

Michael Welker

GOTTES EWIGKEIT, GOTTES ZEITLICHKEIT UND DIE TRINITÄTSLEHRE

Prolegomena zum Verstehen trinitätstheologischer Metaphernkränze

1. Vorbemerkungen zu einer neuen Dialogform zwischen Theologie und Naturwissenschaften

1993 lud das Center of Theological Inquiry in Princeton zu einer auf vier Jahre angesetzten Konsultation ein, in der eine hochinterdisziplinäre Gruppe (aus den Gebieten Kosmologie, Physik, Chemie, Biologie, Ökologie, Philosophie, Religionswissenschaften und Theologie) sich vom Austausch über verschiedene der jeweiligen Disziplin eigene und individuelle Zugangsweisen zum Dialog zwischen Naturwissenschaften und Theologie hin zur Diskussion allgemeiner religiöser Fragestellungen und schließlich zur Spezifikation gemeinsamer theologischer Grundlagen für den Diskurs bewegte. So wurde für das zweite Jahr der Begriff des **göttlichen Handelns** ausgewählt und in einer Vielzahl von Perspektiven diskutiert. Für das dritte Jahr wurde die **Zeitlichkeit des Handeln Gottes in der Welt** thematisiert, um größere inhaltliche Bestimmtheit zu gewinnen. Schließlich konzentrierte sich die Konsultation auf die Themen: **Ewigkeit und Zeitlichkeit** und **Ewigkeit und Kontingenz** in Gottes Handeln in der Welt.

Das beständige Dringen auf eine inhaltliche Fragestellung und auf ein spezifisch theologisches Thema im Dialog von Theologie und Naturwissenschaften war für viele von uns neu und spannend. Bis dahin hatte ich mehrere Dialogkonstellationen "Theologie und Naturwissenschaften" kennengelernt, die mehr oder weniger weit von dem Interesse an einem genuin **theologischen** Fokus entfernt waren. Ich hatte die Chancen, an Diskursen teilzunehmen, die an historischen Fragen arbeiteten oder ethische Fragen thematisierten, die allgemeine methodologische Reflexionen zum Gegenstand hatten oder eine bestimmte Philosophie (besonders die von Alfred North Whitehead) auf ihre Eignung als Schnittstelle für den Dialog prüften. Mit einer Ausnahme (in einem Diskurs auf dem Gebiet der Soziobiologie) hatte in all diesen Fällen die innere Komplexität theologischer Themen und Gedankenformen keine Chance gehabt, den Diskurs zu prägen oder dadurch geformt zu

werden. Der wirkliche Dialogpartner war vielmehr ein religiös getönter gesunder Menschenverstand, der zugleich durch popularisierte philosophische Denkweisen belehrt worden war. Der Princeton Diskurs war anders. Die meisten der beteiligten Naturwissenschaftler waren ausdrücklich daran interessiert, sich der Komplexität inhaltlich-theologischer Fragestellungen auszusetzen. Auf theologischer Seite bestand die Bereitwilligkeit, naturwissenschaftliche Einsichten in die Wirklichkeit nicht durch metaphysische Voraussetzungen zu überrollen. Das führte in meinen Augen zu einem neuen Gesprächsklima.

Obwohl die Teilnehmer dieser Konferenz immer wieder ihre Begeisterung über den fruchtbaren Diskurs (trotz der starken Herausforderungen durch die verschiedenen Denkformen und -stile) zum Ausdruck brachten, mündeten die Gespräche schließlich doch in eine Spannung, die nach einer Weile nicht mehr fruchtbar war. So kam es dazu, daß einige von uns an einer Differenzierung der Gruppe in zwei Untergruppen interessiert waren, um effektiver zu arbeiten. Um kurze und eindrückliche Ausdrücke zu verwenden: Wir teilten uns in eine Gruppe mit einem Zugang zu den Problemen "von unten nach oben" ("bottom-up-approach") und in eine mit einem Zugang "von oben nach unten" ("top-down-approach-group"). Die Gruppe mit dem Zugang "von unten nach oben" versuchte, vornehmlich induktive Vorgehensweisen sowohl in der Theologie als auch in den Naturwissenschaften zu vergleichen und zu verbessern und Gemeinsamkeiten und Differenzen entsprechender Aufgabenstellungen und Zugangsweisen zu untersuchen. Die Gruppe mit dem Zugang "von oben nach unten" versuchte eine spezifisch theistische Metaphysik als gemeinsame Basis für theologische und naturwissenschaftliche Orientierung zu verteidigen und zu optimieren. Diese Gruppe hatte ein stärkeres Interesse an der apologetischen Aufgabe, und sie war auch stärker interessiert am Zugang zu einem religiösen gesunden Menschenverstand, der nach der **Einheit** von naturwissenschaftlichem und religiösem Denken fragte. Der Zugang "von unten nach oben" war nach meiner Ansicht und der einiger anderer explorativer und eher willens, sowohl nach **Gemeinsamkeiten** als auch nach **fruchtbaren Differenzen** zwischen naturwissenschaftlichen und theologischen Zugängen zur Realität zu suchen.¹

Es waren genuin theologische Überlegungen und naturwissenschaftliche Reflexionen, die zur

¹ Interessanterweise gehörten nicht alle Katholiken oder alle Religionsphilosophen der Gruppe mit dem Zugang "von oben nach unten" an.

Differenzierung der Zugangsweisen Anlaß gaben. In den Gifford Lectures von 1993/94 hatte der theoretische Physiker und anglikanische Theologe John Polkinghorne festgehalten, "daß viele Theologen instinktiv Denker von oben nach unten sind". Er hatte gewarnt: Wir in den Naturwissenschaften "haben so oft in unseren eigenen Erforschungen der physikalischen Welt gelernt, daß 'offensichtliche allgemeine Prinzipien' oftmals weder so offensichtlich noch so allgemein sind, wie man auf den ersten Blick hin hätte annehmen können."¹ Er riet daher zu prüfen, ob und wie die großen theologischen Spekulationen konsistent wiedergeben, "was wir vom Prozeß und der Geschichte der gegenwärtigen Welt wissen." Diese Vorgehensweise entspricht nicht nur den wissenschaftlich fruchtbaren Initiativen des modernen Denkens, sondern auch den Impulsen des reformatorischen Denkens, das schon 1518 die Forderung, daß alle Theologie an die Schrift rückgebunden werden müsse, mit dem Plan einer antischolastischen Reform der Universitäten und gelehrten Disziplinen verband. Doch wie kann dieser Ansatz auf dem Gebiet der Trinitätstheologie fruchtbar werden, die das offensichtlichste Beispiel für die unheilbare Spekulation von oben nach unten in der Theologie zu bieten scheint?

Die Trinitätstheologie ist immer wieder als ein Unternehmen explizit theologischer und sogar wissenschaftlich-theologischer Rekonstruktion und Konstruktion des Gottesbegriffs betrieben worden. Sie ist betrieben worden als Versuch, Gott auf Begriffe zu bringen, Zusammenhänge von Metaphern, Bildern, Bildsequenzen und Geschichten gedanklich zu durchdringen und zu verstehen, um die Lebendigkeit und die Geheimnisse der Gottheit zu erschließen. Theologie wird hier also verstanden als "image thinking" (Austin Ferrer, John McIntyre, Ingolf Dalferth), als Entfaltung und Auslotung der Bilder, in denen sich der christliche Glaube artikuliert und sich Welt und Erfahrung erschließt. Während die Trinitätstheologie in der Abwehr theologischer und trinitätstheologischer Abwege und Häresien - besonders in der Alten Kirche - recht erfolgreich war, sind ihre konstruktiven Beiträge in einer fast zweitausendjährigen Denkgeschichte relativ bescheiden geblieben. Entgegen der immer wieder geäußerten Versicherung, daß die Trinitätstheologie das Zentrum der Dogmatik sei und daß alle dogmatischen Teilstücke von dieser differenzierten Gotteslehre geprägt und durchdrungen seien oder doch sein müßten, bieten die realexistierenden Trinitätstheologien ein anderes Bild. Sie dogmatisieren entweder hochgradig vage Grundvorstellungen (z.B.

¹ John Polkinghorne, *The Faith of a Physicist. Reflections of a Bottom-Up Thinker*. The Gifford Lectures for 1993-94, Princeton: Princeton University Press 1994, 4, vgl. 4ff. Übersetzung M.W.

"Sozialität", "Einheit und Vielheit"), oder sie führen anthropologische Phänomene und Denkfiguren in die Gotteslehre und in die Gesamtzusammenhänge der Systematischen Theologie ein, wie etwa das Begegnungsverhältnis zwischen zwei Personen ("Ich" - "Du"), das um Aspekte interpersonaler Liebe angereichert wird. Damit aber entwickeln sie einen Reduktionismus, der teils über allen menschlichen Erfahrungen, teils über dem Reichtum der in den biblischen Überlieferungen zum Ausdruck gebrachten Gotteserfahrungen schwebt.¹

Inmitten dieser schwierigen theologischen Diskussionslage drängten die inhaltlichen Fragen und die sachlichen Beiträge der naturwissenschaftlichen Kollegen, die an der Princetoner Konsultation beteiligt waren, in einem ziemlich komplexen Diskussionszusammenhang mein Denken in eine Richtung, die den Zugang "von unten nach oben" in der Trinitätstheologie möglich macht. Einer der ersten gemeinsamen Schritte, über die wir uns verständigten, bestand in der Problematisierung der abstrakten Entgegensetzung von Zeit und Ewigkeit.

2. Zur Kritik der abstrakten Entgegensetzung von Zeit und Ewigkeit

Das Bemühen, die abstrakte Entgegensetzung von Gott und Zeit, von Ewigkeit und Zeitlichkeit zu überwinden und den Zusammenhang von Gottes Ewigkeit und Gottes Zeitlichkeit zu erfassen, gehörte zu den großen Projekten der Theologie und der Geisteswissenschaften des zuendegehenden Jahrhunderts. Dieses Projekt zielt auf die Beendigung einer langen und bedeutenden Tradition. Beeinflusst vor allem von Plato, hatten klassische Theologen von Augustin bis Schleiermacher behauptet, daß Gott jenseits der Zeit sei. Während die Schöpfung wesentlich zeitlich sei, sei Gott wesentlich zeitlos. Philosophen wie Hegel und Whitehead haben im 19. und 20. Jahrhundert auf etliche der mit dieser Behauptung verbundenen Probleme aufmerksam gemacht. Und so verschiedene theologische Richtungen wie die dialektische Theologie und die Prozeßtheologie stimmen in unserem Jahrhundert in ihren Bemühungen überein, Gott und das theologische Konzept der Ewigkeit "aus der babylonischen Gefangenschaft ihrer abstrakten Entgegensetzung gegen die Zeit zu befreien".²

Das ist freilich leichter geplant als getan. Wir können noch nicht davon ausgehen, daß die

1 Daß sie dabei in bald hintergründiger, bald vordergründiger Weise - bewußt und unbewußt - patriarchale und andere Weltbilder und Ideologien zu stützen pflegten, läßt sich an zahlreichen Beispielen dartun.

2 So Karl Barth, KD II/1, 689.

Theologie und die "neoklassische Metaphysik" schon neue konsolidierte Positionen erreicht hätten.¹ Mit Recht summiert John Polkinghorne: "Zu den schwierigsten und drängendsten allgemeinen Fragen, die Gott betreffen, gehören die, in denen es darum geht, wie (Gottes) Relation zur Zeit aufzufassen ist. Es ist klar, daß die göttliche Natur einen ewigen Pol haben muß. Gottes unveränderliche Liebe kann keiner Fluktuation unterworfen sein, wenn Gott wert ist, göttlich genannt zu werden. Die Betonung allein dieser Seite aber würde zu einem statischen Bild Gottes führen. Doch könnte das wahr sein, wenn die Natur der Liebe Beziehung ist und das, worauf Gott sich bezieht, nämlich Gottes Schöpfung, selbst radikalen Veränderungen unterworfen ist?"² Diese Beschreibung des Problems macht deutlich, daß weder Verzicht auf eine Konzeption von Gottes Ewigkeit noch deren Ignorierung die Antwort auf das Problem sein kann.

Die biblischen Überlieferungen konfliktieren mit einer abstrakten Entgegensetzung von Gott und Zeit und von Gottes Ewigkeit und Zeitlichkeit, wenn sie von Gottes Leben oder von Gottes Wissen, von Gottes entscheidendem oder beabsichtigendem Tun und auch von Gottes Offenbarung im irdischen, gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus sprechen. Solche Aussagen fordern dazu heraus, die "babylonische Gefangenschaft" unseres Denkens über Gott, die abstrakte Entgegensetzung von Gottes Ewigkeit und Zeitlichkeit aufzugeben. Allerdings kann nach dem Gesagten nur ein überzeugendes Konzept von Gottes Ewigkeit, das deren Unterscheidung von geschöpflicher Zeitlichkeit sowie deren Beziehung auf geschöpfliche Zeitlichkeit erlaubt, einen Weg aus dem Dilemma heraus bieten.

Karl Barth hatte eine Lösung des Problems angeboten, indem er eine metaphysische Verdoppelung der Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft-Struktur der Zeit postulierte, diese "Superzeit" ("Vorzeitlichkeit, Überzeitlichkeit und Nachzeitlichkeit") Gottes "Ewigkeit" nannte und sie mit Gott selbst identifizierte. "Vorzeitlichkeit, Überzeitlichkeit und

1 Im Anschluß an Paul Helm hat Ingolf Dalferth diese schwierige Situation charakterisiert, indem er auf die unguete Alternative hinweist: Wenn die Relation des schöpferischen Gottes zur zeitlichen Welt als zeitlich gefaßt werden kann, dann stellt das möglicherweise die Kohärenz des Gottesbegriffs in Frage und damit, so Dalferth, Gottes Existenz, da Gott nicht in einzelnen Ereignissen zeitlich kopräsent sein könne, die ihrerseits zeitlich geordnet sind. Gott würde dann in das zeitliche Paradox fallen, zugleich früher und später zu sein, als Gott ist. Oder die zeitliche Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Schöpfung stellt die zeitliche Struktur der Welt in Frage, da aus Gottes Kopräsenz mit zeitlich verschiedenen Ereignissen die Kopräsenz der Nichtkopräsenten, die Kopräsenz von gestern und morgen, folgen würde. Vgl. Ingolf Dalferth, Gott und Zeit, in: Dieter Georgi u.a. (Hg.), Religion und Gestaltung der Zeit, Kampen 1994, 13; vgl. auch Paul Helm, Eternal God. A Study of God Without Time, Oxford 1988.

2 Polkinghorne, The Faith of a Physicist, 59.

Nachzeitlichkeit sind zugleich Gottes Ewigkeit und so der lebendige Gott selbst."¹ Dieser Ansatz kann aber nur diejenigen zufriedenstellen, die sowohl eine spekulative Konstruktion "von oben nach unten" zu akzeptieren bereit sind, als auch eine paradoxe Konstellation, nämlich Gottes Identifikation mit der totalisierten "allmächtigen Zeit" (Hegel) und Gottes Opposition dazu. Einerseits identifiziert Barth Gott und Ewigkeit mit einer unendlichen Selbstüberbietung der Zeit, andererseits setzt er Gott und Ewigkeit der totalisierten Zeit entgegen. Wer demgegenüber nicht gern mit vagen Überbietungsvorstellungen, vermeintlichen Totalitätskonzeptionen und Paradoxien ansetzt, muß nach einer Alternative zu Barths metaphysischem Konstrukt suchen.

Doch die Alternative, die wir im folgenden aufnehmen und weiterzuentwickeln versuchen, macht es erforderlich, nicht nur die abstrakte Opposition von Gott und Ewigkeit gegenüber Zeit und Zeitlichkeit in Frage zu stellen. Sie nötigt auch dazu, die *Totalisierung und Vereinheitlichung* der Zeit zu problematisieren und damit eine zweite berühmte Denktradition zu beenden. Seit Aristoteles und Augustin ist "die Zeit" als die universale Bedingung der objektiven Natur oder die universale Form menschlicher Anschauung angesehen worden. Obwohl in diesem Jahrhundert die Macht der Uhren und Kalender eher zugenommen hat, haben wissenschaftliche Beobachtungen und Diskussionen in den letzten Jahrzehnten diese totalisierende und unifizierende Sicht "der Zeit" in Frage gestellt.

Mit Recht stellt Ingolf Dalferth fest: "Unsere Ausführungen über die Zeit beweisen, daß wir nicht nur Zeit in verschiedenen Zugängen auf dasselbe Phänomen thematisieren, sondern daß wir tatsächlich verschiedene Phänomene ins Auge fassen. Die metrische Zeit der Physik, die Lebensrhythmen der Biologie, psychologische Systeme der Zeiterfahrung, der Erfahrungsprozeß unseres alltäglichen Bewußtseins, die symbolischen Ordnungssysteme der Soziologie, die kausalen Strukturen des Verfahrens und die a priori Formen der Perzeption in der Philosophie, die historischen Chronologien der historischen Disziplinen, die differentialen Relationen zwischen Zeit und Ewigkeit in der Theologie - sie alle thematisieren unter dem Stichwort 'Zeit' Probleme, deren Verschiedenartigkeit vor allem klar macht, daß "'Zeit' keine feste Idee ohne Ausnahme und unzweideutige Bestimmtheit ist."²

1 So Karl Barth unter Bezugnahme auf Augustins Psalmenauslegung, KD II/1, 720, vgl. 700 ff.

2 Ebd. 15, H. Theißing, Die Zeit im Bild, Darmstadt 1987, 8, zitierend.

Unabhängig von der Frage (die der Beantwortung bedürftig bleibt), ob diese Phänomene und Felder von Phänomenen eine gemeinsame elementare Struktur aufweisen (etwa J.T.E. McTaggerts B-Serien, d.h. die Strukturen eines wirklichen "Früher" oder "Später" von Ereignissen¹), eröffnet der Ansatz bei einer Vielzahl von Zeiten und Zeitkonzeptionen neue Chancen für einen genuin theologischen Umgang mit dem Problem, das wir anfangs genannt haben. Er konfrontiert uns aber auch mit neuen Schwierigkeiten. Die neuen Chancen liegen darin, daß der Ausgang von einer Vielzahl von Zeiten - der für einen Zugang "von unten" offen ist - prinzipiell einerseits den subtilen täglichen Erfahrungen und andererseits den biblischen Überlieferungen angemessener ist als der Ansatz bei der Unterstellung der einen Zeit. Dabei aber führen, wie James Barr gezeigt hat, die verschiedenen Konzeptionen von Zeit schon in verschiedenartigen Erfahrungskontexten innerhalb der biblischen Überlieferungen zu großen Probleme der Übersetzung ineinander und der Feinabstimmung untereinander.² "Haben wir Zeit" aber nur als ein Vehikel "der Orientierung, das verschiedenartig geformt werden kann und historisch veränderbar ist", wie Norbert Elias³ formuliert hat, so führt dieses Vehikel der Orientierung, das in einer unübersehbaren Fülle von Phänomenen zu verschwimmen droht, ironischerweise zu einer eigenen Form fehlleitender Abstraktion. Diese Unsicherheit, die die Beobachtung der Vielzahl der Zeiten verursacht, kann überwunden werden, wenn, wie Ingolf Dalferth⁴ angeregt hat, die Bedeutung und Funktion der "ontologischen und eschatologischen Differenzen der Zeiten" in Rechnung gestellt wird. Die Bedeutung und die Funktion der religiösen Unterscheidung von "Zeitlichkeit und Ewigkeit" muß in Verbindung mit der Unterscheidung von "alter Zeit" und "neuer Zeit" beachtet und genauer untersucht werden. Der religiöse Unterschied zwischen der alten und der neuen Zeit, "dem alten und dem neuen Äon" ermöglicht es, regulative Konzepte in das vermeintliche "Chaos der Zeiten" einzuführen und komplexe Ordnungen der Verbindungen der Zeiten zu erfassen.

Bei diesem Vorgehen dürfen - und das ist von größter Wichtigkeit! - allerdings Ewigkeit oder "neue Zeit" nicht wieder als Konzepte abstrakter Totalität oder als Basis für die Entwicklung abstrakter totalisierender Perspektiven auf "alle Zeiten" angenommen werden. Leider scheint

1 Vgl. J.T.E. McTaggart, *The Unreality of Time*, in: *Mind* XVII, 1908, 457ff.

2 Vgl. James Barr, *Biblical Words for Time*, London 1962, bes. 105ff.

3 Vgl. Norbert Elias, *Über die Zeit*, in: M. Schröter (Hg.), *Arbeiten zur Wissenssoziologie II*, hg. M. Schröter, Frankfurt/M. 1988.

4 Dalferth, *Gott und Zeit*, 18ff.

selbst Dalferth dies nahezulegen.¹ Statt dessen müssen wir Gottes Aktivität, Gottes formative Kräfte im Blick auf die Zeiten genauer betrachten, um von diesem Ausgangspunkt die Ewigkeit und "die neue Zeit" im Kontrast zu nur geschöpflichen Zeiten und zur "alten Zeit" zu verstehen.

3. Gottes Koordination der Zeiten und die Kreativität des dreieinigen Gottes

Die biblischen Überlieferungen sprechen von einer Vielzahl von Zeiten, die Gott "geschaffen" hat. Zeiten des Tages, Zeiten des Jahres oder Jahreszeiten, individuelle Lebenszeiten, soziale Lebenszeiten, Zeiten der Fruchtbarkeit, Festzeiten etc. Diese Zeiten bedingen eine Vielzahl von Ordnungen, Orientierungen und Koordinationen der verschiedenen Lebensvollzüge, die zum Teil miteinander zusammenstimmen, zum Teil aber nicht. Lebensrhythmen, die von den Tageszeiten und von den jahreszeitlichen Planungen für die Ernte und für die Nahrungsversorgung strukturiert sind, können gut an die erwartbare Entwicklung der Vegetation angepaßt sein. Aber klimatische Einbrüche und Veränderungen sowie unvorhersehbare individuelle und soziale Prägungen der Lebenszeit, wie Geburten, Liebe, Krankheit, Altern und Tod, aber auch schwierige oder gefährliche soziale Entwicklungen, überlagern sich mit solchen Abstimmungen auf Weisen, die keineswegs lebensförderlich sein müssen.

Wenn wir dieses Netz von Interferenzen verschiedener Zeiten ins Auge fassen, wird deutlich, daß es beständig notwendig ist, die verschiedenen Zeiten zu verknüpfen und zu koordinieren. Kontinuitäten, Gleichzeitigkeiten und "Rechtzeitigkeiten" müssen in ihrer Koordination sichergestellt, ermöglicht und verwirklicht werden. Diese Koordination kann nur in sehr begrenzter Weise von Menschen allein gewährleistet und wahrgenommen werden. Eine lebensförderliche Koordination der geschöpflichen Zeiten ist unwahrscheinlich und beständig gefährdet. Deshalb ist eine beständige Suche nach dem Wissen um die Kraft und die Potentiale der "Fülle der Zeiten" erforderlich, um die Verbindungen fruchtbarer, guter, geordneter und zugleich kreativer Zusammenhänge der verschiedensten Felder und Phänomene von Zeit zu gewährleisten.

¹ Vgl. aber auch die Unterscheidung zwischen einem "minimalistischen" und einem "maximalistischen" Konzept von "Ewigkeit" bei Ted Peters, *God as Trinity. Relationality and Temporality in Divine Life*, Louisville 1993, 146ff.

Der Schöpfungsbericht Genesis 1 spricht von der göttlichen und den kreatürlichen Abstimmungen kosmologischer, biologischer und kultureller Phänomenbereiche und zeitlicher Rhythmisierungen.¹ Um an dieser Koordination mitwirken zu können, müssen die Menschen in die Lage versetzt werden, Gott in angemessener Weise um die schöpferische Koordination der Zeiten zu bitten und diese Koordination zu erfassen. Denn auch dort, wo die Menschen selbst nicht in der Lage sind, die Interferenzen der Zeiten zu gewährleisten, erfolgen diese Interferenzen doch nicht ohne sie und ohne ihr Mitwirken sowie ohne das Mitwirken anderer Geschöpfe. Dabei haben die Menschen (und vielleicht auch andere Geschöpfe) zahlreiche Möglichkeiten, Gottes Absichten mißzuverstehen und zu behindern. Auch unter den Bedingungen aktiver und passiver Opposition der Menschen gibt Gott sich deshalb durch Gottes kreative Koordination der Zeiten zu erkennen.

Das heißt keineswegs - wie ein einem ständig begegnendes theologisches Fehlurteil besagt - daß Gott in jeder Raum-Zeit-Stelle automatisch aktiv und präsent ist. Gott kann vielmehr Zeiten der destruktiven Dynamik geschöpflicher Fehlentwicklung überlassen, indem Gott Gottes Angesicht abwendet, es senkt oder verhüllt, wie die biblischen Texte sagen. Das heißt aber nicht, daß Gott bestimmte Regionen geschöpflichen Lebens und damit bestimmte Zeiten ihrer eigenen destruktiven Kraft überlassen muß. Alle Zeiten sind "vor Gott", coram deo, aber Gott ist nicht automatisch in allen Zeiten tätig und präsent! Um dies zum Ausdruck zu bringen sollten wir Gottes "Relation zur Zeit" als eine lebendige Aggregation oder Verbindung von Zeiten auffassen, die ihre Fülle einschließt, aber nicht ihre abstrakte Totalität. Vieles spricht dafür, daß genau darauf die biblischen Konzepte von "Ewigkeit" und die eschatologische Differenzierung von "altem Äon" und "neuem Äon" abzielen. Der Ausdruck "Ewigkeit" wird einerseits verwendet für äußerst entfernte und entzogene Zeiten in der Vergangenheit und in der Zukunft ("von Ewigkeit zu Ewigkeit"). Andererseits wird er gebraucht für die Quelle und die Ressourcen der Zeiten, die in der Koordination der Zeiten unermessliche Dauer und Permanenz ermöglichen. Da nicht alle Zeiten und alle Koordinationen von Zeiten dem Willen Gottes und den Intentionen Gottes entsprechen und vielleicht nicht einmal in irgendeiner möglichen Zukunft entsprechen werden und da viele Koordinationen von Zeiten über Geschöpfe vermittelt werden und deshalb nicht automatisch

1 Vgl. Michael Welker, Was ist "Schöpfung"? Genesis 1 und 2 neu gelesen, in: ders., Schöpfung und Wirklichkeit, Neukirchener Verlag: Neukirchen 1995, 15ff; ders., "Schöpfung": Big Bang oder Siebentagewerk?, in: Glauben und Lernen 9, 1994, 126-140.

dem guten Willen Gottes entsprechen, wäre es falsch, Gottes Ewigkeit a priori als bezogen auf alle Zeiten zu denken.

Es gibt jedenfalls Zeiten, die "alt" sind, die verschwinden werden oder die zum Verschwinden bestimmt sind. Es gibt Zeiten, die Gottes Handeln und Gottes Selbstoffenbarung in destruktiver und selbstzerstörerischer Weise entgegenwirken und die deshalb Gottes gute Pläne mit Gottes Schöpfung bestenfalls auf unerklärliche und unvorstellbare Weise fördern können. Wie aber können wir Gottes Absichten mit der gestalteten Endlichkeit erkennen? Meiner Auffassung nach setzt hier die Trinitätstheologie an und hilft, das Göttliche und die göttliche Aktivität inmitten der Endlichkeit wahrzunehmen und zugleich die Götzenbilder und die Ideologien, die sich in dieser Wahrnehmung aufdrängen können, zu erkennen und aufzuheben. In der trinitätstheologischen Differenzierung spüren wir die schöpferische, offenbarende und lebenserhaltende Identität und Kraft Gottes im Zusammenwirken von Gottes Seinsweisen oder den sogenannten "Personen" der Dreieinigkeit auf, die jeweils Züge der Ewigkeit tragen und die doch nur gemeinsam die Fülle, das Pleroma, die Doxa und das ewige Leben Gottes ausmachen.¹

4. Drei Metaphernketten oder Metaphernkränze stimulieren und steuern die Rede von Gottes ewigem Leben

Im Schöpfungsbericht der Priesterschrift fällt auf, daß im Schöpfungsvorgang kosmologische, biologische und kulturelle Rhythmen und Zeiten miteinander abgestimmt werden. Diese Zeiten, lauter Zeiten "unter dem Himmel", die ganz entscheidend vom Lauf der Gestirne bestimmt werden, werden noch einmal von Gottes Zeit unterschieden, von den berühmten

¹ Es wird heute immer wieder betont, daß der eigentliche Ort der Trinitätstheologie die Doxologie sei: der Übergang vom konzentrierten Schweigen vor Gott zur freudigen und dankbaren, begeisterten und verherrlichenden Anbetung. Ich habe dies schon vor Jahren zuerst von *Dietrich Ritschl* gelernt: Vgl. *D. Ritschl, Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, Kaiser: München 1984, 178ff und 336ff. Von Patrick Miller erhielt ich Impulse, einen komplementären Aspekt wahrzunehmen: die Tatsache, daß die Trinitätstheologie auch in der Klage ihren Ort hat, in der öffentlichen Fürbitte und im gemeinsamen Fragen nach der Gerechtigkeit Gottes (Theodizee): Vgl. *P. Miller, They Cried to the Lord. The Form and Theology of Biblical Prayer*, Fortress Press: Minneapolis 1994, 68ff and 262ff. Das bedeutet, daß wir die Lebendigkeit Gottes, die göttliche Offenbarung und das schöpferische Wirken nicht nur in ruhigen, guten, beglückenden und befreienden Zeiten, sondern auch in unglücklichen, versklavenden, nach Rettung und Erlösung schreienden Situationen und Lebenslagen ernst nehmen müssen. Wenn wir die dreieinige Gottheit ernst nehmen wollen, müssen wir als "Sitz im Leben" der Trinitätstheologie die Doxologie und die Anrufung in Krisen und Notlagen in der Form der Klage und die Theodizeefrage entdecken.

"sieben Tagen" des priesterschriftlichen Schöpfungsberichts. Schon dabei wird deutlich, daß "die Schöpfung" nicht einfach das Arrangement verschiedener Zeiten ist, die mit Chronometern oder anderen wissenschaftlichen Errungenschaften gemessen werden können. Indem die Eigenaktivität der Erde, das Interesse der Menschen an Selbstreproduktion und das Problem der Beherrschung und Bewahrung der Mitgeschöpfe in den Schöpfungsvorgang mithineingenommen werden, kommen Faktoren in diesen Prozeß hinein, die einfache Strukturen der Erhaltung und Sicherung "der ewigen Wiederkehr des Gleichen" schöpfungstheologisch unzureichend erscheinen lassen.

Dennoch scheint mir die vorherrschende Zeitstruktur der Schöpfung im Sinne des ersten Glaubensartikels von dieser Abstimmung kosmologischer, biologischer und menschlich-kultureller Zeiten im Sinne der Erhaltung und der Gewährleistung von Rhythmen und Kontinuität, Reziprozität und Erwartungssicherheit geprägt zu sein. Wenn wir im Gedanken an Gott "den Schöpfer" vom zweiten und dritten Glaubensartikel absehen (was - auch wenn es häufig geschieht - christlich-theologisch allerdings unzulässig ist!), haben wir die vage Vorstellung des "kosmischen Planers in großem Maßstab" (Gordon Kaufman u.a.) vor uns. Die sogenannte "natürliche Erfahrung", genauer, die "natürliche Ahnung Gottes", die, wie Wolfhart Pannenberg überzeugend gezeigt hat,¹ nicht mit "natürlicher Theologie" gleichzusetzen ist, richtet sich häufig auf diesen Gott. Diese "natürliche Erfahrung Gottes" ist vage, sie ist, wie Calvin in seiner *Institutio* I,3 festhält, "eitel und fliehend". Dennoch ist sie sehr mächtig.² William Stoeger hat darauf aufmerksam gemacht, daß globale Perspektiven auf die Einheit und Gerichtetheit der Naturgesetze als Versuche angesehen werden können, eine vage Vorstellung von Gott dem Schöpfer zu gewinnen, ohne auf Gottes Offenbarung in Christus und im Wirken des Heiligen Geistes Bezug zu nehmen.

Ich bin unsicher, welcher Begriff für eine synthetisierende Zeitform gewählt werden sollte, die in Verbindung und Abstimmung kosmischer, biologischer und kultureller Zeiten Rhythmus und Kontinuität zuläßt. Vorbehaltlich besserer Belehrung möchte ich vorschlagen, vom **Komplex universal metrisierbarer Zeiten** zu sprechen. Der abstrakte Theismus mit seinem starken Interesse, alle Arten von abstrakten "Omni"-Begriffen auf das Göttliche anzuwenden, war offensichtlich auf dieses Verständnis von Zeitlichkeit zentriert. Indem er

1 W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 1, Göttingen 1988, 121ff.

2 Vgl. im Anschluß an Calvin M. Welker, Schöpfung und Wirklichkeit, aaO., Kap. 2.

von den beiden anderen Glaubensartikeln und den durch sie ausgedrückten Zeitlichkeiten abstrahierte, zerstörte dieser Begriff eines Syndroms von Gott, Zeit und Ewigkeit nicht nur das trinitarische Denken, sondern auch alle Vorstellungen vom lebendigen Gott. Er führte zu einer Verwechslung von Ewigkeit und Unendlichkeit oder, wie Hegel dieses mechanistische Konzept von Ewigkeit nannte: zur "schlechten Unendlichkeit". In dialektischer Verbindung mit den Konzepten von Zeit der beiden anderen Glaubensartikel aber ermöglicht es dieser Begriff, wie wir sehen werden, die Rede von Gottes Gottheit unter Orientierung an drei reichen "Metaphernketten", die wir in den biblischen Überlieferungen finden, verstehend zu entfalten.

Im Blick auf die zweite "Person" oder Seinsweise der Trinität kommt eine Zeitform zum Tragen, die wir den **Komplex geschichtlicher Zeiten** nennen können. Sie ist im Alten Testament durch Jahwes Beziehung zu Israel und die dadurch geprägte Beziehung zu den Völkern und auch ihrer Geschichte überdeutlich präsent und darf gerade nicht gegen Gottes "Schöpfertum" ausgespielt werden.¹ Sie zentriert auf bestimmte Ereignisse und Ereigniskomplexe, die den Lauf einer Vielzahl anderer Ereignisse in besonderer Weise prägen und auszeichnen. Ihre Struktur ist Irreversibilität und die Ordnung von Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft. Für Christinnen und Christen wird diese Zeit fundamental durch das Auftreten und Wirken Jesu von Nazareths, durch die Ausstrahlung des nachösterlichen Lebens Jesu und durch die davon ausgehende kirchen- und weltgeschichtliche Prägenkraft bestimmt.

Gottes schöpferische "Ewigkeit" bringt sich in der Verknüpfung und wechselseitigen Durchdringung universal metrisierbarer und reversibler Zeiten und geschichtlicher, biographischer, irreversibler Zeiten zur Geltung.² Auch wenn wir gelegentlich dazu neigen, die großen Stetigkeiten und Rhythmisierungen dem treuen Schöpfer und Erhalter von "Himmel und Erde" zuzuschreiben, dürfen wir doch nicht übersehen, daß die wahrhaft

1 Vgl. Karl Löning / Erich Zenger, Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien, Patmos: Düsseldorf 1997, 16: "Biblischer Schöpfungsglaube und biblischer Erlösungsglaube gehören wie zwei Seiten einer Medaille zusammen. Beide haben Eigensagen, die in ihrer spannungsreichen Dialektik zur Sprache gebracht und gehört werden müssen. Es gibt nach und in der Bibel so etwas wie das Selbstzeugnis der Schöpfung, in dessen Licht das Geheimnis Israels, Jesu und der Kirche noch einmal anders geschaut wird als im Selbstzeugnis Israels und der Urkirche. Und umgekehrt kann von Israel und von der Kirche her erhellendes Licht auf das Geheimnis des Kosmos und seiner Beziehung zu Gott fallen, wenn den biblischen Zeugnissen jeweils ihr Eigenwort belassen wird."

2 Vgl. Friedrich Cramer, Der Zeitbaum. Grundlegung einer allgemeinen Zeittheorie, Frankfurt/M. 1996, bes. 61ff.

schöpferische und gestaltende Kraft Gottes ohne das Wirken der zweiten Seinsweise des dreieinigen Gottes gar nicht denkbar wäre. Wenn wir von der zweiten und dritten Seinsweise abstrahieren, gelangen wir nicht über ambivalente Aussagen und Aussagenreihen hinaus, wie z.B. die, daß Gott "die Sonne über Gute und Böse gleichermaßen scheinen" lasse. Doch: Opera trinitatis ad extra indivisa sunt! Nur in der Verknüpfung universal metrisierbarer und reversibler Zeiten und geschichtlicher, irreversibler Zeiten, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unterscheiden lassen, wirkt der Schöpfer und Erhalter des Universums auf "schöpferisch", "herrschend" und "regierend" nennbare Weisen an Gottes Geschöpfen. Nur in dieser **Perichorese der Zeiten** wirkt der auferstandene und erhöhte Christus als Logos und "Schöpfungsmittler", als die Kraft des lebendigen Gottes, in die alle Verheißungen eingeschlossen sind.

Von diesen beiden Zeitformen zu unterscheiden, aber unabdingbar mit ihnen verbunden und mit ihnen in differenzierter Einheit stehend ist die Zeitform des dritten Glaubensartikels. Im Blick auf die Metapher von der "Ausgießung des Geistes" können wir uns diese Zeitform deutlich machen, die schon den Koordinationen der universal metrisierbaren und reversiblen Zeiten und der geschichtlichen, irreversiblen Zeiten je und je zugrunde liegt.¹ Durch das Wirken des Geistes werden immer wieder neu bestimmte Konstellationen von Geschöpfen bestimmten Stetigkeiten und geschichtlichen Entwicklungsprozessen rettend entrissen und in neue Stetigkeiten und geschichtliche Entwicklungsprozesse zurechtbringend und heilend hineingeführt. Durch den Geist werden die geschichtlichen Zeiten nicht nur zu "Kairoi", zu fruchtbaren und erfüllten Zeiten. Durch den Geist werden die schöpferischen Kräfte Gottes als rettende und erneuernde Kräfte, die unablässig an den Geschöpfen und durch die Geschöpfe wirken, vermittelt und kenntlich. Das Leben, das dem Verderben geweiht schien, wird erneuert. Da, wo Verständigung unmöglich schien, wird neue Gemeinschaft gestiftet. Dies gilt nicht nur für die innergeschöpflichen Verhältnisse. Dies gilt auch für das Verhältnis von Geschöpfen zu Gott und zum göttlichen Leben. Durch die **überkommene Kraft der erneuernden und belebenden Zeiten** des Geistes gewinnen die Geschöpfe Anteil an Gottes ewigem Leben, werden sie in dieses Leben hineingezogen und verwickelt.

Ohne die Treue und Stetigkeit des Wirkens der ersten Seinsweise der Gottheit, ohne die

1 Vgl. zur "Ausgießung" des Geistes *M. Welker*, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn, 2. Auflage 1993.

Offenbarung der Identität und Intentionen Gottes in der zweiten Seinsweise wären die belebenden und erneuernden Kräfte des Geistes für die Geschöpfe unüberzeugend und gar nicht adressierbar. So aber kommt die Dimension in den Blick, die Patrick Miller unter Bezugnahme auf naturwissenschaftlich und kosmologisch überdeterminierte Gottesvorstellungen eindrucksvoll herausgearbeitet hat: Gott will nicht einfach über die Geschöpfe verfügen und sie beherrschen. Gott sucht eine lebendige Beziehung zu den Geschöpfen, in der Gott im Gebet immer wieder neu angerufen, überzeugt, bestürmt und gepriesen, bedankt und verherrlicht wird.¹ Im Suchen und Fragen nach der lebendigen Gegenwart Gottes, aber auch in der Erfahrung dieser Gegenwart begegnet uns eine dritte Zeitform, die jedoch ohne die geschichtliche Erinnerung und die kultische Stetigkeit keine festen religiösen Ausdrucksformen gewinnt. Ich schlage vor, diese zeitliche Form den **Komplex der rettenden kaiologischen Zeiten** zu nennen. Diese Zeiten sind nicht bloße "innerhistorische" Phänomene. John Polkinghorne's Beitrag zum "Princeton-Discourse"² macht am Ende deutlich, daß auch in einer scheinbar "rein" kosmologischen Perspektive bestimmte "Kairoi" benannt werden können, die die Bedingung für die qualifizierte Entwicklung des Universums als "Schöpfung" sind.

Ohne das Wirken des Geistes würden die kosmischen, biologischen und kulturellen Prozesse den Zusammenhängen unterworfen bleiben, die wir "nur natürlich" nennen. Ohne das Wirken des Geistes könnten wir die Geschichte Christi nicht als unsere Geschichte ansehen. Sie bliebe uns fremd und äußerlich. Die Prozesse der Stiftung von Rhythmen, Stetigkeit und Erwartungssicherheit lassen sich klar unterscheiden von den Prozessen, in denen unerwartetes Gelingen, überraschende Übereinstimmung und ein unwahrscheinliches Zusammentreffen von Ereignissen zu neuen Entwicklungen und Ausrichtungen der Ereignisverläufe führen. Dennoch können wir von "perichoretischen Zusammenhängen" zwischen den Zeitkomplexen sprechen. Wir können feststellen, daß im Prinzip jeder schöpferische Akt Gottes vom Wirken des Geistes geprägt ist. Zugleich können wir das emphatische und explizite Wirken des Geistes vom schöpferischen im Sinne von erhaltendem Wirken Gottes unterscheiden. Dabei ist es wichtig zu erkennen, daß sich nicht "alles, was der Fall ist", dem schöpferischen Wirken Gottes und der Kraft des Geistes verdankt. Nicht eine jede Zeit ist automatisch getragen und gefüllt von Gottes Ewigkeit. Es gibt auch die verworfenen, zum Vergehen bestimmten,

1 Patrick D. Miller, *Petitionary Prayer and the Question of God. The Perspective of Scripture*, in: FS Brueggemann, 1998.

2 John Polkinghorne, *Natural Science, Temporality and Divine Action*, *Theology Today*, October 1998.

"alternden" und "alten" Zeiten. Das aber schließt nicht aus, daß Gott auch aus ihnen Neues, Schöpferisches und Heilsames entspringen lassen kann. Der christliche Glaube wird im Blick auf die in Christus offenbarte Liebe Gottes sogar daran festhalten, daß Gott keine Zeit auf immer der Verlorenheit überlassen will, sondern daß Gott unbedingt beständig auf die Rettung der ganzen Schöpfung bedacht ist.¹

Drei **Metaphernketten** oder, genauer noch: **Metaphernkränze** müssen wir in ihren inneren Konsistenzen und in ihren Verflechtungen untersuchen, wenn wir die Rede von der "Perichorese der Zeiten" in der Ewigkeit Gottes bzw. Gottes schöpferische und neuschöpferische Ewigkeit als Perichorese der universal meßbaren, historischen und rettend kairologischen Zeiten entfalten wollen. Der erste Metaphernkranz verbindet die erste Person oder Seinsweise der Trinität mit den beiden anderen Personen oder Seinsweisen. Daß Gott die Metaphern des "Königs" auf sich zieht, daß die biblischen Überlieferungen von Gottes "Regieren" und von Gottes "Reich" sprechen und daß zugleich diesem Reich eine Verlässlichkeit und Dauer zugesagt wird, die alle Kontinuitäten und Verlässlichkeiten kosmischer Kräfte übersteigt, dies muß im Blick auf die Relationen des Komplexes universal meßbarer und des Komplexes historischer Zeiten erörtert werden. Daß zugleich das göttliche Regieren "im Himmel und auf Erden" und das Herrschen Gottes "von Ewigkeit zu Ewigkeit" Gottes "barmherziges" und "liebevolles" Handeln in spezifischen historischen oder lebensgeschichtlichen Situationen nicht einschränkt oder gar aufhebt, wird mit den Metaphern des Väterlichen (seltener auch: Mütterlichen), des Hirten u.a. zum Ausdruck gebracht. Wie die Spontaneität und liebevolle Einfühlsamkeit Gottes mit den Charakteristika und Rationalitäten der anderen Metaphernsets zusammenhängen - das kann im Blick auf diesen Metaphernkranz allein kaum erschlossen werden. Die übliche Vagheit der "Relationierung" der drei Personen oder Seinsweisen der Trinität in der Perichorese muß zugunsten einer Erschließung komplexer Verknüpfungen von Metapherntypen aufgehoben werden.

Der zweite Metaphernkranz verbindet Jesus Christus, sein Leben und sein geschichtliches Wirken einerseits mit den kosmischen und Weltepochen übergreifenden Dimensionen von Gottes Reich, andererseits mit den kairologischen Dimensionen in ihrer konkreten Situations- und Individuengebundenheit. Die "großen" christologischen Hoheitstitel und die messianischen und eschatologischen Metaphern und Visionen einerseits und die Metaphern

1 S. dazu Wilfried Härle, Dogmatik, Berlin 1995, 506ff, 645ff.

des "Kindes", "Bruders", "Freundes", "Lammes" andererseits eröffnen einen "Pluralismus" von Interpretationen. Im Licht der "Perichorese der Zeitkomplexe" zeigt sich dieser Pluralismus als formgebende Kraft - alles andere als eine vage "Pluralität" von religiösen Meinungen und Wunschvorstellungen. Ein "kanonisches"¹ Set von Metaphern verbindet die historischen Dimensionen mit den beiden anderen Zeitkomplexen. Dabei wird nicht nur Jesu Christi "machtvoll-himmlische" und "liebepoll-irdische" Existenz in ihrer inneren Stringenz dargestellt. Es werden auch die trinitarischen Bezüge erkennbar, die dieses Leben zur Offenbarung des ewigen Gottes werden lassen.

Der dritte Metaphernkranz verbindet des Sein und Wirken des Heiligen Geistes mit Christi Person und Werk und mit der Kreativität der ersten göttlichen Person oder Seinsweise. Es wird wichtig sein zu erhellen, warum wir hier nicht einen mit den beiden anderen Metaphernkränzen vergleichbaren Reichtum vorfinden. Kommt hier die geschöpfliche Realität als "metaphorischer Bereich" zum Tragen, der seine eigene Bestimmtheit zum symbolischen Zeugnis verstellt? Eine genauere Erforschung der skizzierten "Perichorese der Zeiten" als Vergegenwärtigung der Ewigkeit Gottes im Endlichen ist dringend erforderlich. Diese kann und muß erfolgen in einer Erkundung der Grammatiken und Rationalitäten der drei Metaphernkränze, ihrer Differenzen und Verknüpfungen. In dieser Erkundung werden wir Gottes schöpferisches, versöhnendes und erlösendes Wirken deutlicher wahrnehmen und zugleich die trinitarischen Seinsweisen oder Personen klarer bestimmen können - in ihrer Unterschiedenheit und in ihrer Einheit.

Die Konzentration auf das Verhältnis von Gottes Ewigkeit und Gottes Zeitlichkeit wird sich - wie im Ansatz schon gezeigt - als ein wichtiger Schlüssel zur Erschließung und weiteren Entwicklung der Trinitätstheologie erweisen. Von ihr ausgehend kann in differenzierter Weise verständlich gemacht werden, warum und wie Gott die Geschöpfe in Gottes Handeln verwickelt und in die göttliche Lebendigkeit einbezieht. Gegenüber bloßen Versicherungen, daß der Heilige Geist dies leiste oder daß dies "in Christus" geschehen sei, kann das Handeln des dreieinigen Gottes im Blick auf die Perichorese der Zeiten wirklich beschrieben und sogar teilweise auch für andere Religionen und für Nicht-Glaubende nachvollziehbar gemacht werden. Offenbare Vernunft- und Erfahrungsgründe und biblische Orientierung können dabei

1 Vgl. dazu *M. Welker*, Die biblischen Auferstehungsberichte und das lebendige kulturelle Gedächtnis, Jan Assmann zum 60. Geburtstag, Evangelische Kommentare, 1998.

zusammenwirken. Das sind keine schlechten Perspektiven für den Glauben, der Erkenntnis sucht, und für zukünftige Dialoge der Theologie mit den Natur- und Kulturwissenschaften.