

Der Ursprung der Zeit im dreifaltigen Gott

Theologische Reflexionen zum Verhältnis von Freiheit, Zeit und Ewigkeit in Christentum, Judentum und Islam¹

VON DIRK ANSORGE

Zu den faszinierendsten Texten der Bibel zählen womöglich jene, die von dramatischen Auseinandersetzungen zwischen Gott und Mensch berichten, an deren Ende der Ewige seinen anfänglichen Vorsatz verändert oder sogar widerruft. Da feilscht etwa Abraham wie auf einem orientalischen Basar mit Gott um die Zahl der Gerechten, um derentwillen Sodom verschont werden kann (Gen 18,16–33). Da sucht sich Mose am Dornbusch unter Hinweis auf seine mangelnde Sprachkompetenz seiner Mission so lange zu entziehen, bis Gott ihm – erkennbar unwirsch – mit Aaron einen wortgewaltigen Sprecher an die Seite stellt (Ex 4,10–16). Und da verhandelt derselbe Mose auf dem Sinai so lange mit Gott, bis dieser die den Verehrern des Golden Kalbes angedrohte Strafe sogar bereit (Ex 32,7–14).

Texte wie diese zeichnen ein irgendwie sympathisches Bild von Gott: mit dem Allmächtigen lässt sich handeln; sein Wille und sein Entschluss stehen nicht unveränderlich fest. Gott lässt sich umstimmen. Der Ewige reagiert auf die Bedenken der Menschen. Gott und Mensch stehen in einer dialogischen Beziehung zueinander: in einer Beziehung freier Subjekte, die in eine für beide Seiten offene Zukunft weist.

Ein in vieler Hinsicht sympathisches Gottesbild also – aber: Lässt es sich auch denken? Lässt sich ein solches – zweifellos anthropomorphes – Gottesbild rational verantworten? Genauer gefragt: Lässt sich das Verhältnis von Gott und Mensch tatsächlich als ein dialogisches denken – als ein Verhältnis von Freiheiten also, dazu noch womöglich als ein Verhältnis gleichberechtigter Freiheiten? Ein Verhältnis von Freiheiten, in dem Rede und Gegenrede gleiches Recht und Gewicht beanspruchen dürfen? Und wenn ja: Wie könnte die Beziehung zwischen der Freiheit Gottes und jener der Menschen begrifflich gefasst werden?

Mit solchen Fragen ist nicht zuletzt das Verhältnis von Freiheit und Zeit berührt. Denn setzt nicht jede dialogische Beziehung immer auch Zeit voraus? Ist doch in jedem Dialog die Rede das Frühere; ihr, der Rede, folgt die Gegenrede zeitlich nach. Jeder Dialog beinhaltet wesentlich ein „Hören auf jemanden“. Das Hören aber folgt der Rede nicht nur logisch, sondern auch

¹ Bei diesem Beitrag handelt es sich um den für den Druck überarbeiteten und mit Anmerkungen versehenen Text meiner Antrittsvorlesung an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt-Georgen Frankfurt am Main vom 15. Oktober 2012. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

zeitlich nach – wie umgekehrt jede Rede in Bezug auf ihre Gegenrede das zeitlich Frühere ist.

Wo aber das Frühere und das Spätere voneinander unterschieden werden, dort ist offenkundig Zeit gegeben. Ist doch nach einer vielfach rezipierten Definition des Aristoteles die Zeit nichts anderes als das „Maß der Veränderung nach dem Früher oder Später“.²

Das Dialogische und die Zeit scheinen konstitutiv aufeinander verwiesen. Konnte man im Geltungsbereich der klassischen Mechanik von Wirkungen sagen, sie treten – zumindest näherungsweise – zeitgleich mit ihrer jeweiligen Ursache auf, und sie seien deshalb nur logisch von ihnen unterschieden,³ so gilt dies von einem dialogischen Verhältnis gerade nicht. Denn in jedem echten Dialog geht es wesentlich um ein Verhältnis von im Idealfall gleichberechtigten Freiheiten. Die Fähigkeit freier Subjekte, sich je neu in ein Verhältnis zu dem Anruf anderer Freiheit setzen zu können, impliziert ein Früher und ein Später – und somit Zeit.

Im zwischenmenschlichen Bereich ist dies evident. Darf man aber in Bezug auf die Wirklichkeit *Gottes* von Zeit sprechen? Ist Gott nicht vielmehr jenseits der Zeit zu denken – als der „Ewige“ nämlich, für den es kein Gestern und kein Morgen gibt, dem vielmehr alle Wirklichkeit unmittelbar gegenwärtig ist?⁴ Wie aber wäre das Verhältnis eines ewigen Gottes zur Welt und zur Zeit der Menschen zu bestimmen?

Gott als Partner in einer dialogischen Beziehung von Freiheiten zu denken, ihn mithin als Subjekt und Person zu denken,⁵ drängt sich nicht nur im

² Vgl. *Aristoteles*, Physik IV 11, 219b2.

³ In der stoischen Philosophie ist eine Ursache als dasjenige bestimmt, „wodurch etwas geschieht“. Ursache und Wirkung sind insofern komplementäre Begriffe. Nach *Avicenna*, *Metaphysik* 1494, VI, 1, 2, sind Ursache und Wirkung zeitgleich. Es ließen sich zahlreiche ähnliche Definitionen von neuzeitlichen Naturphilosophen und Metaphysikern ergänzen.

⁴ Im 5. Buch seiner „*Consolatio philosophiae*“ vertritt Boethius (gest. 524) im Anschluss an Plotin (Enneade III 7) die Auffassung, alles Zeitliche sei dem göttlichen Bewusstsein unmittelbar gegenwärtig. Vgl. dazu *M. Mülling*, *Ewigkeitsauffassungen*. Die Aporien der exemplarischen Verhältnisbestimmungen von Zeit und Ewigkeit bei Augustinus, Boethius und Swinburne und trinitarische Lösungswege, in: *NZStH* 47 (2005) 154–172, besonders 158–163. – Zu Gottes Unveränderlichkeit und Ewigkeit vgl. vor allem das 4. Laterankonzil (1215): „Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis ...“ (DzH 800). Unter anderem gegen Hegel betont das Erste Vatikanum, Gott sei eine „simplex omnino et incommutabilis substantia spiritalis“ – eine vollständig einfache und unveränderliche geistige Wirklichkeit (so 1870 in der Konstitution „*Dei Filius*“: DzH 3001; vgl. DzH 3024). – Zur dogmen- und theologiegeschichtlichen Einordnung der Konzilsentscheide vgl. *H. Ph. Weber*, „Du aber bleibst, der du bist“. Dogmatische Notizen zur Rede von der Ewigkeit und Unvergänglichkeit Gottes, in: *IKaZ* 36 (2007) 408–421. Weber sieht zwischen Gottes Unveränderlichkeit und seiner Menschwerdung eine rational nicht aufzuhellende Spannung (419). Darf sich Theologie – als *intellectus fidei* – damit zufriedengeben?

⁵ Vgl. hierzu – auch in ökumenischer Perspektive – *M. Beintker/M. Heimbucher* (Hgg.), *Mit Gott reden – von Gott reden*. Das Personsein des dreieinigen Gottes. Votum des Theologischen Ausschusses der Union Evangelischer Kirchen (UEK) in der EKD, Neukirchen 2011. – Mit dem Begriff des „Person-Seins“ verbindet sich unter anderem die Fähigkeit von Menschen, etwas wahrzunehmen, über etwas nachzudenken, sich zu entscheiden, aber auch: sich zu erinnern, sich etwas vorzustellen, etwas im Denken und Tun anzustreben. Alles das aber ist wesentlich mit

Blick auf das vielstimmige Zeugnis der biblischen Texte auf. Auch jedes Gebet, jedes Bittgebet im Besonderen, rechnet mit dem personalen Gegenüber Gottes.⁶ Gebet soll doch anderes und mehr sein, als den Betenden auf den unveränderlichen Ratschluss Gottes einzustimmen. Demgegenüber scheint die Lehre von Gottes Allwissenheit und seiner Unveränderlichkeit jede Hoffnung auf Erhörung zunichte zu machen.

Nicht zuletzt als vernunftgeleitete Reflexion auf die Praxis christlicher Frömmigkeit also ist die Theologie herausgefordert, die Beziehung zwischen der Ewigkeit Gottes einerseits und der Zeit der Welt und der Menschen andererseits zu bedenken. Bei der Erschaffung der Welt, im Blick auf Gottes Handeln in der Geschichte, bei seiner Menschwerdung in Jesus von Nazareth, aber eben auch beim Bittgebet – stets geht es um die Beziehung zwischen der Ewigkeit Gottes und der Zeit der Welt.⁷

Vor diesem Hintergrund wird im Folgenden am Beispiel der Menschwerdung Gottes zunächst die Problematik skizziert, die aus der doppelten Annahme der Unveränderlichkeit Gottes und seiner geschichtlichen Selbstmitteilung in Jesus Christus resultiert. In einem zweiten Schritt wird das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit sowie von Zeitlichkeit und Zeitfreiheit begrifflich präzisiert. Der dritte Schritt dieses Entwurfs soll die trinitätstheologischen Implikationen des Glaubens an die Menschwerdung Gottes profilieren, um so die zentrale These dieser Überlegungen zu erreichen: den Vorschlag nämlich, Zeit als das Resultat eines trinitarischen Freiheitsgeschehens in Gott aufzufassen. Die Konsequenzen dieses Vorschlags nicht nur für eine trinitarische Gotteslehre, sondern auch für das Verständnis endlicher Zeit werden im vierten Schritt skizziert. Abschließend werden mögliche Implikationen dieser Überlegungen für den Dialog mit Judentum und Islam angedeutet.

1. Unveränderlichkeit Gottes und Menschwerdung

Kann, ja darf man von Gott in zeitlichen Kategorien sprechen? Darf man in Bezug auf Gott, über den hinaus nach Anselm von Canterbury nichts Grö-

Veränderung und somit mit Zeit verbunden – auch in Bezug auf Gott, wie u. a. Ingolf Dalferth betont: „Ohne Zeit gibt es kein Leben und Handeln, ohne Freiheit keine freie Zustimmung der Geschöpfe zu einem Leben mit ihrem Schöpfer, und ohne Zeit zu einem solchen freien Ja kein Erreichen des Ziels, das sich Gott mit der Schöpfung gesetzt hat“ (*ders.*, Gott und Zeit, in: *D. Georgi* [u. a.] [Hgg.], Religion und Gestaltung der Zeit, Kampen 1994, 9–34; 32).

⁶ Vgl. zu den theologischen Implikationen des Bittgebetes immer noch die Beiträge in: *G. Greshake* (Hg.), Bittgebet – Testfall des Glaubens?, Mainz 1978; sowie jetzt auch in: *M. Striet* (Hg.), Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet, Freiburg i. Br. [u. a.] 2010.

⁷ Dabei ist zunächst noch ganz unbestimmt, was der Begriff „Ewigkeit“ überhaupt besagt. Schon der Blick auf den biblischen Sprachgebrauch zeigt, dass „Ewigkeit“ nicht notwendig gleichbedeutend mit „Zeitfreiheit“ ist. Für einen ersten Zugang zur Diskussion im Rahmen der analytischen Religionsphilosophie vgl. u a. *E. Stump/N. Kretzmann*, Ewigkeit, in: *Chr. Jäger* (Hg.), Analytische Religionsphilosophie, Paderborn 1998, 161–195.

ßeres gedacht werden kann, tatsächlich von Veränderung und Zeit sprechen?⁸ Veränderung besagt ja in einem ersten Zugang: Etwas ist zu einem bestimmten Zeitpunkt noch nicht, was es zu einem späteren Zeitpunkt sehr wohl sein wird – oder auch umgekehrt: Etwas ist zu einem späteren Zeitpunkt nicht mehr, was es zuvor einmal war.

Was sich verändern kann, vereinigt demnach nicht zu jedem Augenblick seiner Existenz die Fülle dessen in sich, was es seiner Möglichkeit nach sein kann. Was sich verändern kann, ist nicht reine Wirklichkeit; es ist nicht *actus purus*. Selbst ein in der Zeit unveränderliches Seiendes – aus physikalischer Perspektive ohnehin ein Grenzbegriff – wäre immer noch in der Zeit zerdehnt. Insofern wäre es nicht die versammelte Fülle seines Seins. Ein solches Seiendes aber wäre – so scheint es zumindest – kein Seiendes „in Bezug auf das Größere nicht gedacht werden kann“.⁹ Und demnach wäre es nicht Gott.

Gott als unveränderlich zu denken prägte die christliche Theologie nicht erst seit dem frühen Mittelalter. Zu bestimmend war der philosophische Begriffsrahmen, der sich bereits den Kirchenvätern von den antiken Denktraditionen her aufdrängte, wollten sie die Wirklichkeit Gottes als vollkommen denken.¹⁰

Nach Platon etwa ist das Gute und das Wahre jenseits allen Scheins und – vor allem – jenseits aller Veränderung zu suchen.¹¹ Von daher war es nur ein kleiner Schritt zu dem „unbewegten Bewegten“, der nach Aristoteles das letzte und zugleich erste Prinzip jeder Veränderung im Kosmos ist.¹² Nach Plotin schließlich ist das Eine jenseits aller Differenz die zeitlos versammelte Fülle des Seins.¹³

Indem die Kirchenväter diese metaphysischen Bestimmungen in ihre Gotteslehre übernahmen,¹⁴ sahen sie sich freilich – unter anderem – dazu herausgefordert, die Vorstellung von einem unveränderlichen Gott mit ih-

⁸ Vgl. *Anselm von Canterbury*, Proslogion 2: „Credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit“ (ed. F. S. Schmitt, Opera omnia I, Edinburgh 1938, 101₃). – Zu Anselms Ewigkeitsbegriff in Auseinandersetzung mit den „Heiden“ (d. h. den Muslimen) mit Blick auf die Erschaffung der Welt vgl. K. Rogers, Anselm and His Islamic Contemporaries on Divine Necessity and Eternity, in: ACPQ 81 (2007) 373–393.

⁹ Der Anschein resultiert aus der Annahme, dass Möglichkeit und Wirklichkeit miteinander konkurrieren und nicht in gleichem Maße zunehmen. Genau hier setzen Kritik und Vorschlag von E. Jüngel an: Thesen zur Ewigkeit des ewigen Lebens, in: ZThK 97 (2000) 80–87, besonders 86.

¹⁰ Vgl. hierzu W. Maas, Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre, Paderborn 1974.

¹¹ Vgl. u. a. den Dialog Phaidon, besonders 78d–79a.

¹² Vgl. *Aristoteles*, Metaphysik XII 7, 1072ab.

¹³ Vgl. *Enneade III 7*: „So ergibt sich also als die Ewigkeit, die wir suchen: das am Seienden sich vollziehende im Sein seiende Leben, das zugleich ganz und erfüllt und gänzlich unausgedehnt ist“; Übersetzung nach W. Beierwaltes, Plotin. Über Zeit und Ewigkeit (*Enneade III,7*), Frankfurt am Main 1967, 3. Auflage 1989, 98 f.

¹⁴ Vgl. W. Pannenberg, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem für die Theologie, in: *Ders.*, Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze; Band 1, Göttingen 1967, 296–346, besonders 326–346. Zur Rezeption Pannenberg vgl. die

rem Glauben an die Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth und an sein Wirken in der Geschichte zu vereinbaren. Wie kann ein unveränderlicher Gott etwas werden – nämlich Mensch?¹⁵ Und *wenn* Gott Mensch wird – was bedeutet dies für den als unveränderlich gedachten Gott selbst?

Ihre klassische Formulierung hat diese theologische Herausforderung in verschiedenen Aufsätzen von Karl Rahner gefunden. Darin bekräftigt Rahner: „Es bleibt doch wahr, dass der *Logos* Mensch *wurde*, dass die Werdegeschichte dieser menschlichen Wirklichkeit *seine* eigene Geschichte, unsere Zeit die Zeit des Ewigen, unser Tod der Tod des unsterblichen Gottes selbst wurde.“¹⁶

Im Einklang mit der christologischen Tradition steht für Rahner fest, dass „Menschwerdung Gottes“ als „Menschwerdung des göttlichen *Sohnes*“ oder auch „Menschwerdung des *Logos*“ aufzufassen ist. Es ist nicht etwa der Vater, sondern der Logos, der eine menschliche Natur annimmt. Deren Geschichte, die Geschichte des Menschen Jesus von Nazareth, wird auf diese Weise zur Geschichte des göttlichen Logos.¹⁷

Nach Rahner ist im Blick auf die menschliche Natur Jesu daran festzuhalten, „dass eben die eine, nämlich kreatürliche Wirklichkeit, die des Logos Gottes selber ist“.¹⁸ Die Frage stellt sich deshalb in aller Schärfe: „Die Frage nach dem Verständnis dafür nämlich, dass der Satz von der Unveränderlichkeit Gottes uns nicht den Blick darauf verstelle, dass, was hier bei uns in Jesus als Werden und Geschichte geschehen ist, genau die Geschichte des Wortes Gottes selbst, *sein* ihm eigenes Werden ist.“¹⁹

Solche Überlegungen führen Rahner zu seiner bekannten Formulierung, wonach der an sich selbst unveränderliche Gott *selbst am andern* veränderlich sein kann: „Wenn wir die Tatsache der Menschwerdung, die uns der Glaube an das Grunddogma der Christenheit bezeugt, unbefangen und klaren Auges anblicken, dann werden wir schlicht sagen müssen: Gott kann etwas werden, der an sich selbst Unveränderliche kann *selber am andern* veränderlich sein.“²⁰

Wie aber soll man verstehen, dass Gott zwar nicht an sich selbst, wohl aber „am andern“ veränderlich ist? Wird hier nicht in Gott selbst eine Dif-

Literaturhinweise bei *Chr. Markschies*, Hellenisierung des Christentums. Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie, Leipzig 2012, 82, Anmerkung 158.

¹⁵ Hierauf bezog sich ein wesentlicher Einwand des Mittelplatonikers Kelsos gegen das Christentum; vgl. *Origenes*, *Contra Celsum* IV,14 (FChr 50/3, 684–687).

¹⁶ *K. Rahner*, Zur Theologie der Menschwerdung, in: *Sämtliche Werke*; Band 12, Freiburg i. Br. [u. a.] 2005, 309–322; 316. Vgl. dazu *P. Schoonenberg*, Gott ändert sich am anderen. Im freundlichen Gedenken an Karl Rahner, in: *ThPQ* 135 (1985) 323–332. Ferner: *Weber*, „Du aber bleibst ...“, 418. Grundlegend zur Thematik ist der Überblick von *F. Meessen*, Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes. Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung, Freiburg i. Br. [u. a.] 1989.

¹⁷ Vgl. hierzu das 2. Konzil von Konstantinopel 553 (DzH, 422).

¹⁸ *Rahner*, Theologie der Menschwerdung, 316.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd.

ferenz eingetragen – eine Differenz nicht nur zwischen Vater und Sohn, sondern eine Differenz zwischen einem unveränderlichen „Wesen“ Gottes und seiner veränderlichen Beziehung zur Welt?²¹ Blicke eine so verstandene Menschwerdung Gottes letztlich nicht doch irgendwie äußerlich?²² Und hieße dies nicht, die Geschichte des Mensch gewordenen Logos *in* der Welt zu einem Epiphänomen Gottes zu degradieren? Und umgekehrt: Könnte die Menschwerdung des Logos dann noch als *Selbst*mitteilung Gottes, ja mehr noch: als Offenbarung seines *Wesens* verstanden werden?²³

Rahner selbst identifiziert wiederholt die ökonomische Trinität mit der immanenten Trinität.²⁴ Will man einem möglichen Missverständnis dieses theologischen Grundsatzes entgehen, dann hängt alles davon ab, wie der Begriff der Identität gefasst wird. Hierzu kann es helfen, sich daran zu erinnern, dass Gott sowohl im Ausgang von den biblischen Offenbarungszugängen als auch aus theologischen Gründen wesentlich als Freiheit zu begreifen ist.²⁵ Ist Gott aber wesentlich Freiheit, dann kann seine Freiheit nicht als Akzidenz einer an sich unveränderlichen und zeitfreien göttlichen Natur begriffen werden.

In Bezug auf die Identität von ökonomischer und immanenter Trinität bedeutet dies: Die Art und Weise, in der sich Gottes Freiheit nach menschlichem Maß und innerhalb von Raum und Zeit vollzieht – als prophetische Rede, als Wunder, als befreiende Zuwendung etwa –, ist identisch mit der Art und Weise, in der sich die trinitarische Freiheit Gottes in seiner Ewigkeit vollzieht. Für die Menschwerdung des göttlichen Wortes folgt daraus: Die Art und Weise, in der sich die Freiheit Jesu Christi in der

²¹ Eine Differenz zwischen Gottes unveränderlichem Wesen und seiner veränderlichen Beziehung zur Welt anzunehmen, die als solche sein unveränderliches Wesen nicht berührt, entspricht aristotelisch geprägter Theologie. So unterscheidet etwa Thomas von Aquin zwischen einer realen Beziehung der Welt zu Gott einerseits und einer bloß gedachten Beziehung Gottes zur Welt andererseits: „Quandoque vero relatio in uno extremorum est res naturae, in altero est res rationis tantum“ (S.th. I 13,7). Während die Welt als Schöpfung wesentlich auf Gott bezogen ist, wäre Gott auch dann vollkommen, wenn er die Welt nicht erschaffen hätte.

²² Im Anschluss an Thomas insistiert Rahner darauf, dass Gott nicht in einer realen Beziehung zur Welt steht. Aber dann lässt sich kaum nachvollziehen, welche Bedeutung die Geschichte Jesu – eine Geschichte in Raum und Zeit – für Gott selbst gewinnen kann.

²³ Vgl. M. Striet, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*, Regensburg 2003, besonders 222–231. Zur Wesenoffenbarung wird die Selbstoffenbarung Gottes dort, wo an Jesus von Nazareth das Wesen des dreifaltigen Gottes offenbar wird. Zum theologischen Wesensbegriff verweist Striet auf die Überlegungen von W. Pannenberg, *Systematische Theologie*; Band 1, Göttingen 1988, 395–398.

²⁴ So z. B. K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in: *MySal II* (1967) 328 („Die ‚ökonomische‘ Trinität ist die ‚immanente‘ Trinität und umgekehrt.“) u. ö. – Rahners These ist vielfach kommentiert worden. Vgl. u. a. J. Wohlmut, *Zum Verhältnis von ökonomischer und immanenter Trinität – eine These* [1988], in: *Ders., Im Geheimnis einander nahe*, Paderborn 1996, 115–138.

²⁵ Ihr neutestamentliches Fundament hat diese Überzeugung nicht nur in 1 Joh 4,8.16, sondern in der gesamten Offenbarungsgeschichte des Volkes Israel und in der Reich-Gottes-Botschaft Jesu von Nazareth. Zu ihren hermeneutischen Konsequenzen für die Theologie insgesamt vgl. Th. Pröpfer, *Freiheit Gottes* [1995], in: *Ders., Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2001, 294–299.

menschlichen Geschichte vollzieht, ist identisch mit der Art und Weise, in der sich die Freiheit des göttlichen Logos in der Ewigkeit Gottes vollzieht.

Mit Blick auf die vollkommene Seinsfülle Gottes scheint es unausweichlich, den Selbstvollzug der göttlichen Freiheit zeitfrei zu denken. Ist dies aber möglich, ohne den Begriff der Freiheit selbst aufzuheben? Lässt sich Freiheit in ihrem Vollzug – d. h. Freiheit als dialogische Freiheit – zeitfrei denken, ohne in Widersprüche zu geraten?

Unausweichlich also stellt sich die Frage, ob der Selbstvollzug der göttlichen Freiheit als dialogische Freiheit nicht notwendig Zeit impliziert, ob also – mit anderen Worten – Gottes Ewigkeit womöglich zeitlich zu denken ist.

Der theologischen Tradition scheint dieser Gedanke auf den ersten Blick zu widersprechen. Andererseits: Wäre es möglich, Gottes Ewigkeit zeitlich zu denken, dann könnte nicht nur die Menschwerdung Gottes als Offenbarung eines innergöttlichen Freiheitsgeschehens, sondern – umgekehrt – auch die zeitliche Dimension der göttlichen Offenbarung als wesentliches Moment begriffen werden, wie der dreifaltige Gott sich selbst vollzieht.

2. Zwischen Temporalismus und Eternalismus

Bevor dies gelingen kann, dürfte es hilfreich sein, die Begriffe „Zeitlichkeit“ und „Zeitfreiheit“ in Bezug auf Gott – genauer: in Bezug auf Gottes Ewigkeit – präziser zu fassen.

Existierte der ewige Gott *zeitlich*, dann gäbe es in ihm eine zeitliche Dauer, in der Zustände in Bezug auf ein „Früher“ oder „Später“ unterscheidbar wären. Dann hätte Gott eine Vergangenheit, eine Gegenwart und eine Zukunft. In Bezug auf jeden beliebigen Zeitpunkt könnte von Gott gesagt werden, er sei jetzt gegenwärtig.

Existierte Gott hingegen *zeitfrei*, dann wäre seine Wirklichkeit keinerlei zeitlichen Kategorien unterworfen. Dann hätte Gott keine Vergangenheit, keine Gegenwart und keine Zukunft. Von ihm könnte nur gesagt werden, dass er existiert, nicht aber, dass er *jetzt* existiert.²⁶

Die theologischen Implikationen dieser Alternative wurden in den letzten Jahrzehnten kaum in der deutschsprachigen Theologie erörtert, wohl aber – und zwar sehr intensiv – von Theologen und Religionsphilosophen im angelsächsischen Raum.²⁷ Die dort vertretenen Positionen verteilen sich – trotz aller Differenzierungen im Einzelnen – auf zwei Lager: jenes der „Temporalisten“, welche Gottes Ewigkeit in zeitlichen Kategorien zu fassen

²⁶ Vgl. u. a. B. Leftow, *Time and Eternity*, Ithaca 1991.

²⁷ Wenn ich recht sehe, wurden die dort angestellten Überlegungen zunächst von Armin Kreiner rezipiert (*ders.*, *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2006, besonders 395–431). Vgl. jetzt aber auch u. a.: E. Runggaldier/*Chr. Tapp* (Hgg.), *God, Eternity, and Time*, Farnham 2011.

suchen und deshalb bisweilen auch als „Sempiternalisten“ bezeichnet werden, und jenes der „Eternalisten“, die genau diesen Weg für verfehlt halten, weil sie im Rahmen eines zeitlichen Gottesbegriffs wesentliche Eigenschaften Gottes wie etwa seine Vollkommenheit oder seine Einfachheit gefährdet sehen.²⁸

Im Hinblick auf die Auseinandersetzungen zwischen temporalistischen und eternalistischen Positionen fällt auf, dass die einschlägigen Debatten vorrangig in philosophisch-analytischer Begrifflichkeit geführt werden. Nur selten findet sich ein Bezug auf die Offenbarungstexte. Dies erklärt sich nicht zuletzt dadurch, dass die biblischen Zeugnisse in Bezug auf die Alternative nicht eindeutig oder – mit William Lane Craig gesprochen – „unterbestimmt“ sind. Neben Texten, die von einer Veränderlichkeit und Zeitlichkeit Gottes sprechen, stehen solche, die Gottes Unveränderlichkeit betonen.²⁹ Freilich ist diese Unveränderlichkeit auch dort, wo beispielsweise vom „ewigen Gott“ die Rede ist, nicht als neuplatonische Zeitfreiheit zu verstehen, sondern als Ausdruck der Treue Gottes (vgl. etwa Tit 1,2).³⁰

Selbst wenn man der vielfach zitierten und kommentierten Begriffsbestimmung des Boethius folgt und Gottes Ewigkeit als „vollständigen und zugleich vollkommenen Besitz unbegrenzten Lebens“ fasst,³¹ so bleibt durchaus unbestimmt, ob damit eine zeitfreie oder eine zeitliche Wirklichkeit gemeint ist. Während etwa der Terminus „vollständig“ Zeitfreiheit andeutet, verweist der Begriff des „Lebens“ eher auf die Zeitlichkeit als Wesensmerkmal der Ewigkeit.³²

Die zwischen Eternalisten und Temporalisten umstrittene Alternative ist aus theologischer Perspektive nicht zuletzt deshalb von Bedeutung, weil

²⁸ Vgl. u. a. den Überblick bei *Kreiner*, Das wahre Antlitz Gottes, 398–427.

²⁹ Craig sieht in der „Unterbestimmtheit“ biblischer Texte in Bezug auf die Zeitlichkeit und/oder Zeitfreiheit Gottes die Notwendigkeit einer *philosophisch* argumentierenden Theologie begründet. *W. L. Craig*, Divine Eternity, in: *Th. P. Flint/M. C. Rea* (Hgg.), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford 2009, 145 f.: „The biblical data are underdeterminative, and one seems forced to conclude with James Barr that ‚if such a thing as a Christian doctrine of time has to be developed, the work of discussing it and developing it must belong not to biblical but to philosophical theology.‘“ – Vgl. *J. Barr*, *Biblical Words for time*, London 1962, 149.

³⁰ Vgl. *E. Jenni*, Art. ‚olam, in: *E. Jenni/Cl. Westermann* (Hgg.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*; Band 2, München/Zürich 1984, Sp. 228–243, besonders 229: „Die [...] dt. Übersetzung ‚Ewigkeit‘ ist für zahlreiche Stellen mit ‚olam im AT ungeeignet und darf auch dort, wo sie angebracht erscheint, nicht einen vorgefassten, mit allerlei späteren philosophischen oder theologischen Inhalten belasteten Ewigkeitsbegriff in die Texte zurücktragen.“ – Zum Verhältnis von Unveränderlichkeit und Zeitfreiheit vgl. *R. Sorabji*, *Time, Creation, and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London 1983, 253–267.

³¹ *De consolatione philosophiae* VI 4: „Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio“ (ed. *Moreschini*, München 2005, 155).

³² Und zwar wohl auch dann, wenn mit „Leben“ eine geistige Wirklichkeit gemeint ist, wie dies in Bezug auf Gott zweifellos voraussetzen ist. – Zeitlich oder zeitfrei gefasste Begriffe von „Ewigkeit“ diskutiert *A. G. Padgett*, *Eternity*, in: *Ch. Meister/P. Copan* (Hgg.), *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, London/New York, 287–295. Padgett selbst schlägt vor, Ewigkeit als „relative Zeitfreiheit“ zu begreifen: *God the Lord of Time. A Third Model of Eternity as Relative Timelessness*, in: *Philosophia Christi* 2 (2000) 11–20.

von ihr her über die Art und Weise nachzudenken ist, wie der ewige Gott auf die zeitliche Welt und die Menschen bezogen ist. Gott *zeitlich* zu verstehen, erlaubt es nämlich, eine unmittelbare Beziehung zwischen ihm und den Ereignissen in der zeitlich verfassten Welt zu denken. Gott *zeitfrei* zu denken, lässt genau diese Beziehung problematisch erscheinen.

Angesichts dieser Alternative ist freilich klar: Eine Theologie, die freiheitstheoretisch argumentiert, muss die Frage nach der Möglichkeit einer Beziehung zwischen ewigem Gott und zeitlicher Welt irgendwie positiv beantworten können; denn anders wäre jeder Rede von einer realen Beziehung zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit der Boden entzogen. Dann aber wäre die eingangs erwähnte Dramatik im Verhältnis von Gott und Mensch bestenfalls fromme Poesie, ohne jedoch irgendeinen theologischen Wahrheitsanspruch erheben zu können.

Das breite Spektrum der Positionen, die sich in den subtilen Auseinandersetzungen zwischen Eternalisten und Temporalisten herausgebildet hat, kann hier nicht auch nur ansatzweise wiedergegeben werden. Es reicht von unterschiedenen Eternalisten, die mit Nachdruck die Zeitfreiheit Gottes verteidigen,³³ bis hin zu ebenso unterschiedenen Temporalisten, die die „Ewigkeit Gottes“ im Sinne einer „unbegrenzten Dauer“ verstanden wissen wollen.³⁴

So finden sich Positionen, die zwar dem Eternalismus zuzurechnen sind, gleichwohl aber eine spezifische Form der Gleichzeitigkeit von zeitfreier Ewigkeit Gottes und Zeitlichkeit der Welt annehmen.³⁵ In dieser Perspektive wird oft – und häufig im Anschluss an den Begriff des „Lebens“ bei Boethius – von einer „zeitfreien“ oder „nichtsukzessiven Dauer“ gesprochen, um den Begriff der Ewigkeit fortzubestimmen.³⁶ Andere unterscheiden zwischen einem zeitfrei existierenden Gott „vor“ und unabhängig von der Erschaffung der Welt einerseits und Gottes Zeitlichkeit in Bezug auf die erschaffene Welt andererseits.³⁷

³³ Vgl. u. a. *P. Helm*, *Eternal God*, Oxford 1988; *B. Leftow*, *Time and Eternity*, Ithaca 1991. Leftow versteht „Zeitlosigkeit“ als eine „quasi-zeitliche Ewigkeit“, sodass hier nun doch wieder Elemente zeitlicher Dauer auftreten.

³⁴ Vgl. u. a. *N. Pike*, *God and Timelessness*, London 1970; *N. Wolterstorff*, *God Everlasting*, in: *St. M. Cahn/D. Shatz* (Hgg.), *Contemporary Philosophy of Religion*, New York 1982, 77–89; *A. G. Padgett*, *God, Eternity and the Nature of Time*. London 1992; *ders.*, *Eternity as Relative Timelessness*, in: *G. E. Ganssle* (Hg.), *God and Time. Four Views*, Downers Grove 2001, 92–110.

³⁵ Hierfür wird häufig der Begriff der „ET-Simultaneität“ gebraucht, den Eleonore Stump und Norman Kretzmann erstmals 1981 zur Diskussion stellten, um Gottes Ewigkeit zeitfrei denken zu können: *Dies.*, *Eternity*, in: *JPh* 78 (1981) 429–458; kritisch dazu *W. L. Craig*, *The Eternal Present and Stump-Kretzmann Eternity*, in: *ACPQ* 73 (1999) 521–536. Craig spricht mit Blick auf die Wirklichkeit Gottes von „ewiger Gegenwart“ (eternal present) und „zeitloser Dauer“ (atemporal duration).

³⁶ Vielfach verstehen sich diese Positionen als Fortbestimmungen der plotinischen oder boethianischen Ewigkeits-Auffassungen.

³⁷ Vgl. *W. L. Craig*, *Time and Eternity. Exploring God's Relationship to Time*, Wheaton (Ill.) 2001. – Allerdings sehen sich solche Positionen mit der Schwierigkeit konfrontiert, erklären zu müssen, worin in einem zeitlos gedachten Gott der Impuls zur freien Erschaffung einer zeitlichen Welt gründet. Die einschlägigen Diskussionen hierzu in Spätantike und Mittelalter resümiert *E. Behler*, *Die Ewigkeit der Welt. Problemgeschichtliche Untersuchungen zu den Kontroversen*

Die Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen Positionen wurden und werden vielfach mit großer Entschiedenheit und begrifflicher Akribie geführt – freilich ohne dass bislang eine Seite die jeweils andere für sich hätte gewinnen können. Dies bedeutet nun keineswegs, dass die einschlägigen Diskussionen theologisch obsolet wären. Das Gegenteil ist der Fall; denn zweifellos verdankt die Theologie den verschiedenen Argumenten weitreichende Einsichten in von ihr zuvor vielfach unreflektierte Auffassungen.

Dennoch legt sich angesichts der manifesten Patt-Situation womöglich ein theologischer Richtungswechsel nahe. Aussichtsreicher als der Versuch, im Ausgang von theistischen Denkmodellen einen formalen Begriff von Gott und seiner Beziehung zur Welt zu gewinnen, ist womöglich das Bemühen, ausgehend vom christlichen Glauben an die Menschwerdung Gottes nach dem Verhältnis von Zeit und Ewigkeit zu fragen. Von einem solchen Richtungswechsel wäre zu erwarten, dass die Argumente der Eternalisten wie der Temporalisten kritisch beurteilt, aber auch hinsichtlich ihrer explikativen Kraft gewürdigt werden können.

Allerdings ist ein solcher Wechsel der Blickrichtung theologisch riskant – beansprucht er doch eine weitreichende Einsicht in das Wesen des dreifaltigen Gottes. Hier allzu viel „wissen“ zu wollen, kann leicht als Hybris erscheinen. Vor ihr warnt das alttestamentliche Bilderverbot ebenso wie Anselms formale Bestimmung Gottes als jene Wirklichkeit, die eben doch größer ist als alles, was vom Menschen gedacht werden kann.³⁸

Andererseits entlastete der vorgeschlagene Richtungswechsel die Theologie nicht nur von dem sonst naheliegenden Verdacht, die Inhalte des christlichen Glaubens in eine aufgeklärte Vernunftreligion oder gar in Rationalismus aufzulösen. Er erlaubte es ihr auch, ihre sich von der biblischen Offenbarung her nahelegenden Gehalte besser zur Geltung zu bringen, als dies in der aktuellen Debatte theistischer Ansätze oft geschieht.

3. Menschwerdung als Selbstmitteilung des dreifaltigen Gottes

Rahners Vorschlag, die Dimension der Veränderlichkeit und somit der Zeitlichkeit ausschließlich dem Weltverhältnis Gottes vorzubehalten, kann nicht befriedigen, weil damit eine Differenz in Gott eingetragen wird, die seinem Wesen als Freiheit nicht entspricht. Wie aber sonst wäre die Vermittlung des ewigen Gottes zur Welt hin zu denken?³⁹

um Weltanfang und Weltunendlichkeit im Mittelalter, Teil: 1. Die Problemstellung in der arabischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters, München [u. a.] 1965.

³⁸ „Id quo maius cogitari nequit“: *Anselm von Canterbury*, Proslogion 2, 101_{15f.}; vgl. auch *ders.*, Proslogion 15: „es quiddam maius quam cogitari possit“ (ebd. 112_{14f.}). Zu verweisen wäre selbstverständlich auch auf die Analogielehre des 4. Laterankonzils (1215): „inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda“ (DzH 806).

³⁹ Vgl. *B. Leftow*, A Timeless God Incarnate, in: *St. T. Davis/D. Kendall/G. O’Collins* (Hgg.),

Nicht zuletzt in Abgrenzung von der Gnosis haben die frühen Christen, aber auch die Konzilien der ersten Jahrhunderte keinen Zweifel daran gelassen: In Jesus von Nazareth ist Gott selbst am Werke.⁴⁰ Es ist Gott selbst, es ist der eine Gott Israels, der sich in Worten und Taten Jesu von Nazareth den Menschen geoffenbart hat.

Dies bedeutet nach Ausweis der altkirchlichen Theologie nun nicht, dass dieser Gott selbst in Jesus von Nazareth gelitten hat und gekreuzigt wurde. Denn nur der ewige Sohn hat in Jesus eine menschliche und somit leidensfähige Natur angenommen. Anderes anzunehmen wurde in den ersten Jahrhunderten der Kirche wiederholt als „Patripassianismus“ oder als „Theopaschitismus“ verurteilt.

Was im Rahmen dieser Auseinandersetzungen nur selten wahrgenommen wurde, das ist die zeitliche Dimension des Menschseins Jesu: die Tatsache, dass Jesus als der Mensch gewordene Sohn Gottes in Zeit und Geschichte wirkt, dass er in Zeit und Geschichte handelt und dass er in Zeit und Geschichte leidet.⁴¹ Die Todesangst Jesu in Getsemani, seine Furcht vor dem drohenden Leiden und dem Kreuz, aber auch seine Hoffnung darauf, von seinem Vater gerettet zu werden – alles dies sind ja wesentlich zeitliche Vollzüge. Sie sind dem Menschen Jesus in seiner leiblichen, seelischen und somit geschichtlichen Verfasstheit wesentlich. Angst und Furcht, aber auch Freude und Hoffnung sind Weisen, in denen sich nicht nur unser Menschsein, sondern auch das Menschsein Jesu vollzieht – und zwar in der Zeit vollzieht.⁴²

Man kann nun – mit Rahner – fragen, was das alles für den unveränderlichen Gott bedeutet. Man kann aber wohl auch umgekehrt fragen: Wenn sich in diesen Freiheitsvollzügen Jesu das Wesen des dreifaltigen Gottes offenbart – wird man dann nicht womöglich damit rechnen dürfen, dass es auch in Gott selbst so etwas wie Zeit gibt?

Rahner begegnet den nachchalkedonischen Christologien durchaus reserviert, weil sie seiner Auffassung nach ein Übermaß an Wissen über die Person Jesu Christi beanspruchen. Gleichwohl erfolgten im Rahmen der

The Incarnation, Oxford 2002, 273–299; R. Cross, The Incarnation, in: *Th. P. Flint/M. C. Rea* (Hgg.), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford 2009, 452–475.

⁴⁰ In dieser Perspektive ist auch die Überzeugung von der Jungfräulichkeit Mariens nicht leibfeindlich motiviert; sie richtet sich vielmehr gegen gnostisch-doketistische Infragestellungen der Fleischwerdung Gottes.

⁴¹ Diese biblisch bezeugten Wahrheiten wurden zwar gegenüber gnostischen Strömungen wiederholt verteidigt. Gleichwohl ist namentlich die hellenistisch geprägte Tradition der frühen Christologie durch einen erkennbaren Hang zum Doketismus gekennzeichnet. – Zur zeitlichen Dimension der Menschwerdung in ihrer Bedeutung für die Christologie vgl. u. a. *P. Hünermann*, *Gottes Sohn in der Zeit. Eine systematische Christologie*, Münster 1994, besonders 342–369, 382–400; ferner *G. Essen*, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*, Regensburg 2001, besonders 260–274.

⁴² Zur Zeitlichkeit der Gottesbeziehung Jesu vgl. auch *M. Theunissen*, *ὁ αἰῶν λαμβάνει*. Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins [1976], in: *Ders.*, *Negative Theologie der Zeit*, 321–377, besonders 326–339. Theunissen identifiziert im Beten Jesu eine „proleptische Struktur“ (330), die durch die „Gegenwärtigkeit der Zukunft“ ausgezeichnet ist und damit zum Grund einer eigentümlichen „Zuversicht“ wird.

damals geführten Debatten wesentliche Fortbestimmungen der hypostatischen Union von göttlicher und menschlicher Natur, die für die heutige Christologie wegweisend sind. Besonders Maximus Confessor (gest. 662) hat das Ringen Jesu im Garten von Getsemani (vgl. Mk 14,32–42, bes. V. 36 parr.) so interpretiert, dass darin auf menschliche Weise das ewige Verhältnis des göttlichen Logos zu seinem Vater vollzogen wird.⁴³ Demnach ist die Art und Weise, in der sich Jesus von Nazareth zu seinem göttlichen Vater verhält, identisch mit jener, in der sich der ewige Logos zu seinem ewigen Vater verhält. Oder genauer und mit Blick auf die Einheit der göttlichen Natur formuliert: Jesus von Nazareth vollzieht in seinem irdischen Leben jene Beziehung zum Vater, die der göttliche Sohn selbst *ist*.⁴⁴ Tun und Leiden Jesu von Nazareth, besonders aber seine gelebte Beziehung zum göttlichen Vater offenbaren damit jene Beziehung, in welcher der eingeborene Sohn zu seinem ewigen Vater steht.⁴⁵

Wenn dies aber so ist, dann drängt sich die Frage auf, welche Bedeutung in diesem Offenbarungsgeschehen der Zeit zukommt. Ist die Zeit bloß ein unvermeidliches Akzidens der Selbstmitteilung Gottes – ein Akzidens deshalb, weil die Welt und die Menschen in ihr nun einmal zeitlich verfasst sind, Zeitlichkeit also zur menschlichen Natur gehört?⁴⁶ Dann freilich offenbarte die Geschichte Jesu von Nazareth *als* Geschichte nichts Wesentlichen über Gott selbst. Oder sollte Jesu Geschichte *als* Geschichte womöglich doch etwas über das innerste Geheimnis Gottes selbst enthüllen?⁴⁷

⁴³ Vgl. dazu *F.-M. Léthel*, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur*, Paris 1979; ferner *G. Bausenbart*, „In allem uns gleich außer der Sünde“. Studien zum Beitrag Maximus' des Bekenner zur altkirchlichen Christologie, Mainz 1992; *Ph. G. Renczes*, *Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, Paris 2003.

⁴⁴ Vgl. *Maximus Confessor*, *Quaestiones et dubia*, qu. I 67: „Die menschliche Natur des Sohnes Gottes kannte und bekundete in sich – nicht von sich aus, sondern aufgrund ihrer Vereinigung mit dem Wort – alles, was Gott zukommt“ (CC.SG 10,155 / PG 90,840 [qu. 66]).

⁴⁵ Vgl. etwa auch *K. Barth*, „Die innergöttliche Beziehung zwischen dem in Hoheit Regierenden und Gebietenden und dem in Demut Gehorsamen wird im Werk der Versöhnung der Welt mit Gott identisch mit der so ganz andersartigen Beziehung zwischen Gott und einem seiner Geschöpfe, einem Menschen“ (Kirchliche Dogmatik IV/1, 222 f.). Ähnlich auch bei *H. U. von Balthasar*, u. a. in *Mysterium Paschale*, in: *MySal III/2*, Einsiedeln 1969, 133–326, besonders 197–202. – Auf die sich von einer solchen Identität her aufrärende und jüngst heftig umstrittene Frage, ob in Gott mit drei voneinander unterschiedenen Akzentren, Freiheiten oder gar „Bewusstseinen“ zu rechnen ist – so etwa *M. Striet*, *Monotheismus und Schöpfungsdifferenz. Eine trinitätstheologische Erkundung*, in: *P. Walter* (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2005, 147 –, kann hier nur hingewiesen werden. Zur einschlägigen Kontroverse zwischen Magnus Striet, Georg Essen und Gisbert Greshake einerseits sowie Herbert Vorgrimler, Helmut Hoping und Thomas Schärtl andererseits vgl. *K. von Stosch*, *Einführung in die Systematische Theologie*, Paderborn 2006, 53–59.

⁴⁶ Hierauf scheint Bernhard Nitsche Wert zu legen, wenn er gegenüber einem phänomenologischen Zugang einen transzendentalen Anweg zur Trinitätslehre befürwortet: „Der innergöttliche Entschluss zu Gehalt [...] kann prinzipiell nicht mit einem menschlich-sozialen Anerkennungsverhältnis, welches durch [...] empirische Zeitfolgen [...] bestimmt ist, verglichen werden“: *Ders.*, *Gott und Freiheit. Skizzen zur trinitarischen Gotteslehre*, Regensburg 2008, 178.

⁴⁷ Mit Blick auf Kreuz und Auferstehung Jesu spricht Heribert Mühlen von der „Zeitwerdung

Dies zu denken, legt sich womöglich auch von einer weiteren Überlegung her nahe: Zeitliches kann als Zeitliches offenbar nur dadurch Gott nahe sein, dass es seine Zeitlichkeit nicht hinter sich lässt. Die Angst des Sohnes in Getsemani, seine Furcht vor dem drohenden Tod am Kreuz, seine Hoffnung auf Rettung und das kommende Gottesreich – alle diese wesentlich zeitlichen Vollzüge könnte Gott nicht einmal wahrnehmen, wenn er sich nicht von Ewigkeit her dazu bestimmt hätte, sich vom Zeitlichen eben *als einem Zeitlichen* berühren zu lassen.⁴⁸

Dieses Sich-berühren-Lassen vom Zeitlichen ist für Gott kein passives Hinnehmen. Schon menschliches Empfinden ist ja niemals bloß reine Passivität. Es ist immer auch ein Sich-berühren-*Lassen*: ein Sich-berühren-Lassen vom Anderen seiner selbst. Menschliches Empfinden – wenn es denn wahrhaft menschlich sein soll und nicht etwa ein durch Unfall, Krankheit oder gar Folter erzwungenes Empfinden – setzt stets ein allem Empfinden vorausgehendes und insofern „transzendentes“ Sich-Öffnen für das Andere und den Anderen voraus. Allein solches Sichöffnen ermöglicht das Wahrnehmen. Oder, mit anderen Worten: Empfindung setzt Empfindsamkeit voraus, und Empfindsamkeit hat – wenn der Mensch denn wesentlich Freiheit ist – selbst noch einmal als Vollzug menschlicher Freiheit zu gelten. Vielleicht ist Empfindsamkeit der grundlegendste Vollzug menschlicher Freiheit überhaupt – wenn denn Freiheit im letzten Sinne das ursprüngliche und formal unbedingte Sich-Öffnen eines Subjekts für das Andere seiner selbst ist.⁴⁹

Wird man Entsprechendes in Bezug auf Gott sagen dürfen? Alles hängt hier vom Begriff der Freiheit ab. Dass sich die Freiheit Gottes und die der Menschen in materialer Hinsicht wesentlich voneinander unterscheiden, ist evident: Kein Geschöpf ist zu einer *creatio ex nihilo* imstande. Bestimmt man aber Freiheit in formaler Hinsicht als die Fähigkeit eines Subjekts, sich in einem spontanen, ursprünglichen und in jeder Hinsicht unbedingten Akt dem Anderen seiner selbst zu öffnen, dann scheint es nicht nur zu verant-

der göttlichen Liebe in ihrer wirkhaften Existenzweise“: *H. Mühlen*, Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie, Münster 1969, 34. Dazu wäre zu fragen, ob nicht bereits die Liebe in Gott eine zeitliche Dimension aufweist, sofern Liebe wesentlich als Freiheitsgeschehen aufzufassen ist.

⁴⁸ Vgl. prägnant Friedrich Wilhelm Marquardt: Gott „lässt, was er in Weltzeit wirkt, sich annehmen, nimmt es in sich auf“: *F. W. Marquardt*, Das christliche Bekenntnis zu Jesus dem Juden; Band 2, München 1991, 433. – Vgl. dazu *Chr. Link*, Gott und die Zeit. Theologische Zugänge zum Zeitproblem, in: *K. Stock* (Hg.), Zeit und Schöpfung, Gütersloh 1997, 41–66; 64 f. Martin Buber übersetzt mit „Weltzeit“ den Begriff der „Ewigkeit“. – Im Rahmen eines transzendental-dialogischen Ansatzes schlägt Bernhard Nitsche vor, von einem „Mitbetroffensein“ Gottes durch Zeitliches aufgrund der hypostatischen Union zu sprechen: *Ders.*, Gott und Freiheit, 223–244. Auf diese Weise sucht Nitsche die traditionelle Lehre von der *apatheia* Gottes zu überwinden.

⁴⁹ Zu diesem Begriff der Freiheit vgl. *H. Krings*, Reale Freiheit. Praktische Freiheit. Transzendente Freiheit, in: *Ders.*, System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze, Freiburg i. Br./München 1980, 40–69.

worten, sondern sogar unvermeidlich zu sein, in Bezug auf Gott und Mensch von einem univoken Freiheitsbegriff zu sprechen.

Insofern wird man theologisch wohl durchaus verantwortet sagen dürfen, dass Gott sich in einem unvordenklichen Akt zur Zeitlichkeit bestimmt hat. Es ist jedenfalls nicht widervernünftig anzunehmen, dass sich Gott in einem aller Zeit „vorausgehenden“ Entschluss dazu bestimmt hat, sich vom Zeitlichen als einem Zeitlichen berühren zu lassen. Oder noch einmal anders gesagt: Gott hat sich selbst in einem unvordenklichen Akt seiner Freiheit dazu bestimmt, das Zeitliche als Zeitliches wahrzunehmen. Und womöglich ist dieser unvordenkliche Akt göttlicher Freiheit zugleich und in eins auch schon der Ursprung der Zeit selbst, insofern sich Freiheit im Vollzug ihrer selbst auf die Begegnung mit anderer Freiheit hin öffnet und somit auf eine dialogische Beziehung hin ausgerichtet ist.

Jedenfalls scheint es vom Gedanken der freien Selbstbestimmung Gottes zur Zeitlichkeit her möglich, Gottes Herrschaft über die Zeit in eins mit seiner Selbstbestimmung zu denken, sich vom Zeitlichen als einem Zeitlichen nicht nur berühren zu lassen, sondern Zeitlichkeit allererst und ursprünglich zu begründen.

Innertrinitarisches Urbild und zugleich Vollendung dieser Selbstbestimmung Gottes zur Zeit und zur Zeitlichkeit ist nach dem Philipper-Hymnus (Phil 2,6–11) die „Kenosis“: der demütige Gehorsam des eingeborenen Sohnes gegenüber seinem göttlichen Vater. In diesem von Ewigkeit her vollzogenen Gehorsam gründen sowohl die Erschaffung der Welt (vgl. Kol 1,16 f.; Joh 1,3; Hebr 1,2) als auch die Selbstentäußerung des Logos in seiner Menschwerdung und in seinem Tod am Kreuz. Dabei bringt nach neutestamentlichem Zeugnis gerade die Auferweckung des Gekreuzigten Gottes Souveränität über Zeit und Geschichte zur Erscheinung.

Fasst man Gottes Selbstbestimmung zur Zeit der Welt und zu ihrer Zeitlichkeit als Vollzugsgestalt seiner unbedingten Freiheit auf, dann wird man aus christlicher Perspektive sagen dürfen, dass dieser unvordenkliche Akt der Selbstbestimmung Gottes zur Zeit in seiner ewigen Selbstunterscheidung als Vater, Sohn und Geist seinen Ermöglichungsgrund besitzt. Denn die ewige Selbstunterscheidung der trinitarischen Personen lässt die Unterschiedenheit selbst nicht als etwas einer ursprünglichen Einheit Nachgeordnetes erscheinen. Vielmehr zeigen sich im Licht der trinitarischen Selbstoffenbarung Gottes Einheit und Unterschiedenheit als gleichursprünglich.

Folgt hieraus aber nun etwa, dass diese ursprüngliche Selbstunterscheidung Gottes – als freier Selbstvollzug dreifaltiger Liebe – auch ihrerseits zeitliche Dimensionen umfasst? Dass also bereits die ursprüngliche Erschlossenheit der drei göttlichen Personen füreinander – und jedenfalls vor ihrer Selbstbestimmung zur Zeit und zur Zeitlichkeit – zeitliche Dimensionen aufweist?

Möglicherweise hilft auch hier eine Umkehr der Blickrichtung. So fordert etwa Ingolf U. Dalferth mit Blick auf die Menschwerdung, Gottes Ewigkeit

„ebenso wie sein Verhältnis zur Zeit vom konkreten Ereignis seiner zeitlichen Selbstoffenbarung in Jesus Christus“ her zu denken.⁵⁰ Wird man dann aber nicht doch auch – und darin einen Schritt über Dalferth hinausgehend – sagen dürfen: Gottes unvordenklich vollzogene Selbstbestimmung zur Zeit erschöpft sich nicht in seinem Entschluss zur Erschaffung einer zeitlichen Welt. Sie erschöpft sich auch nicht in seinem Entschluss zur Menschwerdung. Und sie erschöpft sich nicht in Gottes freier Selbstbestimmung dazu, dass Zeitliches ihm auf zeitliche Weise nahe ist. Gerade wenn Gottes unvordenkliche Selbstbestimmung zur Zeit eine Vollzugsgestalt der trinitarischen Bezogenheit von Vater, Sohn und Geist ist – kann dann diese Bezogenheit von Vater, Sohn und Geist nicht selbst schon zeitlich verfasst sein? Als frei gewollte Bezogenheit nämlich, der aufgrund ihres Charakters als Vollzugsgestalt von Freiheit die Zeit entspringt – und zwar nicht nur die Zeit der Welt, sondern die Zeit Gottes selbst.⁵¹

Einen Anhaltspunkt findet diese Vermutung in der Beobachtung, dass sich Gott in der Geschichte der Menschen nach einhelligem biblischen Zeugnis nicht anders denn als Freiheit geoffenbart hat. Die christliche Überlieferung versteht diese Freiheit als dreifaltig-eine Vollzugsgestalt des trinitarischen Gottes. Ist nun der formale Begriff der Freiheit – wie gezeigt – in Bezug auf Gott und die Welt univok zu verstehen, dann ist eine Beantwortung der Frage nach der zeitlichen Verfassung der Bezogenheit von Vater, Sohn und Geist von einer vertieften Betrachtung trinitarisch sich vollziehender Freiheit zu erwarten.

Hans Urs von Balthasar hat die Beziehungen zwischen den drei göttlichen Personen als dialogische – oder auch dramatische – Beziehungen gefasst, d. h. als Beziehungen von Freiheiten.⁵² Sollte nun von „Dialog“ oder „Drama“ nur dann sachgerecht die Rede sein, wenn die Dimension der Zeitlichkeit nicht aus-, sondern vielmehr eingeschlossen ist, dann wird man nicht umhinkommen, ihnen eine zeitliche Dimension zuzusprechen. Sollte nämlich der Begriff „Freiheit“ nur dann widerspruchsfrei zu denken sein, wenn er die Dimension der Zeit einschließt, dann kann von einer „Dramatik

⁵⁰ Dalferth, *Gott und Zeit*, 31. – Dalferth bietet in seinem höchst instruktiven und anregenden Beitrag auch einen knappen Überblick über theologische Positionen zur Frage nach dem Verhältnis von Ewigkeit und Zeitlichkeit Gottes – bis hin zu der Forderung Jürgen Moltmanns, von einer „trinitarischen Geschichte Gottes“ zu sprechen (12), und dem Versuch der Prozesstheologie, eine zeitlos-ewige „Urnatur“ Gottes und eine zeitliche „Folgenatur“ Gottes zu unterscheiden (28).

⁵¹ Ähnlich auch M. Striet, *Die Zeit. Systematisch-theologische Überlegungen*, in: *Zeit schenken – Vollendung erhoffen*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2013, 103–124, besonders 120 f. Striets Überlegungen können m. E. durch die hier im Anschluss an Dalferth und Koch angedeuteten inkarnations-theologischen Perspektiven gestützt und vertieft werden.

⁵² Vgl. u. a. H. U. von Balthasar, *Theodramatik II/2*, Einsiedeln 1978, besonders 167–175 („Trinitarische Inversion“), aber auch 465 f. u. ö. – Zur neueren Diskussion zwischen Magnus Striet und Herbert Vorgrimler um die Angemessenheit freiheitstheoretischer Kategorien mit Blick auf die Trinitätslehre vgl. G. Greshake, *Streit um die Trinität. Ein Diskussionsbeitrag*, in: *HerKorr* 56 (2002) 534–537.

in Gott“ nur dann widerspruchsfrei die Rede sein, wenn sie die Dimension der Zeit beinhaltet.

Karl Barth immerhin hat sich nicht gescheut, mit Blick auf die Menschwerdung des ewigen Wortes von einer „Geschichte Gottes“ zu sprechen. „Gott geht allerdings in die Fremde, indem das geschieht. Er wird ja damit, was er zuvor nicht war.“⁵³ Die Annahme der menschlichen Natur in die hypostatische Union mit seiner göttlichen Natur ist für Gott ein Akt der Selbstentäußerung. Gott „tut es aber wie das, was er schon als Schöpfer tut, nicht ohne Grund in seinem Wesen, in seinem eigenen, inneren Leben, nicht ohne Entsprechung zu der Geschichte – vielmehr in wunderbar konsequenter letzter Fortsetzung eben der Geschichte, in der er Gott ist“⁵⁴.

Kann man aber sinnvoll von einer zeitfreien Geschichte sprechen? Noch einmal: Alles hängt davon ab, ob Freiheit – dialogisch sich vollziehende Freiheit zumal – einen Zeitindex aufweist oder nicht. Mit Blick auf endliche Freiheit scheint die Antwort klar. Aber wie steht es im Blick auf die Wirklichkeit und das „Leben“ Gottes, seine Ewigkeit?

Eberhard Jüngel hat darauf hingewiesen, dass der Begriff „Ewigkeit“ in Bezug auf Gott die Zeit keineswegs ausschließt, dass er vielmehr reale Möglichkeiten eröffnet, und zwar solche verwirklicht ist, zehrt“.⁵⁵ Demnach tilgt weder das Verwirklichte das Mögliche noch umgekehrt das Mögliche das Wirkliche; vielmehr steigern beide einander. Etwas neu beginnen zu können, ist aber für Freiheit wesentlich.

Vollzieht sich also der dreifaltige Gott als Freiheit, und ist der „Raum“, in den hinein sich die göttliche Freiheit entwirft, kein anderer als Gott selbst, dann wird man womöglich sagen dürfen: Von einer „Zeit Gottes“ darf genau dann gesprochen werden, wenn der dreifaltige Gott sich in Freiheit vollzieht.⁵⁶

In dieser Perspektive wäre Zeit nicht etwas, was Gottes Selbstvollzug vorausliegt.⁵⁷ Vielmehr wäre Gottes freier Selbstvollzug als die trinitarisch-

⁵³ K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik IV/1*, Zürich 1953, 222. Zu Barth (und Pannenberg) vgl. auch *Striet*, *Offenbares Geheimnis*, 250–257.

⁵⁴ Barth, *Kirchliche Dogmatik IV/1*, 223.

⁵⁵ Vgl. E. Jüngel, *Anteilgeben an der Ewigkeit*. Erwägungen zu einem christlichen Ewigkeitsbegriff, in: R. G. Kratz/H. Spieckermann (Hgg.), *Zeit und Ewigkeit als Raum göttlichen Handelns*, Berlin/New York 2009, 299–316, besonders 313; ferner *ders.*, *Thesen zur Ewigkeit des ewigen Lebens*, in: *ZThK 97* (2000) 80–87 (These 4.7–4.7.1).

⁵⁶ Man mag die „Zeit Gottes“ durchaus „Ewigkeit“ nennen. Allerdings bleibt dann der Begriff „Ewigkeit“ weiterhin klärungsbedürftig. Nach Jüngel schließt „Ewigkeit“ Raum und Zeit nicht aus, sondern beinhaltet beides in höchster Konzentration und Intensität. Zur trinitarischen Dimension von „Ewigkeit“ vgl. Jüngel, *Anteilgeben an der Ewigkeit*, besonders 302.

⁵⁷ Vgl. K.-H. Menke, *Thesen zur Christologie des Bittgebetes*, in: *Striet* (Hg.), *Hilft beten?*, 87–105: „Der Gott, der [...] trinitarische Beziehung ist, ist nicht einer unabhängig von ihm existierenden Zeit unterworfen, sondern Zeitlichkeit und Potentialität sind Eigenschaften seines relationalen Wesens. Eine relational bzw. dialogisch verstandene Zeitlichkeit ist kein Geschöpf und also auch keine Einschränkung der Anfang- und Endlosigkeit (Ewigkeit) Gottes, sondern im Gegenteil Ausweis absoluter, weil zu unbedingter Freiheit befreiender Liebe“ (90).

dialogische Bezogenheit von Vater, Sohn und Geist als der Ursprung von Zeit zu denken⁵⁸ – einer Zeit freilich, die in Bezug auf Gott nichts Kreatürliches ist, sondern als Wesensdimension des göttlichen Lebens gelten muss.⁵⁹

4. Der Ursprung der Zeit in der Freiheit Gottes

Ausgehend von dem Glauben, dass sich der ewige Gott in Jesus von Nazareth selbst geoffenbart hat, ist die Affinität der hier zur Diskussion gestellten These zu temporalistischen – oder sempiternalistischen – Interpretationen von „Ewigkeit“ unverkennbar. Allerdings wäre dabei im Zuge ihrer begrifflichen Vertiefung sicherzustellen, dass ein zeitlich sich vollziehender Gott nicht weniger vollkommen gedacht ist als ein zeitfreier Gott.⁶⁰

Möglicherweise aber ließe sich von daher sogar weiter überlegen, ob nicht die trinitarisch-dialogische Bezogenheit von Vater, Sohn und Geist der Ursprung von Zeit überhaupt ist: der Zeit Gottes ebenso wie der Zeit der Menschen. Letzteres wäre dann der Fall, wenn der trinitarische Selbstvollzug Gottes sich zum Anderen seiner selbst hin öffnete, wenn die „immanente Trinität“ auf diese Weise zum freien und kreativen Möglichkeitsgrund von Schöpfung würde.

Genau dies nun behauptet der Schöpfungsglaube. Sollte dann aber zu den *vestigia trinitatis*, den Spuren der Dreifaltigkeit, die der christliche Glaube in der Welt gewahrt, nicht auch die Zeit gehören?⁶¹ Zeit als Spur der innertrinitarisch sich vollziehenden Dramatik der Beziehung von Vater, Sohn und Geist zu entdecken, würde ein neues Licht auf die Zeit der Welt und die Zeit der Menschen. Beides – die Zeit der Welt und die Zeit der Menschen – wäre nun nicht mehr bloß als ein von Gott her eingeräumter Möglichkeits-

⁵⁸ In der theologischen Tradition wird für den trinitarischen Selbstvollzug Gottes bisweilen das Bild von der „Perichorese“ der drei göttlichen Personen gebraucht, das Bild einer wechselseitigen Durchdringung der Personen ohne Verlust ihrer jeweiligen Eigentümlichkeiten. Vgl. G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i. Br. [u. a.] 1997, 93 f. (Lit.). Nicht zuletzt kann dieses Bild veranschaulichen, dass die Rede von einer „Dramatik der Freiheit in Gott“ nicht etwa bedeutet, dass Gott in drei voneinander unabhängige Subjekte zerfällt. Ein derartiger „Tritheismus“ verbietet sich ja schon aus dem Begriff der Freiheit selbst: Freiheit genügt ihrem Wesen nach nie sich selbst; sie ist vielmehr im Vollzug ihrer selbst immer schon auf andere Freiheit hin geöffnet. Mündet diese Öffnung in eine wechselseitige Beziehung unvermittelter Unmittelbarkeit ein – wie sie allein in Gott angenommen werden darf, insofern Menschen in Raum und Zeit immer nur in vermittelter Unmittelbarkeit existieren –, dann gefährdet die „Dramatik der Freiheit in Gott“ nicht dessen im Sinne des Monotheismus unbedingt zu wahrende Einheit.

⁵⁹ Andrej Krause hat daran erinnert, dass der Begriff der „Unveränderlichkeit“ nicht notwendig „Zeitlosigkeit“ impliziert: A. Krause, *Überlegungen zu Unveränderlichkeit, Ewigkeit und Zeitlichkeit Gottes*, in: FZPhTh 57 (2010) 136–148, besonders 142.

⁶⁰ Mit Blick auf die Eigenschaft der „Unveränderlichkeit“ ist dies aber wohl bereits überzeugend gelungen, insofern Gottes Unveränderlichkeit freiheitstheoretisch als „unbedingt entschiedene Treue“ gedacht werden kann. – Vgl. G. Essen, *Gottes Treue zu uns. Geschichtstheologische Überlegungen zum Glauben an die göttliche Vorsehung*, in: IKaZ 36 (2007) 382–398.

⁶¹ Zur Theologie der *vestigia trinitatis* bei Bonaventura vgl. U. Winkler, *Vom Wert der Welt. Das Verständnis der Dinge in der Bibel und bei Bonaventura. Ein Beitrag zu einer ökologischen Schöpfungstheologie*, Innsbruck 1997, 392–397.

„Raum“ endlicher Freiheit zu begreifen. Vielmehr erschiene Zeit nun auch als jene Dimension von Wirklichkeit, die dort entsteht, wo endliche Freiheit sich ihrer Bestimmung gemäß vollzieht, indem sie sich anderer Freiheit öffnet und sich dazu entschließt, sich von dieser her bestimmen zu lassen.⁶²

Schon im zwischenmenschlichen Bereich gibt es die Erfahrung, dass Menschen der Zeit nicht nur passiv ausgeliefert sind. Unter glücklichen Umständen erfahren sie vielmehr auch die Möglichkeit, Zeit zu gestalten, ihr einen Sinn zu verleihen. Menschen erleben, dass ihre Zeit genau dann nicht nur verfließt, sondern einen Inhalt gewinnt, wenn und indem sie sich der Freiheit Anderer öffnen.⁶³ Und dieses Sichöffnen zur Freiheit der Anderen hin – und somit zur anderen Freiheit – ist ja nichts Geringeres als der ursprüngliche Vollzug von Freiheit – jener Vollzug nämlich, in dem sie ihrem eigenen Wesen entsprechend handelt.⁶⁴

Zugegeben: Dass Menschen im Vollzug ihrer endlichen und in vielfacher Hinsicht bedingten Freiheit Sinn erfahren und so Zeit „schaffen“ können, ist eine nur schwache Analogie. Zumeist empfinden sich Menschen als der Zeit ausgeliefert. Sie verfügen oft nur in einem sehr engen Rahmen über Zeit – sei ihnen diese durch ihre jeweiligen Tätigkeiten vorgegeben, sei sie ihnen von Anderen eingeräumt. Zudem lässt die Zeit unweigerlich älter werden; in der stetig sich vermindernenden Zeitspanne eines Lebens verringern sich Handlungsmöglichkeiten, die einst real erschienen. Dies gilt auch dann, wenn das zunehmende Alter mit einem realen Zuwachs an persönlicher Kompetenz einhergeht. Der griechischen Mythologie zufolge verschlingt Kronos, als Chronos auch Gott der Zeit, seine eigenen Kinder.

Aber gerade die vielfältigen und bedrängenden Erfahrungen der Vergeblichkeit und der Hinfälligkeit weisen doch als solche schon über sich hinaus auf eine Macht, die eine Zeit hervorzubringen vermag, die gerade nicht

⁶² Vgl. hierzu die Auffassung von Anton Friedrich Koch, wonach durch freie Handlungen „die kategorische Determiniertheit der Weltzustände und somit der Zeit als ganzer zu[nimm]t“: A. F. Koch, Wahrheit, Zeit und Freiheit. Einführung in eine philosophische Theorie, Paderborn 2006, 161.

⁶³ Zeit ist offenbar je anders dadurch qualifiziert, ob sich Freiheit der Wirklichkeit anderer Freiheit aussetzt, oder ob sie sich ihr verweigert; vgl. dazu *Th. Pröpfer*, Das Faktum der Sünde und die Konstitution menschlicher Identität. Ein Beitrag zur kritischen Aneignung der Anthropologie Wolfhart Pannenberg [1990], in: *Ders.*, Evangelium und freie Vernunft, 153–179, besonders 164 (mit Bezug auf Kierkegaard und Hermann Krings).

⁶⁴ Michael Theunissen spricht hier von einem „Vollzug der Zeit“, durch den „menschliche Subjekte [...] sich selbst vollziehen“: *M. Theunissen*, Zeit des Lebens [1987], in: *Ders.*, Negative Theologie der Zeit, Frankfurt am Main 1992, 299–317; 305. Die „Zeit der Ewigkeit“ bestimmt Theunissen als eine „Zeit des Lebens“ (315). – Vgl. auch *ders.*, Können wir in der Zeit glücklich sein?, in: *Negative Theologie der Zeit*, 37–86. – S. *Scharf*, Zerbrochene Zeit – gelebte Gegenwart. Im Diskurs mit Michael Theunissen, Regensburg 2005, macht darauf aufmerksam, dass bereits bei Kant von einer „Konstituierung der Zeit durch das Subjekt“ gesprochen werden darf (117–137). Zwar ist nach Kant die Einheit der Zeit notwendig vorauszusetzen, wenn Erfahrung möglich sein können soll. Doch gründet sie nach Kant in der Einheit des menschlichen Bewusstseins und muss vom Ich je neu aktualisiert werden.

durch Vergeblichkeit und Hinfälligkeit charakterisiert ist, sondern durch Fülle und Erfüllung.

Diese Macht erscheint zunächst im Modus des Postulats; über den ontologischen Status eines solchen Postulats ist mit seinem Auftreten – ganz im Sinne Kants – noch rein gar nichts entschieden. Formal aber lässt sich auf dem Wege des Postulats im Ausgang von menschlichen Erfahrungen der Zeit die Idee einer machtvollen Instanz folgern, die allem endlichen Handeln Beständigkeit und aller Vergeblichkeit menschlichen Handelns einen unverlierbaren Sinn verbürgen kann, und die in diesem Sinne freie und machtvolle Quelle erfüllter Zeit ist.

In dieser Perspektive deutet sich ein formaler Begriff der Zeitmächtigkeit Gottes an. Gott wäre in seinem schöpferischen und vollendenden Wirken der Zeit mächtig in Bezug auf die Menschen, indem er ihnen trotz aller Endlichkeit und Vergeblichkeit „eine Zukunft und eine Hoffnung“ (Jer 29,11) verheißt. Freude und Hoffnung, aber auch Trauer und Angst „besonders der Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 1) sind in seiner liebenden Macht über Leben und Tod geborgen.

Aber welchen Grund hätte die zunächst nur formal begriffene Zeitmächtigkeit in Gott selbst? Wenn es denn stimmt, dass Zeitliches Gott allein auf zeitliche Weise nahe sein kann, und wenn es zugleich niemand anders als Gott selbst ist, der sich dazu bestimmt, sich vom Zeitlichem als einem Zeitlichen berühren zu lassen – wird man dann nicht auch den letzten Schritt wagen dürfen und von Gott selbst sagen, dass er sich im trinitarischen Vollzug seiner selbst zur Zeitlichkeit bestimmt hat? Widersprüche es tatsächlich der Vollkommenheit Gottes, fasste man den Gottesgedanken so, dass Gott der Zeit mächtig wäre auch in einem auf sich selbst bezogenen Sinne – so nämlich, dass er im Vollzug seiner trinitarischen Freiheit zunächst und ursprünglich in sich selbst jenen „Zeit-Raum“ Wirklichkeit werden lässt, in dem und als der sich sein unendliches und dreifaltiges Leben vollzieht?

Innerhalb der im Wesensvollzug göttlicher Freiheit begründeten Zeit Gottes würde die reale Begegnung von menschlicher und göttlicher Freiheit, von Zeit und Ewigkeit möglich und denkbar.⁶⁵ Fortan fiele es leichter, weit über die eingangs zitierten Beispiele hinaus theologisch verantwortet über Bittgebet, Gebeterhörung und das Wirken Gottes in der Welt zu sprechen.

Gerade die Praxis des Gebets lässt erahnen, dass nicht nur die Zeit der Freiheit einen Möglichkeitsraum eröffnet, sondern dass die Begegnung von menschlicher und göttlicher Freiheit im Gebet der Zeit selbst eine neue Qualität verleiht. Die Zeit ist fortan nicht mehr nur jene Zeit, der Menschen mehr oder weniger ohnmächtig ausgeliefert sind. Christen aller Zeiten be-

⁶⁵ Zu menschlichen Erfahrungen von Zeitlichkeit und Ewigkeit vgl. *D. Sattler*, *Der Ewige und seine Zeit für uns. Überlegungen zu einer Grundfrage der christlichen Gotteslehre*, in: *Dies.*, *Aufgebrochen. Theologische Beiträge*, Mainz 2001, 267–278.

zeugen vielmehr die Erfahrung, dass sie aus der Begegnung mit dem sich ihnen schenkenden Gott in einer neuen Weise mit der Zeit umgehen durften.⁶⁶

Und diese Zeit – die Zeit der Menschen – ist nach der Menschwerdung, dem Leiden und Sterben Jesu dadurch neu und anders qualifiziert, dass sie auch die Zeit Gottes ist. Denn nun beinhaltet die Zeit des ewigen Gottes auch die zeitlichen Erfahrungen Jesu von Nazareth – jenes Menschen, der auf seinen Vater und das kommende Gottesreich gehofft hat, der in Getsemani Todesangst ausgestanden und der am Kreuz die radikale Gottesferne durchlitten hat.

Nicht der ewige, unwandelbare und zeitenthobene Gott ist in dieser Perspektive tragender Grund menschlicher Hoffnung, sondern jener Gott, der in seinem ewigen Sohn mit den Menschen gelitten hat und der „in allem auf gleiche Weise versucht worden ist“ (Hebr 4,15) wie sie.

5. Perspektiven für einen Dialog mit Judentum und Islam

Entgegen der anfänglichen Annahme, dass Freiheit Zeit voraussetzt, zeichnet sich am Ende dieser Überlegungen der Gedanke ab, dass Gottes Selbstvollzug als trinitarische Freiheit die Zeit allererst begründet. Wie Freiheit sich als sie selbst dort vollzieht, wo sie sich in einem ursprünglichen Akt zum Anderen ihrer selbst öffnet und von ihm her gehaltvoll bestimmen lässt,⁶⁷ so verleiht gerade dieser Akt der Zeit eine Richtung – so der Heidelberger Philosoph Anton Friedrich Koch.⁶⁸

Dass die ihr eigentümliche unbedingte Spontaneität der Freiheit und ihre daraus resultierende Kreativität in Bezug auf Gott und Mensch nicht äquivok zu verstehen sind, kann nicht überraschen. Denn anders als die endliche Freiheit des Menschen ist die Freiheit Gottes nicht nur formal, sondern auch material unbedingte zu denken. Sie bedarf keines von ihr selbst Unterschiedenen, dem sie sich öffnet und zu dem sie sich entschließt. Innergöttlich ist dieses Woraufhin immer schon in der innertrinitarischen Bezogenheit von Vater, Sohn und Geist gegeben. Nach „außen“ hin vollzieht sich Gottes Kreativität im material voraussetzungslosen Entschluss zur Welt als einer *creatio ex nihilo*.

⁶⁶ Nach Ingolf U. Dalferth ist mit der zeitlichen Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus zugleich eine Unterscheidung gesetzt – die Unterscheidung von Alter und Neuer Zeit nämlich. Die Neue Zeit ist jene Zeit, die durch die Selbstmitteilung Gottes in Jesus von Nazareth angebrochen ist, insofern in ihm – dem „Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15; vgl. 2 Kor 4,4; Hebr 1,3) – sichtbar wird, wie der ewige Gott in sich selbst ist, und wer er für uns sein will.

⁶⁷ Vgl. H. Krings, Reale Freiheit. Praktische Freiheit. Transzendente Freiheit, besonders 62.

⁶⁸ Vgl. Koch, Wahrheit, Zeit und Freiheit: „Durch Handlungen aus Freiheit [...] wird die zeitliche Symmetrie gebrochen, und zwar jeweils hier und jetzt ein für alle Mal: für die ganze Zeit, einschließlich derjenigen, zu welcher keine Menschen existiert haben bzw. existieren werden“ (155). – In christlich-theologischer Perspektive verbindet sich der Richtungssinn der Zeit mit der Menschwerdung Jesu Christi (vgl. Gal 4,4). Vgl. dazu O. Cullmann, Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, Zürich 1946.

Jedenfalls erweist sich nach christlichem Verständnis Gottes „Kreativität“ zunächst und ursprünglich darin, dass sich in ihm selbst, in der Einheit und Einzigkeit seines Wesens, ein „Zeit-Raum“ – oder, wenn man so will, ein „Spiel-Raum“ (vgl. Spr 8,30 f.) – wechselseitiger Beziehungen zwischen Vater, Sohn und Geist eröffnet. „Zeit-Raum“ ist dieser „Spiel-Raum“ deshalb, weil die wechselseitigen Beziehungen der drei göttlichen Personen nichts Statisches sind, sondern lebendige Vollzüge, die je neu und überraschend über das in Gott je schon Gegebene hinausdrängen, ohne damit doch notwendigerweise das Andere seiner selbst und somit „Schöpfung“ im strengen Sinne zu setzen.

In Bezug auf die Welt erweist sich die Kreativität der göttlichen Freiheit ursprünglich darin, dass der Welt – als dem „Anderen Gottes“ – Zeit eingeräumt wird: Besagt doch die Lehre von der *creatio continua* nicht nur, dass der Welt und den Menschen das *Sein* mitgeteilt wird, sondern auch, dass Welt und Mensch *Zeit* gewährt ist – sodass nun in der Welt und in der Zeit der Selbstvollzug endlicher und zugleich dialogischer Freiheit in der skizzierten Weise möglich wird.⁶⁹

Vor dem Hintergrund einer trinitätstheologisch begründeten Rede von der Zeit Gottes und der Menschen wird auch der spezifische Beitrag erkennbar, den die Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Ewigkeit im interreligiösen Gespräch leisten kann. Dieses stellt ja im 21. Jahrhundert eine zentrale Herausforderung nicht nur für die Fundamentaltheologie, sondern auch für die Dogmatik dar. Wie werden Zeit und Ewigkeit in nichtchristlichen Kontexten aufeinander bezogen? Hierzu sollen abschließend einige Hinweise mit Blick auf das Judentum und den Islam gegeben werden.

In der jüdischen Tradition wurde über die Vermittlung zwischen der Wirklichkeit Gottes einerseits und der Welt andererseits häufig in einem neuplatonisch geprägten Begriffsrahmen nachgedacht. Besonders in der Kabbala spielten Emanationsvorstellungen eine zentrale Rolle, um die Vermittlung der als unendlich, unbegrenzt und ewig gedachten göttlichen Wirklichkeit (*en sof*) zur geschaffenen Welt hin zu erklären.⁷⁰ Neben den hier bedeutsamen zehn *Sephirot* dienten auch die älteren Vorstellungen von Gottes „Einwohnung“ (*Shechina*) und seiner „Herrlichkeit“ (*Kabod*) dazu, zwischen Gott und Welt zu vermitteln.⁷¹ Allerdings wurden sowohl die

⁶⁹ Anton Friedrich Koch geht noch einen Schritt weiter, wenn er die Inkarnation des ewigen Sohnes als Bedingung der Möglichkeit interpretiert, dass Gott überhaupt eine endliche Welt erschaffen und sich in eine Beziehung zu ihr setzen konnte: „Damit Gott sich auf die Geschöpfe beziehen kann, muss er sie durch den Sohn, d. h. durch seine Selbstinkarnation schaffen, sich also einen endlichen Standpunkt innerhalb der Schöpfung geben (von dem aus er gleichsam die Schöpfung entwirft). [...] Gott wird Mensch, weil er nur so die Welt schaffen konnte“: *Ders.*, *Zeit und Ewigkeit*, in: *E. Arens* (Hg.), *Zeit denken*. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs, Freiburg i. Br. [u. a.] 2010, 81–100, hier 99 f.

⁷⁰ Vgl. G. Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala [Zürich 1962], Frankfurt am Main 1977.

⁷¹ Vgl. H. Liss, *Die Herrlichkeit Gottes (kabod) in der mittelalterlichen Bibel- und Gebetsaus-*

Shechina als auch Gottes *Kabod* als geschaffene und somit von Gott selbst unterschiedene Wirklichkeiten vorgestellt.

Trotz seiner Erscheinung in Zeit und Geschichte verharrt der ewige Gott in unnahbarer Transzendenz. Deshalb wurde auch die Möglichkeit eines Zugangs des Menschen zu Gott auf dem Weg mystischer Versenkung meist äußerst zurückhaltend eingeschätzt. Eine begriffliche Reflexion über das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit erfolgte im Rahmen der traditionellen jüdischen Gelehrsamkeit jedenfalls nicht.⁷² Eine solche deutet sich erst in der neueren jüdischen Philosophie an.

Der jüdische Religionsphilosoph Franz Rosenzweig (1886–1929) etwa hat vor allem im dritten Teil seines *Stern[s] der Erlösung* (1921) nicht nur die jüdische Vorstellung von der *Shechina* aufgegriffen, sondern auch die Beziehung zwischen Gottes Ewigkeit und Geschichtszeit bedacht. Die Vergegenwärtigung des ewigen Gottes in der Geschichte ist nach Rosenzweig notwendig, um die Geschichte auf ihre absolute Zukunft hin zu dynamisieren. Möglich und wirklich wird die Präsenz des Ewigen im jüdischen Kult. Im Gottesdienst der Synagoge gewinnt das Ewige – oder genauer: *der Ewige* – im Heute Gestalt. Und dies nicht etwa in einer ihm bloß äußerlichen Weise, sondern so, dass der ewige Gott im kultischen Vollzug zu sich selbst gelangt.

Wie ist das zu verstehen? Nach jüdischer Auffassung, so Rosenzweig, vollbringt jedes Gebet, jede Erfüllung der Tora, ein Stück der „Einigung Gottes“. Gott ist seinem Wesen nach einer und einzig, und doch ist die Einheit Gottes keine zeitlos-unveränderliche Gegebenheit, sondern im Bundesverhältnis mit Israel ein geschichtliches „Werden zur Einheit“.⁷³ Im Gehorsam des jüdischen Volkes gegenüber der Tora und in seinem gottesdienstlichen Handeln vollzieht sich je neu die Einheit von Mensch und Gott, von Zeit, Geschichte und Ewigkeit.

Das heißt aber auch: Die Vollendung Gottes steht noch aus – jedenfalls soweit sich Gott in der Erschaffung der Welt an seine Schöpfung gebunden, den Menschen die Verantwortung für die Welt anvertraut und Israel zu seinem besonderen Eigentum erwählt hat. In diesem Rahmen vollzieht sich Geschichte als eine dramatische Beziehung zwischen Gott und Mensch.

Wie steht es in dieser Perspektive um Gott selbst? Betont Thomas von Aquin die bleibende Transzendenz Gottes gegenüber seiner Schöpfung, so scheint Gott nach Rosenzweig verstrickt zu sein in die so oft verhängnisvolle Dramatik der Geschichte. Nicht nur Hegels Geschichtsphilosophie,

legung, in: G. *Abn* (Hg.), *Zeit in der Religionsgeschichte*, Münster 2001, 271–292.

⁷² Vgl. K. E. *Grözinger*, *Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik* (3 Bände), Frankfurt am Main/New York 2003–2009, besonders Band 2: *Von der mittelalterlichen Kabbala zum Hasidismus* (2005).

⁷³ F. *Rosenzweig*, *Der Stern der Erlösung* [1921], Frankfurt am Main 1988, 456. – Zum Zeitverständnis bei Rosenzweig vgl. auch *St. Mosès*, *Von der Zeit zur Ewigkeit. Erlösung – eine problematische Kategorie bei Franz Rosenzweig*, in: G. *Fuchs/H. H. Henrix* (Hgg.), *Zeitgewinn. Mesianisches Denken nach Franz Rosenzweig*, Frankfurt am Main 1987, 151–162, besonders 153 f.

sondern auch Hans Jonas' Mythos von einem Gott, der in der Geschichte leidet und ohnmächtig ist, und auf den deshalb nicht mehr als einen machtvollen „Retter“ gehofft werden kann, verdeutlichen die problematische, ja verhängnisvolle Konsequenz einer solchen Perspektive.⁷⁴ Ihr gegenüber scheint es unverzichtbar zu sein, auf der Geschichtsmacht Gottes zu bestehen. Der hier zur Diskussion gestellte Vorschlag, Zeit als Resultat eines innertrinitarischen Freiheitsgeschehens aufzufassen, entspricht dieser Forderung, insofern er die formal wie material unbedingte Freiheit Gottes als Ursprung und Vollendung aller Geschichte begreift.

Das Verhältnis von Freiheit und Zeit wurde immer wieder auch von Emmanuel Levinas (1906–1995) bedacht. Entschiedener freilich als noch bei Rosenzweig ist bei diesem jüdischen Denker die Transzendenz Gottes in die Immanenz der ethischen Beziehung zurückgenommen. Letztendlich münden die Reflexionen von Levinas über das Verhältnis von Sein und Zeit in die Paradoxie einer geschichtsimmanenten Transzendenz der ethischen Beziehung ein.⁷⁵ Das Absolute, das Unendliche, das Ewige ereignet sich nirgendwo anders als innerhalb von Zeit und Geschichte – und transzendiert beides zugleich, nämlich in der Unbedingtheit des ethischen Imperativs.

Levinas erblickt in der Dramatik der ethischen Beziehung – jener Beziehung, in der sich das Subjekt vom Anderen her unbedingt sittlich beansprucht erfährt – den Anspruch des Göttlichen. Dieser unbedingte und darin zugleich unausweichliche sittliche Anspruch ist für Levinas gleichbedeutend mit dem Einbruch des Ewigen in die Zeit.⁷⁶ Von ihm her ergibt sich das Verständnis der Zeit als jener Dimension der Wirklichkeit, in der das Subjekt dem ethischen Anspruch des Anderen unabweislich gerecht werden muss. Auch hier folgt die Zeit der Ethik und ist nicht etwa deren Ermöglichungsgrund.

Dieser Primat der Ethik gegenüber der Ontologie – auch der Ontologie der Zeit – führt bei Levinas dazu, dass die Wirklichkeit Gottes als solche

⁷⁴ Vgl. H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme* [1984], Frankfurt am Main 1987: „Nachdem er sich ganz in die werdende Welt hineingegeben hat, hat Gott nichts mehr zu geben: Jetzt ist es am Menschen, ihm zu geben“ (47). Auf den differenzierten Versuch einer Kritik aus christlicher Perspektive, den Eberhard Jüngel vorgelegt hat, kann hier nur verwiesen werden: Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den „Gottesbegriff nach Auschwitz“, in: E. Jüngel, *Wertlose Wahrheit*, München 1990, 151–161.

⁷⁵ Vgl. besonders E. Levinas, *Die Zeit und der Andere*. Übersetzt und mit einem Nachwort versehen von L. Wenzler, Hamburg 2003. Zum Zeitverständnis von Levinas aus theologischer Perspektive vgl. u. a. *Chr. Link*, *Gott und die Zeit*, besonders 47–51; *J. Wohlmuth*, *Eschato-Ästhetik – Eschato-Logik – Eschato-Praxis. Bruch der Totalität – Mysterium der Verwandlung*, in: E. Arens (Hg.), *Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2010, 193–221, besonders 196–203; *ders.*, *Zeit und Freiheit*, in: M. Böhnke [u. a.] (Hgg.), *Freiheit Gottes und der Menschen*, Regensburg 2006, 137–160, besonders 143–153.

⁷⁶ So besonders in: *Ein Gott-Mensch? (Un Dieu-Homme* [1968]; in der deutschen Übersetzung irreführend betitelt als „Menschwerdung Gottes?“, in: E. Levinas, *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München 1995, 73–82); dazu *J. Wohlmuth*, *Jüdischer Messianismus und Christologie*, in: *Ders.*, *Die Tora spricht die Sprache der Menschen. Theologische Aufsätze und Meditationen zur Beziehung von Judentum und Christentum*, Paderborn 2002, 160–185, besonders 177–181.

nicht zum Gegenstand begrifflicher Reflexion wird. Mit Heidegger verwahrt sich Levinas gegen jede „Onto-Theologie“. Sein Denken nähert sich einer Gestalt negativer Theologie an, wie sie für das Judentum, besonders aber auch für den Islam, kennzeichnend ist.

Angesichts der Betonung der Transzendenz Gottes im Islam drängt sich christlicher Theologie fast unausweichlich die Frage auf, wie in muslimischer Perspektive göttliche und menschliche Wirklichkeit miteinander vermittelt sind. Wie kann sich der allmächtige und ewige Gott in seiner Barmherzigkeit den Menschen mitteilen?⁷⁷ Welchen Stellenwert hat im muslimischen Verständnis das Gebet? Kann und soll es den ewigen Gott wirklich beeinflussen oder gar umstimmen – oder dient es allein dem Ziel, den Betenden zum gehorsamen Einstimmen in den unveränderlichen Willen Gottes anzuleiten?⁷⁸ Sind im Islam Formen der Klage oder des Protestes gegen den Willen Gottes legitim, wie sie etwa in den Psalmen begegnen?⁷⁹

Wie schon im Judentum, so gilt auch im Islam: Das Verhältnis von Gott und Mensch, von Ewigkeit, Zeit und Geschichte ist von der bleibenden Transzendenz Gottes beherrscht. Zwar kennt auch der Islam Formen mystischer Annäherung an Gott, die auf eine Überschreitung von Zeit und Geschichte in die Ewigkeit Gottes hin zielen. Die mystische Erfahrung kann eine Ahnung von Gottes Ewigkeit vermitteln; seine absolute Transzendenz bleibt davon unberührt.⁸⁰

Allerdings: Nicht von Seiten des Menschen, wohl aber von Seiten Gottes her ist eine Manifestation des Ewigen in der Zeit durchaus denkbar. Muslime verbinden sie vor allem mit der Rezitation des Korans. Dieser wird als zeitlicher Widerhall der zeitlos-ewigen Rede Gottes wahrgenommen.⁸¹

Gerade hier ist jedoch eine wesentliche Differenz gegenüber dem Christentum erkennbar. Denn anders als der ewige Logos im Christentum ist das ewige Wort Gottes im Islam nicht durch eine dialogische Beziehung zum göttlichen Ursprung aller Wirklichkeit bestimmt. Vollzieht nach christlicher Auffassung der Sohn sein Wesen und seine Bestimmung im von Ewigkeit her frei entschiedenen Gehorsam gegenüber dem Vater, so lässt sich in Bezug auf den Koran Ähnliches nicht sagen. Er ist wesentlich – und zwar im Wortsinn – „Verlautbarung“ des ewigen Gotteswortes. Auch wenn der Ko-

⁷⁷ Vgl. dazu *K. von Stosch*, *Offenbarung*, Paderborn [u. a.] 2010, 109–122.

⁷⁸ Vgl. zu den Diskussionen um Freiheit und Vorherbestimmung im frühen Islam: *J. van Ess*, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*; Band 4, Berlin 1997, 489–512; *D. Gimaret*, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Lille 1982.

⁷⁹ Vgl. hierzu die in jeder Hinsicht inspirierenden Überlegungen von *N. Kermani*, *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, München 2005.

⁸⁰ Vgl. dazu u. a. *J. Ellul*, *God and Time. Islamic Philosophy and Mysticism*, in: *Ang* 78 (2001) 651–668.

⁸¹ Vgl. hierzu *P. Gamberini*, *Incarnation at the Crossroad. The Doctrine of the Pre-existence of Jesus Christ in Dialogue with Judaism and Islam*, in: *IThQ* 73 (2008) 99–112; *D. Ansorge*, *Transzendenz Gottes und Inkarnation. Positionen und Perspektiven christlicher Theologie im Gespräch mit jüdischem und islamischem Denken*, in: *ThPh* 84 (2009) 394–421.

ran der Zeit bedarf, um vorgetragen und gehört werden, so ist die Zeit der Rezitation für deren Inhalt nicht wesentlich.

Von daher stehen Muslime nicht vor der Aufgabe, über den Begriff einer „Zeit Gottes“ nachzudenken, wie sie im Horizont eines christlich-trinitarischen Gottesgedankens unausweichlich gestellt ist. Allerdings werden Sie der angesprochenen Problematik dann nicht ausweichen können, wenn das Verhältnis von menschlicher Freiheit, göttlicher Allwissenheit und Vorherbestimmung zur Debatte steht. Entsprechende Diskussionen wurden seit den Anfängen islamischer Gelehrsamkeit immer wieder geführt.⁸² Dabei freilich ist für Muslime Gottes Transzendenz gegenüber allem Geschaffenen von geradezu kriteriologischer Bedeutung für jede Reflexion über das Verhältnis von Gott und Welt, Ewigkeit und Zeit.

Demgegenüber scheint es aus christlicher Perspektive naheliegend, ausgehend von der Inkarnation durch eine Begründung von Freiheit und Zeit in der Wirklichkeit Gottes selbst, in seinem trinitarisch sich frei vollziehenden Wesen, Zeit und Geschichte als Horizont eines offenen Freiheitsraumes zu verstehen – eines Freiheitsraumes, in dem nicht nur die Menschen untereinander, sondern auch Gott und Mensch dialogisch aufeinander bezogen sind.⁸³

So herausfordernd deshalb im Christentum der Glaube an die Menschwerdung Gottes und an die dreifaltige Natur Gottes sein mögen – letztendlich eröffnen sich von ihm her Perspektiven, die eine vertiefte begriffliche Durchdringung der Beziehungen zwischen Freiheit, Zeit und Ewigkeit verheißen.⁸⁴

⁸² Für eine erste Orientierung vgl. R. Brunschwig, *Devoir et Pouvoir. Histoire d'un Problème de Théologie musulmane*, in: *SI* 20 (1964) 5–46; D. V. Frolov, *Freedom and Predestination*, in: *The Encyclopaedia of the Qur'an*, Band 2, Leiden 2002, 267–271.

⁸³ Einigen muslimischen Gelehrten zufolge resultiert der Freiheitsraum menschlichen Handelns aus der Transzendenz Gottes: Weil Gottes Wesen trotz – oder besser: gerade wegen – der Verlautbarung des Korans unerkennbar bleibt, der gerade darin die Transzendenz Gottes betont, ist der Mensch auf den freien Diskurs der Interpretationen verwiesen. Jeder Versuch einer – insofern dann fundamentalistischen – Festlegung der göttlichen Offenbarung auf eindeutige Wahrheitsbehauptungen und sittliche Normen stünde dem entgegen. – Vgl. dazu u. a. F. Kömer (Hg.), *Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*, Freiburg i. Br. 2006; N. H. Abu Zaid, *Mohammed und die Zeichen Gottes*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2008; *ders.*, *Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2008.

⁸⁴ Damit wäre dann aber auch die Feststellung von Michael Welker ins Positive gewendet: „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“ (*M. Welker*, *Gottes Ewigkeit, Gottes Zeitlichkeit und die Trinitätslehre. Prolegomena zur Erschließung trinitätstheologischer Metaphernkränze*, in: *R. Bernhardt / U. Link-Wieczorek* [Hgg.], *Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur*, Göttingen 1999, 179–193, hier 181). Welker verspricht sich von einer „Konzentration auf das Verhältnis von Gottes Ewigkeit und Gottes Zeitlichkeit“ mit Recht einen wesentlichen Beitrag zur „Erschließung und weiteren Entwicklung der Trinitätstheologie“. Von ihr her hofft Welker nicht nur, die Beziehung zwischen dem Handeln Gottes und dem der Menschen besser beschreiben zu können, sondern diese Beziehung „partiell auch für andere Religionen und für Nicht-Glaubende nachvollziehbar“ zu machen (193).