

# Bittgebet und Gottesbild

## Beobachtungen und Anstöße zur Korrespondenz zweier Lehrstücke

*Dieser Aufsatz wurde in etwas geänderter und verkürzter Fassung veröffentlicht in:  
Theologische Beiträge 45,1/2014, S. 32-48.*

Die Vielfalt an guten und vor allem *menschlichen* Gründen, sich kritisch mit dem Anthropozentrismus der neueren protestantischen Theologie zu beschäftigen, ist mir erstmalig bei meinem Lehrer, Helmut Burkhardt, begegnet. Bis heute stellt er dieser Anthropozentrik allerdings nicht einfach eine entgegennende Theozentrik gegenüber. So findet sich im kürzlich erschienenen Abschlussband seiner Ethik eine grundlegende Darstellung des christlichen Gebets. Diese Handlung des Glaubens scheint für weite Teile der neueren Theologie nur noch mit Hilfe einer anthropologischen „Uminterpretation des Gebets in religiöses Selbstgespräch“<sup>1</sup> begründbar zu sein. Interessanterweise sind es aber auch bestimmte theistische Überzeugungen, die selbst zu einer rein anthropologischen Sicht des Gebets beitragen. Dieser Tendenz, so Burkhardt, kann begegnet werden, indem man das Gebet – vor allem das Bittgebet – „als Testfall der Gotteslehre“<sup>2</sup> fungieren lässt.

Mit der Einführung des Bittgebets als Kriterium für die Gotteslehre wird das Verhältnis zwischen menschlicher Rede *zu Gott* und menschlicher Rede *von Gott* zu einem wechselseitigen. Dieser Ansatz soll im Folgenden weiterverfolgt werden.

Wo die Möglichkeit des Redens über Gott und die Wirklichkeit des Redens mit Gott bejaht werden, befruchten sie sich gegenseitig. Es findet also eine Wechselwirkung statt: das Gebet setzt eine bestimmte Gottesauffassung voraus, und zugleich ergibt sich diese aus dem Gebet.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Helmut Burkhardt: Die bessere Gerechtigkeit. Spezifisch christliche Ethik (Christliche Ethik Teil III), Gießen, Giessen 2013, 202.

<sup>2</sup> Ebd., 202-204; ähnlich bei Emil Brunner: Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung, Dogmatik III, 2. Aufl., Zürich 1964, 368; Gisbert Greshake/Gerhard Lohfink (Hgg.): Bittgebet – Testfall des Glaubens, Mainz 1978, 7-8; Hans Schaller: Das Bittgebet. Eine theologische Skizze, Einsiedeln 1979, 11; Siegfried Liebschner: Die Lehre vom Gebet als Testfall der christlichen Gotteslehre, in: Helmut Burkhardt (Hg.): Wer ist das – Gott? Christliche Gotteserkenntnis in den Herausforderungen der Gegenwart, Giessen 1982, 212-215.

<sup>3</sup> Oscar Cullmann: Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen, Tübingen 1994, 12-13.

Damit ist zunächst einmal die generelle Wechselseitigkeit von Glaubensakt (*fides qua creditur*) und Glaubensinhalt (*fides quae creditur*) angesprochen. Wie der Beter den versteht, zu dem er redet, wie er sich selbst und das Gebet versteht, all dies bildet einerseits die Voraussetzung für das Gebet, ergibt sich andererseits aber auch aus dem Gebet.

Dieses Zusammenspiel von Glaubensakt (Gebet) und Glaubensinhalt (Gottesvorstellung) nimmt auf der Ebene dogmatischer Reflexion die Gestalt eines wechselseitigen Erkenntnisprozesses an. Dass es *nötig* ist, diese Korrespondenz zweier Lehrstücke als eine *wechselseitige* zu gestalten, soll im Folgenden nachgewiesen werden; dass es *möglich* ist, soll angedeutet werden.

Nach einer einleitenden Skizze des engen Zusammenhangs von Gotteslehre und Bittgebet wird gezeigt, dass eine einseitig anthropologische Interpretation des Bittgebets nicht erst mit der modernen Ablehnung bestimmter theistischer Voraussetzungen einsetzt. Reduktionistische Tendenzen ergeben sich bereits dort, wo man die *wechselseitige* Korrespondenz der Lehrstücke zugunsten einer *einseitigen Deduktion* des Bittgebets aus der Gotteslehre vernachlässigt. In kritischer Auseinandersetzung mit den entsprechenden Passagen aus Calvins *Institutio* werden die Rückwirkungen dieses Verfahrens auf das Gebetsverständnis und die Gotteslehre problematisiert.

Ein abschließender Gedankengang widmet sich der Möglichkeit, die Gotteslehre in Korrespondenz zu einer Theologie und Praxis des Bittgebets darzulegen. Dabei schwingen zwar *fundamentaltheologische* Fragestellungen mit, das Hauptinteresse richtet sich aber auf die gegenseitige Befruchtung beider Lehrstücke auf der *materialdogmatischen* Ebene.<sup>4</sup> Eine *trinitarische* Theologie, so die These, ist in der Lage, die bittgebetstheologischen Anfragen so aufzunehmen, dass das *Konkurrenzverhältnis* zwischen Bittgebet und Gottesbild zugunsten eines *positiven Begründungsverhältnisses* überwunden werden kann.

---

<sup>4</sup> Die maßgeblichen neueren Beiträge zur fundamentaltheologischen Bedeutung des Gebets stammen von Doris Hiller: *Konkretes Erkennen. Glaube und Erfahrung als Kriterien einer im Gebet begründeten theologischen Erkenntnistheorie*, Neukirchen-Vluyn 1999; Armin Kistenbrügge: *Das Gebet in der Dogmatik. Untersucht am Beispiel von Gerhard Ebelings Dogmatik des christlichen Glaubens*, Frankfurt 2000. Zur fundamentaltheologischen Bedeutung der Doxologie siehe Joachim Drumm: *Doxologie und Dogma. Die Bedeutung der Doxologie für die Wiedergewinnung theologischer Rede in der evangelischen Theologie. Beiträge zur ökumenischen Theologie* 22, Paderborn 1991.

## 1. Die Maßgeblichkeit der Gotteslehre für das Verständnis des Bittgebets

Ein breiter Strom der jüdisch-christlichen Glaubensstradition sieht das Bittgebet als einen präskriptiven Sprachakt, ein Reden mit Gott also, durch das die Ereignisse den Worten der Bitte folgen. Ein schlichtes Lesen der einschlägigen Aussagen der Heiligen Schrift legt dies zunächst auch nahe.<sup>5</sup> Diese grundsätzlich realistische Sicht ruht auf ganz konkreten Vorstellungen über Gott, ja, im Bittgebet wendet der Beter diese Gottesvorstellungen an und beansprucht sie:<sup>6</sup>

- V1: Gott ist ein personales Wesen und so zugänglich, dass er die Bitte hören und vernehmen kann. Andernfalls wäre die Bitte ein Selbstgespräch oder gar eine Illusion.
- V2: Gott hat die Macht, das Wissen und den Willen, das zu tun oder zu geben, um was er gebeten worden ist. Andernfalls wäre die Bitte sinnlos.
- V3: Gott hat die Freiheit, die Dinge, um die er gebeten worden ist, zu tun oder nicht zu tun. Andernfalls wäre eine Bitte keine Bitte, sondern eine Forderung oder gar ein Befehl.
- V4: Gott tut das, *worum* er gebeten worden ist, *weil* er gebeten worden ist. Auf der Basis, dass das Erbetene aus irgendwelchen Gründen unvermeidlich eintritt oder nicht eintritt, erübrigt sich die Bitte.

Diese Voraussetzungen für eine biblisch-realistische Sicht und Praxis des Bittgebets führen ins Zentrum der Gotteslehre:

Theorien zum Bittgebet bündeln . . . gleich einem Brennpunkt die leitenden Vorstellungen theistischer Konzeptionen. Sie geben daher sowohl Aufschluss darüber, wer Gott ist und in welchem Verhältnis er zum Menschen steht, als auch über die Stellung des Menschen in der Schöpfung und seine gottgegebene Bestimmung.<sup>7</sup>

Alle vier Aussagen über Gott erscheinen auch sinnvoll und in gewisser Hinsicht selbstverständlich, wenn man sich auf die hinterlegte gebetstheologische Position einlässt. Im Rahmen der Gotteslehre selbst sind sie allerdings Gegenstand heftiger Diskussionen. Es sei lediglich verwiesen auf einige Hauptprobleme:

---

<sup>5</sup> Vgl. Hans-Martin Barth: *Wohin-woher mein Ruf? Zur Theologie des Bittgebets*, München 1981, 27. Barth skizziert dieses Modell des Bittgebets unter der Überschrift „Die naive Bitte ‚um etwas‘“ und verweist auf Mt 7,7; Joh 14,13; 15,7; Lk 11,5; 1Petr 5,7; Jak 5,16; Ps 94,9.

<sup>6</sup> Das Folgende in Anlehnung an Vincent Brümmer: *Was tun wir, wenn wir beten? Eine philosophische Untersuchung* (MThSt 19), Marburg 1985, 29-34; Dennis Schmelter: *Gottes Handeln und die Risikologik der Liebe. Zur rationalen Vertretbarkeit des Glaubens an Bittgebetserhörungen*, Marburg 2012, 20-22.

<sup>7</sup> Christoph J. Amor, „Asking makes a difference . . . “ *Das Bittgebet bei Thomas von Aquin in der neueren Diskussion*, NZSTh 50 (2008), 37-61, hier: 56-57.

- Das Bild eines persönlichen und handelnden Gottes, der in den Lauf der Natur und Geschichte von außen eingreift und dort am Ende sogar noch Wunder tut (V1 und V2), scheint angesichts des neuzeitlichen Selbst- und Weltverständnisses des Menschen, der immer tiefer in die innerweltlichen Kausalzusammenhänge eindringt und sie bestimmt, unplausibel geworden zu sein.<sup>8</sup>
- Die Vorstellung von der Allmacht Gottes, seiner allumfassenden Kenntnis und Gegenwart in der Schöpfung und auch seiner vollkommenen Güte (V1 bis V3) scheint angesichts der Erfahrung von Leid, ja, gerade angesichts der nicht erhörten Bitten um Bewahrung vor dem Übel mehr als problematisch.<sup>9</sup>
- Die Vorstellung von der Beweglichkeit und Reaktionsfähigkeit Gottes (V4) erweist sich als vermittlungsbedürftig, wenn nicht sogar unverträglich mit den Aussagen philosophischer Gotteslehre zur Absolutheit und Vollkommenheit Gottes, aber auch mit klassisch-theistischen Begriffen von der Unveränderlichkeit und Souveränität Gottes und seiner Vorsehung.<sup>10</sup>

Ohne die theologiegeschichtlichen Entwicklungen<sup>11</sup> nachzeichnen zu können, lässt sich allgemein sagen: Steht die Gottesvorstellung – aus welchen Gründen auch immer – im Widerspruch zum Bittgebet, dann liegt es nahe, eine innerweltliche, anthropologische Grundlegung zu finden, wenn man das Bittgebet weiterhin als Vollzug des christlichen Glaubens einsichtig machen will. Ein solch anthropologischer Zugang verlegt Grund, Wirkung und Sinn des Bittgebets einseitig in den Beter.

In der Tat, das sei an dieser Stelle ausdrücklich betont, fördert ein solcher Ansatz zentrale Aspekte des Bittgebets zu Tage. Wenn der Mensch bittet, bringt er seine Not vor Gott zur Sprache, um seine Situation neu wahrnehmen, annehmen und bewältigen zu können.<sup>12</sup> Neben dieser tröstenden, klärenden, stärkenden und motivierenden Wirkung auf den Beter gelten auch der Vollzug und die

---

<sup>8</sup> Vgl. Ute Lockmann: Dialog zweier Freiheiten. Studien zur Verhältnisbestimmung von göttlichem Handeln und menschlichem Gebet, Innsbruck/Wien 2004, 25-62.

<sup>9</sup> Vgl. Jürgen Werbick: Gebetsglaube und Gotteszweifel, 2. Aufl., Münster 2005, 103-122; Schmelter: Gottes Handeln (Anm. 6), 43-66.

<sup>10</sup> Vgl. Schaller: Bittgebet (Anm. 2), 123-148; Christiane Tietz: Was heißt: Gott erhört Gebet?, ZThK 106 (2009), 327-344, hier: 331-336; Barth: Wohin? (Anm. 5), 83-89; Brümmer: Was tun wir (Anm. 6), 29-58; Schmelter: Gottes Handeln (Anm. 6), 67-70.

<sup>11</sup> Siehe dazu Hans Benno Asseburg: Das Gebet in der neueren anthropologisch orientierten Theologie, Hamburg 1971; Hans Jürgen Luibl: Des Fremden Sprachgestalt. Beobachtungen zum Bedeutungswandel des Gebets in der Geschichte der Neuzeit, Tübingen 1993.

<sup>12</sup> Vgl. Wilfried Härle: Dogmatik, 2. Aufl., Berlin/New York, 2000, 300-302.

Vertiefung der Gottesbeziehung als Grund und Ziel des Bittgebets.<sup>13</sup> Solche sinnstiftenden Wirkungen des Bittgebets können gar nicht hoch genug geschätzt werden und verdienen viel mehr Aufmerksamkeit, als ihnen hier geschenkt werden kann. Gerade um ihretwillen muss aber nun gefragt werden, ob eine anthropologische Begründung des Bittgebets halten kann, was sie verspricht. Lässt sich das Bittgebet wirklich plausibilisieren, wenn man Grund, Wirkung und Sinn dieses Glaubensaktes einseitig im Beter sucht?

## 2. Die Notwendigkeit einer *wechselseitigen* Korrespondenz zwischen der Lehre von Gott und vom Bittgebet

Es wäre möglich, die aufgeworfene Frage auf dem Hintergrund der *modernen* Anthropologisierung des Bittgebets zu klären, wie sie spätestens seit Kant über Schleiermacher und die liberale Theologie des 19. Jahrhunderts bis heute Schule gemacht hat.<sup>14</sup> Hier versucht man, die ständig ansteigende Spannung zwischen neuzeitlich angepasster Gotteslehre und herkömmlicher Gebetspraxis durch eine anthropologisch-immanente Verortung des Bittgebets aufzulösen.<sup>15</sup> Überlegungen zur Möglichkeit atheistischen Betens scheinen wie ein Umschlag von der bis dahin empfundenen Not zur Tugend.<sup>16</sup> Nun entstehen aber anthropologisierende Begründungsmuster auch unter klassisch theistischen Voraussetzungen, mit denen dann das Bittgebet in Einklang gebracht werden muss.<sup>17</sup> Ob die Uminterpretation des Bittgebets *anthropologisch* oder *theologisch* motiviert

---

<sup>13</sup> Vgl. Karin Schreiber: Erhört Gott Gebete?, EvTh 59 (1999) 347-355, hier: 351f.

<sup>14</sup> Einen schnellen Zugang ermöglichen z.B. Brümmer: Was tun wir (Anm. 6), 17-25; Lieb-schner: Die Lehre (Anm. 2), 212-215; Hiller: Konkretes Erkennen (Anm. 4), 8-36; Burkhardt: Gerechtigkeit (Anm. 1), 198-202.

<sup>15</sup> Vgl. Rolf Schäfer: Gott und Gebet. Die gemeinsame Krise zweier Lehrstücke, in: Ulrich Köpf/Reinhard Rittner (Hgg.): Gotteslehre und kirchliche Praxis. Ausgewählte Aufsätze, Tübingen 1991, 1-12.

<sup>16</sup> Vgl. Susi Hausammann: Atheistisch zu Gott beten? Eine Auseinandersetzung mit D. Sölle, EvTh 31 (1971) 414-436.

<sup>17</sup> Für Brümmer laufen die jeweils unterschiedlich begründeten Uminterpretationen auf ein Verständnis des Bittgebets als „therapeutische Meditation“ hinaus (Was tun wir [Anm. 6], 24-25). Ähnlich urteilt Schaller, wenn er deutlich macht, dass die „anthropologische Situierung“ des Bittgebets bei Thomas v. Aquin „unbedingt als theologisch vermittelte zu sehen“ ist und sich darin von der „moralisch immanente[n]“ und der „psychologisch-immanente[n]“ Interpretation des Bittgebets bei Kant und Bernet unterscheidet (Bittgebet [Anm. 2], 72-74; 103-105).

ist, die Wurzel des Problems scheint mir in einer Art *Konkurrenzverhältnis* zu liegen, das durch eine einspurige Deduktion des Bittgebets aus der Gottesehre geglättet werden soll. Dieses Denkmodell zeigt „gleich bleibende, zirkuläre Problematisierungs- und Harmonisierungsmuster“<sup>18</sup>, die nun am Beispiel von Calvins *Institutio* und in direkter Anlehnung an Jan-Dirk Döhling's Studie zur Beweglichkeit Gottes skizziert werden.

## 2.1. Die anthropologische Reduktion des Bittgebetes zugunsten klassisch theistischer Voraussetzungen

Die Spannung zwischen Gottes- bzw. Providenzlehre und den biblischen Aussagen über eine durch menschliche Bitten oder Handlungen ausgelöste Reue Gottes hat Calvin an entsprechender Stelle seiner *Institutio* antizipiert und aufzulösen versucht.<sup>19</sup> Ausgangspunkt ist der mögliche Eindruck, „der Rat-schluss Gottes sei . . . doch nicht beständig fest und unabänderlich, sondern entsprechend den Verhältnissen untergeordneter Dinge *veränderlich*“ (I, 17,12). Dies kann sich angesichts der providenztheologisch ausgeführten Unveränderlichkeit Gottes nur als falsch herausstellen: „Was die Reue betrifft, so kann diese Gott ebenso wenig beigelegt werden wie etwa die Unwissenheit, der Irrtum oder die Machtlosigkeit“ (I, 17,12). Der Reuebegriff ist daher interpretatorisch einzugrenzen, wozu die beiden Reuenegationen aus I Sam 15,29 und Num 23,19 herangezogen werden. Die dort genannte Differenz von Gott und Mensch dient Calvin als Kriterium gegen die Reue Gottes. In den Reuenegationen werde „offen, *ohne* Bild, Gottes Unveränderlichkeit behauptet“ (I, 17,12), während der Begriff der Reue Gottes „nichts anderes [meine] als all die anderen Redeformen, die uns Gott nach Menschenweise beschreiben“ (I, 17,13).

Die anthropomorphe Redeweise von der Reue Gottes kann nun in jenen Gottes- und Vorsehungsbegriff reintegriert werden, unter dessen Vorzeichen sie eingegrenzt wurde. Die Reue Gottes stellt eine *accommodatio Dei* zur Gotteserkenntnis dar und ist somit ein *pädagogisches Instrument Gottes*.

---

<sup>18</sup> Jan-Dirk Döhling: *Der bewegliche Gott. Eine Untersuchung des Motivs der Reue Gottes in der Hebräischen Bibel* (HBS 61), Freiburg/Basel/Wien, 2009, 40.

<sup>19</sup> Siehe Johannes Calvin: *Unterricht in der christlichen Religion, Institutio christianae religionis*, nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von Otto Weber, Neukirchen 1955, I,17, 12-14. Im Folgenden erscheinen die Verweise in Klammern im Haupttext.

Weil nämlich unsere Schwachheit nicht zu seiner Höhe empordringt, so muss die Beschreibung seines Wesens, die uns zuteil wird, unserer Fassungskraft angepaßt sein, um von uns begriffen zu werden. Das geschieht aber so, daß er sich uns darstellt, nicht wie er an sich selber ist, sondern wie er von uns erfahren wird [I, 17,13].

Etwas über Gott und sein Handeln *an sich* soll mit der Rede von Gottes Reue also gar nicht ausgesagt werden. Nach Calvin wird hier eine Änderung der *Werke* Gottes beschrieben, die aber im Ratschluss und Willen Gottes „von Ewigkeit her vorgesehen, für richtig befunden und beschlossen“ war (I, 17,13).<sup>20</sup>

Entlang dieser Linien wird nun auch das Bittgebet nach Sinn und Wirkung anthropologisch eingrenzt. Auf die Frage nach dem Zweck des von Gott angeordneten Bittgebets antwortet Calvin (III, 20,3): „Er hat das doch nicht so sehr um seinetwillen so geordnet, als vielmehr um unsertwillen!“ Calvin bringt den Nutzen und Segen, den der bittende Mensch von Gott im Bittgebet empfängt, reichhaltig zum Ausdruck. Auffällig ist, dass der Gedanke der *accommodatio-Dei* in diesem Kontext dieselbe Anwendung findet wie im Rahmen der Erörterung der Reue Gottes. Das Bittgebet wird als pädagogisches Mittel interpretiert, durch das Gott die Gläubigen in ihrer geistlichen Trägheit erprobt und anreizt, um ihnen so Einblick in sein Handeln zu schenken. Dadurch bleibt oder wird der Glaube lebendig (III, 20,3):

Und unter solcher Erkenntnis soll seine Vorsehung unserem Herzen nach dem Maß seiner Schwachheit eben durch Erfahrung und Erprobung bewiesen werden. Aus diesen Ursachen stellt sich der Vater in seiner großen Barmherzigkeit, obwohl er tatsächlich nie schläft noch schlummert, doch zumeist schlafend und schlummernd, um uns, die wir sonst laß und faul sind, auf solche Weise zu unserem großen Nutzen darin zu üben, ihn zu suchen, ihn zu bitten, ihn anzuflehen!

## 2.2. Zum Konkurrenzverhältnis von Gott und Mensch

Ohne die Lehre von der Akkommodation Gottes<sup>21</sup> und den Versuch, anthropomorphe Redeweise angemessen zu interpretieren, grundsätzlich in Frage zu stellen: Calvin verknüpft „das vorgängige ontologisch-theologische Unbehagen

---

<sup>20</sup> Reinhold Bernhardt spricht von einer „Situationsanpassung der Werke Gottes“ in: Was heißt "Handeln Gottes"? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung, Gütersloh 1999, 113.

<sup>21</sup> Eine erste Einführung in das Verständnis und die Verwendung der *accommodatio Dei* bei Calvin bietet Jon Balsarak: *Accommodatio Dei*, in: Herman J. Selderhuis (Hg.): *Calvin Handbuch*, Tübingen 2008, 366-372.

gegenüber dem Reuezeugnis“ recht unproblematisch mit zwei biblischen Aussagen (Reunegationen), die dann als „interpretatorische Norm für die rechte, d.h. geistige Interpretation aller Reuestellen und vieler anderer Anthropomorphismen“ fungieren. Die hinter dieser Konzeption stehende Logik – ‚Reue = menschlich‘, → ‚Gott ≠ Mensch‘, → ‚Reue ≠ göttlich‘ – ist biblisch zu hinterfragen. Denn sie widerspricht der Tatsache, „dass Gott nach Hos 11,9 gerade auch den *Vollzug* der Reue über die Vernichtungsabsicht gegen Israel *mit* der Differenz zum Menschen begründet“<sup>22</sup>: „Ich will nicht tun nach meinem grimmigen Zorn noch Ephraim wieder verderben. *Denn ich bin Gott und nicht ein Mensch und bin der Heilige* unter dir und will nicht kommen, zu verheeren.“

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass Calvin das biblische Zeugnis von der im Bittgebet erfahrenen Reue Gottes im Lichte einer schlechthin vorausgesetzten Gottes- und Vorsehungslehre interpretiert. Es ist vor allem ein bestimmter Begriff von Gottes Unwandelbarkeit, der die Diskussion um Sinn und Wirkung des Bittgebets unterschwellig durch die Alternative Gott *oder* Mensch bestimmt sein lässt.<sup>23</sup>

Nun muss man sich daran erinnern, dass Calvin dieses Konkurrenzmodell aus *guten Gründen* einführt. Er verwendet die darin immer sichtbar werdende Differenz zwischen unwandelbarem Schöpfer und wandelbarem Geschöpf als Kriterium für die unverbrüchliche Treue und Verlässlichkeit Gottes in seinem Heilshandeln. Aus *seelsorgerlichen* Gründen lässt Calvin das Heil des Menschen verankert sein im ewigen Ratschluss Gottes, der nicht wankt, sondern souverän

---

<sup>22</sup> Döhling: Gott (Anm. 18), 42-43.

<sup>23</sup> Dies zeigt sich in der Fragestellung, ob das Bittgebet auf Gott *oder* den Beter einwirkt, ob – wie Calvin implizit fragt – Gott das Bittgebet um seinetwillen *oder* um unsretwillen angeordnet hat. Zur allgemeinen Dominanz dieses Denkmodells von Gott und Mensch als konkurrierenden Ursächlichkeiten siehe Gisbert Greshake: Grundlagen einer Theologie des Bittgebets, in: Greshake/Lohfink (Hgg.): Bittgebet (Anm. 2), 36-37; Kathryn E. Tanner: God and Creation in Christian Theology: Tyranny or Empowerment, Oxford 1988, vor allem Kapitel 2 und 3. Zur Herkunft und Geschichte des Unveränderlichkeitsaxioms siehe Wilhelm Maas: Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre, München 1974, 163-165.



zum Ziel kommt.<sup>24</sup> Dass aber ausgerechnet dieses seelsorgerliche Zentralanliegen der calvinischen Vorsehungslehre<sup>25</sup> unter der Last des dafür als tragend notwendig erachteten Konkurrenzmodells zusammenbricht, stellt ein schwerwiegendes Problem dar. Wie geschieht das?

### 2.3. Zur Krise des Gottesbildes

Zur Erklärung der Jonageschichte schreibt Calvin (I, 17,14):

[D]eshalb darf man nun nicht meinen, es sei dem früheren Ratschluss des Herrn etwas entzogen, da er nicht ausführte, was er angekündigt hatte. Nein, der Herr bahnt vielmehr seiner ewigen Anordnung den Weg, wenn er durch Androhung von Strafe Menschen zur Reue antreibt, die er verschonen will, und zwar ohne, daß er seinen Willen oder auch nur an seinen Worten etwas änderte, nur daß er nicht gerade buchstäblich ausdrückt, was doch ganz klar zu begreifen ist.

Der *eigentliche, verschwiegene, dem biblischen Text unterliegende Wille* Gottes, den Calvin meint erkennen zu können, ist, dass Ninive nicht untergeht.<sup>26</sup> Deshalb wird das Wort des Propheten gemäß der Setzung Gottes auch die Reue bewirken. Dass damit das berichtete „Drama von drohender Vernichtung, verzweifeltum Umkehrhandeln und letztlich Rettung“ zur Farce erklärt und ein doppelter Boden in die biblischen Berichte eingezogen wird, ist an sich schon problematisch. Dass dadurch aber aus dem Wort Gottes „eine unehrliche, weil inhaltlich von vornherein leere Drohung“<sup>27</sup> wird, muss eine schwere Verunsicherung auslösen. Denn hier droht die Akkommodation Gottes zu einem Täuschungsmanöver Gottes zu werden, durch das er seinen ewigen Ratschluss auf undurchschaubare Weise durchsetzt. Hatte Calvin zunächst noch vorsichtig davon gesprochen, dass Gott „nicht gerade buchstäblich ausdrückt, was doch ganz klar zu begreifen ist“ (I, 17,14) so führt er in seiner Lehre vom Bittgebet ausdrücklich den Gedanken einer *Verstellung Gottes* ein (III, 20,3).

---

<sup>24</sup> Dies wird deutlich, wenn Calvin die abzulehnende Interpretation der Reuestellen benennt (Institutio I, 17,12): „Von hier aus schließen nun manche, Gott habe gar nicht in ewigem Beschluss die menschlichen Geschicke bestimmt, sondern er entscheide nach eines jeden Verdienst oder so, wie er es für billig und gerecht hält, über die einzelnen Jahre, Tage und Stunden, bald so, bald anders!“ Die Rechtfertigungsthematik schwingt hörbar mit.

<sup>25</sup> Man höre nur die letzten Sätze in Institutio I, 17,11: „Das schlimmste Elend ist es, die Vorsehung nicht zu kennen, das höchste Glück aber, von ihr Kunde zu haben.“

<sup>26</sup> Die „stillschweigende Bedingung“, in Gottes Unheilsankündigungen (Institutio I, 17,14).

<sup>27</sup> Döhling: Gott (Anm. 18), 45.

Jegliche biblisch bezeugte, verbale oder tathafte Initiative Gottes im Vor- oder Nachlauf zur Bitte des Menschen muss nun als uneigentliches – weil angepasstes, ja, verstelltes – Reden und Handeln Gottes verstanden werden. Die Unwandelbarkeit Gottes in Differenz zur Wandelbarkeit des Menschen kann letztlich nur festgehalten werden um den Preis eines nicht näher zu ergründenden, dunklen Risses zwischen dem, was Gott ewig an sich ist, und dem, was er dem Bitenden gegenüber vorgibt zu sein.<sup>28</sup> Die dadurch ausgelöste Krise der Gotteslehre kann hier lediglich notiert werden, während die Folgeprobleme näher zu betrachten sind. Sie ergeben sich daraus, dass die Verlässlichkeit Gottes und damit das Vertrauen in seine väterliche Güte und sein fürsorgliches Handeln – Grundvoraussetzungen des Glaubens und des Bittgebets – in Frage gestellt sind.<sup>29</sup>

#### **2.4. Zum Bittgebet als Erkenntnisgrund des Handelns Gottes**

Das Bittgebet ist nach Calvin eine Gabe und ein Mittel Gottes, durch die der Mensch zur Erkenntnis Gottes und seines Handelns gelangt. Es ist also keineswegs so, dass das Gebet überflüssig wäre, weil Gott eh schon alles weiß und dementsprechend handelt. Calvins Abgrenzungen an dieser Stelle sind deutlich: Das Gebet ist „ein Verkehr des Menschen mit Gott“, bei dem die hermeneutische Verfasstheit des Beters verändert wird. Es kommt zu einer Vergegenwärtigung der „Vorsehung“, der „Kraft“ und der „Güte“ Gottes, ja Gottes selbst. Daraus erwachsen dem Beter „ein herrliche Stille und Ruhe“, eine „völlige Sicherheit“ inmitten seiner Not (III, 20,2). Am Beispiel Elias illustriert Calvin schließlich, wie die Gewissheit über Gott und seinen „Ratschluss“ die Gottesbeziehung des Beters erweckt und vertieft (vgl. III, 20,3).

---

<sup>28</sup> Man könnte hier von einer Gefangennahme Gottes durch die Begriffe der Gotteslehre sprechen. Die Unwandelbarkeit Gottes wird zu einer *necessitas absoluta*, der sich auch Gott unterwerfen muss. Eberhard Jüngel resümiert daher ganz zu Recht: „Doch was für ein Gott wäre das, dessen Göttlichkeit dadurch in Frage gestellt wird, daß er Gebete erhört? Ein erhabenes und unveränderliches Wesen – gewiß. Aber ein solcher Gott wäre vor lauter Erhabenheit und Unveränderlichkeit zur Unbeweglichkeit und Untätigkeit verurteilt. Er wäre sozusagen der Gefangene seiner eigenen Göttlichkeit“ (Was heißt beten?, in: Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens, Theologische Erörterungen III, München 1990, 402).

<sup>29</sup> Vgl. Bernhardt: Handeln Gottes (Anm. 20), 120: Im Kontext der Frage nach dem „Konflikt zweier Willensrichtungen in Gott“ bei Calvin konstatiert er die Unvermeidlichkeit, „das Evangelium von der unbedingten Präponderanz der Güte Gottes zu verdunkeln“.

Insgesamt sieht Calvin das Bittgebet als *Erkenntnisgrund*, nicht aber als *Realgrund* des Handelns Gottes. Natürlich ist auch die veränderte Wahrnehmung des eigenen Lebens und der notvollen Situation durch das Bittgebet ein Handeln Gottes.<sup>30</sup> Zu einer Veränderung der Ereignisverlaufs an sich kommt es durch das Bittgebet allerdings nicht, denn der liegt fest und geborgen im Ratschluss Gottes.<sup>31</sup>

## 2.5. Zum möglichen Verstummen des Bittgebets

Denkt man die aufgeworfenen Aspekte des skizzierten Gebetsmodells konsequent zu Ende, so erscheint es alles andere als selbstverständlich, dass die anvisierten Wirkungen im Leben des Beters auch eintreten. Dazu einige Erläuterungen:

Zunächst stellt sich die Frage, ob sich der Beter dem, zu dem er betet, wirklich noch anvertrauen kann. Der Gedanke, dass Gott seinen Ratschluss nicht nur ohne, sondern vielleicht sogar in absichtlicher Täuschung des Beters auf undurchschaubare Weise verwirklicht, stellt eine schwere Erschütterung der Vertrauenswürdigkeit Gottes dar. Ähnliches gilt für die Überzeugung, das Bittgebet sei pädagogisches Mittel Gottes zur Erkenntnis seiner Fürsorge. Ein wirkliches Aussprechen, Klagen und Bitten innerhalb einer Notsituation ist damit nur schwer vorstellbar. Denn der Beter muss davon ausgehen, das Thema und Ziel seiner

---

<sup>30</sup> Ähnlich bei Tietz: Was heißt (Anm. 10), 338: „Gott lässt sich durch unsere Bitten bewegen.“ Dies wird dann aber so präzisiert: „Zu sagen: ‚Gott hat mein Gebet erhört‘ ist keine Aussage darüber, dass sich durch das Gebet auf der Ebene des Willens und Wirkens Gottes eine Veränderung vollzogen hat.“ Vielmehr geht es um „eine Veränderung der Ebene des Wahrnehmens des Menschen“, um eine Verschiebung „in der Situationshermeneutik des Menschen“ (ebd., 342).

<sup>31</sup> Näher zu prüfen wäre folgende Aussage in Institutio III,20,3: „Er will ja gerade, daß wir erkennen, wie uns eben das, was er uns aus seiner freien Güte zufließen läßt, auf unser Bitten hin gewährt ist.“ Hier könnte man eine *dignitas causalitatis* des Menschen sehen, allerdings wird diese unmittelbar danach abgeschwächt, indem die Bitte wiederum als Übung des Glaubens zur Überwindung geistlicher Trägheit entfaltet wird.

Für tiefere Nachfragen bleibt an dieser Stelle leider kein Raum. Lediglich die mögliche Nähe zur Konzeption des Th. v. Aquin sei hier angedeutet. Nach Thomas hat Gott in seiner ewigen Vorsehung bestimmt, dass gewisse Dinge dem Menschen in Abhängigkeit von dessen Bitte gegeben werden sollen. „Nicht deswegen beten wir, um die göttliche Verfügung zu ändern, sondern um das zu erlangen, worüber Gott verfügt hat, daß es nur durch Bitten der Heiligen zu erlangen sei“ (Summa theologica, II-II, 83,2 c; zitiert nach Greshake: Grundlagen [Anm. 23], 49). Vgl. Amor: Asking (Anm. 7), 38-43; Schaller: Bittgebet (Anm. 2), 123-137. Für Thomas' Zuordnung von göttlichem und geschöpflichem Wirken siehe Bernhardt: Handeln Gottes (Anm. 20), 384-386; Hans Christian Schmidbaur: Gottes Handeln in Welt und Geschichte. Eine trinitarische Theologie der Vorsehung, St. Ottilien 2003, 668-710; Lockmann: Dialog (Anm. 8), 167-178.

Worte könne gar nicht *die Situation selbst* sein, sondern lediglich *seine mangelhafte Erkenntnis und Einstellung* gegenüber der an sich unabänderlichen Situation.

Ob sich der Beter so als Person in seiner konkreten Not und drängenden Bedürftigkeit bleibend ernst- und angenommen fühlen kann, ist zweifelhaft. Wird der bittenden Person hier nicht ein selbstreflektiver und selbstreferentieller Akt zugemutet, der ihres Leids spottet und den sie unter der Last ihrer Situation kaum zu leisten vermag?<sup>32</sup> Und wird hier die anthropologische Reduktion des Bittgebets nicht zu einer problematischen Reduktion des bittenden Menschen? Denn die Empfänglichkeit, die ihn gegenüber Gott auszeichnet, ist erheblich reduziert. Natürlich öffnet sich der Beter durch seine Bitte für Gott selbst und die Erkenntnis seines Willens und Handelns. Aber er will eben auch wirklich empfangen, und das schließt ein, dass er erhalten will, *um was* er gebeten hat, *wie* er es erbeten hat und *weil* er es erbeten hat.

Schließlich droht Gott zu einem apathischen Gegenüber zu werden. Denn er will sich mit der bedrängenden Situation *an sich* gar nicht auseinandersetzen. Er bezieht den Menschen mittels des Bittgebets lediglich ein, um dessen *hermeneutische Verfasstheit* in der Not zu ändern. Die mit diesem Gebetsmodell beabsichtigte positive Veränderung des menschlichen Erkennens und Erlebens der Nähe Gottes kann also durchaus in ihr Gegenteil umschlagen. Anders gewendet: Das Bittgebet – gerade wenn es als Ausdruck und Aktualisierung der personalen Gottesgemeinschaft plausibel gemacht werden soll – setzt die Berühr- und Bewegbarkeit Gottes voraus. Eine Theologie, die diesen Aspekt umschiffen will, kann – um der Klarheit willen – den Begriff der Bitte letztlich nicht mehr verwenden.<sup>33</sup>

Wenn der Beter sich nicht mehr festmachen kann im Glauben an einen Gott, der (als ‚Willenssubjekt‘) alles irdische Geschehen trägt und alles Geschick des einzelnen und der Weltgeschichte in seiner Hand hat, an einen Gott, der

---

<sup>32</sup> Eine ähnliche Kritik hat Lockmann vorgetragen: „Das Leiden der Kreatur in seiner Vorhandenheit“ könnte allzu leicht „in einen subjektiven Deutungshorizont“ aufgehoben werden und „als vermeintlich sinnhaftes Ereignis womöglich eine heimliche Ästhetisierung“ erfahren (Dialog [Anm. 8], 301).

<sup>33</sup> Es wäre zu zeigen, dass diese Kritik letztlich alle anthropologisch-immanenten Gebetsmodelle trifft, die – bis in die Gegenwart – das Bittgebet unter Umgehung der oben skizzierten theologischen Voraussetzungen entwerfen. Vgl. Lockmann: Dialog (Anm. 8), 60: „Ein derartig immanentisiertes und psychologisiertes Gebetsverständnis müsste sich mit der Anfrage auseinandersetzen, warum es überhaupt noch am Gebet festhält, wenn seine Effekte doch auch ohne das Gebet erzeugt werden können.“

als personales Du für den Menschen ansprechbar und ‚erhörlich‘ (Kant) ist und *der durch menschliche Bitten ‚bewegt‘ werden kann* [Hervorhebung AL], so wird das Bittgebet entweder sinnlos oder bedarf einer radikalen Uminterpretation, die weder der christlichen Glaubensgeschichte noch der gläubigen Erfahrung des Beters gerecht wird.<sup>34</sup>

## 2.6. Fazit: Lex orandi – lex credendi

Das untersuchte Gebetsmodell vermag das Bittgebet als Akt des Glaubens nur *teilweise* zu begründen. Die um der Gotteslehre als notwendig erachteten Reduktionen lassen dem personalen Charakter der Gottesbeziehung und der Beziehungspartner nicht mehr genügend konzeptionellen Raum.

Wenn unser Gottesgedanke die Wirkung hat, dass er uns das Gebet unmöglich macht, haben wir statt des Glaubens bloß noch die Resignation und haben damit auf Gottes Liebe verzichtet. Gott wirkt so nur bindend, nicht befreiend, nur absorbierend, nicht belebend. Es entsteht keine personhafte Beziehung zwischen ihm und uns, weshalb unser Verhalten gegen ihn bedeutungslos bleibt.<sup>35</sup>

Es sind aber nicht allein *anthropologische* und *gebetstheologische* Gründe, die den Anlass liefern, das Bittgebet nicht länger einseitig aus der Gotteslehre zu entwerfen. Auch die nachgewiesenen Probleme in der *Gotteslehre selbst* lassen es als nötig erscheinen, das Bittgebet als Testfall für die Gotteslehre in Anschlag zu bringen.

Das Bitt- und Klagegebet kann sich von der begrifflichen Gotteslehre nicht die Not, die es hervorruft und umklammert hält, mit dem Hinweis auf einen höheren theologischen Sinn oder gar ein durch Leiden erreichbar werdendes Gut hinweginterpretieren lassen, so als wäre das hilflos bleibende Gebet das naive Besprechen einer Wirklichkeit, die ihm von der Theologie stichhaltig erklärt werden könnte. Vielmehr ist es fast schon umgekehrt. Das Gebet setzt die begrifflichen Klärungen der unnachsichtigen Probe auf ihre Tauglichkeit angesichts konkret widerfahrener Not aus.<sup>36</sup>

Es geht also darum, „daß man jene aus einer objektiven Gotteslehre gefolgerten Sätze, was das Gebet zu sein habe, vorläufig zurückstellt; denn Sätze dieser Art sind eher geeignet, das Gebet zu verdecken als es zu zeigen.“<sup>37</sup> Dass damit auf keinen Fall der theozentrische durch einen anthropozentrischen Ausgangspunkt ersetzt werden soll, dürfte klar geworden sein. Vielmehr geht es ja gerade um die Überwindung dieses Konkurrenzdenkens. Ich knüpfe daher bewusst an die altkirchliche Formel *lex orandi – lex credendi* an, die „sowohl die

<sup>34</sup> Greshake: Grundlagen (Anm. 23), 36. Ähnlich Brümmer: Was tun wir (Anm. 6), 58.

<sup>35</sup> Adolf Schlatter: Das christliche Dogma, 4. Aufl., Stuttgart 1984, 206.

<sup>36</sup> Werbick: Gebetsglaube (Anm. 9), 121.

<sup>37</sup> Schäfer: Gott und Gebet (Anm. 15), 6.

Priorität des Gebets vor der Lehre als auch umgekehrt die Kontrolle der Theologie über die Praxis des Gebets meinen kann“.<sup>38</sup> Diese Wechselseitigkeit soll im abschließenden Teil auf der materialdogmatischen Ebene angestoßen werden: „Die *Lex orandi* ist so nicht allein die *Lex credendi*, sondern auch *Lex theologizandi*.“<sup>39</sup>

### 3. Die Möglichkeit einer *trinitarischen* Lehre vom Bittgebet

Eine *bittgebetsensible Gotteslehre* muss sich für eine Reihe herausfordernder Problemstellungen öffnen. Wenn ich entlang der bisherigen Überlegungen die Frage nach Gottes Veränderlichkeit aufgrund der Bitten des Menschen in den Fokus rücke, so kann dies nur im Sinne eines Anstoßes gemeint sein. Mir scheint sogar, dass die schwerwiegendsten Probleme hierbei nur gestreift werden. Da ist zum einen die anspruchsvolle Aufgabe, ein ausserordentliches Handeln Gottes aufgrund menschlicher Bittgebete im Dialog mit den Human- und Naturwissenschaften als rational vertretbar zu plausibilisieren. Sollte dies gelingen, so führt das aufgrund der Erfahrung nicht erhörter Gebete zu einer Verschärfung des Theodizeeproblems: Warum erhört Gott die Bitten der Leidenden nicht?<sup>40</sup> Ich hoffe, dass trotz der nötigen Beschränkung die theodizeesensible Dimension in meinen Anstößen deutlich wird.

#### 3.1. Das anstößige Schriftzeugnis von der Beweglichkeit Gottes

Die Wechselwirkung zwischen Bittgebets- und Gotteslehre kann durch eine *vertiefte Hinwendung zu den Gebetserfahrungen der Menschen der Bibel* angeregt werden. Daher sollte man das „Gesprächsangebot“<sup>41</sup> der Studien von Jörg Jeremias und Jan-Dirk Döhling zur Reue Gottes dankbar annehmen und die ge-

---

<sup>38</sup> Kistenbrügge: Das Gebet (Anm. 4), 315.

<sup>39</sup> Schaller: Das Bittgebet (Anm. 2), 11.

<sup>40</sup> Vgl. die Zusammenfassung bei Schmelter: Gottes Handeln (Anm. 6), 64-66.

<sup>41</sup> Döhling: Gott (Anm. 18), 488, 521. Für den allgemein interessenlosen und eingrenzenden Umgang der Dogmatik mit der biblischen Rede von der Reue Gottes vgl. ebd., 517-518; Jörg Jeremias: Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung (BThSt 31), 3. Aufl., Neukirchen-Vluy 2002, 149.

wonnen exegetischen Einsichten ebenso aufnehmen. Aus der Fülle des exegetischen Materials ragen die nachfolgend skizzierten Aspekte in ihrer Relevanz für unsere Fragestellung heraus.

Der Begriff der Reue Gottes steht für eine Veränderung seiner Haltung und seines Verhaltens in der Beziehung zum Menschen, durch die Gott die vom Menschen verschuldete Krise dieser Beziehung überwindet. Betroffen sind dabei „schon geschehene . . . im Vollzug befindliche . . . und noch nicht vollzogene Taten Gottes“.<sup>42</sup> Ausgelöst wird die Reue Gottes zunächst durch unterschiedliche Handlungen und Sprechakte des Menschen. Die Reue Gottes, dies ist der entscheidende Punkt, geschieht als *echte Reaktion* Gottes auf menschliche Aktivitäten (vgl. Ex 32,12-14; Gen 6,5-8. 11-13; Jon 3,7; 4,11):

An keiner dieser Stellen steht die von außen angestoßene Reaktion Gottes in erkennbarer Kontinuität zu Gottes vorgängigem Wollen und Handeln. Der Impuls von außen ist also nicht nur Anlass für Gott, eine längst bestehende Absicht kundzutun. Im Gegenteil, oft ist der Kontrast zwischen der sich unter der Reue vollziehenden Wandlung und Gottes vorgängigem Tun bzw. Wollen eigens markiert. . . . Nimmt man den Bruch zur vorgängigen Handlungstendenz ernst, ließe sich sagen: Gott zeigt sich bzw. erfährt sich als *empfindsam*, gar *empfindlich* für die Aktivität der Beziehungspartner (493-494).

Dieses Moment wird sogar noch gesteigert, nämlich dort, wo Gott *von sich aus* die entsprechende menschliche Aktivität zu initiieren gedenkt, aufgrund derer er dann seine Reue vollziehen kann (z.B. Jer 18,7.10; 26,3.13.19): „Gottes Medium ist dabei das prophetische Wort. Es tut die Reue als Wille und Möglichkeit Gottes kund und fordert die Menschen auf, diese Möglichkeit zu ergreifen. . . . Gott *will* es sich gereuen lassen und wartet *dazu* auf die Umkehr der Menschen.“ Döhling spitzt die hier sichtbar werdende „*Empfänglichkeit*“ Gottes für die Aktivität des Menschen sogar zu „als eine Art *Bedürftigkeit* Gottes“ (494-495).

Entlang dieser Linien bedient sich Döhling der Metapher der Bewegung, um „die inneren Veränderungen Gottes im Reueprozess“ (499) aussagen zu können. „Gott bewegt sich auf die Bewegung der Menschen hin“ (503). Neben dieser wechselseitigen Entsprechung kennt das Alte Testament auch ein „Differenzkonzept“, eine „dramatische innere und eigene Beweglichkeit und Bewegtheit Got-

---

<sup>42</sup> Döhling: Gott (Anm. 18), 490. Die nachfolgend in Klammern stehenden Seitenzahlen beziehen sich auf diesen Text.

tes“, die – auch wenn sie durch die Fürbitte „prophetischer Rettergestalten“ angeregt ist (vgl. Ex 32,7-14; Am 7,1-6) – nicht länger als „reziproke göttliche Gegenbewegung zum Wandel Israels“ verstanden werden kann:

Von ihr her vermag Gott seine Bezogenheit auf die Beziehungspartner auch gerade dann entscheidend zu bewegen, wenn von jenen keine entsprechende Bewegung (mehr) ausgeht. Nach dem Reuezeugnis von Hos 11,8f. generiert Gott die Reuebewegung in sich selbst. Gott *wird* nicht zur Reue bewegt, Gott *ist* in sich und *wird* von sich bewegt.<sup>43</sup>

Auf dieser Grundlage muss nicht mehr lange ausgeführt werden, dass die Beweglichkeit und Wandelbarkeit Gottes Voraussetzung der Bittgebete seines Volkes ist. „Nur zu dem wandelbaren Gott kann man beten; er ist beeinflussbar, ja will beeinflusst werden, um seinen Willen ‚wandeln‘ zu können, d. h. gegen sich selbst helfend und rettend einzugreifen.“<sup>44</sup>

### 3.2. Die trinitätstheologische Überwindung des Konkurrenzmodells

Die Ergebnisse der Exegese weisen an der für uns entscheidenden Stelle auf das Proprium christlichen Gebets: Als Vollzug des Glaubens steht es nicht in Konkurrenz zur Gottesvorstellung, sondern in einem *positiven Begründungsverhältnis*. Konkret: Der im Bittgebet beanspruchten Beweglichkeit Gottes innerhalb seines Verhältnisses zu Israel entspricht eine innere Bewegung in Gott selbst. Döhling weist auf die „*plurale* Leiberfahrung“ als „(Auf-)Regung Gottes *gegen* sein Herz (Gen 6,6)“, als „Ansprache des Herzens (8,20f.)“ oder als Entbrennen von „Gottes Herz *gegen* Gottes Ich (Hos 11,8b)“. Aufgrund dieser „*inneren* Relationalität“ lässt sich „der Bezug Jhwhs zu sich selbst als seine Beziehung zu Israel und der Welt und umgekehrt“ fassen.<sup>45</sup> Dieser bittgebetstheologische Anstoß ruft förmlich nach einem trinitarischen Wiederhall in der Gotteslehre. Wenigstens die grundlegenden Aspekte seien genannt.

Gemäß einem biblisch-trinitarischen Heils- und Glaubensverständnis ermöglicht Gott dem Menschen im Heiligen Geist die Teilnahme an der ewigen Liebesgemeinschaft des Sohnes zum Vater. Diese *communio* aktualisiert sich im Gebet als Teilhabe des Menschen an der *communicatio* des drei-einen Gottes. Durch den Sohn, der seine Jünger „Vater unser im Himmel“ (Mt 6,9) beten lehrt,

---

<sup>43</sup> Döhling: Gott (Anm. 18), 504.

<sup>44</sup> Jeremias: Reue Gottes (Anm. 41), 123.

<sup>45</sup> Döhling: Gott (Anm. 18), 514f.



können die vielen Söhne und Töchter Gott als ihren Vater anreden.<sup>46</sup> Diese Teilgabe an der „Abba“-Anrede erstreckt sich bis ins Bittgebet: Er, der „in den Tagen seines irdischen Lebens Bitten und Flehen mit lautem Schreien und mit Tränen dem dargebracht [hat], der ihn vom Tod erretten konnte“ (Hebr 5,7) lässt uns an seinen Bitten partizipieren. Es handelt sich hier um eine *Ermächtigung zum Bittgebet*, die Christus selbst als *Bitte durch ihn*, d.h. *in seinem Namen* fasst (Joh 16,23-27). Die Vermittlung menschlicher Bitten an Gott durch seinen Sohn Jesus Christus, den fürbittenden Hohepriester zur Rechten des Vaters (Lk 13,6-9; Röm 8,34; I Joh 2,1; Hebr 4,15f.; 5,7-10), bildet die Grundlage eines jeden Bittgebets. Der Beter hat Anteil an der Autorität des bittenden Sohnes gegenüber dem Vater im Himmel.<sup>47</sup>

Dieser *christologisch begründeten Ermächtigung zum Gebet* steht nun eine *pneumatologisch zu entfaltende Befähigung zum Gebet* zur Seite. Die Teilhabe an der „Abba“-Beziehung und -Anrede des Sohnes wird konkret bewirkt durch den Heiligen Geist, der den „Abba“-Ruf im Herzen der Kinder Gottes betet und hervorbringt (Röm 8,15; Gal 4,6). Das, was allgemein für jeden Gebetsakt gilt, nämlich dass er „im Geist“ (Joh 4,24) geschieht, findet im Neuen Testament seine Anwendung auch im Bittgebet: Der Heilige Geist überwindet die Unmöglichkeit und Schwachheit menschlichen Betens und vertritt die Bittenden vor Gott (Röm 8,26f.): „Wir selbst können nicht beten . . . Gott selbst muss uns über das Gebet belehren, mehr noch: Gott selbst muss in uns beten, und wir dürfen in sein Gebet einschwingen.“<sup>48</sup>

Das Proprium christlichen Gebets ist trinitarisch zu fassen und liegt in der aktiven Begründung des Gebets durch Gott, der als Vater durch den Sohn und im Geist seine innere *communicatio* für den Menschen öffnet.

---

<sup>46</sup> Das Vaterunser hebt die Bitte als Grundhaltung im Verhältnis zu Gott deutlich hervor. Vgl. Fritz Neugebauer: *Das Vaterunser. Eine theologische Deutung*, Leipzig 2008, 22-25.

<sup>47</sup> Vgl. Schallers Verständnis der „Bitte als Teilhabe an der Autorität des bittenden Christus“, in: *Bittgebet* (Anm.2), 159-164). In dieselbe Richtung weist Lockmann, wenn sie von der „im Geist ermöglichte[n] Inklusion des Beters in das Freiheitsverhältnis von Vater und Sohn“ spricht (Dialog [Anm. 8], 447-454).

<sup>48</sup> Gerhard Lohfink: *Beten schenkt Heimat. Theologie und Praxis des christlichen Gebets*, Freiburg 2010, 25.

Gott erschließt sich uns in Jesus als dem Christus durch die Kraft des Geistes als Grund und Ziel unseres und allen Seins. Das Beten und Bitten des Menschen muß, wenn christliche Trinitätslehre darin recht hat, dem Vorgang solcher Selbsterschließung Gottes zugeordnet, ja eingeordnet sein.<sup>49</sup>

Diese aktive Beteiligung muss pneumatologisch sogar als „Beten“ Gottes im Menschen verstanden werden. Aufgrund der trinitarischen Unterschiedlichkeit von Vater, Sohn und Geist, ist das Beten Gottes im Menschen zugleich das Beten des Menschen in Gott und damit auch zu Gott.

Die schematische Gegenüberstellung von Mensch und Gott im Gebet reicht nicht aus, wenn man christliches Gebet beschreiben will. Herkömmliche klassische Bestimmungen des Gebets (Augustin: Rede zu Gott, Evagrius Ponticus: Erhebung des menschlichen Geistes zu Gott) erweisen sich als revisionsbedürftig. Christliches Beten ist Gebet ‚zum Vater‘ – in der Sprache der späteren liturgischen Tradition – ‚durch unseren Herrn Jesus Christus im Heiligen Geist.<sup>50</sup>

Dieses gebetsbegründende Handeln der dreieinen Liebe Gottes erreicht dort sein Ziel, wo es den Menschen mit einer Handlungsvollmacht beschenkt, die sich in der Bitte *gegenüber Gott selbst* zu aktualisieren und ihn zu bewegen vermag. Im Geist und durch den Sohn tritt der Mensch ein in die dynamische, ja spannungsreiche innergöttliche Gemeinschaft, die im biblischen Reuezeugnis zum Ausdruck kommt.<sup>51</sup>

In diesem Ansatz ist nun der Gedanke einer Konkurrenz von Gott und Mensch überwunden, weil das bewirkende Bittgebet immer als trinitarisch bewirktes verstanden wird: „Der mit dem Gebet uns beigelegte Wert wird als von Gott selbst uns gegeben gewußt, die Wirkungsmacht, die ihm innewohnt, als von Gott selbst uns verliehen erkannt. Wir sind in das Recht, anbeten, danken und bitten zu dürfen, durch ihn selber eingesetzt.“<sup>52</sup> Das Bittgebet ist *Teilhabe* an Gottes *communio* und *Mitvollzug* der trinitarischen *communicatio* – im Geist und durch Christus zum Vater. Dabei bleibt – in Analogie zur ewigen Unterschiedlichkeit der trinitarischen Personen – die Andersheit zwischen Beter und dem dreieinigen Gott, zwischen dem Gespräch *mit* Gott und dem ewigen Gespräch *in* Gott immer gewahrt. Eine Auflösung des Beters in Gott im Sinne einer Vergöttlichung würde

---

<sup>49</sup> Barth: Wohin (Anm. 5), 117.

<sup>50</sup> Ebd., 131.

<sup>51</sup> Auch Michael Widmer deutet diese Anteilnahme als Werk des Heiligen Geist, in: Moses, God and the Dynamics of Intercessory Prayer. A Study of Exodus 32-34 and Numeri 13-14 (FAT II, 8), 345-349.

<sup>52</sup> Schlatter: Dogma (Anm. 35), 206.

den Beziehungscharakter des Gebets auflösen und es zu einer Art allumfassendem, göttlichem Selbstgespräch entwerfen.<sup>53</sup> Auf dieser Grundlage schlage ich vor, das Bittgebet als *angewandte Trinitätslehre* zu verstehen.<sup>54</sup>

### 3.3. „Betbare“ Allmacht und Unveränderlichkeit Gottes

Dass Gott in der Lage ist, seine Heilsabsichten mit den Geschöpfen zu verwirklichen, gehört zu den unaufgebbaren Überzeugungen des christlichen Glaubens. In dieser Zuversicht wenden sich die Gläubigen Gott im Bittgebet zu. Es hat sich oben gezeigt, dass dieses Grundanliegen nicht wirklich aufrecht erhalten werden kann, wenn Gottes Unwandelbarkeit und Souveränität in Konkurrenz zum Leben und Handeln des Menschen gedacht werden. Von der neueren Forschung zur Reue Gottes kommt nun ein weiterer Anstoß: Gerade *weil* Gott beweglich und wandelbar ist, kann er an seiner in Freiheit eingegangenen Gemeinschaft mit den Menschen und an seinen Heilsabsichten festhalten.

Nach dem Exil rühmt Israel Jahwes Wandelbarkeit in seinem Bekenntnis – als Letztes und Äußerstes, was es über seinen Gott auszusagen vermag. . . . Von einem unwandelbaren Gott hätte Israel nicht leben können; Jahwes Wandelbarkeit gründet einzig in seiner Zuwendung zu seinem Volk, an das er sich gebunden hat. Sie steht damit gerade in schärfstem Gegensatz zu einer Willkür göttlichen Handelns, ja sichert Israel vor solcher Willkür und darüber hinaus vor einer gnadenlosen göttlichen Gerechtigkeit.<sup>55</sup>

Dieser unauflösliche Zusammenhang von Gottes Reue einerseits und Gottes Treue gegenüber seinen Heilsabsichten mit seinem Volk andererseits wird besonders deutlich an den Stellen, die Gottes Reue mit dem sogenannten Credo der Adjektive oder der Gnadenformel aus Ex 34,6-9 verbinden (vgl. Ex 32,7-14; Jo 2,13f. und Jon 4,1). Weil Gott *wesensmäßig* barmherzig und gnädig ist, hält er an seinem Heilswillen fest. Die konkrete Aktualisierung dieses Heilswillens ist Gott möglich durch die Beweglichkeit, mit der er sich von seinem Unheilswillen

---

<sup>53</sup> Dies in Anknüpfung an die altkirchliche Theosislehre, in welcher der Unterschied zwischen Gott und Mensch immer beachtet wurde. Vgl. dazu Reinhard Flogaus: *Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*, Göttingen 1997, 21: „Bei der Vergöttlichung geht es den meisten Vätern nicht um ein *Vermögen des Menschen*, sondern um die *Gnade Gottes*, nicht um eine *Wesensidentität* des Menschen mit Gott, sondern um die *Teilhabe* an ihm.“ Bei Barth hingegen scheint dieser Aspekt zu wenig berücksichtigt. Er will die Trinitätslehre nicht mehr *ontologisch*, sondern nur noch *existential* und *anthropologisch* deuten und sieht das Gebet als Hineinnahme in die „Selbstverwirklichung des dreieinigen Gottes“ (vgl. *Wo hin?* [Anm. 5], 158-160).

<sup>54</sup> Was diese trinitätstheologischen Überlegungen für die Gebete der Juden oder in anderen Religionen bedeuten, kann hier nicht weiter erörtert werden.

<sup>55</sup> Jeremias: Reue (Anm. 41), 119; vgl. Maas: Unveränderlichkeit (Anm. 23), 166-169.

abwendet, selbst dann, wenn dieser Wandlung keinerlei Wandel auf Seiten des bundesbrüchigen Menschen entspricht.<sup>56</sup> „So ist der wandelbare Gott für das Alte Testament nicht nur der ansprechbare, im Gebet erreichbare Gott, sondern weit mehr der Gott, der die Hoffnung der Schuldbeladenen und damit dem Gericht Verfallenen ist.“<sup>57</sup>

Diesen Einsichten korrespondiert der Versuch, die Macht und Unveränderlichkeit Gottes trinitarisch, also von der Liebe Gottes her zu entwerfen. So hat bereits Hermann Cremer die Allmacht Gottes verstanden als „die Bestimmtheit seiner Macht durch die Liebe, in der er alles, was er ist, für uns sein will“.<sup>58</sup> Die im Bittgebet ihre höchste Form erreichende, trinitarisch vermittelte Wirkmächtigkeit des Menschen gegenüber Gott, erhält in diesem Zusammenhang ihre *theologische Letztbegründung*.

Weil der Inhalt der Gemeinschaft, in die Gott sich zum Menschen und den Menschen zu sich setzt, das Leben und die Liebe Gottes ist, verlangt die Freiheit, mit der Gott sich zum Gott für uns bestimmt hat, ihre Entsprechung beim

---

<sup>56</sup> Jeremias kann in diesem Zusammenhang von der Reue Gottes als „Selbstbeherrschung“, sprechen: „Sie ist nicht eine ständige göttliche Eigenschaft wie Gottes Güte und Erbarmen, sondern stets eine Kraft in actu, die nur dann auf den Plan tritt, wenn Jahwes Zorn sein Volk zu vernichten droht“ (Reue [Anm. 41, 111]). Damit ist angedeutet, dass die Verlässlichkeit Gottes in seiner Selbstbestimmung zur heilvollen Gemeinschaft mit den Menschen nicht als sich notwendig vollziehendes Prinzip vorausgesetzt werden darf. Die vielfältigen Reuenegationen und auch das „göttliche ‚Vielleicht‘“ machen für Jeremias die Spannung zwischen der Unverfügbarkeit der Reue Gottes und der Verlässlichkeit seiner Selbstbestimmung deutlich (vgl. ebd., 152-153).

Döhling sieht allerdings in der Verbindung von Gottes freier und unveränderlicher Selbstbestimmung zum Heil und Gottes Reue eine illegitime Milderung der theologischen Wucht der Reuetexte. Er macht Ernst mit der Überwindung einer „ontologisch fixierte[n] Gott-Mensch Differenz“ und der daraus resultierenden „statische[n] Asymmetrie in der Gott-Welt Beziehung“ (Gott [Anm. 18], 517). Der Reueprozess zwischen Gott und Mensch ist für ihn durchgängig von Reziprozität und Entsprechung beider Beziehungspartner geprägt, was sich schließlich zu einer „*inneren Kontingenz* der Reue in Gott“ steigert, so dass Gott „keineswegs jederzeit *willentlich* über die Reue oder die Fähigkeit zu ihr verfügt“, sondern dazu des Handelns des Menschen bedarf. Die freie, gnädige und verlässliche Selbstbestimmung Gottes zur heilvollen Gemeinschaft mit den Menschen ist für Döhling also nicht einfach die ungefährdete Grundlage der Reue Gottes, sie wird vielmehr durch die Reue wiedererlangt: „Gott ist, besser *wird* in sich je und je *frei* zur Reue“ (ebd., 520-523).

Dieser Interpretation des exegetischen Materials ist kritisch zu begegnen. Die von Döhling selbst angedeutete theologische Bezogenheit von „Entsprechungs- und Differenzkonzept“ (ebd., 505) scheint hier einseitig zugunsten des ersten aufgehoben. Wenn aber das Scheitern des Entsprechungskonzeptes, die Tatsache also, dass der sündige Mensch jegliche von außen initiierte Reue Gottes verwirkt und unmöglich gemacht hat, überholt wird durch die nichtreziproke, rein innergöttlich generierte Reue, dann ist diese Wiederherstellung der Gott-Mensch Beziehung als asymmetrische Begründungsrelation zu fassen. Diesem Aspekt kann – gegen Döhlings Votum (vgl. ebd. 595) – Rechnung getragen werden, indem man die Aktivitäten und Bitten des Menschen als *notwendigen*, nicht aber *hinreichenden* Grund für die Reue Gottes expliziert.

<sup>57</sup> Jeremias: Reue (Anm. 41), 157.

<sup>58</sup> Hermann Cremer: Die Lehre von den Eigenschaften Gottes, 2. Aufl., Gießen 1984, 78.

Menschen in der Freiheit, mit der der Mensch in personaler Hingabe für Gott da ist. Denn Liebe ist nur möglich auf dem Grunde personaler Freiheit im Selbststande des Menschen.<sup>59</sup>

Im Bittgebet aktualisiert der Mensch diese von Gott geschenkte, freie und wirkmächtige Liebe, ohne die es nicht zur Verwirklichung der von Gott beabsichtigten Heilsgemeinschaft kommen kann. So zeigt sich in diesem Kontext das Wagnis, ja das Risiko, das Gott um seiner Liebe willen eingegangen ist.<sup>60</sup> Aber laufen diese Gedanken nicht auf einen ohnmächtigen und leichtfertigen Gott hinaus, dem die Schöpfung entgleitet, weil er das eingegangene Risiko nicht bewältigen kann? Steht damit nicht doch die Gottheit Gottes in Gefahr? Dem ist nicht so. Die Freisetzung des Menschen, die Verleihung einer wirklichen *dignitas causalitatis* kann als Selbstbeschränkung Gottes gedacht werden, in der er seine göttliche Macht in höchstem Maße verwirklicht.

Dadurch also, daß Gott ein Geschöpf freisetzt, ihm Selbständigkeit einräumt, verliert Gott seine Allmacht, Seinsfülle und Freiheit nicht, sondern erweist darin gerade ihre äußerste Mächtigkeit. Er vermag aus Liebe, in Liebe sich zurückzunehmen, um das Geschöpf zu ‚freien‘.<sup>61</sup>

Die Selbstbeschränkung gehört zum Wesen der Liebe Gottes. Seine Allmacht ist daher nicht zuerst eine eigentliche *potentia absoluta*, die sich dann nachträglich aus Liebe mit der Freiheit des Menschen arrangieren und zurücknehmen muss (*potentia ordinata*). Vielmehr ist die im Bittgebet kulminierende Selbständigkeit und Wirkmächtigkeit des Menschen gegenüber Gott der ursprüngliche, wahre und höchste Ausdruck seiner Allmacht der Liebe.<sup>62</sup> Und als solche persönliche Macht der Liebe, die *unter Einbeziehung* anderer Mächte an ihr Ziel kommt, ist sie nicht nur mächtiger, sondern auch vertrauens- und anbetungswürdiger als eine Macht, die sich unwiderstehlich und notwendig durchsetzt.<sup>63</sup>

---

<sup>59</sup> Peter Brunner: Die Freiheit des Menschen in Gottes Heilsgeschichte, in: Pro Ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie, Bd. 1, Berlin 1962, 115.

<sup>60</sup> Vgl. Schmelter: Gottes Handeln (Anm. 6), 378-389.

<sup>61</sup> Greshake: Grundlagen (Anm. 23), 38. Vgl. Brunner: Die Freiheit (Anm. 58), 114-115; Brunner: Dogmatik III (Anm. 2), 372-374.

<sup>62</sup> Vgl. Andrea Lange: Allmacht denken. Studien zur widerspruchsfreien Konzipierbarkeit eines fundamentalen Gottesprädikats, MThS 71, St. Ottilien, 2012, 282-286.

<sup>63</sup> Vgl. Cremer: Eigenschaften (Anm. 57), 80. Ähnliche Äußerungen im Kontext des Bittgebets finden sich bei Jörg Splett: Gebet zur ewig allwissenden Allmacht, in: R. Voderholzer, (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst, Ratzinger-Studien 1, Regensburg 2009, 37-38; Werbick: Gebetsglaube (Anm. 9), 117-122; Lange: Allmacht denken (Anm. 62), 293-297.

Der Bewunderung und des Vertrauens fähig ist Gottes Macht nur dann, wenn sie mehr leistet als die Entleerung alles anderen zum Schein und zur Nichtigkeit. Dieser Machtbegriff wird immer in unpersönliche Vorstellungen vom Weltgrund umschlagen und sich zum Urstoff oder zur Urkraft oder auch zur Urdee verdünnen, deren Wirken in ihrer Selbsterhaltung besteht. Auch wenn wir keine weiteren Vorstellungen heranziehen und auf die Anwendung ethischer Maßstäbe verzichten: schon vom Machtgedanken aus ist die Produktion und Regierung von Wesen, die ihrer selbst mächtig sind, unvergleichlich größer als die Erzeugung von Nichtigkeiten. Eben dadurch offenbart sich Gottes Macht, daß er Reales schafft, nicht nur Schein, Wollende, nicht nur Maschinen.<sup>64</sup>

Gottes Handeln zur Verwirklichung seines Heilsratschlusses geschieht also nicht *exklusive*, sondern *inklusive* des Menschen.<sup>65</sup> In aller damit gegebenen Widrigkeit, Mehrdeutigkeit, Verlegenheit, Schwachheit und Schmerzhaftigkeit seiner Heilsgeschichte hält Gott an seinen Menschen und seiner Schöpfung fest. Er kann das, weil er beweglich ist und sich – auch durch die Bitten der Menschen – bewegen lässt, und gerade darin kann die Dogmatik die unwandelbare Allmacht der Liebe Gottes wahrnehmen. Christlicher Glaube schöpft seine Hoffnung damit nicht aus einer sich notwendig durchsetzenden Vorsehungskraft, sondern aus dem Vertrauen auf den Gott dreieiniger Liebe, der in äußerster Flexibilität an der Geschichte der Menschen partizipiert, sie begleitet, erlöst und vollendet. Dass er auf diese Weise das Leben der Geschöpfe vollenden kann und wird, hat er durch den Kreuzestod und die Auferweckung seines Sohnes, Jesus Christus, unter Beweis gestellt. Im Akt des Bittgebets finden diese Sachverhalte ihren höchsten Ausdruck und Verwirklichungsgrad. Durch die Theologie des Bittgebets sollten sie bleibendes Gehör in der Gotteslehre finden.

This article constitutes a brief exploration of the necessity and the possibility of developing the doctrines of God and petitionary prayer in mutual correspondence with each other. It is suggested that the tendency to locate the meaning and the efficacy of prayer solely in the petitioner originates from the attempt to resolve the tension between God and petitionary prayer. Calvin's one-sided deduction of the concept of petitionary prayer from the doctrine of God serves as an example

---

<sup>64</sup> Schlatter: Dogma (Anm. 17), 155.

<sup>65</sup> Peter Brunner hat dies als Grundmerkmal des Handelns Gottes herausgearbeitet, in: Die großen Taten Gottes und die historisch-kritische Vernunft. Ein Fragment aus der Grundlegung der Theologie, in: Pro Ecclesia (Anm. 59), 67. Als Ausnahmen nennt er die Schöpfung aus dem Nichts, die Auferstehung Jesu Christi und die „eschatologische Verwandlung am Ende aller Dinge“ als schöpferische Akte Gottes, in denen er alleine wirksam ist. Vgl. auch ders.: Die Freiheit (Anm. 59).

to illustrate how an anthropological reduction fails to validate the plausibility of petitionary prayer as an act of faith, not least because the trustworthiness of God is put into question. In the light of this it is argued that those facets of God which distinctively appear alongside the biblical phenomena of petitionary prayer as its constitutive basis should be part of the forming-process of a doctrine of God. In the attempt to foster the mutual correspondence between the two dogmatic loci at stake special attention is drawn to the conceptual opportunities offered through a trinitarian understanding of petitionary prayer.