Summa theologiae* I, q.23, a.8, ad 2.

Welt nicht zu einem besseren Ort umwandle, vom Endzweck des Schöpfers (*finis operantis*) und der Schöpfung (*finis operis*) bzw. von der *perfectio universi* die Rede zu sein.¹⁰⁰

5. FAZIT ODER PROLEGOMENA ZU EINER THEORIE DES BITTGEBETS

Wie die bisherigen Ausführungen gezeigt haben, handelt es sich bei der Verteidigung der Praxis des Bittgebets nicht bloß um eine marginale Fragestellung. Durch die Verschränkung der Bittgebets- mit der Theodizeeproblematik stehen zentrale Überzeugungen des Theismus auf dem Spiel. Die dargestellten Ansätze machen deutlich, dass eine Theorie des Bittgebets vor allem drei Momente in ein logisch konsistentes und existentiell tragfähiges Verhältnis zu bringen hat: die Freiheit des Menschen, die Güte Gottes und die Wirksamkeit des Bittgebets.

Vor allem auf dem Hintergrund von Stumps Entwurf stellt sich die Frage, ob und gegebenenfalls in welchem Ausmaß Autonomie und Willensfreiheit des Menschen durch partikuläre innerweltliche Eingriffe Gottes Schaden nehmen. Das Spektrum möglicher Antworten ist breit. Es erstreckt sich von der Ansicht, jede Intervention Gottes stelle eine Bedrohung für die Freiheit des Menschen dar, über die Annahme, Gottes Eingriffe würden erst, wenn sie ein bestimmtes Maß überschritten zur Gefahr für Autonomie und Freiheit des Menschen, bis hin zur Überzeugung, dass Gottes Interventionen die Schöpfungsordnung nicht stören, sondern vielmehr das Schöpfungsziel exemplarisch verdeutlichen.¹⁰¹ Das extra- und das intramentale Handeln bzw. Wirken Gottes in der Welt hat dabei stets so gedacht zu werden, dass es weder eine verdeckte Form der Manipulation des Menschen darstellt, die ohne seine Zustimmung und Kenntnis erfolgt. Noch dürfen Gottes Interventionen eine derart massive Einschränkung der Regelmäßigkeit des Naturverlaufs zur Folge haben, dass die Verlässlichkeit der Rahmenbedingungen für den menschlichen Freiheits-Vollzug nicht mehr gegeben ist.

Wards Ausführungen zu Gottes Schöpfungs- und Vorsehungshandeln werfen einen weiteren Fragenkomplex auf, den eine überzeugende Theorie des Bittgebets zu klären hat: Was ist unter der Annahme der vollkommenen Güte Gottes zu verstehen? Was folgt daraus für die Geschöpfe und insbesondere den Menschen? Was darf der Mensch vernünftigerweise von einem vollkommen guten Gott an Wohltaten für sich und seine Mit- und Umwelt erhoffen? Bei Stump und Masek bleibt diese Frage offen. Ward beantwortet sie indirekt durch den Hinweis, dass Gottes Schöpfungsabsicht auf den Erkenntnisgewinn bzw. die Intensivierung von Liebe und Empathie unter den vernunftbegabten Geschöpfen abziele. Unterschiedliche Deutungen der

¹⁰⁰ Siehe dazu: STUFLER, Johann: *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über den Endzweck des Schöpfers und der Schöpfung*. In: ZKTh 41 (1917) 656–700.

¹⁰¹ Siehe dazu: STOSCH: *Gott – Macht – Geschichte*, 89–115.

Güte Gottes listet Basinger auf. Das theistische Bekenntnis zu einem vollkommen guten Gott könne die Erwartungshaltung implizieren, dass Gott alles in seiner Macht Stehende unternehme, um die Lebensqualität jedes einzelnen seiner (vernunftbegabten) Geschöpfe zu maximieren.¹⁰² Ebenso könne Gott aber auch in dem Sinn vollkommen gut genannt werden, als er sich bemühe, jedem (vernunftbegabten) Geschöpf im Großen und Ganzen (on the whole) ein zufriedenstellendes Leben zu ermöglichen.¹⁰³ Schließlich ließe sich an Gottes vollkommener Güte mitunter auch dann noch festhalten, wenn Gott eine Welt erschaffe, die alles in allem (on balance) gut sei.¹⁰⁴

Eine überzeugende Theorie des Bittgebets hat darüber hinaus die Art der Wirksamkeit von Gebetsbitten darzulegen. Die besprochenen Autoren schreiben dem Bittgebet in dem Sinn eine Wirksamkeit zu, dass Gott anlässlich einer Bitte anders handelt, als er es ohne Bitte getan hätte. Sie beschränken somit die Wirksamkeit des Bittgebets nicht bloß auf den Nutzen, der für den Beter aus seiner Bitte, unabhängig von ihrer Erhörung, erwächst. Hinsichtlich des Nutzens der Gebetspraxis für den Beter lässt sich grundsätzlich zweifach argumentieren: zum einen, indem die Güter hervorgehoben werden, die das Bittgebet zeitigt, etwa geistliche Tröstung, Intensivierung der Gottesbeziehung (Ward), Bewahrung vor Hochmut (Murray und Meyers) und Einsamkeit (Masek) etc. Zum anderen, indem auf den Schaden abgestellt wird, der sich einstellt, wenn Gott unaufgefordert in das Leben der Menschen eingreift.¹⁰⁵ Stumps Entwurf ist der zweiten Argumentationsfigur zuzuordnen. Eine Würdigung der Sinnhaftigkeit des Bittgebets unter beiderlei Rücksicht wäre wünschenswert.

Klärungsbedarf herrscht bei den vorgestellten religionsphilosophischen Entwürfen hinsichtlich der Frage, welche Bitten in den Augen Gottes erhörungswürdig sind. Mit Ausnahme von Wards Entwurf findet sich in der aktuellen religionsphilosophischen Debatte kaum eine Kriteriologie gottgefälliger Gebetsanliegen. Dieses Manko gilt es schleunigst zu beheben. Hervorzuheben an Wards Ausführungen ist die Betonung des Sozialcharakters des Bittgebets. Erhörungswürdig sind für ihn in erster Linie Bitten, deren Erfüllung positive Auswirkungen für die Mitmenschen zeitigen.

Zu begrüßen wäre es des Weiteren, wenn es verstärkt zu einer doppelten Zusammenschau der aktuellen Bittgebet-Debatten kommen würde: zum einen zwischen den im angelsächsischen und den im kontinental-

¹⁰² BASINGER: *Why petition*, 30: „A perfectly good God is always doing everything within his power to maximize the quality of life for each of his created moral agents.“

¹⁰³ BASINGER: *Why petition*, 38: „God is perfectly good in the sense that he is always attempting to insure that each of his created moral agents leads on the whole a satisfying existence.“

¹⁰⁴ BASINGER: *Why petition*, 39: „God is perfectly good in the sense that he is obligated to actualize a world which is on balance good.“

¹⁰⁵ Zu dieser Unterscheidung siehe: MURRAY / MEYERS: *Ask and it will be given to you*, 322.

europäischen Raum geführten Diskussionen. Zum anderen zwischen den religionsphilosophischen und den theologischen, insbesondere fundamentaltheologischen¹⁰⁶ Überlegungen zum Bittgebet.

Abstract

Why shall we petition an omnipotent, omniscient, perfectly good God? If God is omnipotent and omniscient, then it seems that he does not need our prayers for already in advance He knows best what we pray for. If God is perfectly good, won't he do what is best anyway? Is petitionary prayer therefore pointless? The paper presents and discusses the recent accounts of petitionary prayer put forward by Eleonore Stump, Keith Ward and Lawrence Masek.

¹⁰⁶ Für den deutschsprachigen Raum siehe: GRESHAKE, Gisbert: *Theologische Grundlagen des Bittgebets*. In: ThQ 157 (1977) 27–40. WERBICK, Jürgen: *Zwiesprache mit Gott oder Erhebung zum Göttlichen? Fundamentaltheologische Reflexionen zum Gebet*. In: *Informationes theologiae Europae. Internationales Jahrbuch für Theologie* 11 (2002) 195–209. DERS.: *Gebetsglaube und Gotteszweifel*. Münster: LIT ²2005. MENKE, Karl-Heinz: *Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?* Regensburg: Friedrich Pustet ³2008.