



## Gottes Wohnung in der Zeit

Eine Anwendung der Metaphorik der Zeit auf Gottes Präsenz und auf gelingendes Leben<sup>1</sup>

VON DIETRICH RITSCHL

Wie immer wir über Raum und Zeit denken, wenn Gott vernehmlich in der Zeit wohnt – und dies ist hier die These –, so ist es ungemein schwierig, auch und mit gleichem Gewicht zu sagen, er bewege sich im Raum. Vielleicht ist Gott für uns bzw. für unser Erkennen, nur in der Pluralität der Zeiten und in ihrer letztlichen Einheit, nicht im geometrischen Raum. Vielleicht hat es viel für sich zu sagen, Gott sei selber der Raum, in dem wir wohnen und es gäbe mithin nicht einen Raum, in dem Gott zu Zeiten gegenwärtig und zu anderen Zeiten abwesend ist. Er wäre dort weder gegenwärtig noch abwesend. Wenn dieses mir seit langem sympathische panentheistische Modell so zu Ende gedacht wird, könnten sich etliche klassisch-theologische Probleme relativieren, z.B. das der Theodizee. Freilich handelt man sich damit wohl auch neue theologische Probleme ein, etwa im ökumenischen Kontakt mit solchen Kirchen, denen der gottesdienstliche Raum, der Altar, heilige Orte oder Städte sehr wichtig sind.

Die These, dass wir in der Zeitmetaphorik über Gott denken sollten, also in großer Nähe zu Dimensionen der Erinnerung und Hoffnung, Vergebung und Neugestaltung des Lebens, ist an sich nichts Neues, aber sie soll hier radikalisiert werden. Im Folgenden soll nur in kurzer Rückschau auf die bekannten Diskussionen über Zeitverständnis in Physik und Theologie eingegangen werden. Vielmehr soll die These, Gott wohne in der Zeit und wir könnten ihn im Raum als an- oder abwesend nicht wirklich erkennen, weil er selber der Raum ist, mit anthropologischen Grundbefindlichkeiten verbinden, die in der Psychotherapie bzw. Seelsorge besonders klar zu Tage treten. Denn wir Menschen, so meine ich, *sind*, wer wir sind, vor allem in den Geschichten – den *stories* – die wir von uns und von den anderen

erzählen und auch antizipieren können bzw. die wir wegschieben, weil wir sie nicht ertragen. In dieser Dimension des Zeitlichen begegnen wir auch Gott – oder wir verpassen ihn dort.

### *I. Rückschau auf markante Punkte bisheriger Diskussionen*

Eine wichtige Station in der kritischen Rezeption der im weitesten Sinn exegetischen Arbeiten über Zeit und Zeitbegriff stellt das Buch „Biblical Words for Time“<sup>2</sup> von James Barr dar. Er greift mit harscher Kritik auf eine Arbeit von E. v. Dobschütz (1922) und auch auf T. Bomans simplistische Unterscheidung zwischen griechisch-zyklischem und hebräisch-linearem Zeitdenken zurück. Auch die Bücher von O. Cullmann, J.A.T. Robinson und John Marsh<sup>3</sup> werden kritisch auseinandergenommen. Die unter Theologen eingebürgerte typisierende Unterscheidung zwischen *chronos* und *kairos* wird völlig demontiert, alles auf streng philologischer Basis.

Freilich blieb Barr nicht der einzige, der sich exegetisch und theologisch der Frage nach Zeit und Ewigkeit zuwandte. Die meisten der deutschen Exegeten scheuten jedoch vor systematisch-theologischen Konklusionen aus ihren exegetischen Arbeiten zurück und zeigen auch keine Spuren des Kontaktes mit wissenschaftstheoretischen Arbeiten aus dem Umkreis der Naturwissenschaften zum Thema Zeit. Als Beispiel sei Hans Walter Wolffs „Anthropologie des Alten Testaments“<sup>4</sup> genannt, wo sich auf über 100 Seiten über „Des Menschen Zeit“ keinerlei Kontakte zur systematischen Theologie oder zu naturwissenschaftlichem Zeitverständnis finden. Über Zeit wird überhaupt nicht reflektiert.

Es bedurfte eines neuen Anstoßes, bis sich die Analysen auf diese Bereiche ausdehnen konnten. Die Impulse kamen ungefähr simultan in der englischsprachigen und in der deutschsprachigen theologischen Welt auf. In der englischsprachigen Theologie war es vor allem T.F. Torrance, der nicht zuletzt unter dem Einfluss des Naturwissenschaftlers und Wissenschaftstheoretikers Michael Polanyi zum Kampf gegen wissenschaftstheoretischen Dualismus auszog. Er interpretierte Athanasius und vor allem Cyrill v. Alexandria als Denker, denen aus der Christologie die Kampfmittel gegen die gängige dualistische Wissenschaftstheorie der Griechen erwachsen. Torrance entwickelte eine neue „natural theology“. Über ihn schrieb Wolfgang Achtners<sup>5</sup> die interessante Dissertation „Physik, Mystik und Christentum, eine Darstellung und Diskussion der natürlichen Theologie bei T.F. Torrance“. Torrance verfolgt eine, wenn man so will, radikale

Inkarnationstheologie. Darum ist für ihn, bei aller Übernahme neuer naturwissenschaftlicher Konzepte von Zeit, die Präsenz des ewigen Gottessohnes nicht nur in der Zeit, sondern auch im Raum absolut wichtig.<sup>6</sup> Die alten Fragen aus der Sakramentaltheologie über Ubiquität des Christus praesens sowie aus der Seelsorge über Gottes Behütung der Zeiten („Meine Zeit steht in Deinen Händen“), vielleicht aber nicht der physischen Bewegungen in den Raum brechen hier aufs Neue auf, ohne jedoch einer Beantwortung näher zu kommen.

Zum Teil auf Torrances Anstoß hin, zum andern Teil aber aus gänzlich anderen Quellen schöpfend, nämlich den klassisch-anglikanischen Vorlieben für Naturphilosophie und natürliche Theologie, entstand in den letzten 30 Jahren in England, unabhängig davon auch in den USA, eine theologisch-literarische Beschäftigung mit erkenntnistheoretischen Parallelen zwischen moderner Naturwissenschaft und Theologie. Dabei wurde natürlich auch über Zeit und Raum diskutiert. Namen wie A.R. Peacocke und John Polkinghorne gehören hierher. Auffällig ist, dass sowohl die britischen als auch die amerikanischen Autoren wenig Kenntnis der exegetischen Untersuchungen aufweisen, sondern insbesondere im Hinblick auf die Frage des Verständnisses von Zeit ganz im Bann und im Zeichen philosophischer bzw. religionsphilosophischer Fragestellungen stehen.

In der deutschsprachigen Theologie bot sich in den vergangenen dreißig Jahren insgesamt ein etwas anderes Bild. Das liegt z.T. daran, dass etliche der beteiligten Autoren Respekt vor exegetischer Arbeit zeigten und einige von ihnen auch der barthschen Theologie nahe standen. Hingegen war das religionsphilosophische Rüstzeug der deutschsprachigen Theologen im allgemeinen weit geringer als das ihrer englischsprachigen Kollegen. So ist es zu erklären, dass Philosophen wie C.F. v. Weizsäcker und Georg Picht in der Behandlung dieser Fragen weitgehend das Zepter führten; gelegentlich auch philosophierende Naturwissenschaftler wie etwa A.M.K. Müller. Aber auch bei ihnen waren sprachphilosophische, aus der analytischen Philosophie stammende Einsichten und Herausforderungen nicht gefragt oder wenig bekannt. Trotzdem ist es zu einigen beachtenswerten Ergebnissen für die Theologie gekommen, die Christian Link schon 1982 in seinem Gleichnisbuch<sup>7</sup> und in seiner Schöpfungstheologie konstruktiv nutzt und theologisch weiterführt. Auch Moltmann ist die Verschränkung der Zeitmodi wichtig und die „Futurisierung der gegenwärtigen Zukunft“. Michael Welker ist gegenwärtig damit befasst, die bei Moltmann gegebenen Ansätze auf viel breiterer Front, nämlich in Auseinandersetzung mit der

englisch-sprachigen Religionsphilosophie auszuloten. – Auch bei W. Panzenberg werden die Ergebnisse gebündelt.<sup>8</sup> Wesentlich scheint mir, dass bei all diesen zuletzt genannten Autoren die Trinitätslehre mit den Reflexionen über die Zeit in engstem Zusammenhang steht, damit also ein Anschluss an die heutige Gewichtung der Trinitätslehre in ökumenischer Theologie erreicht ist.

Trotz der Lehren, die die Theologie aus den neuen Einsichten der wissenschaftstheoretischen Naturwissenschaftler ziehen konnte und noch zieht, ist noch nicht deutlich, ob dadurch wirklich Neues über Gott in Erfahrung zu bringen war. Auch bei Christian Link ist das Neue nicht aus diesem Bereich geschöpft worden. Erklärtes Ziel war dies hingegen in der eigenwilligen von C. Bresch, Sigurd Daecke und H. Riedlinger hrsg. Schrift „Kann man Gott aus der Natur erkennen?“<sup>9</sup>

## II. „Dimensionen der Zeit“ – ein neues Buch

Wolfgang Achtner hat mit zwei Mitautoren, einem Physiker und einem Theologen, ein Buch<sup>10</sup> über „die Zeitstrukturen Gottes, der Welt und des Menschen“ wie der Untertitel sagt, herausgebracht, das in wenigen Wochen auf die Bestsellerliste gelangte. Was ist das Besondere daran?

Zeit – und es geht hier immer um die Wahrnehmung der Zeit – ist als ein tripolares Zeitgefüge zu verstehen: exogene Zeit, endogene Zeit und transzendente Zeit. Die endogene Zeit gliedert Achtner auf in mystisch-holistische Zeiterfahrung, rational-lineare Zeiterfahrung und mythisch-zyklische Zeiterfahrung. Diesen drei Modi der Zeiterfahrung ordnet er Kulturen bzw. Religionen oder Entwicklungsstufen in ihnen zu und stützt sich auf neueste religionsgeschichtliche und kulturanalytische Publikationen. Das Bewusstsein des Menschen selbst befindet sich in einer Evolution – eine These, die der umstrittene und kühne amerikanische Psychologe Julian Jaynes vor Jahren vertreten hatte –, eine Evolution, die mit einer je spezifischen Zeitapperzeption gekoppelt ist. Weiterhin klärt er den Aspekt der synchronen und der asynchronen Verknüpfung der Zeitpole und geht nach dieser allgemeinen strukturellen Klärung über zur Diskussion der Zeit des Menschen, also der Zeit aus anthropologischer Sicht. Hier diskutiert er die biologischen Grundlagen der Zeiterfahrung und lässt sich auch reichlich von neuesten neurophysiologischen Studien leiten, die Korrelate aufzeigen zur Zeiterfahrung, wie sie auch in Psychologie und Philosophie beschreibbar sind. Hier kommen hochinteressante Informationen über Zeiterfahrung in

Ägypten – gestützt auf die Arbeiten von Jan Assmann in Heidelberg – auch auf die ganz andere Erfahrung in Mesopotamien und dann in den verschiedenen Stufen der Entwicklung des Zeitverständnisses im alten Israel. Auch die im griechischen Zeitverständnis bzw. in der griechischen Philosophie entdeckbaren Konzepte von Zeit werden abschließend diskutiert. Daran schließt sich ein Kapitel über Zeitverständnis in naturwissenschaftlicher Sicht von Newton bis zur neuesten Physik und Chaostheorie an, und danach werden die Leser wieder zu theologischen Fragen zurückgeführt. Es sind keine einheitlichen Aussagen mehr über „das Zeitverständnis im Alten Testament“ möglich, sondern es muss jeweils aufgegliedert Heilsgeschichtliches, Prophetisches, Weisheitliches und Apokalyptisches analysiert und diskutiert werden. Der Ertrag dieser Diskussion wird dann auf die Botschaft Jesu, auf Paulus und auf die johanneische Theologie gemünzt.

Hier ist ein neuer Anfang gemacht worden. Zugleich ist eine Synthese dargestellt, die auf den eingangs erwähnten Arbeiten fußt und sie entscheidend weiterklärt und weiterführt. Es gilt jetzt, Kultus und Feste, kondensierte Zeit und die Integration der verschiedenen Zeitmodi neu zu bedenken, wenn wir uns an die biblischen Texte heranmachen und versuchen, sinnvolle systematisch-theologische Thesen aufzustellen. Das Buch von Achtner und seinen Mitautoren bietet im abschließenden Teil schon Ausblicke und Richtungen, wie diese Arbeit ausgerichtet sein könnte. Hier greift das Buch auf Georg Picht, Klaus Müller, Arthur Prior, Niklas Luhmann und andere zurück, um die Verschränkung der Zeitmodi in Beziehung zum Glauben zu setzen und die Zeit als offenes System, als den umfassenden Horizont wahrzunehmen.

### *III. Räumliches und zeitliches Reden von Gott*

Schon vor Jahren<sup>11</sup> hat es mich verlockt, vom räumlichen Reden über Gott loszukommen. Ich hatte damals die Metaphern, die uns freilich direkt aus der Bibel überliefert sind, gesichtet und verglichen und kam zu einer in der späteren Frömmigkeit sich ausprägenden Typisierung, von der man sehr schwer wieder weg kann, wenn man sie einmal gesehen hat: hier erscheint Gott als König, als Herr, als distanziert, regierend, zumindest allwissend, wenn nicht auch allmächtig im kausalen Sinn. Ich habe riskiert, dies das „*Generalsmodell*“ von Gott zu nennen. Ich dachte – es geht ja hier in der Sprache eindeutig um steile Metaphern – daran, dass ein General die Truppen sieht, ihre Bewegungen veranlassen kann, sozusagen „alles in der

Hand hat“, dass die Soldaten ihn selbst aber vielleicht nicht sehen und dass er selbst für den Tod oder die Verwundung der einzelnen Soldaten keine direkte, höchstens eine indirekte Verantwortung trägt.

Dann schälte sich das *Kondeszendenzmodell* heraus, das wir exemplarisch in Hosea 11<sup>12</sup> finden, wo Gott sagt „Ich war es, der Ephraim gehen lehrte, ich nahm ihn auf meine Arme. Sie aber haben nicht erkannt, dass ich sie heilen wollte. Mit menschlichen Fesseln zog ich sie an mich, mit Ketten der Liebe. Ich war da für sie wie die (Eltern), die den Säugling an ihre Wangen heben. Ich neigte mich ihm zu und gab ihm zu essen.“ Diese Weise des Sprechens über Gott setzt sich in christologischer Sprache im Neuen Testament in hundert verschiedenen Weisen fort.

Ein Übergang von dieser rein räumlichen Vorstellung von Gott findet sich in dem dritten großen Modell, das aber in der eigentlichen Theologie wenig Fuß gefasst hat, dem *panentheistischen Modell*. Psalm 139 kann hier zitiert werden: Wo immer auch wir hingehen und sei es bis an das Ende der Welt, „so bist du da“ heißt es von Gott. Er ist der Raum, in dem uns die Freiheit gegeben ist zu leben und zu wachsen, wie ein Embryo im Mutterleib. Es ist der gnädig gewährte Raum des Erschaffenen, die Wohnung des Geschöpflichen. Es fragt sich nun, ob der so beschriebene Gott, der alles umfasst und in dessen Horizont alle Räume bewahrt sind, auch und zugleich mit den Kategorien des Königs beschrieben werden kann, der sein Wappen an die Häuser heftet. So ist das im allgemeinen in der Frömmigkeit und auch in der Geschichte der Theologie gemacht worden, wann immer man sich dem panentheistischen Modell genähert hat.

Wie kann das Trinitätskonzept, diese so überaus hilfreiche und unverzichtbare Weise, über Gott zeitlich zu denken, mit dem räumlichen Denken vereinbart werden? Und wenn denn schon der Raum die Wohnung Gottes sein sollte, wie dies im Generalsmodell und im Kondeszendenzmodell zweifellos der Fall ist, wie könnten Kultstätten gerechtfertigt werden, der Tempel, Kirchen und Altäre? Ist Gott dort mehr anwesend als in der ausgestreckten Hand des Bettlers oder im Leiden der Flüchtlinge in Kosovo? Wie verhält sich überhaupt An- und Abwesenheit Gottes, wenn man räumlich über ihn spricht, ohne zugleich panentheistisch über ihn zu denken? Es ist ja nicht gut, dass man uns, als wir Kinder waren, auf die Frage „wo ist Gott?“ so oft gesagt hat „er ist überall“. Er ist eben nicht in dem Sinn überall, wie die Luft einen Raum füllt.

Die Hilflosigkeit, die uns befällt, wenn wir räumlich über Gott denken – von der religiösen Erziehung kleiner Kinder bis hin zu großen theologi-

schen Werken – mindert sich, wenn wir Gott als in der Zeit wohnend denken. So sind wir denn auch in der Theologie in den vergangenen Jahrzehnten auf dieser Spur immer weiter vorgerückt. Wir haben von Verheißung und Erfüllung gesprochen, wir haben die Stellen aus der Hebräischen Bibel und aus dem Neuen Testament herausgenommen und diejenigen betont, in denen von der Kraft der Erinnerung und von der Freude der Hoffnung die Rede ist. Wir haben „Memory and Hope“<sup>13</sup> als die entscheidenden Dimensionen der Gottesbegegnung angesehen, und wir haben uns gegenseitig in der Einsicht bestärkt, die Gegenwart Gottes sei eben am Schnittpunkt von *memory and hope* zu finden. Und wir haben riskiert zu sagen, dass Vergebung als ein Hoffen nach rückwärts verstanden werden kann, ein Hoffen, dass die Vergangenheit nicht die Bausteine unserer Zukunft zerstören wird, und wir haben versucht zu denken, dass Hoffen ein Erinnern nach vorne ist, ein Erinnern der Treue Gottes, die aus der Zukunft kommt und in der Vergangenheit erinnert wird. Diese Verschränkungen der Modi haben überhaupt erst in den letzten dreißig oder mehr Jahren zur Frage eines adäquaten theologischen Verständnisses von Zeit geführt.

Ich möchte die Richtung, in der viele von uns in der exegetischen und systematischen Theologie der vergangenen Jahrzehnte gegangen sind, noch radikalisieren. Die Kurzfassung meiner Radikalisierung habe ich schon in der Einleitung genannt: Gott wohnt in der Zeit, er bewegt sich nicht im Raum, weil er der Raum ist, in dem wir uns bewegen. Dies bedürfte natürlich einer geduldigen Klärung. Dabei rückt die Einsicht immer näher, dass Gott in den Zeiten der Menschen, der Völker und wohl auch der belebten und unbelebten Natur interveniert, nicht aber im Raum als solchem oder den Räumen, die ihn ausmachen. Das hat zur Folge, dass wir den Gedanken relativieren müssen, Gott beschützte und behütete die Bewegungen der Menschen und Tiere im einzelnen im Raum, der er selber ist. Im Licht der biblischen Passagen und theologischen Fragmente aus der Tradition der Kirche über Behütung und Bewahrung ist es hilfreicher zu sagen, dass Gott unsere Zeiten behütet, beschützt und lenkt, nicht aber unsere Bewegungen und unser Schicksal im Raum, den er uns als „sich selbst“ geschenkt hat. Gott ist nicht darin ein Geheimnis, dass er die furchtbare Selbstzerfleischung der Menschen seit Jahrtausenden bis hin zu den Kriegen unseres Jahrhunderts und zu Auschwitz hat geschehen lassen. Es ist viel eher ein Geheimnis, weshalb Menschen dies gemacht haben. Gottes Geheimnis liegt darin, dass er tatsächlich in die Pluralität unserer Zeiten eingetreten ist und sie zu einer Einheit bündelt und letztlich mit Sinn füllt.

Dieser Eintritt in unsere Zeiten, diese Präsenz ist die Gegenwart des Geistes Gottes in den Dimensionen der Zeiten, die uns Menschen ausmachen, bestimmen oder vor denen wir auch zurückweichen. Unsere Zeiten sind der Ort, wo wir ihn treffen, wo Providentia und Behütung geschehen. Wir müssen Abschied nehmen von dem Gedanken, dass er Flugzeugtragflächen behütet oder Karzinomtumore schrumpfen lässt oder fliegende Granaten gnädig umleitet.

#### *IV. Metaphorik der Zeit im gelingenden Leben*

Die bislang auf das Reden von Gott gemünzte These soll im Folgenden im Hinblick auf das „gelingende Leben“ angewendet werden. Dazu eignet sich ein Blick auf Krisen des Lebens und ihre Behandlung in Psychotherapie und Seelsorge. Psychische Störungen, psychische Erkrankungen, Trostbedürftigkeit und geistige, geistliche Irritation ruhen in den Dimensionen der Zeit und nur sekundär im Raum. So ergibt sich also mit dieser neuen These eine gewisse Parallele zu dem, was ich bislang über Gott sagte. Metaphorisch gesprochen laufen in den Menschen sowie im Beziehungsfeld zwischen ihnen ungemein viele Uhren gleichzeitig. Sie laufen verschieden schnell, etliche von ihnen sind auch am Auspendeln oder sind stehen geblieben. Sie alle zeigen jedoch aufdringlich eine bestimmte Zeit an und, weil sie dies tun, eröffnen sie je eine neue Zeit bzw. generieren sie „Geschichten“ gelungenen Lebens, auch „Geschichten abgebrochener Geschichten“, d.h. die Uhren zeigen die Narben der Wunden nicht-gefällter Entscheidungen, abgebrochener Erfahrungen, unverarbeiteter Eindrücke, unwahrer Erinnerungen. Victor v. Weizsäcker hat etliches gerade zu diesem Punkt, dem ungelebten Leben im Zusammenhang mit psychosomatischen Erkrankungen gesagt. Immer geht es um das, was Uhren tun. Sie zeigen die Zeit an und sei es die stehengebliebene Zeit. Diese durch die Zeit markierten Geschichten generieren Wirklichkeit, psychische und soziale Realitäten. Alles im Leben – im gelingenden Leben und in der Therapie auf dieses hin – hängt aber daran, dass wir die Geschichten, deren Zeiten die Uhren messen und anzeigen, kennen und auch erzählen können und darin einerseits Freiheit von der Gefangenschaft in ihnen, andererseits Freiheit, unsere Geschichten „zu bewohnen“, erlangen und so unsere wahre Identität finden.<sup>14</sup>

Das Bild der Uhr will hier sagen, dass aus ungezählten Erlebnissen signifikanter oder nebensächlicher Art bei jedem Menschen verschiedene

„Geschichten“, *stories*, abzulaufen beginnen, die unser gegenwärtiges Leben und damit auch die Zukunft direkt oder indirekt mitbestimmen. Bekanntlich ist ein wichtiger Faktor für das Ertragen der Vielfalt dieser Geschichten ihre Erzählbarkeit, und bekanntlich entstehen neue Störungen und neues Leiden durch das Gerinnen, Koagulieren und Wegdrängen der nicht erzählten Geschichten. Wir berühren hier die Grundfigur des Zeitverständnisses der Psychoanalyse. An ihm ist allerdings auszusetzen, dass die Bestimmung des Menschen fast ausschließlich durch die Vergangenheit geschieht. Ich möchte keine Abstriche an dieser Einsicht machen, will hingegen auf markante Defizite aufmerksam machen. Es ist doch auffällig und in hohem Maße interessant, dass die klassische Theorie der Psychoanalyse der hereinbrechenden Zukunft und der von dort auf uns zukommenden Sinnggebung oder auch dem Fehlen von Sinn so wenig Gewicht beimisst. Dazu kommt noch die auffällige Tatsache, dass die Metaphorik der psychoanalytischen Theorie – vielleicht überhaupt der verstehenden Psychologie und der Psychosomatik – weitgehend an den Dimensionen des Raumes orientiert ist. Die Metaphern, deren Freud sich vornehmlich bediente, sind sehr stark den mechanistischen Vorstellungen und der Hydraulik seiner Zeit verpflichtet gewesen: Verdrängung, Druck, Kompensation etc. Zugleich jedoch ist der Raum als solcher wenig Gegenstand theoretischer Reflexion gewesen. Die gängigen Lehrbücher der Psychiatrie und Psychotherapie zeigen dies deutlich. Nicht verwunderlich hingegen war mir, bei einer Literaturrecherche zu sehen, dass in Bezug auf das Verständnis von Zeit große Defizite in Psychiatrie und theoretischer Psychotherapie bestehen.<sup>15</sup>

Mir scheint, dass man die räumliche Metaphorik der klassischen analytischen Theorien, die „Vektoren“ der Triebstruktur ersetzen könnte durch Benennung – und sei es metaphorische Benennung – der komplexen Gleichzeitigkeit ungleicher Zeitstrukturen und verschieden schnell bzw. intensiv erlebter sowie rivalisierender *stories*. Was in der klassischen Psychoanalyse „Realitätsprinzip bzw. Realitätsprüfung“ genannt wurde, stellt sich mir als das Problem der Gleichzeitigkeit diachroner Zeitstrukturen dar, dort ist die eigentliche, vorsprachliche „Wohnung“ psychischer Störungen bzw. Erkrankungen zu suchen. Die Gegenwart, in der der Patient bzw. der trostbedürftige Mensch lebt, gliedert sich in komplexe Zeiteinheiten und -wahrnehmungen auf und verlangt nach einer übergeordneten, integralen Zeit. Ohne eine solche übergeordnete „*Meta-story*“, ohne ein Thema, einen *Cantus firmus*, ohne einen „Sinn“, zerfallen die unge-

zählten Einzelstories mit ihren möglichen Summierungen und Gerinnungen in ein ungeordnetes Bündel, das nur durch den Körper und sein „Älterwerden“ zusammengehalten ist.

Anders ausgedrückt: Menschen leiden gewöhnlich nicht an fehlender Ordnung des Raumes, sondern an fehlender Zuordnung der verschiedenen Zeiten, die in ihnen wohnen und wirken. Die Zeit ist es denn auch, in deren Horizont Angst und auch Zuversicht, Verzweiflung und auch Sinngebung erlebt werden. Damit möchte ich nicht sagen, dass ein psychisch gesunder Mensch bzw. ein getrösteter und im christlichen Glauben freier Mensch alle disparaten und sich widerstreitenden Zeitwahrnehmungen und „*stories*“ in eine große Harmonie und Synchronizität einfließen lassen kann. So kann wohl kein Mensch leben, vielmehr zeigt sich Reife, psychische Gesundheit und auch das Akzeptieren des Trostes des Evangeliums darin, dass ein Mensch mit seiner eigenen Diachronizität, mit den inneren Widersprüchen und mit seinen Schwächen und Krankheiten leben kann. Darin zeigt sich der heilende Trost der Einheit der Zeit und ihres Ziels in Gott.

#### *V. Liegengebliebene Probleme*

Mir ist natürlich bewusst, dass es schwerwiegende biblische und theologische Gründe gibt, doch von der Präsenz und Bewegung Gottes im Raum zu sprechen, wie es weiterführend Ingrid Schoberth aufzeigt.<sup>16</sup> Die Gefahr einer voreiligen „Vergeistigung“ des Evangeliums ist spätestens seit der Auseinandersetzung mit der Gnosis ein Thema gewesen und geblieben. Freilich ist mir auch bewusst, dass die Christologie nur selten nach Wegen gesucht hat, aus der Metaphorik der Zwei-Naturenlehre herauszukommen, ohne das Wesentlichste zu verlieren. Und letztlich ist mir natürlich auch vor Augen, dass die Betonung einer sakramentalen Sichtweise der Begegnung Gottes mit den Menschen in jedem Fall ernst genommen werden muss. Letztlich sind auch die Abendmahlsstreitigkeiten im frühen Mittelalter und dann in der Reformationszeit eng an diese Problematik gebunden.

In ihrem Buch „Inkarnation oder Inspiration?“ analysiert Ulrike Link-Wieczorek<sup>17</sup> vornehmlich anglikanische Inkarnationschristologie aus dem letzten Jahrhundert bis hin zum Streit, der von John Hick um die Christologie ausgelöst worden ist. Gerade im Hinblick auf die Geistchristologien etwa bei G. Lampe oder P. Schoonenberg stellt sich die Frage, ob hier wirklich eine echte Diastase besteht: entweder ist Gott körperlich und räumlich da, oder er ist geistig präsent. Letztlich hängt diese Unterscheidung an der

Richtung, aus der heraus gefragt wird oder auf die hin eine Antwort gesucht wird: fragt man nach Gott und seinem Tun, so kann eine inkarnatorische Konzeption als Antwort hilfreich sein, fragt man nach Jesus, seinem Leben, seinem Gehorsam bis zum Tod, so ist die geistchristologische hilfreich und sinnvoll. Ähnlich möchte ich es mit meiner Frage nach der Präsenz Gottes im Raum halten. In jedem Fall geht es um die Erkennbarkeit Gottes, also um die Wahrnehmung, um nicht zu sagen Erfahrung seiner Präsenz. In jedem Fall sind wir auf metaphorische Sprache verwiesen, eine andere gibt es nicht. Seine Präsenz in den Elementen im Abendmahl und schließlich auch – von der Gemeinde losgelöst – im Tabernakel der klassisch römisch-katholischen Kirche ist die Spitze einer Spitze einer Metapher über vielen Metaphern, und sie ist als solche letztlich nicht ohne Kohärenz mit der metaphorischen Prämisse. Die theologische Überlegung kann aber auch in eine ganz andere Richtung gewendet werden und kommt dann gewiss nicht zu dieser zugespitzten Supermetaphorik, weil sie sich beschränken möchte auf die Rede von der Präsenz Gottes in der Pluralität der Zeiten, die gerade keine Unterscheidung nötig macht zwischen Präsenz und Absenz (z.B. in Calvins Verständnis der Präsenz des Geistes im Abendmahl). Bekanntlich haben Gedankenketten, ausgedrückt in theologischen Metaphern, wobei eine aus der andern erwächst, einen distinkten Anfang und ein distinktes Ende, d.h. sie können nicht einfach in der umgekehrten Richtung gelesen und gelehrt werden. Mir scheint es darum vorteilhafter zu sein – ich meine durchaus auch bibelnäher – auf die Auftürmung von möglichen Metaphern im Hinblick auf Gottes Präsenz im Raum zu verzichten und die primäre Rede über ihn in den Dimensionen der Zeit zu belassen. Es kann dann all das freudig und tröstlich gesagt, gelehrt und gepredigt werden, wozu uns auch das Wort der Bibel legitimiert. Aber es ist dabei, so meine ich, der Verzicht zu leisten auf die uns von jeher recht lieb gewordene Vorstellung, Gott sei an diesem oder jenem Ort mehr anwesend als am anderen und seine Aktivität der Behütung einzelner Menschen im Raum, beim Autofahren, Fliegen, im Krieg hätte zwar leider etwas Arbiträres an sich, das wir Menschen nicht erklären können, aber sie sei eben die vornehmliche Weise der Behütung durch Gott. Sie ist es jedoch nicht, sondern sie ist zeichenhaft so wie die Heilungen durch Jesus: Zeichen auf das kommende Reich Gottes. Sie sind nicht die Norm, nicht der Alltag, sondern Zeichen für Gottes Gegenentwurf zu unserer selbstzerstörerischen Lebens- und Weltgestaltung. Es ist doch so, dass er Millionen von Menschen trotz ihrer Gebete und Hoffnungen nicht behütet hat, weil

an ihnen die Zeichen nicht aufgerichtet wurden. Die Begegnung Gottes mit dem Geist der Menschen in den Dimensionen der Zeit befreit für solche Einsichten und gibt hinreichend Sinn und Trost für unser Leben.

#### ANMERKUNGEN

- 1 Vortrag beim Symposium zu Christian Links 60. Geburtstag. Der Vortragsstil ist weitgehend beibehalten.
- 2 James Barr, *Biblical Words for Time*, London 1962.
- 3 O. Cullmann, *Christus und die Zeit*. 2. A., Zollikon-Zürich 1948; John Marsh, *The Fullness of Time*, New York 1952.
- 4 H.W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München (1973) <sup>4</sup>1984, s. die §§ 10–17.
- 5 W. Achtner, *Physik, Mystik und Christentum. Eine Darstellung und Diskussion der natürlichen Theologie bei T.F. Torrance*. Frankfurt am Main/New York 1991.
- 6 T.F. Torrance, *Space, Time and Incarnation*, Oxford 1969.
- 7 Christian Link, *Die Welt als Gleichnis, Studien zum Problem der natürlichen Theologie*, München 1982; ders., *Schöpfung*, Bd. I u. II, Gütersloh 1991, (Paginierung durchgehend) dort insbes. 239ff, 279ff, 413 f, 444– 446f, 452ff; vgl. die Heidelberger Dissertation von Elisabeth Hartlieb, *Natur als Schöpfung, Studien zum Verhältnis von Naturbegriff und Schöpfungsverständnis bei Günter Altner, Sigurd M. Daecke, Hermann Dembowski und Christian Link*, Frankfurt am Main/New York 1996.
- 8 W. Pannenberg, in: *Grundfragen systematischer Theologie*, Bd. 2, Göttingen 1980, 188–206; ders., *Systematische Theologie*, Göttingen, Bd. I, 1988, 437ff, Bd. II, 1991, S. Ka. 7, Teil II.
- 9 C. Bresch u.a., *Kann man Gott aus der Natur erkennen?* Freiburg/Basel/Wien 1990.
- 10 Wolfgang Achtner, Stefan Kunz, Thomas Walter, *Dimensionen der Zeit, Die Zeitstrukturen Gottes, der Welt und des Menschen*, Darmstadt 1998.
- 11 Dietrich Ritschl, *Gott wohnt in der Zeit. Auf der Suche nach dem verlorenen Gott*. In: H. Deuser u.a. (Hrsg.), *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt*. FS für Jürgen Moltmann, München 1986, 250–261.
- 12 Vgl. Dietrich Ritschl, *God's Conversion, An Exposition of Hosea 11*. In: *Interpretation* (Richmond), Juli 1961, 286–303.
- 13 Dietrich Ritschl, *Memory and Hope, An Inquiry Concerning the Presence of Christ*. New York/London 1967.
- 14 Ich habe dies breiter ausgeführt in: *Metaphorik der Anthropologie der Zeit. Einige Gedanken zum Story-Charakter des Lebens gesunder und kranker Menschen*. In: A. Götzmann u.a. (Hrsg.), *Diakonie der Versöhnung*. FS für Theodor Strohm, Stuttgart 1998, 340–347.
- 15 Es gibt einige Reflexionen bei V.E. v. Gebattel, wenige Seiten bei V. v. Weizsäcker in der „Pathosophie“, etwas mehr bei Karl Jaspers in „Allgemeine Psychopathologie“, einiges bei E. Wiesenhütter sowie bei J. Glatzel. Viele dieser Passagen über Zeit sind sehr praktisch bezogen auf das, was früher „Werdenshemmung“ genannt wurde bzw. auf Beobachtung über Bewusstseinszustand und -schwankungen. Neuere Arbeiten, etwa von A. Kraus, Heidelberg, zum Zeitverständnis bei Melancholikern, sind erfreuliche Ausnahmen.
- 16 Ingrid Schoberth, „Du stellst meine Füße auf weiten Raum“. Raummotaphern und leibhaftiges Leben, in: R. Bernhardt u. U. Link-Wieczorek (Hrsg.), *Metaphern und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur*. FS für Dietrich Ritschl. Göttingen 1999, 240–251.
- 17 U. Link-Wieczorek, *Inkarnation oder Inspiration? Christologische Grundfragen in der Diskussion mit britischer anglikanischer Theologie*. Göttingen 1998.