

# Wirken Gottes in der Welt

## Anstöße aus Theologie und Metaphorik

*Sabine Pemsel-Maier*

Der vorliegende Beitrag<sup>1</sup> greift ein Thema auf, das innerhalb der Theologie von Karl-Heinz Menke vordergründig nicht dominierend, implizit jedoch durchgehend präsent ist: das Wirken<sup>2</sup> Gottes in der Welt. Inhaltlich ist es abzugrenzen zum einen vom Schöpfungshandeln in der *creatio ex nihilo*, zum anderen vom Offenbarungshandeln in der Heilsgeschichte, das das innovatorische Auferweckungs- und Vollendungshandeln einschließt<sup>3</sup> – Aspekte, die einer eigenen Betrachtung wert wären, den vorgegebenen Rahmen jedoch sprengen würden. Menke entfaltet seine Überlegungen zum Wirken Gottes im weiteren Sinn innerhalb seiner Christologie,<sup>4</sup> im engeren Sinn im Kontext der Frage nach dem Bittgebet,<sup>5</sup> und hier nicht nur, aber besonders unter pastoraler Perspektive mit dem Ziel, eine Brücke zu bauen „zwischen Theologie und gelebtem Glauben“<sup>6</sup>. Im Folgenden soll seine Position in den systematischen Diskurs eingeordnet und auf ihre Spezifika hin profiliert werden, um auszuloten, welche Impulse von ihr her für die theologische Diskussion wie für den „gelebten Glauben“ erwachsen.

---

1 Berücksichtigt wurde die einschlägige Literatur bis Ende 2013.

2 Während Karl-Heinz Menke bewusst vom „Handeln“ Gottes spricht, bevorzugt die gegenwärtige Theologie – und so auch der vorliegende Beitrag – die Rede von seinem „Wirken“, da sie im Vergleich zu „Handeln“ semantisch weniger anthropomorph konnotiert erscheint.

3 Zu dieser Differenzierung vgl. *Hans Kessler*, Den verborgenen Gott suchen. Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften und Religionskonflikten geprägten Welt, Paderborn 2006, 97–103.

4 *Karl-Heinz Menke*, Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie, Regensburg<sup>3</sup>2012.

5 *Menke*, Thesen zur Christologie des Bittgebetes, in: Magnus Striet (Hg.), Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet (Theologie kontrovers), Freiburg i.Br. 2010, 87–105; ders., Handelt Gott, wenn ich ihn bitte? Regensburg<sup>3</sup>2008. Eine Zusammenfassung seiner Thesen findet sich in: Lässt sich Gott bitten?, in: LKat 23 (2001) 78–83.

6 *Menke*, Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?, 10.

## 1 Problemhorizonte

### 1.1 Vom menschlichen Glauben an eine „gerechte Welt“

Seit einigen Jahren wird ein intensiver, die Konfessionen übergreifender Diskurs geführt über das Handeln Gottes und seine Möglichkeit des Eingreifens in die Welt.<sup>7</sup> Er ist eingebettet in die Überlegungen zu einer dem neuzeitlichen Wirklichkeitsverständnis angemessenen Gottesrede.<sup>8</sup>

„Aus der Mitte der christlichen Konfessionen selbst erheben sich prominente Voten, für die das traditionelle christliche Bild eines personalen Gottes mit [...] einem zumeist allmächtigen Eingriffspotenzial in das Geschichtsgeschehen seine Glaubwürdigkeit mehr oder weniger eingebüßt hat.“<sup>9</sup>

Er spitzt sich zu in der Frage nach der Sinnhaftigkeit des Bittgebetes.<sup>10</sup> Er hat Auswirkungen auf die Klärung der Theodizeeproblematik.<sup>11</sup> Er ist ein zentrales Thema im aktuellen Dialog von Theologie und Naturwissenschaften<sup>12</sup>:

- 
- 7 Eine hervorragende Übersicht über die Arbeiten bis 2005 bietet *Klaus von Stosch*, Gottes Handeln denken. Ein Literaturbericht zur Debatte der letzten 15 Jahre, in: *ThRv* 101 (2005) 90–107.
- 8 *Hans Christian Schmidbaur*, Gottes Handeln in Welt und Geschichte. Eine trinitarische Theologie der Vorsehung (MThS.S 63), St. Ottilien 2004; *Christine Büchner*, Wie kann Gott in der Welt wirken? Überlegungen zu einer theologischen Hermeneutik des Sich-Gebens, Freiburg 2010.
- 9 *Klaus Müller*, Paradigmenwechsel zum Pantheismus? An den Grenzen des traditionellen Gottesbilds, in: *HerKorr Spezial* 2 (2011) Streitfall Gott. Zugänge und Perspektiven, 33–38, 33.
- 10 *Wilfried Eisele* (Hg.), Gott bitten. Theologische Zugänge zum Bittgebet (QD 256), Freiburg 2013; *Hartmut von Sass*, Unerhörte Gebete? Das Bittgebet als Herausforderung für ein nachmetaphysisches Gottesbild, in: *NZSThR* 54 (2012) 39–65; *Striet* (Hg.), Hilft beten?; *Christiane Tietz*, Was heißt: Gott erhört Gebete?, in: *ZThK* 106 (2009) 327–344; *Jürg Wüst-Lückl*, Theologie des Gebets. Forschungsbericht und systematisch-theologischer Ausblick (Praktische Theologie im Dialog), Fribourg (Schweiz) 2007; *Ute Lockmann*, Dialog zweier Freiheiten. Studien zur Verhältnisbestimmung von göttlichem Handeln und menschlichem Gebet (ITS 66), Innsbruck 2004.
- 11 *Klaus von Stosch*, Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt, Freiburg 2006; *Jürgen Werbick*, Hört Gott mich, wenn ich zu ihm rufe? Notizen zu Bittgebet und Theodizee, in: *IKaZ* 37 (2008) 587–600.
- 12 *Christoph Böttigheimer*, Wie handelt Gott in der Welt? Reflexionen im Spannungsfeld von Theologie und Naturwissenschaft, Freiburg 2013; *Patrick Becker*, Ein wirkmächtiger Gott? Ein Problemaufriss aus theologischer Perspektive, in: Georg Souvignier

„Kann Gott in einer von Gesetzen determinierten Welt wirken? Ein Gott, der das Universum entworfen hat und es dann seinen eigenen Weg gehen lässt, ist zu weit vom menschlichen Leben entfernt, um noch eine religiöse Bedeutung zu haben. Aber kann Gott überhaupt irgendeine Rolle in einer Welt spielen, die durch die Gesetze der Naturwissenschaften determiniert ist?“<sup>13</sup>

Er ist nicht zuletzt auch Gegenstand der Auseinandersetzung mit fundamentalistischen bzw. evangelikalischen Strömungen.<sup>14</sup>

Die sich unter vielen Zeitgenossen hartnäckig haltende Frage nach dem Warum zeigt, dass diese, wiewohl sie die naturwissenschaftlichen Gründe und Hintergründe für das Zustandekommen von Tsunamis, Flut- und Dürrekatastrophen, Erdbeben, Krankheiten etc. kennen, nicht einfachhin bereit sind, zumindest die Vorstellung von der *Möglichkeit* eines Eingreifens Gottes ad acta zu legen. Der Religionspsychologe Bernhard Grom vermutet als Grund ein starkes Nachwirken von vorwissenschaftlichen, aus der Kindheit herrührenden und niemals wirklich überwundenen artifiziellen und finalistischen Denkmustern:

„Das Vorsehungs- und Allmachtsverständnis von Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen ist zwar nicht im Einzelnen erforscht, doch erwächst aus der urmenschlichen Neigung zu artifiziellen und finalistischen Erklärungen vermutlich die Tendenz, sich Gottes Fürsorge für uns als punktuellen Arrangieren und Eingreifen nach dem Modell menschlicher Vorkehrungen und Interventionen zu denken. Diese wird auch vom spontanen ‚Glauben an eine gerechte Welt‘ beeinflusst, der erwartet, dass im Allgemeinen jeder das bekommt, was er aufgrund seines Tuns und Wertes verdient.“<sup>15</sup>

---

u. a. (Hg.), Gottesbilder an der Grenze zwischen Naturwissenschaft und Theologie, Darmstadt 2009, 83–93; ders., Das Wirken Gottes in der Welt. Zur Vereinbarkeit von Theismus und Naturwissenschaften, in: MThZ 56 (2005) 248–257; Hans Kessler, Den verborgenen Gott suchen. Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften und Religionskritik geprägten Welt, München 2005; Wolfhart Pannenberg, Das Wirken Gottes und die Dynamik des Naturgeschehens, in: ders., Beiträge zur Systematischen Theologie, Bd. 2, Göttingen 2000, 43–54.

13 Ian Barbour, Naturwissenschaft trifft Religion. Gegner, Fremde, Partner? Göttingen 2011, 14.

14 John Shelby Spong, Was sich im Christentum ändern muss. Ein Bischof nimmt Stellung, Düsseldorf 2004; ders., Warum der alte Glaube neu geboren werden muss, Düsseldorf 2006.

15 Bernhard Grom, Religionspsychologie, München <sup>3</sup>2007, 74–87, 75.

Nachweislich relativ weit verbreitet ist ein solcher Glaube bei Teenagern und jungen Erwachsenen in den Vereinigten Staaten.<sup>16</sup> Vereinzelt begegnet er auch bei Jugendlichen und jüngeren Menschen in Deutschland.<sup>17</sup>

## 1.2 „Deistische“ Tendenzen in der jüngeren Generation?

Zugleich weisen jedoch neuere Jugendstudien<sup>18</sup> und Untersuchungen zur Theodizeefrage<sup>19</sup> darauf hin, dass innerhalb der nachfolgenden Generation der Glaube an ein Einwirken Gottes auf die Welt im Schwinden begriffen ist.<sup>20</sup> Demnach ist die Frage nach dem Zusammenhang von Gott und Leid zwar nicht einfach verstummt. Doch im Unterschied zu früheren Erhebungen erweist sie sich weder als *die* entscheidende Stelle für den Einbruch des Gottesglaubens im Jugendalter<sup>21</sup>, noch treibt sie die Befragten in der Weise um, wie dies offenbar unter älteren Gläubigen der Fall ist. Die Schlussfolgerung liegt nahe, dass die Vorstellung von einem Gott, der zwar die Welt geschaffen hat, sie dann aber sich selbst überlässt und nicht mehr in ihr wirkt, deutliche „Kennzeichen einer deistisch inspirierten Religiosität“<sup>22</sup> aufweise. Allerdings stellt sich die Frage, ob die Kategorie

16 *Christian Smith – Melinda Lunquist Denton*, *Religious and Spiritual Lives. The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers*, Oxford 2005; *ders. – Patricia Snell*, *Souls in Transition. The Religious and Spiritual Lives of Emerging Adults*, Oxford 2009.

17 *Carsten Gennerich*, *Empirische Dogmatik des Jugendalters. Werte und Einstellungen Heranwachsender als Bezugsgrößen für religionsdidaktische Reflexionen* (Praktische Theologie heute 108), Stuttgart 2010, 232–241.

18 *Hans-Georg Ziebertz – Boris Kalbheim – Ulrich Riegel*, *Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung* (Religionspädagogik in säkularer Gesellschaft 3), Freiburg – Gütersloh 2003, v. a. 326–336; *Thomas Gensicke*, *Jugend und Religiosität*, in: *Shell Deutschland Holding* (Hg.), *Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck* (15. Shell Jugendstudie), Frankfurt 2006, 203–240, 218f.; *Friedrich Schweitzer*, „Moralistisch-therapeutischer Deismus“ auch in Deutschland? Fragen für eine Jugendtheologie, in: *Gernot Meier* (Hg.), *Reflexive Religionspädagogik. Impulse für die kirchliche Bildungsarbeit in Schule und Gemeinde*, Stuttgart 2012, 130–137.

19 *Werner H. Ritter u. a.*, *Leid und Gott. Aus der Perspektive von Kindern und Jugendlichen*, Göttingen 2006; *Eva Maria Stögbauer*, *Die Frage nach Gott und dem Leid bei Jugendlichen wahrnehmen. Eine qualitativ-empirische Spurensuche* (Religionspädagogische Bildungsforschung 1), Bad Heilbrunn 2011.

20 Ausführlich dazu *Sabine Pemsel-Maier*, *Jugendtheologie trifft Systematische Theologie. Zum Diskurs über das Wirken Gottes in der Welt*, in: *RpB* 67 (2012) 57–68.

21 So machte einst *Karl Ernst Nipkow*, *Erwachsenwerden ohne Gott? Gotteserfahrung im Lebenslauf*, Gütersloh 1987, in der enttäuschten Erwartung an Gott als Helfer und Garant des Guten eine zentrale Einbruchsstelle des Gottesglaubens fest.

22 *Ziebertz – Kalbheim – Riegel*, *Religiöse Signaturen heute*, 345f.

„Deismus“ für die betreffenden Gottesvorstellungen sachlich angemessen ist und ob die als „deistisch“ qualifizierten Vorstellungen tatsächlich Anzeichen eines Glaubensdefizites sind, das behoben werden muss. Möglicherweise sind sie als Absage an einen naiven Anthropomorphismus zu lesen und verweisen im Gegenzug auf die Suche nach einem mit den Naturwissenschaften kompatiblen Verständnis von Gottes Wirken.<sup>23</sup>

### 1.3 Weitgehender Konsens innerhalb der gegenwärtigen Theologie

Die gegenwärtige Systematische Theologie beurteilt die Vorstellung von einem Eingreifen Gottes ins Weltgeschehen im Sinne einer punktuellen Intervention höchst kritisch und hält die Vorstellung von einem entsprechend gedachten Eingreifen Gottes in diese Welt theologisch für höchst fragwürdig. Stellvertretend bringt Christoph Böttigheimer den weitgehenden Konsens auf den Punkt:

„Zum einen kann derzeit vor dem Hintergrund fortschreitender naturwissenschaftlicher Erkenntnisse ein solches lenkendes Eingreifen Gottes kaum sachgemäß vermittelt werden und zum anderen würde das zusätzliche, enorme Schwierigkeiten für die ohnehin äußerst bedrängende Theodizee-Frage nach sich ziehen. Auf jeden Fall ist von einem sentimental, anthropomorphen Glauben, wonach Gott gemäß menschlichem Agieren und Intervenieren immer wieder punktuell und teleologisch in die Geschichte der Welt bzw. des Einzelnen eingreift und gar eine persönliche Fügung in Form von Lohn und Strafe zuteil werden lässt, abzusehen.“<sup>24</sup>

Damit werden keineswegs persönlich-existenzielle Deutungen und Glaubensüberzeugungen („Gott hat mir bei diesem Unglück das Leben gerettet, damit ich neu anfangen kann / damit ich eine bestimmte Lebensaufgabe zu Ende führen kann / damit ich das, was ich verschuldet habe, wiedergutmachen kann“) für absurd oder illegitim erklärt. Als allgemein gültige theologische Erklärungsmuster taugen sie jedoch nicht:

23 Vgl. dazu *Bernhard Grom*, Deistisch an Gott glauben? Biblische Spiritualität und naturwissenschaftliches Weltbild, in: *StZ* 1 (2009) 40–52, 51.

24 *Christoph Böttigheimer*, Glaubensnöte. Theologische Überlegungen zu bedrängenden Glaubensfragen und Kirchnerfahrungen, Freiburg <sup>2</sup>2011, 25–33, 28f.

„Sowohl die Annahme von Wundern als auch die Vorstellung, Gott stelle eine den naturwissenschaftlich feststellbaren innerweltlichen Kausalzusammenhängen gleichwertige Wirkursache dar, sind theologisch und naturwissenschaftlich nicht haltbar. Im ersten Fall, in dem Gott punktuell mittels Wunder in das Weltgeschehen eingreift, setzt sich Gott über seine selbst erschaffenen Naturgesetze hinweg und wird als ein rein transzendentes Wesen dargestellt, das von außen in die Welt hineinwirkt. Im zweiten Fall wird Gott auf ein Phänomen neben den anderen innerweltlichen Ursachen reduziert und damit als ein rein immanentes Wesen beschrieben. Immanenz und Transzendenz Gottes müssen jedoch zu einer Einheit verschmelzen.“<sup>25</sup>

Böttigheimer macht auf die pastorale Problematik aufmerksam, die die mangelnde Klärung des göttlichen Handelns in sich birgt:

„Wie soll, wenn die Theologie die Wirkweisen Gottes in der Welt nicht wissenschaftskonform erklären kann, der Gläubige, der seinen Glauben rational zu verantworten sucht, noch mit der interventionistischen Nähe Gottes im täglichen Leben rechnen?“<sup>26</sup> – „Wenn Theologie und Kirche ihre eigene Situation und die der heutigen Glaubenden bedenken, dürfen die im Blick auf die Wirkkraft Gottes religiös Enttäuschten und aufgrund naturwissenschaftlicher Erkenntnisse Zweifelnden nicht übersehen werden, zumal wenn das pastorale Konzept des Zweiten Vatikanischen Konzils konsequent verfolgt werden soll.“<sup>27</sup>

Von daher erscheint ein Überdenken der bisherigen kirchlichen Verkündigung dringend gefordert.

25 Patrick Becker, Das Wirken Gottes in der Welt. Zur Vereinbarkeit von Theismus und Naturwissenschaften, in: MThZ 56 (2005) 248–257, 255.

26 Böttigheimer, Glaubensnöte, 19.

27 Böttigheimer, Glaubensnöte, 20.

## 2 Systematisierungen: Modelle des Wirkens Gottes in der Welt

Die von der Tradition bis zur Gegenwart vorgelegten Entwürfe werden in der einschlägigen Literatur nach vier<sup>28</sup> verschiedenen Modellen klassifiziert.<sup>29</sup>

### 2.1 Durch interventionistische Eingriffe<sup>30</sup>

Die interventionistische Erwartung göttlicher Eingriffe in die Welt entspricht der Sichtweise der Bibel, nach der Gott die Geschicke seiner Geschöpfe lenkt und „von oben“ bzw. „von außen“ in den Lauf der Welt eingreift, um die von ihm beabsichtigten Ziele zu erreichen. Sein Handeln lässt sich darum vergleichen mit dem „eines menschlichen Handlungssubjekts, das durch sein Wort und sein Tun bestimmte (innere) Intentionen seines Willens (nach außen) tatsächlich realisiert, wie etwa ein König, ein Richter es täte, ein Retter und Befreier, ein Hirte, Vater oder Mutter, ein Hausherr“<sup>31</sup>. Seine Stärke hat dieses Modell im dialogisch-personalen Gott-Mensch-Verhältnis. Offensichtlich sind jedoch seine Schwächen: Es legt nicht nur anthropomorphe Konnotationen nahe, sondern auch die Vorstellung einer unbegrenzten Willkürmacht. Die nicht zu beantwortende Frage, warum Gott in bestimmten Situationen eingreift und in anderen nicht, verschärft das Theodizeeproblem. Die Einsicht in die Eigengesetzlichkeit der irdischen Wirklichkeiten (GS 36) hat das biblische vorausgeklärte Weltbild abgelöst.

Wenngleich die Theologie diesem Modell weitgehend eine Absage erteilt hat, wird es nach wie vor in der kirchlichen Verkündigung und Pasto-

28 Teilweise firmieren in der einschlägigen Literatur prozesstheologische Konzepte als weiteres fünftes Modell.

29 Die nachfolgende Klassifizierung orientiert sich an *Reinhold Bernhardt*, Was heißt „Handeln Gottes“? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 55), Berlin <sup>2</sup>2008 sowie an *Medard Kehl*, Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung, Freiburg – Basel – Wien <sup>2</sup>2008, 247–256. Beide unterscheiden ein interventionistisches Modell, ein sapiential-ordinatives Modell, nach dem Gott durch die Zweitursachen wirkt, sowie einen pneumatologisch motivierten Typus, den Bernhardt als Repräsentationsmodell bezeichnet. Christoph Böttigheimer greift diese Modelle auf und fügt als weiteren Typus jene Entwürfe hinzu, die ihren Ursprung in der Quantenphysik haben.

30 Vgl. *Bernhardt*, Was heißt „Handeln Gottes“?, 274–335; *Kehl*, Und Gott sah, dass es gut war, 247ff.

31 *Kehl*, Und Gott sah, dass es gut war, 248. Vgl. *Bernhardt*, Was heißt „Handeln Gottes“?, 274.

ral vertreten und entfaltet auf diese Weise eine breite Wirkungsgeschichte. Dies ist insofern problematisch, als sonntägliche Glaubenspraxis und „atheistische“ Alltagsbewältigung dadurch auseinandertreten. Eine Variante des Interventionismus vertritt innerhalb der *action divine debate* John Sanders<sup>32</sup> mit seiner These, dass Gott sich wünsche, dass der Mensch sich an ihn in Bitte und Gebet wende, und dass er Dinge nicht tun könne, die er gerne täte, sofern Menschen ihn nicht darum bitten.

## 2.2 In den Indeterminismen der Quantenmechanik

Inhaltlich völlig anders ausgerichtet, wenngleich teilweise ebenfalls mit dem Terminus „interventionistisch“ belegt, sind jene Modelle, die das Wirken Gottes in den Indeterminismen der Quantenmechanik oder der Chaostheorie verorten. Sie repräsentieren darum einen eigenen Typus innerhalb der Modellbildung. Da Karl-Heinz Menke diesen Ansatz im gegebenen Zusammenhang nicht weiterverfolgt, wird er hier nur in äußerst knapper Form dargestellt. Der Ansatz basiert auf der Erkenntnis der modernen Naturwissenschaften, dass die Natur zwar gewissen Gesetzmäßigkeiten folgt, zugleich aber auch Indeterminismen aufweist. Entsprechend verorten Ansätze dieser Richtung – namhafte Vertreter sind John Polkinghorne und Arthur Peacocke – Gottes direktes Handeln in den Freiräumen physikalischer Unbestimmtheiten bzw. in der mit den Quantenfluktuationen gegebenen Offenheit. Auch dieser Versuch zieht kritische Einwände nach sich:

„Bei all dem ist stets im Auge zu behalten, dass quantenphysikalische Indeterminismen, wie immer sie gedeutet werden, schlechterdings nicht einfach mit der Wirksamkeit Gottes identifiziert werden dürfen. Indeterminismen sind bestenfalls naturwissenschaftliche Freiräume für ein Wirken Gottes.“<sup>33</sup>

Hinzu treten theologische und transzendentalphilosophische Bedenken: Wie kann der transzendente Gott unmittelbar in der Welt handeln, ohne seine Göttlichkeit aufzugeben? Schließlich wird das Theodizeeproblem dadurch in keiner Weise entschärft. „All diese Anfragen verdeutlichen, dass bislang kein theologisches Konzept vorliegt, das die Rede von einem

32 John Sanders, *The God who risks. A theology of providence*, Downers Grove 1998.

33 Böttigheimer, *Wie handelt Gott in der Welt?*, 260.

punktuellen innovatorischen Handeln eines transzendenten Gottes mit Hilfe quantentheoretischer Erkenntnisse überzeugend zur Darstellung brächte.“<sup>34</sup>

## 2.3 Durch innerweltliche Kausalitäten

Von Thomas von Aquin grundgelegt und durch Béla Weissmahr<sup>35</sup> weiterentwickelt wurde das von Reinhold Bernhardt als „sapiential-ordinativ“<sup>36</sup> und von Klaus von Stosch als „kausal“<sup>37</sup> bezeichnete Modell, nach dem Gott indirekt durch die von ihm geschaffene Naturordnung bzw. durch innerweltliche Kausalitäten wirkt. Demnach ermöglicht Gott als Erstursache allen weltlichen Seins und Tätigseins die Eigenaktivität und Selbstentwicklung der Geschöpfe. Diese fungieren als Zweit- bzw. Instrumentalursachen. Auf diese Weise wirkt Gott durch ihre natürlichen Anlagen und Möglichkeiten in der Welt, ohne ihre Eigenständigkeit und Freiheit auszuschalten, ohne ihrer natürlichen Disposition entgegenzuwirken, ohne sie zu determinieren und ohne äußeren Zwang auszuüben. Durch sein Wirken richtet Gott seine Geschöpfe vielmehr

„so aus, dass sie ihrer spezifischen, arteigenen Potentialität folgen. Er wirkt also durch ihr Wirken *nach Art ihres Wirkens*, wie es die von Gott gesetzte Seinsordnung vorgibt, indem er ihre Potenz in einem bestimmten Richtungssinn aktualisiert. [...] Die Kette der weltlichen Ursachen bleibt unversehrt. Gott interveniert nicht, sondern wirkt durch die Zweitursachen.“<sup>38</sup>

Gott handelt demnach in einer vermittelten Unmittelbarkeit, ohne direkt in das Weltgeschehen einzugreifen. Dabei ist

„das Zusammenwirken von Erst- und Zweitursache [...] angemessen nur so zu denken, dass beide Seiten auf ihrer Ebene und in ihrer Per-

34 Böttigheimer, *Wie handelt Gott in der Welt?*, 260.

35 Béla Weissmahr, *Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders* (FTS 15), Frankfurt 1973.

36 Bernhardt, *Was heißt „Handeln Gottes“?*, 335–351; ähnlich Kehl, *Und Gott sah, dass es gut war*, 249–252.

37 von Stosch, *Gottes Handeln denken*, 93.

38 Bernhardt, *Was heißt „Handeln Gottes“?*, 339.

spektive jeweils das ganze Ergebnis bewirken: Gott in und durch die Geschöpfe, diese nur kraft seiner Erstursächlichkeit<sup>39</sup>.

Gott wirkt demnach *im* Handeln der Menschen, ohne dass seine Wirkkraft mit der ihren wesenhaft identisch wäre.<sup>40</sup> In seiner umfassenden Studie charakterisiert Bernhardt das Verhältnis zwischen Erst- und Zweitursache als dynamische Beziehungseinheit,

„in der sie *ineinander* agieren; oder anders: in der die Sekundärursache in der Kraft der absoluten Seinsfülle der Primärursache agiert – so, dass die Primärursache die Selbstüberbietung der Sekundärursache als deren eigene Aktivität ermöglicht und diese der sich selbst mitteilenden Primärursache eine Ausdrucksgestalt gibt“<sup>41</sup>.

Demnach ermöglicht Gott als Erstursache die Aktivität der geschöpflichen Zweitursachen.

Dieses Modell hat klare Stärken. Eine ist die konsistente Vermittlung von Transzendenz und Immanenz des göttlichen Handelns: Gott erscheint nicht als derjenige, der punktuell von außen interveniert, sondern wirkt in den Zweitursachen und *durch* sie, um gerade so seine Geschöpfe zu schöpferischer Eigentätigkeit zu ermächtigen. Eine weitere Stärke ist die Wahrung der qualitativen Differenz zwischen prinzipieller Ursächlichkeit und der durch sie ermöglichten Wirksamkeit der Geschöpfe. Eine dritte liegt in der Möglichkeit, sowohl die Eigendynamik der natürlichen Welt als auch die menschliche Freiheitsgeschichte mit dem göttlichen Wirken nicht nur zusammenzudenken, sondern ihre Eigenständigkeit auf Gottes positive Verfügung zurückzuführen. Kritisch ist demgegenüber einzuwenden, dass die Idee „einer der Welt von Gott eingestifteten zielgerichteten Ordnung, durch die Gott auch das *im Einzelnen* Schlechte zum Guten im *Ganzen* umwandeln kann“<sup>42</sup>, die Theodizeeproblematik nicht löst, insofern offen bleibt, worin das Gute des Ganzen besteht, zumal es nicht sichtbar oder konkret identifizierbar ist. Offen bleiben muss schließlich auch die Frage, warum Gott nicht eine andere Welt geschaffen hat und ob dies überhaupt möglich gewesen wäre, ohne die geschöpfliche Eigengesetzlichkeit zu beschneiden.

39 Kehl, Und Gott sah, dass es gut war, 250. Vgl. Bernhardt, Was heißt „Handeln Gottes“?, 339f.

40 Vgl. Bernhardt, Was heißt „Handeln Gottes“?, 344.

41 Bernhardt, Was heißt „Handeln Gottes“?, 342.

42 Kehl, Und Gott sah, dass es gut war, 252.

## 2.4 In der Kraft des Geistes

Der pneumatologische Modelltypus begegnet in unterschiedlichen Varianten. Bernhardt qualifiziert ihn als „Repräsentationsmodell“<sup>43</sup>, insofern er das Wirken Gottes an den wirkmächtigen Repräsentationen seines Geistes festmacht. Demnach erweist sich Gottes Wirken nicht in seinem wirkursächlich vermittelten Eingreifen, sondern in „besonderen Verdichtungen“<sup>44</sup> seiner Geistkraft in einzelnen Ereignissen und Strukturen. Weitere evangelische Theologen<sup>45</sup> machen im Kontext der Vorsehungslehre in analoger Weise Gottes fürsorgliches Handeln am Wirken des Heiligen Geistes fest und deuten lebensförderliche Erfahrungen von Heilung, von Geführt-, Geleitet- und Gelenktwerden als Gottes Geistwirken, das weder be- noch verrechenbar ist; vielmehr ist es ein Wirken im Sinne der Macht der Schwachheit nach 1 Kor 1,25. Medard Kehl spricht von Gottes Handeln im Geist als Handeln „durch seine wirkende Gegenwart“<sup>46</sup>. Er qualifiziert sie als Liebe, eine Liebe, die die Dinge nicht gewaltsam zurechtrückt und sich nicht ihrer geschöpflichen Eigenätigkeit entgegensetzt, sondern die durch die Anziehungskraft, nämlich die „Attraktivität“ des Guten wirkt, die das Geschöpf geneigt macht, von sich aus der Intention Gottes zu folgen: „Sie wirkt, indem sie *anzieht*.“<sup>47</sup> Wo Geschöpfe empfänglich und ansprechbar sind für Gottes werbendes Wirken und sich diesem öffnen, da vermag Gott alles; wo sie sich ihm verschließen, vermag er nichts. Ähnlich argumentiert Christoph Böttigheimer:

„Gott interagiert nicht punktuell mit dem Weltprozess, wohl aber handelt er durch Menschen, die guten Willens sind, sich dem Geist Jesu Christi öffnen und sich wie er für das Reich Gottes einsetzen. Indem sich der Mensch – ähnlich wie Jesus von Nazareth – auf Gott hin vertrauensvoll überschreitet, kann mittels seines Handelns das Gnaden- und Heilshandeln Gottes über alles Menschenmögliche hinaus innerweltlich wirksam werden (Mt 25,40).“<sup>48</sup>

43 Bernhardt, Was heißt „Handeln Gottes“?, 352–389.

44 Bernhardt, Was heißt „Handeln Gottes“?, 391.

45 Christian Link, Die Krise des Vorsehungsglaubens: Providenz jenseits des Fatalismus, in: EvTh 65 (2005) 413–428; Dietrich Ritschl, Sinn und Grenzen der theologischen Kategorie der Vorsehung, in: ZdTh 10 (1994) 117–133.

46 Kehl, Und Gott sah, dass es gut war, 252.

47 Kehl, Und Gott sah, dass es gut war, 255.

48 Böttigheimer, Wie handelt Gott in der Welt?, 285.

Pneumatologische Modelle stehen zum unmittelbar zuvor skizzierten Typus des göttlichen Wirkens durch innerweltliche Kausalitäten nicht im Widerspruch, sondern ergänzen und präzisieren ihn im Blick auf das menschliche Handeln. Sie greifen den urbiblischen Gedanken vom Wirken des Geistes Gottes in den Menschen auf. Zugleich sind sie von großer spiritueller Relevanz, weil sie deutlich machen, dass sich ein intellektuell verantwortbares Bittgebet nicht an den Deus ex machina, sondern an den Geist richtet, auf dass er die Herzen der Menschen bewege. Allerdings bleiben sie auf die menschliche Freiheit fokussiert und stellen sich nicht der Frage, ob und wenn ja wie das göttliche Wirken in den Abläufen der Natur zu fassen ist.

### 3 Theologische Profilierung im Werk von Karl-Heinz Menke

Wie positioniert sich innerhalb der skizzierten Typen die Theologie von Karl-Heinz Menke? Was sind ihre Spezifika, wo setzt sie Akzente?

#### 3.1 Integration zweier verschiedener Modelle und Perspektiven

Menke integriert die Perspektive des vorgestellten dritten und vierten Modells, indem er Gottes Wirken durch die Natur- und Freiheitsordnung mit seinem Handeln im Geist zusammenführt. Jeglichen göttlichen Interventionismus lehnt er dezidiert ab:

„Handelt er, wenn ich ihn bitte? Oberflächlich gesehen muss die Antwort ‚Nein!‘ lauten.“<sup>49</sup> – „Gott kann nicht tun, was er will. Er wollte das Kreuz seines Sohnes nicht; und Auschwitz ganz sicher auch nicht. Und das heißt zugleich: Er konnte es nicht verhindern. Er konnte den Henkern seines Sohnes und den Henkern von Auschwitz ihre Werkzeuge nicht aus den Händen schlagen. Wohlgermerkt: Er *konnte* es nicht.“<sup>50</sup>

Gott ist aber nicht nur machtlos angesichts der Verfehlungen menschlicher Freiheit, sondern auch angesichts der Abläufe in seiner Schöpfung: „Wenn er hier und da (punktuell) die Folgen verunglückter oder pervertierter Freiheit verhindern bzw. korrigieren könnte, wäre er ein Zyniker,

49 Menke, Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?, 20.

50 Menke, Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?, 20.

weil er ganz offensichtlich nicht grundsätzlich und immer vermeidet, was böse ist.“<sup>51</sup> Die Vorstellung, Gott könne die Naturgesetze außer Kraft setzen, steht für Menke geradezu im Widerspruch zum biblischen Schöpfungsglauben.

Seine Ablehnung des Interventionismus begründet Menke mit der geschöpflichen Vermitteltheit des göttlichen Handelns in Welt und Geschichte<sup>52</sup>: Gott hat sich freiwillig gebunden, zum einen an die von ihm geschaffene menschliche Freiheit, zum anderen an die mit der Schöpfung gegebene Naturordnung. Diese Bindung ist Ausdruck der göttlichen Liebe, die sich weder über das Eigensein der Schöpfung noch über die menschliche Freiheit einfach hinwegsetzt. „Liebe lässt sich eher kreuzigen als irgendetwas mit Gewalt durchzusetzen. Deshalb darf man sie – aber auch *nur* sie – mit einem Absolutheitsanspruch verbinden.“<sup>53</sup> Gott als Liebender lässt freilich die Menschen nicht einfach ins Unheil laufen, wartet „nicht passiv ab, bis seine Adressaten ja sagen, sondern er wirbt gleichsam und bettelt geradezu um dieses Ja-Wort“<sup>54</sup>.

Solches „Werben“ und „Betteln“ geschieht in der Kraft des Geistes. Der Geist „kann in jedem seiner Geschöpfe da sein, ohne die Eigenheiten der Geschöpfe anzutasten“<sup>55</sup>. Zugleich vermag der Geist Unerwartetes, ja Wunderbares zu wirken, ohne die Freiheit der Betroffenen außer Kraft zu setzen:

„Wo ein Mensch sich durch den Heiligen Geist einbeziehen lässt in die Vater-Beziehung Jesu, da kann heil werden, was durch Unglück oder Sünde in Unordnung geraten war; manchmal so radikal und unerwartet, dass selbst Ungläubige von einem Wunder sprechen.“<sup>56</sup>

Darum vermag der Geist auch verhärtete Herzen der Menschen zu bewegen und dorthin zu gelangen, „wo der Mensch – nach unseren Maßstäben geurteilt – weit weg von ihm ist“<sup>57</sup>. Kalkulieren lassen sich solche „Wunder“ freilich nicht einmal für Gott selbst: „Doch weil mit dem Geschenk wirklicher geschöpflicher Freiheit auch das Geschenk wirklicher Selbst-

51 *Menke*, Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?, 43.

52 *Menke*, Thesen zur Christologie des Bittgebetes, 91f.

53 *Menke*, Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?, 28.

54 *Menke*, Thesen zur Christologie des Bittgebetes, 101.

55 *Menke*, Thesen zur Christologie des Bittgebetes, 92.

56 *Menke*, Thesen zur Christologie des Bittgebetes, 101.

57 *Menke*, Thesen zur Christologie des Bittgebetes, 98.

bestimmung verbunden ist, bleibt offen, ob sich seine Hoffnung auf das schlussendliche Ja-Wort auch des letzten Nein-Sagers erfüllt.“<sup>58</sup>

### 3.2 Der Primat der Freiheit

Als zentral erweist sich der Primat der Freiheit: Sie ist für Menke sowohl für das menschliche Handeln als auch für die sich evolutiv entwickelnde Schöpfung konstitutiv, die er „in ihrer gesamten Erstreckung als Prozess des Hervorbringens immer höherer Qualitäten von Freiheit verstehen“<sup>59</sup> möchte. Sowohl die menschliche Freiheit als auch die Schöpfung mit ihrer Eigengesetzlichkeit setzen Gottes Allmacht eine Grenze. Gott „würde sich selbst widersprechen, wollte er das Eigensein [...] eines seiner Geschöpfe ersetzen, aufheben oder auch nur teilweise revozieren“<sup>60</sup>. Damit positioniert sich Menke im Blick auf die Abläufe in der Natur als Befürworter der *natural law defense*, im Blick auf die Willensfreiheit als Vertreter eines libertarischen Freiheitskonzeptes.

Sowenig wie Gott in die menschliche Freiheit eingreifen kann, so sehr bleibt er an das Eigensein der Schöpfung, das er ihr eingestiftet hat, gebunden: „Gott kann die Schöpfung nicht davor bewahren, dass es fehlinformierte Zellen, Erdbeben oder Naturkatastrophen gibt. Er kann das Verunglücken der vorbewussten Freiheit seiner Schöpfung ebenso wenig verhindern wie die Pervertierung der bewussten Freiheit.“<sup>61</sup> Dabei gilt:

„Je weniger eine Wirklichkeit das Ergebnis von Notwendigkeit, je größer ihr Eigensein ist, desto wahrscheinlicher auch die Möglichkeit der negativen Verselbständigung bzw. ‚Verunglückung‘ dieses Eigenseins. Was auf der Ebene der reflexen Freiheit des Menschen die Sünde ist, das ist auf den vorgeordneten Ebenen der Evolution z. B. ein Erdbeben oder ein Tumor.“ – „Und wo Freiheit ist, da gibt es auch verunglückte Freiheit, z. B. eine fehlinformierte Zelle. Und wo reflexe Freiheit ist, da gibt es auch die pervertierte Freiheit: das Böse.“<sup>62</sup>

Gott aber ist nicht schlechterdings machtlos gegenüber dem Bösen. Wiederum ist es die Macht des Geistes, die der pervertierten Freiheit entge-

58 Menke, Thesen zur Christologie des Bittgebetes, 101.

59 Menke, Lässt sich Gott bitten?, 80.

60 Menke, Thesen zur Christologie des Bittgebetes, 102.

61 Menke, Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?, 42.

62 Menke, Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?, 155.

gentritt, ohne freilich die menschliche Freiheit außer Kraft zu setzen. Dem Geist kommt besondere Wirkmächtigkeit zu, denn er „geht bis dahin, wo die Endlichkeit des Geschöpfes sich in sich selbst verkriecht, bis an die Stelle der pervertierten Freiheit, bis an die Stelle der Sünde und des Todes“<sup>63</sup>.

### 3.3 Christologie als hermeneutischer Schlüssel

Letztlich ist die Bestimmung des göttlichen Wirkens nach Menke nur von der Christologie her zu konzipieren. Die Christologie steht nicht nur im Zentrum seiner gesamten Theologie, sondern sie ist auch der hermeneutische Schlüssel zum Verständnis von Gottes Wirken in der Welt.

Allein von Jesus Christus her wird deutlich, wer und wie Gott ist:

„Immer wieder sind wir versucht, uns Gott anders zu denken als diesen Jesus Christus – so als sei Gott an und für sich allmächtig, wohingegen Jesus Christus – zumindest am Kreuz – das Gegenteil, nämlich ohnmächtig ist. Nein, in Ihm, in diesem einen und einzigen Menschen hat sich Gott *selbst* ausgesagt. [...] Der Vater ist nicht anders allmächtig als er, der Gekreuzigte.“<sup>64</sup>

Allein von Jesus Christus her fällt Licht auf die Frage, wie die Allmacht Gottes zu verstehen sei:

„Wenn Gott *sich selbst* in Jesus Christus ausgesagt hat, dann dürfen wir seine Allmacht nicht jenseits des Kreuzes suchen; dann ist seine Allmacht gerade am Kreuz sichtbar geworden; dann ist diese Allmacht nicht etwas ganz anderes als die gekreuzigte Liebe, sondern mit dieser identisch [...]“<sup>65</sup> – An Jesus „lässt sich ablesen, dass Gott sein Handeln nicht nur scheinbar, sondern mit allen Konsequenzen an die von ihm selbst ermöglichte Freiheit seiner Adressaten bindet. An Jesus lässt sich ablesen, wie Gott allmächtig ist, nämlich in der unbedingten Bindung seiner selbst an die einmal gewährte Freiheit seiner Geschöpfe.“<sup>66</sup>

Entsprechend konnte der Vater seinem Sohn das Kreuz nicht ersparen:

63 Menke, *Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?*, 93.

64 Menke, *Jesus ist Gott der Sohn*, 27. Vgl. ders., *Thesen zur Christologie des Bittgebetes*, 87f.

65 Menke, *Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?*, 21.

66 Menke, *Thesen zur Christologie des Bittgebetes*, 93.

„Auch ihm wurde das Gehen des Kreuzweges nicht abgenommen. Auch für ihn gab es keine miraculöse Außerkraftsetzung der Naturgesetze. Auch auf seinem Kreuzweg hat keine unsichtbare Macht den Folterknechten die Werkzeuge aus der Hand geschlagen.“<sup>67</sup> – „Der Gott, den er seinen Vater nannte, *konnte* ihm das Kreuz nicht abnehmen.“<sup>68</sup>

Denn die Liebe Gottes, die in Jesus Christus offenbar geworden ist,

„erzwingt nichts; im Gegenteil, sie macht sich im wahrsten Sinne des Wortes abhängig vom Ja-Sagen, vom Beten und von der Umkehr ihrer Adressaten.“<sup>69</sup> – „Wer Christus als *den Weg, die Wahrheit und das Leben* bekennt, glaubt nicht, dass Gott diese Welt anders als durch jene Liebe ändern kann, die sich lieber kreuzigen lässt als irgendetwas – und wenn es auch das objektiv Beste wäre – mit Gewalt durchzusetzen.“<sup>70</sup>

Christlicher Glaube bekennt sich aber nicht nur zu einem Gott, der sich ans Kreuz nageln lässt, sondern der „gerade so, im Modus wehrloser Liebe, jedes (!) Kreuz *verwandeln* (nicht verhindern und schon gar nicht beseitigen) kann“<sup>71</sup>. Darin, in der Verwandlung des Leids, wird Gottes Wirkmacht offenbar, bestehen die eigentlichen Wunder.

„Wunder ereignen sich dort, wo Gottes Ruf in Glaube, Hoffnung und Liebe so radikal bejaht wird, dass im wahrsten Sinne des Wortes ‚alles gut‘ wird – manchmal so sinnenfällig, dass ein Blinder die Krankheit seiner Augen besiegt.“<sup>72</sup>

Letzteres hält Menke nicht für ausgeschlossen:

„Gerade wenn man die geschöpfliche Natur als ein Kommunikations- bzw. Informationssystem verstehen lernt, ist es möglich, dass ein Kranker auf Grund seiner betenden Kommunikation mit Gott z. B. die Fehlinformationen seiner Zelle korrigiert (den Krebs besiegt).“<sup>73</sup>

67 *Menke*, Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?, 127.

68 *Menke*, Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?, 154.

69 *Menke*, Thesen zur Christologie des Bittgebetes, 98.

70 *Menke*, Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?, 28.

71 *Menke*, Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?, 149.

72 *Menke*, Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?, 55.

73 *Menke*, Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?, 43.

Ein Wunder liegt aber eben keineswegs nur dann vor, „wenn ein Mensch durch die gelebte und ins Gebet gebrachte Beziehung zu Gott seine Krankheit besiegt, sondern gleichermaßen, wenn er durch seine Kommunikation mit Christus fähig wird, sie zu ‚verklären‘“<sup>74</sup>, indem er sie nicht nur annimmt, sondern sogar als Zeugnis der Hoffnung lebt.

### 3.4 Die untrennbare Verbindung von Christologie und Pneumatologie

Für Menke sind christologische und pneumatologische Perspektive untrennbar verbunden: Der Geist ist es, der die Menschen fähig macht, Gott und sein Wirken in sich hineinzulassen. Auf diese Weise verbindet er sie mit Jesus Christus: „Die Kraft Gottes ist immer – immer! – vermittelt durch Menschen; zuerst durch den Menschen Jesus; dann aber auch durch alle, in denen Jesus Hand und Fuß bekommt.“<sup>75</sup>

Jesus Christus als wahrer Mensch hat gezeigt, wie einer Gott im Geist ganz „in sich ‚einlassen‘ kann“<sup>76</sup>. In gleicher Weise ist jeder und jede aufgerufen, den gekreuzigten und auferstandenen Christus in die verschiedenen Situationen menschlichen Lebens „hineinzulassen“<sup>77</sup>. Als Beispiele führt Menke an: Eltern, die ihr schwerbehindertes Neugeborenes lieben, die Mutter, die ihren drogensüchtigen Sohn nicht aufgibt, der Vater, der zu seinem Kind steht, auch wenn ihm nur Verachtung entgegenschlägt, die Ehefrau, die ihrem trinkenden Mann die Treue hält, die Lehrerin, die um ihrer Schüler willen Gnade vor Recht ergehen lässt, der Todkranke, der versöhnt sterben kann.

Das Beten im Heiligen Geist, das in der Beziehung zu Christus gründet und auf ihn hinzielt, ist für Menke die christliche Grundhaltung schlechthin. Er versteht es als „Mitvollzug der Inkarnation“<sup>78</sup>: Die Betenden werden auf diese Weise „zum Täter bzw. zur Täterin“ Christi. Dort, wo sich Menschen von Jesus Christus und der mit ihm gekreuzigten Liebe ergreifen lassen, werden sie ganz Mensch, wie Gott Menschsein haben will. „In dem Maße, in dem der Beter sich von Christus bestimmen und durch

74 *Menke*, Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?, 54.

75 *Menke*, Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?, 155.

76 *Menke*, Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?, 128.

77 *Menke*, Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?, 24–26.98.120. Vgl. ders., Thesen zur Christologie des Bittgebetes, 97.

78 *Menke*, Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?, 26.

den Heiligen Geist mit Christus verbinden lässt, *kann* er Darstellung des Handelns Gottes werden.“<sup>79</sup>

Das Wirken des Geistes bindet den Menschen, in dem der Geist zur Geltung kommt, untrennbar an das Geschehen der Inkarnation und ermöglicht ihm den Mitvollzug der inkarnatorischen Bewegung. Auf diese Weise sind vertikale und horizontale Inkarnation miteinander verschränkt – ein Gedanke, den Menke der Theologie Joseph Ratzingers<sup>80</sup> entlehnt hat und weiterführt. In seinem umfassenden Werk über das Wesen des Katholizismus<sup>81</sup> stellt er unmissverständlich heraus, dass das Wirken des Geistes gerade nicht auf ein „desinkarniertes Christentum“, sondern genau auf dessen Gegenteil hinzielt:

„Paulus will sagen: Es gibt kein Geistwirken Gottes an dem inkarnierten Logos, an Christus, vorbei. Deshalb die Formulierung: ‚Der Herr ist der Geist‘; und nicht: ‚Der Geist ist der Herr.‘ Desinkarniertes Christentum ist ein Widerspruch in sich. Oder positiv formuliert: ‚Das Besondere des Christlichen besteht darin, dass die christliche Vergeistigung zugleich eine Inkarnation ist. Dadurch unterscheidet sie sich von allen Vergeistigungen philosophischer oder bloß mystischer Art.“<sup>82</sup>

## 4 Semantische Transformierung

### 4.1 Das Bild vom Wasser und der Pore

Indem Menke eine Synthese von zwei komplementär sich ergänzenden Modellen vornimmt und diese trinitarisch rückbindet, entwirft er ein theologisch stringentes Konzept. Inwieweit ist dieses in die eingangs skizzierten Problemhorizonte vermittelbar? Er nimmt selbst eine solche Vermittlung durch eine semantische Transformierung vor, indem er, während er sich ansonsten einer dezidiert theologischen, Abstrakta nicht scheu-

79 *Menke*, Thesen zur Christologie des Bittgebetes, 100.

80 *Karl-Heinz Menke*, Der Leitgedanke Joseph Ratzingers. Die Verschränkung von vertikaler und horizontaler Inkarnation (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge), Paderborn 2008.

81 *Karl-Heinz Menke*, Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus, Regensburg 2012.

82 *Menke*, Sakramentalität, 294. Das angeführte innere Zitat stammt von Joseph Ratzinger.

enden Fachsprache bedient, in pastoralen Kontexten auf metaphorisches Sprechen rekurriert.

Menke zieht die Metapher vom Wasser und der Pore heran, um anschaulich zu machen, wie Gott wirkt:

„Jeder Mensch ist [...] so etwas wie eine Öffnung, durch die der in Christus inkarnierte Gott all das realisieren kann, was seine unbedingte Liebe will. [...] Aber er ist – um in diesem Bild zu bleiben – eine Öffnung, die beides kann: sich weiten und sich verschließen. [...] Die in Christus inkarnierte Liebe des trinitarischen Gottes ist wie das Wasser, das in einen völlig aufgetrockneten Boden eindringen und das überall erstorbene Leben neu ermöglichen will. Der trockene Boden ist unsere Welt. Und jeder Mensch ist in diesem Boden eine Pore, die sich für das Wasser öffnen oder sich ihm verschließen kann. Je mehr Poren sich – quantitativ und qualitativ betrachtet – öffnen, desto mehr kann das Wasser in diesem Boden wirken, was es immer schon wirken will.“<sup>83</sup>

Ganz im Sinne der vorauslaufenden Gnade betont er, dass das Entscheidende dieses Bildes nicht das Sichöffnen ist, sondern das Wasser. „Allerdings: Ohne dass die Poren sich öffnen, sich weit und nachhaltig öffnen, gelangt das Wasser nicht in den Boden.“<sup>84</sup>

Mehrfach greift Menke dieses Bild auf und bindet es in unterschiedliche Zusammenhänge ein.<sup>85</sup> Ausdrücklich interpretiert er es pneumatologisch: „[...] wo immer sich eine Pore zu öffnen beginnt, da geschieht das ‚Beten im Heiligen Geist‘.“<sup>86</sup> Umgekehrt: Wo Menschen im Geist zu Gott beten, da werden sie fähig, sich wie eine Pore zu öffnen. „Erst wenn ich meine Gedanken, Pläne, Worte und Werke regelmäßig vor sein Antlitz trage, kann Gott an und in mir handeln. Erst wenn ich mich für Gott so wie eine Pore für das Wasser öffne, lasse ich mein Handeln vom Handeln Gottes bestimmen.“<sup>87</sup>

#### 4.2 Zum Eigen- und Mehrwert metaphorischer Sprache

Die Einsicht, dass Metaphorik kein Fremdkörper innerhalb dogmatischer Sprache, sondern konstitutiver Bestandteil ist, verbreitete sich im Zuge

83 *Menke*, *Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?*, 27.

84 *Menke*, *Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?*, 84.

85 *Menke*, *Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?*, 155.183 u. ö.

86 *Menke*, *Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?*, 98.

87 *Menke*, *Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?*, 183.

des *linguistic turn* gegen Ende des 20. Jahrhunderts.<sup>88</sup> Die Systematische Theologie legte in Anknüpfung an die grundlegenden Arbeiten von Paul Ricœur unter Einbezug der Metaphertheorien der philosophischen Hermeneutik und der Philologie fundierte Überlegungen zur metaphorischen Struktur religiöser Sprache vor<sup>89</sup>; im Anschluss lotete sie die Metaphorologie für die Gotteslehre<sup>90</sup>, die Christologie<sup>91</sup> und die Soteriologie<sup>92</sup> aus. Bis ins 20. Jahrhundert hatte die Metapher im Sinne der Substitutionstheorie als „uneigentliche“ und „übertragene“ Rede und damit als poetischer Ersatz für das „eigentlich Gemeinte“ bzw. für die Definition des Begriffes gegolten. Entsprechend ging die Theologie davon aus, dass Metaphern durch Begriffe substituiert und „eins zu eins“ übertragen werden können. Davon haben sich moderne Metaphertheorien dezidiert verabschiedet. Metaphorische Rede gilt nicht länger als uneigentliche oder gar pejorative Rede, auch nicht nur als poetisch-rhetorischer Schmuck, sondern als ursprüngliche und unersetzbare Sprachform und damit als eine besondere Weise eigentlicher Rede, die einen unbestreitbaren Mehr- bzw. Eigenwert hat.

An die Stelle der Substitution ist die Interaktion getreten, die auf die Wechselwirkung zwischen der Metapher und ihrem Kontext abzielt: Metaphern beziehen Wirklichkeitsbereiche aufeinander, die ursprünglich nicht zusammengehören. Sie werfen dadurch Fragen auf, bewirken Erstaunen und Befremden und eröffnen neue Sinnhorizonte. Sie stellen Bezüge zur eigenen Lebens- und Erfahrungswelt her und laden ein, in den Bildern die

88 Grundlegend *Christopher Norris*, *The Linguistic turn*, 1995; *Bernhard Casper*, *Sprache und Theologie. Eine philosophische Hinführung*, Freiburg i. Br. 1982; *Ingolf U. Dalferth*, *Religiöse Rede von Gott*, München 1981; *Klaus Bayer*, *Religiöse Sprache*, Berlin – Münster 2009.

89 Exemplarisch *Eberhard Jüngel – Paul Ricœur*, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974; *Anselm Haverkamp* (Hg.), *Theorie der Metapher*, Darmstadt 1996; *R. Zimmermann* (Hg.), *Bildersprache verstehen. Zur Hermeneutik der Metapher und anderer bildlicher Sprachformen (Übergänge 38)*, München 2000; *Josef Meyer zu Schlochtern*, *Die Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache*, in: *ThRv* 86 (1990) 441–450; *Johannes Haritl*, *Metaphorische Theologie. Grammatik, Pragmatik und Wahrheitsgehalt religiöser Sprache (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 51)*, Berlin – Münster 2008.

90 *Sallie McFague*, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*, Philadelphia 1982; *Jürgen Werbick*, *Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre*, München 1992; *Reinhold Bernhardt – Ulrike Link-Wieczorek* (Hg.), *Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur*, Göttingen 1999.

91 *Jörg Frey – Jan Rohls – Ruben Zimmermann* (Hg.), *Metaphorik und Christologie (Theologische Bibliothek Töpelmann 120)*, Berlin – New York 2003.

92 Vgl. die Beispiele in: *Dorothea Sattler*, *Erlösung? Lehrbuch der Soteriologie*, Freiburg 2011.

eigenen Erfahrungen und die eigene Geschichte zu entdecken und andere daran teilhaben zu lassen. Dabei legen sie nicht eindeutig fest, sondern bleiben mehrdeutig, indem sie mit verschiedenen Assoziationen spielen. Sie sind kein fester Wissensbestand, sondern eröffnen Verstehenshorizonte, geben keine abschließenden Antworten, sondern lassen Raum zum Fragen, setzen Denkbewegungen in Gang und initiieren so Prozesse der Veränderung. Sie sind dabei nicht das „letzte Wort“, sondern ihre Bedeutung unterliegt einem geschichtlichen Wandel; darum ist nicht nur damit zu rechnen, dass andere Metaphern sich als noch treffender erweisen, sondern es ist geradezu geboten, sich je neu auf die Suche zu machen.

### 4.3 Auf der Suche nach adäquaten Metaphern

Im Rahmen solcher Suche ordnet Bernhardt den drei von ihm beschriebenen Modellen des Wirkens Gottes – auf die Quantenmechanik geht er in diesem Zusammenhang nicht explizit ein – spezifische Metaphernfelder zu. Demnach ist das aktualinterventionistische Modell „am schaffenden menschlichen Handeln, der königlichen Herrschaftsausübung und der richterlichen Rechtsprechung entwickelt. Es stellt sich dementsprechend in Metaphern dar, die kreativen, direktiven, juridischen, aber auch kurativen Tätigkeiten korrespondieren.“<sup>93</sup> Metaphern, die das Wirken Gottes durch Zweitursachen angemessen zum Ausdruck bringen, stammen dagegen aus „dem Bereich organischen Wachstums auf eine initial angelegte Reifegestalt hin“<sup>94</sup>. Pneumatologische Modelle erschließen sich „in der Metaphorik inter- und transpersonaler Energien (wie der ‚Macht der Liebe‘), der tröstenden, schützenden, bergenden Gegenwart einer signifikanten Bezugsperson [...] usw.“<sup>95</sup>. Um einen Modus bildhafter Rede zu entwickeln, der der menschlichen Freiheit Rechnung trägt, ist demnach zu beachten:

„Statt der Bildersprache absoluter Herrschaft oder patriarchaler Autorität sind Metaphern organischen Wachstums, mütterlicher Sorge und interpersonaler Bewusstseins- und Willensbildung in Erwägung zu ziehen. Sie sind dem Postulat menschlicher Freiheit kompatibel.“<sup>96</sup>

93 Bernhardt, Was heißt „Handeln Gottes“?, 389.

94 Bernhardt, Was heißt „Handeln Gottes“?, 389.

95 Bernhardt, Was heißt „Handeln Gottes“?, 390.

96 Bernhardt, Was heißt „Handeln Gottes“?, 401.

Eine ähnliche Richtung schlägt Hans Kessler ein: „Gott ist – metaphorisch gesprochen – in ständigem Gespräch mit seinen Geschöpfen und stellt sich immer neu auf sie und die neuen Konstellationen ein, mit immer neuen [...] Winken, Zeichen, Lockrufen, Impulsen, Angeboten.“<sup>97</sup>

Kommt das Bild vom Wasser und der Pore dem Freiheitspostulat, das für Menkes Theologie zweifelsohne konstitutiv ist, hinreichend entgegen? Zu bedenken ist, dass Menke nicht ein metaphorisches Programm vorlegen möchte, sondern im Kontext seelsorglicher Begleitung zu einem Bild findet, das aus seiner Sicht einen komplexen theologischen Zusammenhang einfängt. Eindeutig einem der drei Metaphernfelder zuordnen lässt es sich nicht. So wie Menkes Theologie zwei Modelle verbindet, oszilliert die zugehörige Metapher. Erinnern „Wasser“ und „Pore“ an jene „unterpersonale, ontologische, eher zum Physiko- und Biomorphen tendierende Vorstellung der Ordination der Seinsordnung, wie sie sich zuerst in den Regelmäßigkeiten des Naturgeschehens dokumentiert“<sup>98</sup>, erfährt doch zugleich die Metapher im größeren Kontext der Liebe Gottes und ihrer christologischen Ausdrucksgestalt eine Präzisierung hin auf die „Erfahrung überpersonaler, die Personen aber ergreifender und transformierender Energien, wie z. B. dem Erfülltsein von der ‚Macht der Liebe‘“<sup>99</sup>.

Metaphorisches Sprechen muss – bei aller Kreativität, die es erfordert – von der Sachlogik her stimmig sein, wenn es inhaltlich nicht in die Irre führen, sondern in pastoralen und religionspädagogischen Kontexten Inhalte aufschließen und ihr Verstehen eröffnen soll. Abstrakter Begriff und konkretes Bild, denkerisch vermittelter Logos und metaphorische Sprache, Theologie und Theopoetik müssen einander entsprechen und inhaltlich korrespondieren. Mit seinem Versuch schwingt Karl-Heinz Menke ein in jene Suchbewegung, die Jürgen Werbick für die Theologie einfordert, während er zugleich vor einer Beschränkung auf die „fertige Sprache des Festgestellt- und Begriffenhabens“<sup>100</sup> warnt. Diese Suchbewegung ist der dogmatischen Theologie bleibend aufgegeben, wenn sie verstehbar, dialog- und kommunikationsfähig sein will – ohne dass sie sich vom Ringen um Begrifflichkeit und begriffliche Klärung jemals dispensieren könnte.

97 *Hans Kessler*, *Evolution und Schöpfung in neuer Sicht*, Kevelaer <sup>3</sup>2010, 160.

98 *Bernhardt*, *Was heißt „Handeln Gottes“?*, 352.

99 *Bernhardt*, *Was heißt „Handeln Gottes“?*, 352.

100 *Werbick*, *Bilder sind Wege*, 78.