

Julius-Maximilians-Universität Würzburg
Katholisch-Theologische Fakultät

Zeit als eschatologische Größe

Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades
eines Doktors der Theologie

eingereicht von

Jerzy Jelonek

Würzburg, Januar 2008

Erstgutachter: Prof. Dr. Otmar Meuffels

Zweitgutachter: Prof. Dr. Dr. Gerhard Droesser

Tag der mündlichen Prüfung: 28. Mai 2008

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung wurde im Sommersemester 2008 unter dem Titel „Zeit als eschatologische Größe“ von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Julius-Maximilians-Universität Würzburg als Doktorarbeit angenommen.

Mein herzlicher Dank gilt Herrn Prof. Dr. Otmar Meuffels für die hilfreiche Begleitung dieser Arbeit sowie Herrn Prof. Dr. Dr. Gerhard Droesser, der das Zweitgutachten erstellte. Ebenso förderlich war mir Rat und konstruktive Kritik von Herrn Dr. Jürgen Bründl, dem Wissenschaftlichen Assistent am Lehrstuhl der Dogmatik.

Nicht unerwähnt bleibt mein herzlicher Dank an Bischof Prof. Dr. Paul-Werner Schelle und Bischof Dr. Friedhelm Hofmann für die Erlaubnis dieser Dissertation. Herr Ulrich Rützel besaß die unbezahlbare Freundlichkeit, Korrektur zu lesen.

Meine bleibende Verbundenheit gilt auch all jenen ungenannten Menschen, die mein Leben und Arbeiten während der letzten Jahre in besonderer Weise mitgetragen haben.

Würzburg, im Juli 2008

Jerzy Jelonek

Inhaltsverzeichnis

0. Einleitung	S. 8
0.1. Warum dieses Thema: „Zeit als eschatologische Größe“?.....	S. 8
0.2. Welchen Theologen und Philosophen beschäftigten sich mit Zeit und Ewigkeit in der heutigen Zeit?	S. 10
0.3. Was ist die Hauptthese dieser Arbeit und wo liegt das Neue?	S. 11
0.4. Wie führt der Weg der theologischen Auslegung dieser Arbeit?.....	S. 14
TEIL I: Zeit – Theorie	S. 19
1. Kapitel: Der Begriff der Zeit	S. 19
1.1. Zeit in der biblischen Sprache	S. 19
1.2. Zeit in der hebräischen Bedeutung	S. 20
1.3. Zeit in der griechischen Bedeutung	S. 28
1.4. Der eschatologisch-apokalyptische Begriff der Zeit	S. 31
TEIL II: Zeit und Ewigkeit.....	S. 35
1. Kapitel: Gott als Omegapunkt.....	S. 36
1.1. Tiplers „Omegapunkt-Theorie“	S. 37
1.2. Pierre Teilhard de Chardin	S. 43
1.3. Christus als Alpha und das Omega bei Pierre Teilhard de Chardin	S. 51
2. Kapitel: Zeit als Evolution	S. 62
2.1. Zeit als der umfassende Horizont zwischen Natur und Geschichte	S. 63

2.2. Zeit als die Vermittlung zwischen Evolution und creatio continua	S. 72
2.3. Creatio continua und “nunc praeteriens”	S. 77
2.4. Der trinitarische Gott und creatio continua als “nunc praeteriens” im Tod	S. 80
3. Kapitel: Ewigkeit als Konstitutiv der Zeit	S. 91
3.1. Der Übergang aus der Ewigkeit in die Zeit und aus der Zeit in die Ewigkeit... S.	92
3.2. Futurische und perfektische Ewigkeitsaussagen	S. 100
3.3. Der dreieinige Gott ist in Jesus Christus die Einheit der Zeit und Ewigkeit... S.	109
4. Kapitel: Ewigkeit bei Gregor von Nyssa.....	S. 115
4.1. Eunomius und seine Gedanken	S. 117
4.2. „Unendlichkeit“ Gottes bei Gregor von Nyssa	S. 119
4.3. Seinshierarchie nach Gregor von Nyssa.....	S. 128
4.4. Diastema als Schöpfung	S. 136
5. Kapitel: Gott in Zeit und Ewigkeit als „evolutive Größe“	S. 143
5.1. Gott im Geist des Universums	S. 144
5.2. Gott selbst (in Jesus Christus) als zeitlich „evolutive Größe“	S. 148
5.3. Die Ewigkeit ist auf die Zeit bezogen. Die Zeit ist Teilhabe an der Ewigkeit Gottes	S. 156
5.3. Das neue Leben ist Leben in der Trinitarität Gottes als „evolutive Größe“ ..	S. 163
6. Kapitel: Der zeitliche Mensch in der Ewigkeit Gottes.....	S. 170
6.1. Der zeitliche Mensch als Gottesgeschöpf in der „creatio ex nihilo“	S. 173
6.2. Der dreieine Gott als Creatio ex amore	S. 185
6.3. Gemeinschaft Gottes als Creatio ex amore in der Schöpfung.....	S. 188
6.4. Gott in Jesus Christus als Creatio ex amore	S. 192

TEIL III: Zeit in der symbolischen Interpretation..... S. 199

1. Kapitel: Das Symbol und seine kommunikative Bedeutung in der zeitlichen Größe.....	S. 201
1.1. Das Wort und der Leib – Fleisch als Symbol in Jesus Christus.....	S. 206
1.2. Jesus Christus ist das Symbol des dreieinigen Gottes.....	S. 215
2. Kapitel: Das Symbol in der sakramentalen Umfassung.....	S. 220
2.1. Die Begriffe: „Liebe“ und „Freiheit“ sind die Basis der Kommunikation zwischen Gott und Mensch	S. 221
2.2. Jesus Christus, das Ur-Symbol, ist die lebendige und heilende Kommunikation zwischen Gott und Mensch.....	S. 225
2.3. Jesus Christus, die offenbarte Liebe des trinitarischen Gottes, ist die heilende Kommunikation und der Dialog zwischen dem ewigen Gott und dem zeitlich und geschichtlich eingebetteten Menschen	S. 228
2.4. Das sakramentale Symbol in der zeitlichen und ewigen Wirklichkeit.....	S. 233
2.5. Kirche als Symbol und Medium in der sakramentalen Communio zwischen dem dreieinen Gott und dem Menschen in Jesus Christus.....	S. 236

TEIL IV: Zeit und Ewigkeit in der Eschatologie als Größe des trinitarischen Gottes S. 247

1. Kapitel: Messianische Zeit (Jürgen Moltmann).....	S. 248
1.1 Creatio originalis.....	S. 252
1.1.1. Schöpfungsratschluss Gottes	S. 253
1.1.2. Selbstverschränkung Gottes	S. 256
1.2. Creatio continua.....	S. 258
1.3. Creatio nova und Evolution.....	S. 265
1.3.1. Creatio nova durch die Evolution der Natur	S. 266
1.3.2. Creatio nova als Kommunikation zwischen Mensch und Natur	S. 267

1.3.3. Der trinitarische Gott ist durch seinen Geist die Kommunikation der Evolution	S. 268
2. Kapitel: Die ewige Zeit: futurum und adventus (Jürgen Moltmann)	S. 273
2.1. Futurum als Zukunft	S. 274
2.2. Adventushoffnung als Parusieerwartung	S. 275
2.2.1. Der Gott der Hoffnung als der kommende Gott	S. 277
2.2.2. Die Kategorie der Eschatologie	S. 283
2.3. Das Kairologische Zeitverständnis	S. 287
2.4. Der „Tag Gottes“ und Kairos des Glaubens	S. 290
3. Kapitel: Das Universum und seine Zeit in der Geschichte (Wolfhart Pannenberg)	S. 295
3.1. Das Universum in Jesus von Nazaret als durchwirkenden Logos	S. 296
3.2. Gott als Feldbegriff	S. 301
3.3. Die Erfahrung der Freiheit Gottes	S. 305
4. Kapitel: Die Vollendung in der Ewigkeit Gottes (Wolfhart Pannenberg)	S. 311
4.1. Die Vollendung der menschlichen Gesellschaft	S. 312
4.2. Das Ende der Geschichte	S. 316
4.2.1. Die Zeit und die zeitliche Dauer	S. 317
4.2.2. Antizipation der Zukunft. Zukunft der Geschöpfe und Zukunft Gottes	S. 319
4.2.3. Der ewige Gott in drei Personen tritt in Jesus Christus aus der Ewigkeit Gottes in die menschliche und geschichtliche Zeit	S. 322
TEIL V: Systematische Ergebnisse zur Theologie der Verankerung der menschlichen Zeit in die Ewigkeit des trinitarischen Gottes auf kairologischer und eschatologischer Basis	S. 331
1. Kapitel: Chronos	S. 332

1.1. Die Zeit-Chronos ist ein Teil des beweglichen Lebens der Schöpfung	S. 333
1.2. Chronos als zeitliche Schöpfung	S. 336
1.3. Chronos und Ewigkeit	S. 340
2. Kapitel: Kairos	S. 344
2.1. Kairos als Heilsgeschichte.....	S. 345
2.1.1. Der Begriff „Heilsgeschichte“	S. 345
2.1.2. Kairos und Heilsgeschichte.....	S. 348
2.2. Kairos als die Zeit der Kirche	S. 352
2. Kapitel: Jesus zwischen Kairos und kommendem Reich Gottes	S. 356
3.1. Das Kommen des Reiches Gottes – Reiches Christi.....	S. 358
3.2. Reich Gottes in der Form von Gleichnissen und Handeln.....	S. 361
3.3. Jesus, kommender Kairos, als Ziel und Ende der Geschichte.....	S. 364
4. Kapitel: Aion als schöpferische Ewigkeit Gottes.....	S. 369
4.1. Aion in Jesus Christus ist die Polarität von Ewigkeit und Schöpfermacht als göttliche Allmacht der Freiheit und der Liebe.....	S. 371
4.2. Jesus Christus – „Wort Gottes“ ist die aionische Spannung der Schöpfung...	S. 374
4.3. Jesus Christus, der Selber und der Andere als die aionische Fülle der Zeit und Ewigkeit.....	S. 379
4.4. Jesus Christus – Aion – als die Fülle der Zeit in der Ewigkeit des dreieinigen Gottes	S. 382
5. Kapitel: Ewigkeit und die Dreieinigkeit Gottes	S. 385
5.1. Jesus Christus ist die Offenbarung der Dreifaltigkeit Gottes in der Zeit und Geschichte	S. 386
5.2. Die Relationen der Personen des dreieinigen Gottes	S. 391
5.3. Der dreieinige Gott ist die interpersonale Liebes-Communio	S. 396

6. Kapitel: Zeit und Ewigkeit in der theologia crucis	S. 400
6.1. Die sündige Zeit zerstört die ewige Communio zwischen Mensch und Gott.....	S. 401
6.2. Im Kreuz ist Jesus Christus die stellvertretende Sühne zwischen dem zeitlichen Menschen und dem ewigen Gott.....	S. 405
6.3. Der dreieinige Gott ist im Tod und in der Auferstehung seines Sohnes Jesus Christus die eschatologische Größe	S. 409
7. Kapitel: Sakramentale Zukunft in Jesus Christus, dem Ursakrament als die Vergegenwärtigung des dreieinigen Gottes in der Kirche-Communio	S. 412
7.1. Im historischen Jesus als „Ursakrament“ beginnt das sakramentale Leben....	S. 413
7.2. Der Auferstandene ist der Gekreuzigte und der Gekreuzigte der Auferstandene.....	S. 416
7.3. Der Dreieinige Gott als Liebes-Communio lebt und wirkt in dem sakramentalen Leben der Kirche	S. 420
Zusammenfassung der Ergebnisse	S. 425
Literaturverzeichnis.....	S. 434

0. Einleitung

Jede menschliche Existenz, ihr Sinn und ihre Erfüllung sowie ihre Identität und Tiefe, ist an einen bestimmten Zeitabschnitt gebunden, nimmt also sozusagen Teil an der Zeit, die ihrerseits die Lebensgestaltung in ein Raster einfügt. Die menschliche Existenz drückt sich daher in ihrem Vorlauf in den Kategorien der Zeit aus. Während der Lebenszeit sucht der Mensch Sinn und Erfüllung seines irdischen Lebens, auf der anderen Seite ist der Mensch durch den Glauben überzeugt, dass seine menschliche Existenz mit der Ewigkeit verbunden ist. Für ihn entsteht die Frage: Wie ist die irdische Zeit des Menschen in die Ewigkeit hinein gestreckt und mit ihr verknüpft?

0.1. Warum dieses Thema: „Zeit als eschatologische Größe“ ?

Die Frage nach Zeit und Ewigkeit ist daher eine Frage nach der menschlichen Existenz. Der Mensch hinterfragt nämlich stets das Bedingungsgefüge zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und stößt damit auf das Bezugsgeflecht zwischen Zeit und Ewigkeit, auf ihre enge gegenseitige Bezogenheit und darüber hinaus auf die Problematik der Verortung der Zeit und der Ewigkeit. Der gegenwärtige Mensch lebt und baut sein Leben und seine Existenz auf dem, was ihm die Vergangenheit gebracht hat. Auf der anderen Seite schaut der gegenwärtige Mensch in die Zukunft und stellt sich die Frage, was die Zukunft mit sich bringt und was sie ihm geben wird. Der mit dem Gedanken der befristeten Lebenszeit vertraute, gläubige Mensch fragt gleichzeitig weiter: was bringt mir der Glaube für meine Zukunft, wohin führt mich mein Glaube, und was wird mit meinem Leben aus meiner Zeit in der Ewigkeit werden? Das endzeitliche Schicksal seines zeitlichen Lebens wird hinterfragt und somit das Tor zur Eschatologie geöffnet. Diese versucht dem gläubigen Menschen „das Endschicksal des einzelnen Menschen und die von Gott gewirkte endzeitliche Neugestaltung der Menschheit und des gesamten Kosmos“¹ zu deuten. Dies führt zur Frage: Wie ist die irdische und geschichtliche Zeit des Menschen und der Welt auf die Ewigkeit bezogen?

Diese Frage hat nichts an Aktualität verloren, obwohl sie immer wieder gestellt wird, ohne tiefenschürfend beantwortet zu werden. Viele Denkrichtungen aus der Naturwissenschaft kommen nicht über ihr mechanisches Weltbild hinaus und bleiben an dem für undefinierbar gehaltenen Punkt der Urquelle der Ewigkeit hängen. In religionswissenschaftlicher Hinsicht scheint die vermutete Bezogenheit von Zeit auf Ewigkeit ein kaum erforschtes Desiderat zu

¹ Finkenzeller: Eschatologie. In: LKDog, 137.

sein. Deswegen will die vorliegende Arbeit die Frage nach der gegenseitigen Verankerung von Zeit und Ewigkeit auf religionswissenschaftlicher und eschatologischer Basis klären.

Durch dieses enge Verhältnis von Zeit zur Ewigkeit findet die Zeit ihr „Größenmaß“ und ihren eschatologischen Bezug, den diese Arbeit mit dem Titel **„Zeit als eschatologische Größe“** nachweist.

Das Gefüge zwischen Zeit und Ewigkeit beschäftigt eine ganze Reihe von Theologen, Philosophen und Naturwissenschaftlern mit recht unterschiedlichen Ansätzen und Ergebnissen. Dirk Evers versucht in seinem Buch „Raum – Materie – Zeit“ aus theologischer Sicht das Verhältnis zwischen Wissenschaftsgeschichte und allgemeiner Naturphilosophie der neuzeitlichen Kosmologie aufzuzeigen². In seinem Projekt verknüpft Evers die naturwissenschaftliche Kosmologie mit einem historischen Abriss, der seinerseits mit verschiedenen naturphilosophisch relevanten Theoriekonzeptionen verbunden ist³. In seinen Auslegungen stützt er sich oft auf naturphilosophische Begründungen, die aber ohne weitere theologisch-biblische und exegetische Basis und Bearbeitung als abstrakte Konstrukte stehen bleiben müssen und mit dem konkreten Leben eines konkreten Menschen nicht viel zu tun haben und nicht konsistent sind. Der vermeintlich theologisch-biblische Ansatz von Evers bleibt tatsächlich eine Antwort aus der Theologie schuldig, da er glaubt, ohne Trinität auskommen zu können. Ohne den Bezug zur Trinität ist aus theologischer Sicht die Frage nach dem Verhältnis zwischen Zeit und Ewigkeit nicht zu beantworten. Weiter fehlt auch der Bezug zur Eschatologie.

Diese Lücke in der theologischen Wissenschaft füllt diese Arbeit, die eindeutig nachweist, dass Zeit auf Ewigkeit auf dem schöpferischen Grund durch die biblische Offenbarung mit der Trinität verbunden ist und in dieser Verbundenheit liegt die Verankerung zwischen der Zeit und der Ewigkeit begründet.

Daher trägt diese vorliegende Arbeit den Titel: **„Zeit als eschatologische Größe“**.

Diese Arbeit weist nach, dass der Mensch, der in seiner Zeit und Geschichte lebt und wirkt, auf dem Grund seines Glaubens, die Ewigkeit Gottes nicht erst nach seinem irdischen Tod erfährt, wenn die Zeit seines Lebens schon abgelaufen ist, sondern viel früher, das heißt vor seinem eigenem und persönlichem Tod, schon in seinem irdischen Leben. Dadurch erreicht auch die Zeit des Menschen im Glauben die Verankerung mit der Ewigkeit Gottes.

² Vgl. Evers: Raum-Materie-Zeit, 4.

³ Vgl. ebd., 6.

0.2. Welche Theologen und Philosophen ergründen die Zusammenhänge zwischen Zeit und Ewigkeit in der heutigen Zeit?

Mit dem Thema Zeit und Ewigkeit beschäftigen sich heutzutage viele Philosophen und Theologen, wie Klaus Müller in seinem Buch „Das unbekannte Land“ (1987), das ein Kontinuum seines früheren Buches „Die präparierte Zeit“ (1973) ist. Müller betont, dass die Zeit des Menschen durch den Tod und die Evolution nicht in Zukunft aufgehoben wird, so lange bis der Mensch mit seiner Zeit zum Leben in das unbekannte Land einkommen wird⁴, dieses unbekannte Land bedeutet für ihn die Ewigkeit Gottes.

Jürgen Moltmann beschäftigt sich öfters mit dem Thema Zeit und Ewigkeit in vielen seiner Artikel wie z. B. in „Kosmos und Theosis. Eschatologische Perspektive auf die Zukunft des Universums“⁵ (2002) oder in dem Artikel „Die Selbstverborgenheit des Menschen“ (2003)⁶. Sie können als Ergebnis früherer Arbeiten gelten. Genannt sei der Artikel „Was ist die Zeit“ (1999). Er geht auf die tiefe Verbundenheit zwischen Zeit und Ewigkeit ein und betont, dass die Gegenwart beides in sich einschließt, eben nicht nur die Zeit, sondern auch die Ewigkeit. „Solange es ‚heute‘ heißt, reicht Ewigkeit in die Zeit hinein“⁷. Diese „heute“-Gegenwart der Ewigkeit nennt er den „Augenblick“ Gottes, partizipative Ewigkeit auf Erden⁸.

Der evangelische Theologe Wolfhart Pannenberg beschreibt in seinem Artikel „Das Verhältnis unserer Begriffe von Raum und Zeit zum Gedanken der Ewigkeit“ (2004)⁹ das Verhältnis zwischen Zeit und Ewigkeit unter dem Aspekt der Trinität.

Kurt Anglet betont in seinem Buch „Das Ende der Zeit – die Zeit des Endes“ (2005) die eschatologische und apokalyptische Dimension der Zeit. Für ihn ist die Apokalypse die Offenbarung Jesu Christi. Diese Offenbarung „ist Selbstbezeugung Gottes, der aus der Ewigkeit in die Zeit kommt“¹⁰. Diese Gedanken sind die Entfaltungen von früheren, die man in seinem Buch „Der eschatologische Vorbehalt“ (2001) findet.

Auf ähnlichem Weg entwickelt Giorgio Agamben seine Gedanken über die Zeit und die Ewigkeit in seinem Buch „Die Zeit, die bleibt“ (2006). Er sieht die Einheit zwischen Zeit und Ewigkeit im Leben Gottes gegründet, welche er mit dem Begriff „olam“ bezeichnet. Er beruft sich auf die jüdische und rabbinische Tradition und betont die Unterscheidung zwischen

⁴ Vgl. Müller, Klaus: Das unbekannte Land, 15.

⁵ Vgl. Moltmann: Kosmos und Theosis, 53-66.

⁶ Vgl. Wenzel: Sakramentales Selbst, 211-238.

⁷ Moltmann: Was ist die Zeit, 150f.

⁸ Vgl. ebd.

⁹ Vgl. Pannenberg: Das Verhältnis unserer Begriff von Raum und Zeit, 102-109.

¹⁰ Anglet: Das Ende der Zeit, 136.

„*olam hazzeh*“¹¹ und „*olam habba*“¹². „Die Tradition der jüdischen Apokalypse und die rabbinische Tradition kannten die Unterscheidung zwischen den beiden Zeiten oder den beiden Welten (*olamim*): das *olam hazzeh*, das die Dauer der Welt von der Schöpfung bis zu ihrem Ende bezeichnet, und das *olam habba*, d.h. die Welt, die kommt, die unzeitliche Ewigkeit, die auf das Ende der Welt folgen wird“¹³.

Walter Kasper versucht in seinem Buch „Wege der Einheit“ (2005) jene Gedanken, die dem biblisch-theologischen Grund entstammen, die Verbundenheit zwischen Zeit und Ewigkeit zu zeigen. So ähnlich bearbeitet dies auch Rolf Kramer in seinem Artikel: „Zeit und Ewigkeit als Grunderfahrung menschlichen Lebens“ (2004)¹⁴.

Otmar Meuffels versucht in seinem Artikel „Die Zeit als Thema der Theologie“ (1998), das Phänomen der Zeit als Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie darzustellen¹⁵. In seinem späterem Buch „Gott erfahren“ (2006) versucht Meuffels die Zeit der Geschichte als „die kommunikative Vermittlung“¹⁶ zwischen Gott und Mensch zu erfassen.

0.3. Was ist die Hauptthese dieser Arbeit und wo liegt das Neue?

Die vorliegende Arbeit „**Zeit als eschatologische Größe**“ betont, dass der Mensch, dessen irdisches Leben in der Zeit eingebettet ist, die Ewigkeit Gottes durch Jesus Christus erfährt, den wahren Mensch und den wahren Gott. Er selber, Jesus Christus, der wahre Mensch, ist die Verankerung des Menschlichen mit dem Göttlichen, und durch sein Kommen in die irdische Zeit und Geschichte findet die Zeit ihre Verankerung mit der Ewigkeit.

Daraus folgt die Hauptthese die Arbeit

- **Christliche Theologie versucht, die menschliche Zeit kairologisch und eschatologisch in die Ewigkeit des trinitarischen Gott hinein zu verankern.**

Die Frage nach der Zeit und der Ewigkeit ist zugleich die Frage nach dem menschlichen Sein überhaupt. Der ewige Gott gibt den zeitlichen Menschen die Antwort durch seinen Sohn Jesus Christus. Er ist die Offenbarung Gottes in der menschlichen Zeit und Geschichte.

¹¹ Agamben: Die Zeit, die bleibt, 75.

¹² Ebd.

¹³ Ebd., 75f.

¹⁴ Vgl. Kramer: Zeit und Ewigkeit, 110ff.

¹⁵ Vgl. Meuffels: Die Zeit als Thema der Theologie, 643-661.

¹⁶ Meuffels: Gott erfahren, 14.

Die Hauptthese dieser Arbeit „**Zeit als eschatologische Größe**“ erfasst das Neue. Sie bildet die Erkenntnis aus dieser vorliegenden Arbeit, die sich in den folgenden Schritten systematisch gliedert:

Zuerst ist die Zeit der Menschen und die Zeit der weltlichen Geschichte. Durch das Kommen Jesu Christi in diese Zeit ist die Zeit der Menschen und der weltlichen Geschichte erfüllt. Diese Erfüllung beschreibt das Neue Testament mit dem griechischen Wort **καιρός**, das sich auf Jesus Christus bezieht (Vgl. Mt. 26, 18; Joh. 7, 6; Eph. 1, 3-14; Kol. 1, 12-23)¹⁷. **Jesus Christus ist der lebendige Kairos, welcher die irdische und menschliche Zeit in den trinitarischen Beziehungen gründet und vollendet.** Dadurch findet **die Zeit ihre eigentliche Größe.** In Jesus Christus liegt die Zusammenfassung und die überbietende Erfüllung der Geschichte und die Fülle der Zeit: Jesus Christus ist die Fülle der irdischen Zeit mit seinem Kommen in die menschliche Geschichte – und dadurch erfährt die Zeit ihre Erfüllung und ihre Größe.

In einem zweiten Schritt wird dargelegt, dass Kairos in der Trinität gründet und in der Ewigkeit weiterlebt. Durch den Kairos überwindet der Mensch die Schranke des Todes und lebt in der Ewigkeit Gottes. Dieses vollendete Leben in jener kairologischen Zeit, in welcher sie **ihre eschatologische Vollendung und Erfüllung in der Ewigkeit hat, weist zugleich auf die eschatologische Größe der Zeit hin.** Aber diese Erfüllung durch den Kairos Jesus Christus, ist nicht das Ende der Zeit, sondern vielmehr eine weitere Entfaltung der Zeit mit ihren unbegrenzten Möglichkeiten in der Ewigkeit Gottes.

Der folgende Schritt, der **den eigentlichen neuen Gedanken** dieser vorliegenden Arbeit darlegt, ist **die Verankerung der Zeit in die Ewigkeit des trinitarischen Gottes.** Diese Verankerung ist möglich durch Jesus Christus, der nicht nur der wahre Mensch, sondern auch der wahre Gott ist. Jesus Christus ist der Ort, in welchem sich Zeit und Ewigkeit treffen. Aber dieses Treffen in seiner Person bedeutet nicht, dass diese zwei verschiedenen Wirklichkeiten, nämlich Zeit und Ewigkeit nebeneinander laufen, sondern **in Jesus Christus verbunden sind: Zeit mit Ewigkeit wird so zu einer vollkommenen, endgültigen, kairologischen und eschatologischen Einheit und Erfüllung.** In dieser Einheit findet **die Zeit ihre eschatologische Größe und ihren Bezug.**

Die Zeit findet ihre eschatologische Größe in Jesus Christus. Er ist der Ort, in welchem sich der Mensch mit dem dreifaltigen Gott trifft. Die Zeit erhält ihre eschatologische Größe wegen ihrer Verankerung in der Ewigkeit Gottes. **Diese Verankerung geschieht auf dem schöpferischen Grund, in dem der dreifaltige Gott, der ewige Schöpfer seinem Geschöpf,**

¹⁷ Vgl. Beinert: Geschichte / Geschichtlichkeit. In: LKDog, 178.

dem Menschen seine ewige Liebe und Gemeinschaft schenkt. Das ist ein weiterer Schritt in der Nachweisung der Kernthese dieser Arbeit. Das Verhältnis zwischen Gott, in seiner Ewigkeit, und seiner irdischen Welt gründet im göttlichen Handeln: Gott – „Er war, als es Welt und Geschichte noch nicht gab. Gott als der ‚im A.‘ Schaffende ist *der* Anfang für alle Dinge. Seine Ewigkeit ist mitgedacht als die umfassende Sphäre, in der Zeit und Raum überhaupt entstehen können“¹⁸. Der Mensch ist Geschöpf Gottes, der als materiegebundenes Adam-Erdmensch aus „adamah – Erde“ geschaffen wurde und zum beseelten Wesen nach dem Plan Gottes (Vgl. Gen. 2, 7) wird. Der Mensch ist deswegen in seinem Wesen „Abbild Gottes“ (Vgl. Gen. 1, 27)¹⁹, und aus diesem Grund besteht zwischen dem schöpferischen Gott und seinem Geschöpf-Menschen eine ewige Gemeinschaft voller Liebe.

Diese Liebende Gemeinschaft wurde durch die Ur-Sünde gebrochen, aber durch Jesus Christus, seinen Tod und Auferstehung wurde sie erneuert. Durch diese Erneuerung wird der Mensch eine Neue Schöpfung. Sie erfährt der Mensch in seinem irdischen Leben durch das Wirken der Sakramente, in welchen Jesus Christus das Ur-Sakrament ist. Das Sakramentalgeschehen ist durch das Wirken in den Symbolen der gegenwärtige Ort, in welchem sich Gott mit den Menschen trifft, und gleichzeitig treffen sich Ewigkeit und Zeit, und durch Sein Wirken verankert sich die Zeit mit der Ewigkeit Gottes. **Dadurch erfährt die Zeit ihre Größe.** Der Nachweis der **sakramentalen Verankerung zwischen Zeit und Ewigkeit ist das eigentlich neue Gedankenkonstrukt in dieser vorliegenden Arbeit „Zeit als eschatologische Größe“.**

In Jesus Christus ist der Gott der Liebe zu erkennen, in welchem der zeitliche und geschichtliche Mensch seine Anteilnahme durch den Tod und die Auferstehung Christi hat. Der Gekreuzigte ist der Auferstandene, damit die Heilsbedeutung des konkreten Menschen Jesus von Nazaret auch für die nachösterliche Wirklichkeit festgehalten werden kann. In der Person Jesus Christus liegt endgültig **die Antwort auf die Frage**, nicht nur, wer der ewige Gott für den zeitlich und geschichtlich eingebetteten Menschen ist, sondern vielmehr auch, wer der in der zeitlichen und weltlichen Geschichte stehende Mensch für den ewigen Gott ist. In Jesus Christus kommuniziert der ewige Gott mit den Menschen, in ihm kann der Mensch in der Wirklichkeit die Möglichkeit Gottes erkennen.

Das Resümee, **das Neue** dieser Arbeit **„Zeit als eschatologische Größe“** liegt in dieser These begründet:

¹⁸ Ganoczy: Anfang. In: LKDog, 16.

¹⁹ Vgl. Ganoczy: Schöpfung. In: LKDog, 456.

- **Christliche Theologie versucht, die menschliche Zeit kairologisch und eschatologisch in die Ewigkeit des trinitarischen Gott hinein zu verankern.**

Aus theologischer Sichtweise gibt es drei Möglichkeiten, sich dem Phänomen „Ewigkeit“ anzunähern, nämlich kairologisch, eschatologisch und trinitarisch. Daraus ergibt sich der methodische Weg der Schwerpunktbildung in der weiteren Untersuchung.

Bei jedem neuem Kapitel wird am Anfang eine neue direkte oder indirekte These erstellt, die ihre Verbindung mit der Hauptthese besitzt. Das laufende Kapitel bringt die Bearbeitung und Auslegung einer neuerstellten These. Zum Schluss des jeweiligen Kapitels wird das Ergebnis in der Form einer konkreten These dargestellt, zusammen mit einer Resümeeerklärung. Diese Erklärung ist gleichzeitig mit einer neuen Verweisung auf den nächsten und weiteren Schritt eines neuen Kapitels bezogen.

0.4. Wie führt der Weg der theologischen Auslegung dieser Arbeit?

Die Erklärung und Auslegung der obengenannten Hauptthese umfasst drei Schritte:

0.4.1. Der erste Schritt dieser Arbeit wird die Darstellung und Erklärung der verschiedenen Begriffe der Zeit und der Ewigkeit sein. Die Begründung liegt in der verwendeten Basis dieser Arbeit, der Bibel. Da die biblischen Begriffe der Zeit und Ewigkeit im Alten Testament der hebräischen Begrifflichkeit folgen und im Griechischen des Neuen Testaments nicht immer dieselbe Bedeutung haben und damit der freien Interpretation ausgesetzt sind²⁰, wird das Kapitel „Zeit in der biblischen Sprache“ vorangestellt. Die Zeitbegriffe in der Bibel zeigen, dass bevor die geschichtliche Zeit einsetzt, sie in der Ewigkeit Gottes entgrenzt ist. Aus dieser Ewigkeit wird Zeit ausgegrenzt, so ist die Ewigkeit ausgegrenzte Zeit. Diese ausgegrenzte Zeit ist aber nicht leer, sondern ist zugleich gefüllte und erfüllte Zeit. Dadurch versteht man deutlicher den Begriff Kairos²¹, der in dieser Arbeit eine ganz wichtige Rolle spielt. Die Zeit ist nämlich kairologisch mit der Ewigkeit der Dreifaltigkeit Gottes verbunden und in ihr verankert. Diese Sicht auf die **kairologische** Dimension begleitet die vorliegende Arbeit durch alle Kapitel.

Dass Zeit eine Verbundenheit mit Physik und Kosmologie hat, ist ersichtlich. Deshalb bilden Physik und Kosmologie die Basis, auf welcher die Theologie ihre weiteren Forschungen führt. Um zu zeigen, wie Physik und Kosmologie einen wichtigen Aspekt zu dieser Arbeit beitragen, folgt das Kapitel „Gott als Omegapunkt“, der mit der physikalischen Bedeutung

²⁰ Vgl. Boman: Das hebräische Denken, 104.

²¹ Vgl. Agamben: Die Zeit, die bleibt, 89.

des Begriffes Zeit von Tipler und Teilhard de Chardin vorbereitet wird. Es wurden deswegen die Thesen dieser beiden oben genannten Wissenschaftler in diese Arbeit aufgenommen, weil auf diese beiden immer wieder in den theologischen Forschungen von Jürgen Moltmann²² und Wolfhart Pannenberg²³ zurückgegriffen wird. Mit deren Gedanken setzt sich diese Arbeit **„Zeit als eschatologische Größe“** in dem weiteren Teil auseinander, um den **kariologischen** und **eschatologischen** Grund der Zeit zu bearbeiten, um so zu erkennen, dass die Zeit mit der Ewigkeit in der **trinitarischen Einheit Gottes** verankert ist. In dieser Einheit findet **die Zeit ihre Größe**.

Die Thesen und die Postulate Tiplers und Teilhard de Chardins, der beiden Wissenschaftler, fließen ein in die biblischen Worte: „Ich bin das Alpha und das Omega, der Erste und der Letzte, Anfang und Ende (Offb 22,12-13)“. Damit flechten sie in ihre physikalische und kosmologische Sicht den Bezug zum Gott der Schöpfung ein und tragen zu dieser Arbeit den Schritt bei, dass Gott und die Ewigkeit, die mit ihm verbunden ist, nicht nur rein physikalisch und kosmologisch betrachtet werden kann, sondern in weiterer Hinsicht vor allem und ausschließlich theologisch. Die Kritik an den Theorien des Teilhard de Chardin und vor allem auch an denen Tiplers besteht darin, dass die Zeit nicht auf dem physikalischen, sondern auf dem theologischen Grund der biblischen Basis **ihre eschatologische Größe** findet. Diese eschatologische Größe der Zeit ist gleichzeitig mit Zukunft verbunden

Es ist ein wichtigerer Schritt, nachzuweisen, dass die **„Zeit als eschatologische Größe“** in der weltlichen Geschichte existiert und darüber hinaus eine Verbundenheit mit der Physik und Kosmologie besitzt. Christus ist nach Teilhard de Chardin das Alpha und Omega – der Anfang und das Ende: im Tod und in der Auferstehung, in der Wirklichkeit der Eucharistie und in der Schöpfung als die Ausdehnung der Evolution. In Christus, in seiner Person, findet die ganze Schöpfung ihre Vollendung und Krönung, und dadurch bekommt die Welt durch die Evolution ihre heilende Zukunft. Der ewige Gott in Christus als Alpha und Omega ist die treibende Kraft. Die Welt wird so eine vollendete Zukunft erreichen. **Die Zukunft ist durch Jesus Christus in der Trinität gegründet**. Diese gesamte Wirklichkeit, angefangen von der Natur bis hin zum Menschen und seiner Zivilisation, ist bei Teilhard de Chardin zu verstehen als ein in sich folgerichtiger, kontinuierlicher evolutiver Prozess auf eine absolute Zukunft hin, wobei Christus der Omegapunkt – Anfang und Ende – ist, nämlich die Vereinigung des Alls mit Gott. Jesus Christus ist **die eschatologische Spannung** zwischen der Zeit der Menschen und der Ewigkeit Gottes, und deswegen fließt die Zeit der menschlichen Geschichte durch ihn in die Ewigkeit Gottes. **Die eschatologische Spannung** realisiert sich in

²² Vgl. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 316f.

²³ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 188.

Jesus Christus, in ihm ist sie schon in die irdische Zeit der Welt angekommen, damit der zeitliche Mensch seine endgültige Erfüllung und Vollendung finden kann. Deshalb ist Jesus Christus „das Alpha und das Omega, der Erste und der Letzte, Anfang und Ende“ (Offb. 22, 13). Auch das zweite Vatikanische Konzil nennt Christus Alpha und Omega (Vgl. GS 45). Der Herr Jesus Christus ist das Ziel der menschlichen Geschichte, er ist der Punkt, auf den hin alle Bestrebungen der Physik, der Geschichte und der Kultur konvergieren, der Mensch ist der Mittelpunkt, die Freude aller Herzen und die Erfüllung ihrer Sehnsüchte, dass Gott selbst, **in seinem Sohn Jesus Christus**, theologisch gesprochen, „**evolutive Größe**“ ist und gleichzeitig die Brücke zur Trinität.

Die Ewigkeit ist auf die Zeit bezogen und die Zeit ist Teilhabe an der Ewigkeit Gottes²⁴. So wie die Zeit in der Ewigkeit verankert ist, so entfaltet sie aus dem schöpferischen Grund ihre Auslegungen, namentlich die patristische Theologie - dazu leistet Gregor von Nyssa einen großen Beitrag. Auf seinen Gedanken basierend, wird betont, dass die Teilhabe des Menschen an der Ewigkeit Gottes keine **statische Relation** ist, sondern ein fortschreitender Prozess, den Gregor von Nyssa als einen Diastema-Schöpfungsprozess begriffen hat, der Veränderung und Zeit mit einschließt. Bei ihm ist Zeit und Ewigkeit der Entwicklungsprozess in allem Geschehen – im Diastema-Schöpfungsprozess.

Diese Entwicklung bedeutet für Gregor die Hoffnung auf die Dynamik der Zukunft. Jesus wirkt als wirklich Lebender in der Zeit und Geschichte. Die Hoffnung ist in Jesus verankert. Sie ist die Zukunft und Freiheit. Der Mensch kann sich nur in Freiheit für das Gute, also Gott entscheiden²⁵. Auch Gregor betont die kairologische Sicht als die Verankerung zwischen Zeit und Ewigkeit, entsprechend einem Teil unserer Hauptthese, die da lautet, dass **christliche Theologie versucht die menschliche Zeit kairologisch in die Ewigkeit des trinitarischen Gottes hinein zu verankern**. Durch Christus ist die Zeit die kairologische Struktur, die mit dem Kontrast auf die Heilsgeschichte und Vollendung orientiert ist. Die Vollendung der Menschen versteht Gregor als unaufhörlichen Aufstieg der Seele zu Gott, wo das Ende wieder mit dem Anfang eine Einheit findet²⁶. Hier findet der Mensch eine Einheit mit Christus zu Gott hinein, so wird bei Gregor Heilsgeschichte und Menschheitsgeschichte identisch²⁷. Gregor betont stark die Vermittlung des Sohnes. Christus ist unser Kairos und der Träger des Menschlichen auf den trinitarischen Gott hin.

In dem weiteren Teil wird betont, dass durch Jesus Christus der Mensch und zusammen mit ihm die Zeit der Welt und die Zeit der menschlichen Geschichte eine feste Verankerung in

²⁴ Vgl. Meuffels: Einbergung des Menschen, 274.

²⁵ Vgl. ebd., 274.

²⁶ Vgl. Schulte: Zeit und Ewigkeit, 144.

²⁷ Vgl. Zemp: Die Grundlagen des heilsgeschichtlichen Denkens, 247.

Gott hat. In Jesus Christus ist der Mensch zum Neuen, zur „**nova creatura**“, geworden und durch den Tod am Kreuz und durch seine Auferstehung lebt der zeitlich eingebettete Mensch schon hier in seiner irdischen Zeit als die „nova creatura“. Sie kommt aus der Liebe und durch die Liebe, die in Jesus Christus ihr festes Fundament und ihren Ursprung findet. Der zeitliche Mensch lebt durch die „**creatio ex amore**“ im Neuen Bund. Diese „creatio ex amore“ entwickelt und betont die Einheit zwischen Zeit und Ewigkeit, weil sie sich auf den konkreten Menschen und Gott bezieht, zu dem der zeitlich eingebettete Mensch als Geschöpf zu Gott seinem Schöpfer gehört. Der ewige Gott hat sich in „creatio ex amore“ in seinem Sohn offenbart, als die ewige Liebe zu seinem Geschöpf. „Nova creatura“, das ist die Liebe. Sie ist die menschliche Zeit in der Ewigkeit Gottes.

Um auszulegen, wie die Zeit des irdischen Lebens mit ihrer Geschichte **kairologisch und eschatologisch in der Ewigkeit des dreieinigen Gottes zu verankern** ist, verwendet man **theologische Symbole**, die eine wichtige Rolle spielen. Nämlich haben sie **eine kommunikative Bedeutung in der Verbindung zwischen Gott und dem Menschen**. Die Symbole existieren nicht alleine, sondern sind in der Zeit eingebettet. Aus diesem Grund verwendet diese Arbeit „**Zeit als eschatologische Größe**“ zwei Kapitel mit dem Abschnitt „Zeit in der symbolischen Interpretation“. In den Symbolen verankert sich die Zeit mit der Ewigkeit und verweist gleichzeitig auf eine andere Wirklichkeit. Symbole betreffen stets eine Realität oder eine Situation des menschlichen Lebens. In der zeitlichen Größe haben Symbole ihre kommunikative Bedeutung, die nämlich ganz wichtig ist, weil sie Situationen betreffen, von denen der Mensch in seinem Leben existentiell tangiert ist. Gleichzeitig beinhalten Symbole eine andere Wahrheit. An dieser Wahrheit nehmen sie teil und sind mit dieser Wahrheit aber nicht identisch. Auf religiöser Ebene verweisen betroffene und ergriffene Menschen auf die Gotteswirklichkeit. Aus theologischer Sicht heraus verbindet sich dabei die Wirklichkeit der zeitlichen Welt mit der Offenbarung Gottes. Deswegen findet die Verankerung zwischen Zeit und Ewigkeit auch durch Symbole in der sakramentalen Umfassung statt. Das, was zeitlich ist, ist in der Ewigkeit verankert.

0.4.2. Der zweite große Schritt dieser Arbeit, so wie es schon früher bei der Argumentation bei Tipler und Teilhard de Chardin erwähnt wurde, ist die kritische Darlegung der Sicht der Theologen Jürgen Moltmann und Wolfhart Pannenberg über die Zeit und Ewigkeit auf dem eschatologischen Grund in der trinitarischen Einheit Gottes. Die Trinität Gottes ist die Ewigkeit. Aber durch Jesus Christus, durch seine menschliche und göttliche Natur in einer Person, wird die Trinität Gottes die Zukunft der Zeit in der Ewigkeit. Mit Jesus Christus, dem

Messias, nimmt die Zeit an der Ewigkeit Gottes Teil. Diese messianische Verankerung bezeichnet die messianische Zeit als die „ewige Zeit Gottes“. In dieser Vollendung liegt die Einheit des Geschöpfes mit seinem Schöpfer sowie die Verankerung der Zeit mit der Ewigkeit Gottes.

0.4.3. Der dritte und gleichzeitig letzte Schritt dieser vorliegenden Arbeit wird systematische Ergebnisse der **theologische Verankerung der menschlichen Zeit in die Ewigkeit des trinitarischen Gottes auf kairologischer und eschatologischer** Basis nachweisen. Diese Ergebnisse erfassen „**Zeit als eschatologische Größe**“ als den Beitrag für das Thema Zeit und Ewigkeit, die auch in der heutigen Theologie eine wichtige Sicht darlegen. Zeit und Ewigkeit als zwei verschiedene Begriffe der Theologie bilden durch Jesus Christus die Verankerung zwischen den zeitlichen Menschen und dem ewigen Gott, damit eine Einheit und Liebes-Gemeinschaft entsteht. Dadurch eröffnen sich vielfältige Möglichkeiten des Zusammenseins von verschiedenen Wirklichkeiten zwischen Mensch und Gott. Durch die oben genannten systematischen Ergebnisse zeigt diese vorliegende Arbeit, dass der Mensch, der in die Zeit eingebettet ist, eine Verankerung in der Ewigkeit Gottes hat. Durch die einzelnen Kapitel führt die unterschiedliche Sichtweise der Verankerung zwischen Zeit und Ewigkeit, und beweist damit, dass die Zeit der Welt und der menschlichen Geschichte **kairologisch** und **eschatologisch** in **die Ewigkeit des trinitarischen Gottes** eingebunden ist. Die systematischen Ergebnisse dieser Arbeit „**Zeit als eschatologische Größe**“ werden zum Schluss in der Zusammenfassung dargestellt.

TEIL I: Zeit – Theorie

1. Kapitel: Der Begriff der Zeit

Der Begriff „Zeit“ ist vielschichtig und ist mit dem Leben und der Geschichte der Menschheit verbunden. Dadurch bildet der Begriff „Zeit“ keine Abstraktion, sondern eine existentielle Dimension, die in der Geschichte der Menschheit und der Welt verankert ist. Der Mensch als geschichtliches und soziales Wesen erlebt Zeit nicht nur für sich alleine, sondern mit anderen Menschen. Dadurch bildet der Mensch in seinem zeitlichen Leben Traditionen aus, aus welchen er immer wieder schöpfen kann. Durch die Gebundenheit an der Zeit und Geschichte ist der Mensch in seiner Existenzform begrenzt und endlich. Durch den Glauben verbindet er sein zeitliches und geschichtliches Leben mit Gott, dessen Spuren er in einem vielseitigen Leben finden kann. Auf den Glauben baut der Mensch sein Leben und seine Traditionen auf. Deswegen verknüpft sich aus theologischer Sicht die Zeit mit der Offenbarung Gottes. Der ewige Gott ist durch seinen Sohn Jesus Christus in die menschliche Zeit und Geschichte eingetreten. Dadurch offenbart der ewige Gott dem Menschen schon in seinem weltlichen und geschichtlichen Leben eine neue und zukünftige Möglichkeit, die über die Grenzen der Zeit steht und sich immer fortentwickelt. So verbindet der Mensch die Zeit mit den Kategorien des Denkens, des Handelns und des Lebens.

1.1. Zeit in der biblischen Sprache

Der Begriff „Zeit“ hat in der biblischen Sprache eine vielseitige Bedeutung. Mit dem Begriff „Zeit“ ist das menschliche Denken und Leben verbunden. Das Denken und das Leben der Hebräer bewegt sich im Raum der Zeit¹. Deshalb muss man zu den Wurzeln gehen, um den Sinn und die Bedeutung des Begriffes „Zeit“ zu verstehen. Aus diesem Grund sucht man zunächst die hebräische und alttestamentliche sowie die griechische und neutestamentliche Bedeutung des Begriffes. Die verschiedenen Formen des „Zeit“-Begriffes, zeigen, dass der Charakter der Sprache und des Denkens, durch die Kultur und die Erzählkultur, durch ein besonderes Weltverhältnis und durch eine besondere Weltwahrnehmung geprägt werden. Diese Weltwahrnehmung wird durch die Fähigkeit bestimmt, die innere Dynamik der Sprache zu spüren.

¹ Vgl. Boman: Das hebräische Denken, 104.

1.2. Zeit in der hebräischen Bedeutung

Die Welt nach hebräischer Denkart versteht sich grundsätzlich als dynamische Bewegung². Mit dieser Bewegung verbunden ist auch die Zeit. Zeit als Bewegung entspricht der Denkform der Hebräer. Der Art des hebräerischen Denkens entsprechend bedeutet Zeit unaufhörliche Bewegung, Leben, Leidenschaft und Kraft³.

Das griechische Denken beschreibt die Zeit dagegen als Sein⁴. Das Denken und Nachdenken ist in griechischer Sicht der Höhepunkt, in welchem man die Welt und das Dasein erleben⁵ kann. Dazu gehören „Ruhe, Harmonie, Gelassenheit und Selbstbeherrschung“⁶. Alles Sein besitzt das, was harmonisch und ruhend ist. „Je ursprünglicher und geistiger ein Ding ist, desto mehr Sein besitzt es, und desto höher ist seine Würde“⁷. Das höchste Sein ist mit der Schönheit verbunden. Diese Schönheit zeigt sich im Wahren und im Guten. In diesem Sinne ist Gott das höchste Sein⁸. Nach hebräischer Auffassung ist „die ungeheure Dynamik Gottes ewig, wirklich und somit auch seiend“⁹. Gott ist die ewige Ruhe und die ewige Bewegung. In ihm findet das menschliche Denken die Einheit und die Gemeinschaft. Dynamisches und statisches Denken, Zeit und Raum, Eindruck und Aussehen, Symbolismus und Instrumentalismus, psychologisches Verstehen und logisches Denken. Das hebräische Denken ist aber nicht besser als das griechische, denn die Wirklichkeit ist zugleich (räumliches) Sein und (zeitliche) Bewegung¹⁰.

Die Sprache findet ihre Entwicklung in der Ruhe und in der Bewegung, die den Menschen zur Reflexion und zum Nachdenken bringt. Deswegen ist die Sprache ein evolutionäres System, weil sie die Auffassung von den dynamischen Möglichkeiten in den Kulturen des Volkes langfristig erhält¹¹. Die Sprache, die mit Worten verbunden ist, hat eine enge Verbundenheit mit der Zeit. Das, was der jetzige Mensch unter dem Begriff „Zeit“ versteht, hat das Volk Israel in der Geschichte des Alten Testaments anders verstanden¹². Für das alte Israel gilt nämlich: „die Zeit gleicht einer unendlichen langen Strecke, auf die es alle Ereignisse, die vergangenen und die zukünftigen, soweit sie ihm als sicher feststehen, eintragen kann. Diese

² Vgl. ebd., 182.

³ Vgl. ebd., 180.

⁴ Vgl. ebd.

⁵ Vgl. ebd.

⁶ Ebd.

⁷ Ebd., 42.

⁸ Vgl. ebd.

⁹ Ebd.

¹⁰ Vgl. ebd., 180ff.

¹¹ Vgl. Rad: Theologie des Alten Testaments. Band 2, 91.

¹² Vgl. ebd., 108.

Zeitstrecke hat eine Mitte: das ist unsere Gegenwart¹³. Diese Gegenwart verbindet in sich selber die Vergangenheit mit der Zukunft. Von der Erfahrung der Vergangenheit in der Gegenwart schaut der Mensch vorwärts in die Zukunft. Dieses Geschehen ist mit dem Wort eingebettet. Deshalb hat das Wort mit seiner ganzen Bedeutung in dem hebräischen Denken eine wichtige Bedeutung.

a). „dabar“ דָּבָר „Wort“

Der Begriff „dabar“ דָּבָר bedeutet in dem engen Sinne „Wort“¹⁴. In allen hebräischen Realitäten umfasst es neben ‚Wort‘ auch die anderen Bedeutungen, nämlich Sache, Reden, Hören, Verachten, Tun und Vertrauen¹⁵. Dabar bedeutet Sein oder Seiende, es steht für Hebräer für eine gewisse Existenz¹⁶. In der hebräischen Sprache wurde es verwendet als „dabar JHWH“ Wort Gottes und leitete stets die Rede des Gottes ein¹⁷. Das Wort, das Gott gesprochen hat, ist keine flüssige Substanz, sondern ein gegenwärtiges, wirkliches und gesprochenes Wort (Vgl. Gen. 16, 13, Ez. 6, 29. 33, 30; Ps.119, 23)¹⁸. Durch die Wirkung des Wortes tritt Jahwe persönlich mit seiner Dynamik und Lebendigkeit auf¹⁹. Durch dabar hat Gott die Welt und den Menschen erschaffen (Vgl. Gen. 1, 1-2, 4). „Die Schöpfung wird als ein Geschichtswerk Jahwes, als ein Werk in der Zeitstrecke angesehen. Mit ihr wird der Prospekt der Geschichte recht eigentlich eröffnet“²⁰. Die Schöpfung Gottes durch das Wort dabar bedeutet nicht, dass der Prozess der Schöpfung von anderen Prozessen und Tätigkeiten isoliert ist, sondern mit der Schöpfung sind alle Prozesse und Tätigkeiten des Weltalls verbunden und ins Leben gerufen²¹. „Das schöpferische Wort wirkt hier als belebendes Wort“²².

Dabar ist im Hebräischen mit einer dynamischen und konkreten lebendigen Kraft gefüllt²³. Durch dabar erfährt der Mensch auf seine Zeitstrecke das Vertrauen, Hoffnung und Zuverlässigkeit mit Gott und untereinander (Vgl. Ps. 56, 5; 106, 12; 130, 5; Jes. 66, 2)²⁴.

¹³ Ebd.

¹⁴ Gesenius: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 154.

¹⁵ Vgl. Bergmann: dabar. In: ThWAT. Band 2, 89.

¹⁶ Vgl. Boman: Das hebräische Denken, 43f.

¹⁷ Vgl. Bergmann: dabar. In: ThWAT. Band 2, 92.

¹⁸ Vgl. Boman: Das hebräische Denken, 48.

¹⁹ Vgl. ebd., 49.

²⁰ Rad: Theologie des Alten Testaments. Band 1, 152.

²¹ Vgl. Bergmann: dabar. In: ThWAT. Band 2, 96.

²² Ebd.

²³ Vgl. Rad: Theologie des Alten Testaments. Band 2, 90f.

²⁴ Vgl. Schmidt, W.H.: dabar. In: ThWAT. Band 2, 115.

b). „raga“ (rg´) רָגַע „zucken Augen“ (raga´)

Der Begriff „raga“ רָגַע (rg´) bedeutet: Zucken des Auges (raga´), Augenblick, verschwindender Zeitmoment (Vgl. Ps. 30, 6; Jes. 27, 3; Ez. 26, 16), kurze Zeit (Vgl. Jes. 54, 8; Jer. 18, 7)²⁵. Neben dem Augenblick, Moment (Vgl. Ex 33, 5) bedeutet der begriff „raga“ auch „plötzlich“ (Vgl. Jes. 47, 9) oder im Allgemeinen eine „kurze Zeitspanne“ (Vgl. Jes. 54, 8; Jer. 18, 7ff.)²⁶ sowie „kurze Zeiteinheit“²⁷. Meistens begegnet man diesem Begriff „raga“ in den prophetischen Schriften (Vgl. Jes. 40-55)²⁸. Diesen Begriff verbindet man mit der Erfahrung, dass die plötzlich eintreffenden Ereignisse im zeitlichen Leben des Menschen oder in der Geschichte der Welt eines Volkes durch die weisheitliche Erfahrung mit dem Gottesglauben verbunden sind. Diese Erfahrung besagt, dass alles in einer neuen Wirklichkeit verändert werden kann sowie sich auch die menschliche Existenz in einer neuen Gegenwart befinden kann. Dieses Neue geschieht durch den aktiven Schöpfer, den Gott Israels²⁹. Der Begriff „raga“ hat eine wichtige Verbindung mit dem „dabar JHWH“ Wort Gottes, „nach dem Israel ein halsstarriges Volk ist. Wenn ich auch nur einen einzigen Augenblick (...) mit dir zöge, müsste ich dir ein Ende machen“ (Ex 33, 5)³⁰.

„Raga“ bezeichnet in der hebräischen Sprache den „Pulsschlag der Zeit“, die kürzeste Zeit, oder die kürzeste Zeitempfindung, nämlich keinen Punkt, keine Strecke sowie keine Dauer, sondern einen Schlag³¹. Dieser „raga“ der Zeit ist die stürmische, reißende und gewalttätige Schnelligkeit³².

c). „pata“ (pt´) פָּתָא „Augenblick“ (pata´) (pt´),

Der Begriff „pata“ (pt´) פָּתָא bedeutet „Augenblick“ oder „plötzlich“ (Vgl. Hab. 2, 7; Num. 6, 9; 35, 22; Jes. 29, 5; 30, 13)³³. Dieser plötzliche Augenblick geschieht leise, überraschend, unbemerkt, dass sogar die menschlichen Augen nichts bemerken, sondern unversehens aufschlägt, plötzlich da ist³⁴. Dieses unversehene und plötzliche Geschehen findet sich in Jes. 47, 11, Num. 6, 9 und Num. 35, 22. Das Unvorhergesehene, Plötzliche als Überraschung zeigt

²⁵ Vgl. Gesenius: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 745f.

²⁶ Vgl. Kronholm: raga. In: ThWAT. Band 7, 348.

²⁷ Ebd., 347.

²⁸ Vgl. ebd., 349.

²⁹ Vgl. ebd.

³⁰ Ebd. 350.

³¹ Vgl. Boman: Das hebräische Denken, 117.

³² Vgl. ebd.

³³ Vgl. Gesenius: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 669.

³⁴ Vgl. Boman: Das hebräische Denken, 117.

sich in Koh. 9, 12³⁵. Der Prophet zieht einen Vergleich mit den Fischen und Vögeln, „die nicht merken, bis sie sich ‚mit einem Male‘ gefangen finden“³⁶. So plötzlich und vor lauter Überraschung kommt etwas Unerwartetes. Von dieser plötzlichen Überraschung sprechen die Propheten, wenn sie betonen, dass so unerwartend das Gericht JHWHs kommt (Vgl. Mal. 3, 1)³⁷, bei dem der Mensch sich in einer hilflosen Zeit befindet (Vgl. Koh. 9, 12). Auf der anderen Seite betonen die Propheten, dass genau so schnell und überraschend das Eingreifen JHWHs kommt, um die Feinde zu zerstreuen und Jerusalem die Errettung zu bewirken³⁸. Der Begriff „pata“ verbindet in sich das Wort Gottes, durch welches die plötzliche Rettung Gottes als plötzliches Heilshandeln in der menschlichen Zeit und Geschichte kommt (Vgl. Jes. 29, 5; 2 Chr. 29, 36)³⁹.

d). „pa’am“ (p’am) פֶּאֵם . „Schritt“

Der nächste Begriff, der mit der Bewegung verbunden ist, heißt „pa’am (p’am) פֶּאֵם „Schritt“, „Tritt“ (Vgl. Ps. 17, 5; 140, 5), „Fuß“, „Fußspuren“ (Vgl. Ps. 85, 14; Jes. 26, 6; Ps. 58, 11), „Mal“ „Fußsohle“ (Vgl. Jes. 37, 25; Ex. 25, 12)⁴⁰. Der Begriff „pa’am“ hat in erster Linie eine ausgedehnte zeitliche Verwendung⁴¹. „Beim zeitlichen Gebrauch vom pa’am kommt die Wichtigkeit einzelner Zeitpunkte/Situationen zum Ausdruck, das kann schöpfungstheologisch der Fall sein (Gen. 2, 23)⁴². Das findet man im Rahmen heilsgeschichtlicher Überlieferungen, in der Vätergeschichte (Vgl. Gen. 18, 32), beim Exodus (Vgl. Ex. 8, 28; 9, 14. 27) sowie bei der Landnahme und in der späteren Zeit (Vgl. Jos. 10, 42; 1 Sam. 3, 10; 2 Sam. 17, 7)⁴³. Das Volk Israel unter Josua Führung hat das ganze Land „mit einem Mal“ erobert und in Besitz genommen (Vgl. Jos. 10, 42)⁴⁴.

e). „’et; ’atta (’t)“, עֵת (’et) „Zeitpunkt“

Der Begriff „’et; ’atta (’t)“, - עֵת (’et) bedeutet „Zeitpunkt“, „Mal“, aber auch „Zeitspanne“ oder generell „Zeit“⁴⁵. Der Zeitbegriff „’et“ bezeichnet keinen präzisierbaren Zeiteinhalt oder

³⁵ Vgl. ebd.

³⁶ Ebd.

³⁷ Vgl. Thiel: pit’om. In: ThWAT. Band 6, 819.

³⁸ Vgl. ebd., 820.

³⁹ Vgl. ebd.

⁴⁰ Vgl. Gesenius: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 652f; Vgl. Boman, Das hebräische Denken im Vergleich zum Griechischen, 126.

⁴¹ Vgl. Soebo: p’m. In: ThWAT. Band 6, 705.

⁴² Ebd., 708.

⁴³ Vgl. ebd.

⁴⁴ Vgl. Rad: Theologie des Alten Testaments. Band 2, 314.

⁴⁵ Kronholm: ’et. In: ThWAT. Band 6, 465.

keine Qualität⁴⁶, und bleibt schwierig zu bestimmen, sondern nur im Vergleich mit anderen Zeitausdrücken wie *jom* יוֹם „Tag“, *olam* עוֹלָם „lange Zeit“, *qedem* קֶדֶם „Vorzeit“ u.s.w. kann man den Inhalt einigermaßen erkennen⁴⁷. Diesen Terminus „et“ findet man im Alten Testament, in dem er den Zeitpunkt „für etwas“ bezeichnet. In der Schöpfung zeigt dieser Begriff gottbestimmte und gottgezeugte Zeiten (Vgl. Lev. 26, 4; Dtn. 11, 14; Ps. 104, 27) wie Tages- und Jahreszeiten sowie Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft⁴⁸. „Das impliziert, dass der Mensch in den bestimmten und bestimmenden Zeiten seines eigenen Lebens dem Wirken Gottes begegnet“⁴⁹. Die Tageszeichen wie der Abend (Vgl. Gen. 8, 11; 24, 11; Jos. 8, 29; 2 Sam. 11, 2), der Mittag (Vgl. Jer. 20, 16) oder der Sonnenuntergang (Vgl. Jos. 10, 27; 2 Chr. 18, 34) sind für die Menschen als die Abschnitte ihrer Lebenszeiten umschrieben, für Gott Jahwe sind sie der kreativen Aktivität zugeschrieben⁵⁰. Diese von Gott bewirkten Tageszeichen sind als kultische Zeitpunkte zu sehen, wie z. B. die Zeit für das Abendopfer (Vgl. Dan. 9, 21)⁵¹. „Die somit gottesbestimmten Zeiten des Jahres und des Tages sind nur durch Einsicht in die Weisheit (Gottes) zu verstehen und zu bewältigen“⁵² (Vgl. Est. 1, 13; 1 Chr 12, 33). Mit diesen von Gott bestimmten Zeiten ist das menschliche Leben und seine Lebensgeschichte verbunden. Deswegen sprechen die Propheten im Alten Testament über die bestimmten Zeiten: eine Zeit der Geburt (Vgl. Koh. 3, 2)⁵³, eine Zeit der Liebe (Vgl. Ez. 16, 8), eine Zeit der Strafe (Vgl. Ez. 7, 7; Dn. 11, 35; Ps. 81, 16), eine Zeit der Heilung (Vgl. Jer. 8, 15), eine Zeit der Gnade (Vgl. Jes. 49, 8; Ps. 69, 14; 102, 14)⁵⁴, eine Zeit des Alterns (Vgl. Ps. 71, 9; 1 Kön 11, 4) und eine Zeit des Sterbens (Vgl. 1 Sam. 4, 20, Koh. 3, 2)⁵⁵. In diesem Sinne ist die rechte Zeit als die Zeit der Gegenwart Gottes, in welchem Jahwe selber eingreifen wird⁵⁶. Der Begriff „et“ ist auf die Zukunft einbezogen, er bezeichnet die Zeit, die nicht nur mit Gegenwart, sondern vielmehr mit Zukunft verbunden ist⁵⁷. „Ihre Zeit wird bald eintreffen, und ihre Tage werden sich nicht verzögern“ (Jes. 13, 22).

Besonders diese Zukunftsdimension sieht man bei den prophetischen Heilsankündigungen, wie z. B. bei DtJes: „In der Zeit des Wohlgefallens antwortete ich, dir, und am Tag des Heils helfe ich dir“ (DtJes. 49, 8). Dieser Text zeigt, dass Vergangenheit und Zukunft ineinander

⁴⁶ Vgl. ebd., 477.

⁴⁷ Vgl. ebd., 467.

⁴⁸ Vgl. Meuffels: Die Zeit als Thema der Theologie, 644.

⁴⁹ Kronholm: `et. In: ThWAT. Band 6, 478.

⁵⁰ Vgl. ebd., 477f.

⁵¹ Vgl. ebd., 478.

⁵² Ebd.

⁵³ Vgl. ebd.

⁵⁴ Vgl. Gesenius: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 628.

⁵⁵ Vgl. Kronholm: `et. In: ThWAT. Band 6, 478.

⁵⁶ Vgl. ebd., 479f.

⁵⁷ Vgl. ebd., 481.

und miteinander verbunden sind⁵⁸. Dieses Heil ist auf die Zukunft orientiert als künftige Totalerneuerung, so dass bei Tritojesaja ein neuer Himmel und eine neue Erde erscheinen werden⁵⁹. „Ich bin JHWH: zu ihrer Zeit, rechter Zeit werde ich es eilends tun“ (TrJes. 60, 22). Jahwe, Gott zu dem Ewigkeit gehört, zeigt seine Bezogenheit auf die menschliche und geschichtliche Zeit ‚et‘, um die Zukunft der geschichtlichen Zeit zu stiften⁶⁰. Diese Zukunft der Zeit versteht man in dem eschatologischen Sinne, wo die Menschheit oder ein Volk auf eine endgültige Erfüllung zugeht⁶¹. Diese Erfüllung gilt für alle Zeiten und setzt keine Grenze voraus⁶². Das bedeutet, dass „Gott Israels in den geschichtlichen Ereignissen, die in ihrer Kontinuität und Zielstrebigkeit die Konzeption von Zeit als einer linearen Geschichtsstrecke mit einer Abfolge von inhaltlich qualifizierten Fakten ermöglicht“⁶³. In diesem Sinne ist die Zukunft als ein „verlängertes Jetzt“ zu verstehen⁶⁴. Dieses „verlängerte Jetzt“ zeigt nicht nur den „Ausgang“, sondern sie ist die „dauernde Zukunft“⁶⁵. Der Begriff ‚et‘ wird meistens in der LXX mit Kairos übersetzt⁶⁶.

f). ‚olam“ עֹלָם „endlose Zeit, Ewigkeit“

Der Begriff ‚olam, עֹלָם, bedeutet „endlose Zeit, Ewigkeit“ (Vgl. Gen. 21, 33; Jes. 33, 14; 40, 28; Jer. 10, 10)⁶⁷. Dieses Wort ist von „verhüllen, verbergen“ abgeleitet, „dass er eine Zeit bezeichnet, die so weit entfernt ist, dass sie sich für unseren Blick und unsere Vorstellung ins Dunkle und Unsichtbare verliert“⁶⁸. In der Bibel bedeutet ‚olam“ „die lang vergangene Zeit“⁶⁹ (Vgl. Gen. 21, 33) oder auch die „immerwährende Dauer“ (Vgl. Esra. 9, 12; Ijob. 7, 16)⁷⁰. Der Begriff ‚olam“ wird ganz selten selbständig verwendet, sondern immer mit einer Verbindung zu einem anderen Substantiv, wie z. B. zu Liebe (Vgl. Jer. 31, 3), Zeichen (Vgl. Jes. 55, 13), Freude (Vgl. Jer. 35, 10), Schmach und Schande (Vgl. Jer. 23, 40) Schutthügel (Jos. 8, 28; Dtn. 13, 17), Setzung und Bestimmung (Vgl. Ex. 29, 28; Lev. 6, 11) oder Besitz (Vgl. Gen. 17, 8; 48, 4)⁷¹, versehen. Der Begriff ‚olam“ wird zum Ausdruck einer möglichst großen Steigerung verwendet, wie z. B. immerwährender Besitz oder nicht-endende Freude

⁵⁸ Vgl. ebd., 482.

⁵⁹ Vgl. Hahn, F.: Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik, Neukirchen, 15.

⁶⁰ Vgl. Kronholm: `et. In: ThWAT. Band 6, 482.

⁶¹ Vgl. Rad: Theologie des Alten Testaments. Band 2, 110.

⁶² Vgl. ebd., 111.

⁶³ Meuffels: Die Zeit als Thema der Theologie, 644.

⁶⁴ Vgl. ebd.

⁶⁵ Kronholm: raga. In: ThWAT. Band 7, 348.

⁶⁶ Vgl. Kronholm: `et. In: ThWAT. Band 6, 482.

⁶⁷ Vgl. Gesenius: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 571.

⁶⁸ Boman: Das hebräische Denken, 131.

⁶⁹ Preuß: `olam. In: ThWAT. Band 5, 1147f.

⁷⁰ Vgl. ebd., 1148f.

⁷¹ Vgl. ebd., 1145f.

u.s.w.⁷². Auf der anderen Seite ist „’olam“ im Blick auf Zukünftiges verwendet, nicht auf etwas Statisches hin, sondern mehr dynamisch, auch auf der Ebene der Zeit auf die Ewigkeit verweisend⁷³. Das Wort „’olam“ bedeutet „eine unbegrenzte Zeit“⁷⁴, im Sinne ewiger Dauer⁷⁵. Mit der Verbindung mit „dabar“ Wort betont „’olam“ die Ewigkeit des Wortes, dass das Wort Gottes auf ewig wirkt und dauert⁷⁶. In diesem Sinne verbindet das Wort Gottes „dabar“ sich mit „’olam“ und bedeutet in der Sprachwelt den „ewigen Bund“, „ewigen Besitz“, „ewige Freude“, „ewiger Friede“⁷⁷. Neben der „ewigen Zeit“ Gottes ist „’olam“ die Vollendung der begrenzten Weltzeit⁷⁸. Die Zeit ist die ständige Setzung Gottes⁷⁹. Die Ewigkeit als „Gottes Zeit“ kommt in die Zeit der Menschen und in die Zeit seiner irdischen Geschichte, um die Geschichte der Menschen als Heilsgeschichte zu begründen. In dieser Heilsgeschichte findet die Zeit der Welt, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, ihre Einheit und ihre Präsenz. Damit ist Gott Jahwe der Ewige, der Herr über die weltliche Zeit und irdische Geschichte⁸⁰. In der Septuaginta wird häufig anstatt „’olam“ „aion“ verwendet⁸¹.

g). „haelaed“ (hld), חַלְדָּה „Lebensdauer“

Die hebräische Sprache kennt noch einen anderen Begriff, der mit dem Wort „Dauer“ verbunden ist. Es geht um den Begriff haelaed (hld) חַלְדָּה „Leben“, „Lebensdauer“ (Vgl. Ps. 39, 6), „Ewiger Lebensdauer“ (Vgl. Ps. 89, 48; Hi. 11, 17)⁸². Die Wurzel hld ist mit „Dauerhaftes“, „beständig sein“, „ewig sein“ wiedergegeben. Parallel zu jom nimmt das Nomen haelaed die Bedeutung „Leben, Lebensdauer“ oder auch „meine Tage“ an⁸³. „Siehe, wie eine Handbreite hast du meine Tage gemacht, und meine Lebensdauer (...) ist wie nichts vor dir“ (Ps. 39, 6). Der Begriff „haelaed“ bedeutet nicht nur das Leben in seiner zeitlichen Dauer, sondern betrifft auch deren inhaltliche Füllung (Vgl. Ps. 89, 48)⁸⁴.

⁷² Vgl. ebd., 1146.

⁷³ Vgl. ebd.

⁷⁴ Boman: Das hebräische Denken, 132.

⁷⁵ Vgl. ebd.

⁷⁶ Vgl. Preuß: `olam. In: ThWAT. Band 5, 1155.

⁷⁷ Ebd., 1158.

⁷⁸ Vgl. Guhr: Zeit/Ewigkeit. In: TBLNT. Band 2, 1995.

⁷⁹ Vgl. Pannenberg: Zeit und Ewigkeit, 194.

⁸⁰ Vgl. Meuffels: Die Zeit als Thema der Theologie, 645f.

⁸¹ Vgl. Guhr: Zeit/Ewigkeit. aion. In: TBLNT. Band 2, 1995; Vgl. Preuß: `olam. In: ThWAT. Band 5, 1147.

⁸² Vgl. Gesenius: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 231.

⁸³ Vgl. Boman: Das hebräische Denken, 133.

⁸⁴ Vgl. Beyse: hld. In: ThWAT. Band 2, 959.

h). „jom“ (jm) יוֹם „Tag“

Der Begriff „jom“ (jm) יוֹם „Tag“ (Vgl. Gen. 8, 22)⁸⁵ findet seine ursprüngliche Bedeutung in „heller Tag“. Der Tag ist als Zeiteinheit und seine Tageshelle ist dort, wo das Licht und die Dunkelheit die elementaren Rhythmen der Zeitwahrnehmung sind⁸⁶. „Der Tag als die ‚helle Tageszeit‘ ist der temporale Orientierungspunkt, von dem aus wichtige Zeitwörter sich auf zwei Linien einordnen lassen“⁸⁷. Der erste Orientierungspunkt als der „Anfang“ des Tages ist „Morgen“, der mit dem Sonnenaufgang und mit dem Licht beginnt (Vgl. Neh. 8, 3). Der zweite Orientierungspunkt als das „Ende“ des Tages ist „Abend“ (Vgl. 2 Kön. 7, 5; Gen. 19, 5)⁸⁸. Die „Tage“ und mit ihnen auch die „Zeit“ sind Gottes Tage und Gottes Zeit. Gott ist der Herr und der Ursprung von Tag und Zeit durch sein schöpferisches Tun. Von Gott kommt Licht und Dunkel, und darum sind der Tag und die Zeit eine Schöpfung Gottes, weil von ihm der Tag kommt mit Licht und die Nacht mit Dunkel⁸⁹.

Die Schöpfung beginnt nicht mit dem Raum, sondern mit der Strukturierung der Zeit in der Scheidung von Tag und Nacht.⁹⁰ „Die schöpfungsmäßige Herrschaft Gottes über die Zeit reicht aber von kosmischer Weise bis hin zu den ‚Tagen‘ des Einzelnen“⁹¹ (Vgl. Ps. 39, 5-7; 102, 4. 12; 31, 16). Von den Einzelnen sind bestimmte Tage herausgehoben und gehören Gott als „heilig“. Ganz besonders ist der Sabbat als ein besonderer Tag für das Leben der Familien (Vgl. Gen. 21, 8; Jes. 58, 3)⁹². Er hat nicht nur kultische Bedeutung⁹³, sondern ist wesentlich der Ruhetag. Der Bund Gottes mit dem Volk Israel und die Heiligung des Sabbats ist fast gleichbedeutend⁹⁴. Der Begriff „jom“ verweist auf den eschatologischen „Tag JHWHs“, den Tag Gottes⁹⁵. An diesem Tag wird entweder mehr das Heil oder mehr das Unheil erwartet. Mit dem „Tag JHWHs“ beginnt eine neue Zeit, in der Gott seine Macht zeigt⁹⁶. Den Begriff „Tag JHWHs“ findet man bei Amos und Jesaja, wenn sie auf geschichtsbezogene Weise über die nächste Zukunft des Volkes Israel sprechen. Diese Zukunft wird die Geschichte dieses Volkes radikal ändern (Vgl. Am. 5, 16-27; Jes. 13, 6)⁹⁷. „Gott behält die Initiative zu machtvollen Taten, die Herrschaft über Zeit und ‚Geschichte‘ des Volkes Israel und der

⁸⁵ Vgl. Gesenius: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 293.

⁸⁶ Vgl. Soden: jom. In: ThWAT. Band 3, 562.

⁸⁷ Soebo: jom. In: ThWAT. Band 3, 576.

⁸⁸ Vgl. ebd.

⁸⁹ Vgl. ebd., 580.

⁹⁰ Vgl. ebd., 581.

⁹¹ Ebd.

⁹² Vgl. ebd.

⁹³ Vgl. ebd., 582; Vgl. Rad: Theologie des Alten Testaments. Band 1, 161f.

⁹⁴ Vgl. ebd.

⁹⁵ Vgl. ebd., 584.

⁹⁶ Vgl. Rad: emera. In: ThWAT. Band 2, 945-949.

⁹⁷ Vgl. ebd, 129-133.

Völker“⁹⁸. Gott ist Herr über die Zeit, weil er am „jom JHWH“ in den Geschichtsablauf eingreift⁹⁹. Der Begriff „jom JHWHs“ wird im Griechischen mit „Emera tou Kuriou“ übersetzt und verändert durch diese Übersetzung auch die Bedeutung des Wortes Emera¹⁰⁰. Ganz selten findet man die Übersetzung dieses Begriffes „jom JHWHs“ mit Kairos¹⁰¹.

i). „mo´ed“ (m´d) מועד „Festtermin“

Die hebräische Sprache hat noch einen Begriff, „mo´ed“ (m´d) מועד „Festtermin“ (Vgl. Nu. 16, 6), „Verabredung“ (Ri. 20, 38), „bestimmte Zeit“ (Ps. 102, 14)¹⁰², der für die großen Jahresfeste und heiligen Zeiten benutzt wird (Vgl. Lev. 23, 2ff.; Num. 10, 10; Jes. 1, 14)¹⁰³. Gott, der Schöpfer, hat durch seine schöpferische Macht nicht nur die Feste „mo´ed“ eingestiftet, sondern vielmehr durch sein Wort „dabar“ immer wieder auf „Neues“ „mo´ed“ gemacht. Dieses „Neue“ verbindet er mit Heil und Unheil der Menschen in der Zeit der menschlichen Geschichte¹⁰⁴. Der Begriff „mo´ed“ ist „Festtermin“ und als solcher ist er der „Zeit der Begegnung (Gottes mit den Menschen)“¹⁰⁵. Durch diese Begegnung entwickelt sich die Beziehung durchaus, sodass der ewige Gott seinem Volke näher ist, als Gott „von Angesicht zu Angesicht“ (Vgl. Ex. 33, 11)¹⁰⁶. Die griechische Sprache übersetzt „mo´ed“ mit Kairos¹⁰⁷.

1.3. Zeit in der griechischen Bedeutung.

Die griechische Sprache kennt mehrere Begriffe der Zeit. Einige Zeitbeschreibungen werden hier herausgegriffen, den theologischen und eschatologischen Aspekt betreffend.

a). „emera“ ἡμέρα „Tag“ und „Zeit“

Der Begriff „emera“ hat zwei verschiedene Bedeutungen: „Tag“ und „Zeit“¹⁰⁸. „Tag“ (Vgl. Dan. 12, 13) verbindet man mit dem Maß der Dauer, wie z. B. der Dauer des Tageslichtes oder die Zeit von Sonnenuntergang bis Sonnenaufgang, bzw. von Sonnenaufgang bis

⁹⁸ Soebo: jom. In: ThWAT. Band 3, 585f.

⁹⁹ Vgl. ebd., 582-586.

¹⁰⁰ Vgl. Rad: emera. In: ThWAT. Band 2, 950.

¹⁰¹ Vgl. Soebo: jom. In: ThWAT. Band 3, 586.

¹⁰² Vgl. Gesenius: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 406.

¹⁰³ Vgl. Koch: mo´ed. In: ThWAT. Band 4, 746.

¹⁰⁴ Vgl. ebd., 748.

¹⁰⁵ Ebd., 750.

¹⁰⁶ Vgl. ebd.

¹⁰⁷ Vgl. Hahn: Zeit/Ewigkeit. kairos. In: TBLNT. Band 2, 2003.

¹⁰⁸ Woschitz: Zeit. In: Neues Bibel-Lexikon, 1193.

Sonnenuntergang¹⁰⁹. „Zeit“ im Sinne von „emera“ findet man in der Sprache des Alten Testaments. Hier bezieht sie sich auf das endzeitliche Handeln Gottes; in welchem einmal „Zeit“ als der Tag des Gerichtes Gottes dargestellt wird (Vgl. Ps. 37, 13; Hi. 18, 20)¹¹⁰, dann wieder als die endgültige Offenbarung der Herrlichkeit Gottes (Vgl. Ps. 39, 5-7; 90, 9f.; Hi. 7, 6)¹¹¹. „Es ist auffällig, dass der Tag in den allermeisten Fällen mit einem inhaltlichen Attribut versehen wird“¹¹².

Das Neue Testament zeigt die Tendenz der semitischen Sprachen. Die Zeit in der Semantik zeigt, dass das Umfeld eines Ereignisses mehr charakterisieren wird. Dieser Inhalt wird stärker mit dem Erscheinen Jesus Christus, des Menschensohnes, verbunden (Mt. 26, 17; 28, 1; Joh. 8, 56; Lk. 24, 29)¹¹³. Deshalb wurde „der Tag“ als „der Tag des Herrn“ verstanden¹¹⁴.

b). „hora“ ὥρα „Zeit“, „Zeitpunkt“, „Stunde“

Den Begriff „hora“ findet man schon bei Homer. Er bedeutet eine regelmäßig umgehende Zeit mit einem bestimmten natürlichen Zeitabschnitt als den richtigen Zeitpunkt für etwas¹¹⁵. Sie ist „die abgemessene Zeiteinheit einer Stunde“¹¹⁶. Dieser Begriff hat noch eine andere Bedeutung, nämlich Jahr, Tag und sogar Augenblick. Im Leben der Menschen bedeutet „hora“ eine Lebensstufe¹¹⁷. Im jüdischen Schrifttum erhält „hora“ einen stark eschatologischen und apokalyptischen Akzent und bedeutet dasselbe wie „der Tag des Herrn“ (Vgl. Dan. 8, 17, 19; 11, 40, 45)¹¹⁸.

Im Neuen Testament in LXX findet man „hora“ besonders für Zeitpunkt in der Leidensgeschichte Jesu (Vgl. Joh. 19, 14; Mk. 15, 25; Mt. 27, 45)¹¹⁹. Ganz besonders in Johannes Evangelium bedeutet die „hora“ Stunde nicht nur „Stunde der Passion Jesu“ (Vgl. Joh. 12, 28), sondern „Stunde seines Verherrlichtwerdens“ in dem eschatologischen Sinne. Sie gibt den Stunden der Menschen einen wichtigen und tiefen Sinn¹²⁰ für die Verbindung mit den Stunden und mit dem Leben Jesu Christi. „Neben derart präzisen Zeitangaben kann ὥρα aber auch gemäß der alten Tageseinteilung zu unschärferen Bestimmungen wie ‚zu später‘ (Abend-) Stunde‘ verwandt werden (Mt. 14, 15; Mk. 6, 35; 11, 11). Noch allgemeiner wird

¹⁰⁹ Vgl. Delling: emera. In: ThWNT. Band 2, 950-953.

¹¹⁰ Vgl. Soebo: jom. In: ThWAT. Band 3, 579.

¹¹¹ Vgl. ebd., 582.

¹¹² Delling: emera. In: ThWAT. Band 2, 954.

¹¹³ Vgl. ebd., 955.

¹¹⁴ Vgl. ebd.

¹¹⁵ Vgl. Hahn: Zeit/Ewigkeit. hora. In: ThWNT. Band 2, 2014.

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ Vgl. ebd.

¹¹⁸ Vgl. ebd., 2015.

¹¹⁹ Vgl. ebd.

¹²⁰ Vgl. Woschitz: Zeit. In: Neues Bibel-Lexikon. Band 3, 1194.

ὥρα da gebraucht, wo es in Wendungen wie ‚bis zu dieser Stunde‘ (z. B. 1 Kor. 4, 11)¹²¹ auftritt. Der Begriff „hora“ wird im Neuen Testament verstanden als Zeit, die von Gott in die Welt und in die weltliche Geschichte gegeben und gefüllt wird. In diesem Sinne ist die „Stunde Jesu“ die Verbundenheit aller Stunden der Menschen, in seinem Leben, Tun und Wirken erhalten diese ihren Sinn und ihre Bestimmung. Diese „Stunde Jesu“ ist für die Menschen eine Stunde der Glaubensentscheidung und der ethischen Bewährung¹²².

c). „chronos“ χρόνος „Zeit“, „Zeitabschnitt“, „Zeitraum“¹²³, „kairos“ καιρός „Zeit“, „Zeitpunkt“, „Augenblick“¹²⁴, „aion“ αἰών, „Lebenszeit“, „Weltzeit“ „lange Zeit“, „Ewigkeit“¹²⁵

Der Begriff „aion“ αἰών bezeichnet die Ewigkeit im Sinne der Unbegrenztheit in seinem Wort (Vgl. 1 Petr. 1, 25), seiner Erlösung (Vgl. Jes. 45, 17), seinem Reich (Vgl. Ps. 145, 13) sowie auch einen „Großabschnitt“ der Heilsgeschichte, der dann seine vollkommene Erfüllung in der Ewigkeit Gottes findet (Vgl. 2 Kor. 4, 18)¹²⁶. So ähnlich ist es mit dem Begriff „chronos“ χρόνος, der nicht nur „Zeitpunkt“ bedeutet, sondern vielmehr auch „Länge der Zeit im Sinne der Dauer eines Zustandes (Lk 8, 27; 23, 23, 8; Joh 7, 33; 14, 9)“¹²⁷. In diesem Sinne ist der Blick nicht nur auf ein Datum gerichtet, sondern auf das Ereignis oder „den Zustand, die dem Augenblick oder dem Zeitabschnitt ihre Bedeutung geben“¹²⁸.

Der Begriff „kairos“ καιρός ist die rechte Zeit, der gegebene und geforderte Augenblick (Vgl. Mt. 24, 45; Lk. 12, 42, 20, 10; 1 Petr. 5, 6). Diese Zeit „kairos“ καιρός bestimmt der ewige Gott selber für alles, was unter ihm steht (Vgl. 2 Thess. 2, 6; 1 Petr. 4, 17; Mk. 13, 33)¹²⁹.

Diese drei Begriffe haben in der dogmatischen und theologischen Auslegung eine ganz besondere Bedeutung. In dieser Arbeit „Zeit als eschatologische Größe“ haben sie eine wichtige Bedeutung. Sie verweisen und verbinden in sich Ewigkeit. Dieser drei Begriffe: „chronos“ χρόνος (Vgl. V., 1), „kairos“ καιρός (Vgl. V., 2) und „aion“ αἰών (Vgl. V., 4) finden in dieser theologischen Forschungsarbeit eine besondere Auslegung. Sie spielen eine wichtige Bedeutung in der Verankerung zwischen Zeit und Ewigkeit.

¹²¹ Hahn: Zeit/Ewigkeit. hora. In: ThWNT. Band 2, 2015.

¹²² Vgl. ebd., 2018.

¹²³ Hahn: Zeit/Ewigkeit. chronos. In: ThWNT. Band 2, 2008.

¹²⁴ Hahn: Zeit/Ewigkeit. kairos. In: TBLNT. Band 2, 2001.

¹²⁵ Guhr: Zeit/Ewigkeit. aion. In: TBLNT. Band 2, 1994.

¹²⁶ Vgl. Rienecker: Zeit. In: Lexikon zur Bibel, 1563.

¹²⁷ Ebd., 1564.

¹²⁸ Ebd.

¹²⁹ Vgl. ebd.

1.4. Der eschatologisch-apokalyptische Begriff der Zeit

Der Begriff „Apokalyptik“ ἀποκάλυψη „apo'kalipsi“ stammt aus der griechischen Sprache und bedeutet „Offenbarung“¹³⁰. Die Apokalyptik bezeichnet eine religiöse Bewegung, die in der „Offenbarung“ eine wichtige Rolle spielt¹³¹. „In der Apokalyptik geht es um Wahrheiten, die nicht allgemein zugänglich sind und sich nicht ohne weiteres aus der vernünftigen Wirklichkeitsbetrachtung ergeben, sondern die dem Menschen offenbart, die ihm jenseits seiner selbst kundgetan werden müssen“¹³². Das, was der Apokalyptiker sagt, ist für Menschen „Neuheit“, nämlich die eine und unbekannte, aber offenbarte Wahrheit¹³³. Diese Wahrheit ist die Offenbarung zukünftigen Geschehens, aber dieses zukünftige Geschehen bleibt nicht beziehungslos neben dem vergangenen, sondern betrifft sie, schließt sie in sich ein und führt in die Zukunft¹³⁴. „Das Interesse des Apokalyptikers richtet sich also auf die Geschichte, nicht auf den Kosmos, an dem der Grieche seiner Zeit interessiert war, und zwar auf die Geschichte in ihrer überschaubaren Ganzheit“¹³⁵. Der Apokalyptiker überblickt die ganze Geschichte und er weiß um das Ziel aller Zeiten, bis zur Vollendung der Geschichte¹³⁶. Der Apokalyptiker ist überzeugt und glaubt fest daran, dass Gott den Weltlauf vorher festgelegt hat, und nach seinem ewigen Plan läuft diese Geschichte in seiner unbeeinflussbaren Ordnung bis zu ihrer Vollendung ab¹³⁷. Deswegen spielt in der Apokalypse die Zeit eine entscheidende und wichtige Rolle¹³⁸. Diese apokalyptische Zeit, beschreibt man in der Bibel mit verschiedenen hebräischen Begriffsterminen „et“; ׀ַטְּ (׀ַטְּ), עֵת (׀ַטְּ) „Zeitpunkt“¹³⁹ und „jom“ (jm) יוֹם „Tag“ „jom JHWH“¹⁴⁰ sowie die griechischen Termine „emera“ ἡμέρα „Tag“, „Zeit“¹⁴¹ und καιρός „kairos“¹⁴², die alle mit der Vorstellung eines Übergangs von einem αἰών aion¹⁴³ zum anderen zusammenhängen.

Diese oben genannten Begriffe sind nicht statisch, sondern sind durch ihre biblische und eschatologische Entwicklung mit der jüdischen Apokalyptik verbunden. Gott wirkt und

¹³⁰ Schmithals: Die Apokalyptik, 9.

¹³¹ Vgl. ebd.

¹³² Ebd., 10.

¹³³ Vgl. ebd.

¹³⁴ Vgl. ebd., 12.

¹³⁵ Ebd., 12f.

¹³⁶ Vgl. ebd., 13.

¹³⁷ Vgl. ebd.

¹³⁸ Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band III, 25.

¹³⁹ Kronholm: ׀ַטְּ. In: ThWAT, Band 6, 465.

¹⁴⁰ Soebo: jom. In: ThWAT. Band 3, 582.

¹⁴¹ Vgl. Woschitz: Zeit. In: Neues Bibel-Lexikon. Band 3, 1193.

¹⁴² Rienecker: Zeit. In: Lexikon zur Bibel, 1564.

¹⁴³ Vgl. Guhrt: Zeit/Ewigkeit. aion. In: TBLNT. Band 2, 1994.

handelt in der Geschichte Israels. Dadurch erhält diese Geschichte schon in der irdischen Welt die Hoffnung, dass der ewige Gott sein Volk nicht verlassen wird, sondern durch diese Gegenwart Gottes erhält auch das Volk Israels seine Zukunft. Gott wird auch in der Zukunft treu und gegenwärtig mit seinem Volk. Das bekannteste Buch im hebräischen Kanon des Alten Testaments ist das Buch Daniel¹⁴⁴. Deswegen betont der Prophet Daniel: „Es gibt im Himmel einen Gott, der Geheimnisse offenbart (...), was am Ende der Tage geschehen wird“ (Dan. 2, 28). Nur Gott ist ewig, alle irdische Herrschaft findet ihr Ende. Weil der ewige Gott auch unzerstörbar ist, wird er sein Volk nicht zu Grunde gehen lassen, sondern hilft und rettet sein Volk¹⁴⁵. Der Gott des Himmels enthüllte Geheimnisse, um den geschichtlichen Ablauf in Visionen zu zeigen. Da er den Wendepunkt unabdingbar in der Hand hält, geben diese Visionen die Hoffnung auf eine Zukunft, die ihre Wurzeln in der Gegenwart hat. In diesem Sinne ist „jede Verfinsterung des Zukunftshorizonts (...) ein[e] im Detail unabhängige[r], in [seinem] Misstrauen gegenüber einer innergeschichtlichen Wende“¹⁴⁶ stehender Einstieg zur apokalyptischen Eschatologie. Diese älteren prophetischen Aussagen betonen immer wieder das geschichtliche Handeln Gottes und damit die aktuelle und innergeschichtliche Zukunftshoffnung¹⁴⁷. Diese Hoffnung auf Zukunft bringt das Heil für die kommende Zeit und für das kommende Volk Israel. Dieses Heil wird am Ende der Geschichte erwartet, wo sich die Zeit der menschlichen Geschichte mit der Ewigkeit Gottes verankert und verbindet. Deshalb wird nach dieser Weltzeit in der kommenden Zeit „die bisher verborgene universale Herrschaft Gottes in Erscheinung treten“¹⁴⁸. Durch die Erwartung des Heilshandelns Gottes in der Zeit der Geschichte Israels eröffnet sich die Zukunft, die nicht außerhalb von Zeit und Geschichte geschieht, sondern vielmehr, in der Geschichte des Volkes Israel durch einen neuen *aion*. Dadurch erhält diese Geschichte „einen eminent positiven Akzent“¹⁴⁹. Diese apokalyptische Erwartung basiert nicht auf einer Vollendung der Schöpfung in ihre irdische und weltliche Geschichte durch die Überwindung des Bösen durch das Gute, sondern vielmehr geht es um die Trennung zwischen dem Guten und dem Bösen¹⁵⁰. „Dieser und jener Äon sind für die Gnosis räumlich getrennt, aber gleichzeitig. Der Weg von der Finsternis zum Licht geht von hier nach dort, von unten nach oben. Die Apokalyptik dagegen scheidet beide Äonen zeitlich. Sie trennt diesen Äon als den gegenwärtigen vom kommenden. Der Weg führt von heute nach morgen, von der Gegenwart in die Zukunft, vom Jetzt zum

¹⁴⁴ Vgl. Schmithals: Die Apokalyptik, 11.

¹⁴⁵ Vgl. Hahn, F.: Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik, 25.

¹⁴⁶ Müller, Karlheinz: Studien, 33.

¹⁴⁷ Vgl. ebd., 53; Vgl. Müller, Karlheinz: Apokalyptik. In: LThK. Band 1, 814-817.

¹⁴⁸ Müller, Karlheinz: Studien, 53.

¹⁴⁹ Ebd., 125.

¹⁵⁰ Vgl. Moltmann: Theologie der Hoffnung, 121.

Dann¹⁵¹. Die ganze Welt gerät in den eschatologischen Geschichtsprozess Gottes¹⁵², in welchem durch den neuen Äon die Geschichte nicht zu ihrem Ende, sondern durch das Gericht Gottes neu in Bewegung gesetzt wird¹⁵³. Am „Tag des Herrn“ wird durch den Anbruch des kommenden Äons die zeitliche Geschichte der Menschen ihre Vollendung erfahren. Darum gehört die Apokalyptik sowohl geschichtlich wie auch sachlich „zum Kontext der Verkündigung, des Selbstverständnisses und der Selbstdarstellung Jesu“¹⁵⁴. Das bedeutet, dass die endzeitliche Erwartung der Gottesherrschaft sich in der Manifestation der Eschatologie und der Apokalyptik zeigt, denn „die eschatologische Gottesherrschaft ist nur die eschatologische Erscheinungsform der schon immer bestehenden Herrschaft Gottes, der neue Äon hingegen ist gegenüber dem alten Äon etwas völlig Neues“¹⁵⁵. Dieses „Neue“ zeigt, dass die Welt-Zeit unter dem Vorbehalt der Zeit Gottes steht¹⁵⁶. Diese Zeit Gottes ereignet sich als die Parusie des Tages Gottes (Vgl. 2 Petr. 3, 12), als „der große Tag“ (Vgl. Apk. 6, 17) oder als „der große und helle Tag des Herrn“ (Vgl. Apg. 2, 20). Das ist „der Tag des Menschensohnes“ (Vgl. Lk. 17, 22. 24. 30), „der Tag Jesu Christi“ (Vgl. Phil. 1, 6. 10; 2, 16)¹⁵⁷. „Das, was sich im Zerbrechen der Welt und in dem Ende ihrer Zeit exponiert, was Welt-Zeit zukünftig begrenzt und beendet, ist (...) der Präsenz Gottes in der Parusie, und d. h. in der ankünftigen Anwesenheit Jesu Christi“¹⁵⁸. Damit eröffnet sich der neue und zukünftige Äon (Vgl. Mt. 12, 32; Mk. 10, 30; Hebr. 6, 5), das heißt die neue Welt und die neue Zeit, die Zeit der Auferstehung von den Toten (Vgl. Lk. 20, 34f.)¹⁵⁹. In diesem Sinne ist das Ende der Welt und das Ende der Zeit im Augenblick Gottes Anfang der neuen Schöpfung¹⁶⁰. Diese neue Schöpfung ist die messianische Berufung der alten (Vgl. 2 Kor 5, 17), das bedeutet, wenn jemand im Messias ist, ist er die neue Schöpfung. In dieser neuen Schöpfung ist das Alte vorbeigegangen und das Neue ist geworden¹⁶¹. Deswegen ist das Messianische nicht das Ende der Zeit, sondern die Zeit des Endes. Deshalb ist das Wichtigste für die Apostel nicht der letzte Tag und nicht der Augenblick, in dem die irdische und weltliche Zeit aufhört, sondern die Zeit, die zusammengedrängt ist und zu enden beginnt (Vgl. 1 Kor. 7, 29), die Zeit, die zwischen der Zeit und ihrem Ende bleibt¹⁶². Deswegen ist die messianische Zeit weder

¹⁵¹ Schmithals: Die Apokalyptik, 81.

¹⁵² Vgl. Moltmann: Theologie der Hoffnung, 121.

¹⁵³ Vgl. Müller, Karlheinz: Studien, 106.

¹⁵⁴ Waldenfels: Kontextuelle Fundamentaltheologie, 170.

¹⁵⁵ Merklein: Die Gottesherrschaft, 114.

¹⁵⁶ Vgl. Schlier: Das Ende der Zeit, 69.

¹⁵⁷ Vgl. ebd., 68.

¹⁵⁸ Ebd.

¹⁵⁹ Vgl. ebd., 71.

¹⁶⁰ Vgl. ebd.

¹⁶¹ Vgl. Agamben: Die Zeit, die bleibt, 37f.

¹⁶² Vgl. ebd., 75.

das hebräische „olam“ עולם noch das griechische „chronos“ χρόνος, weder die chronologische Zeit noch das apokalyptische „eschaton“, wo die Zeit in die Ewigkeit übergeht, sondern ganz einfach ein Rest¹⁶³, „nämlich die Zeit, die inzwischen diesen beiden Zeiten übrig bleibt wenn man mit einer messianischen Zäsur (...) die Teilung der Zeit selbst teilt“¹⁶⁴. Diese messianische Zeit ist der innere Bruch in der irdischen und geschichtlichen Zeit, durch den man die Zeit ergreifen und sie vollenden kann¹⁶⁵. Deshalb lautet die These:

- Die Zeitbegriffe in der Bibel zeigen: Ehe ist die Zeit in der Ewigkeit Gottes entgrenzt, ist die Ewigkeit unbegrenzte Zeit. Die unbegrenzte Zeit ist nicht leer, sondern zugleich gefüllte und erfüllte Zeit.

Die messianische Zeit verbindet man mit dem Messias. „Der Messias ist schon gekommen, das messianische Ereignis hat schon stattgefunden, aber seine Anwesenheit enthält in ihrem Inneren eine andere Zeit, die deren parousia entfaltet, nicht um sie aufzuschieben, sondern um sie zu ergreifen“¹⁶⁶. Durch das Kommen des Messias in die menschliche Zeit und Geschichte hat die irdische Zeit ihre Erfüllung, oder anders gesagt ihre Verwandlung erfahren. Der Messias ist der Kairos. In ihm vergegenwärtigt sich und gewinnt die Vergangenheit, das Abgeschlossene, wieder Aktualität und wird unabgeschlossen sein. Gleichzeitig erfährt die Gegenwart, das Unabgeschlossene, eine Art von Abgeschlossenheit¹⁶⁷. In Jesus Christus ist die unbegrenzte Zeit gefüllt und erfüllt worden. Der Messias ist die Fülle der Zeiten (Vgl. Eph. 1, 10), in ihm rekapitulieren sich alle Dinge, sowohl die im Himmel als auch die auf der Erde¹⁶⁸. Die messianische Zeit, in welcher die Vollendung aller Zeiten ist, ist die summarische Rekapitulation von allem, was sich von der Schöpfung bis zum messianischen „Jetzt“ ereignet hat¹⁶⁹.

¹⁶³ Vgl. ebd., 76.

¹⁶⁴ Ebd.

¹⁶⁵ Vgl. ebd., 85.

¹⁶⁶ Ebd.

¹⁶⁷ Vgl. ebd., 89.

¹⁶⁸ Vgl. ebd.

¹⁶⁹ Vgl. ebd., 90.

TEIL II: Zeit und Ewigkeit

Die menschliche Existenz ist mit der Frage nach Zeit und Ewigkeit verbunden. Das sich seiner Freiheit bewusste, menschliche Individuum kann sich nicht mit der nur naturhaften Deutung seines Seins zufrieden geben. Er unterscheidet Geist und Natur, erhebt sich über den Kreislauf seines natürlichen Daseins und beginnt, sich selbst bzw. das geistige Element im eigenen Sein als zeitlos-ewig zu begreifen; ohne sich deswegen der zeitlichen Dimension seiner natürlichen Lebensspanne enthoben zu glauben.

Das philosophische und theologische Denken bemüht sich folglich um eine tiefer reichende Schau dessen, was längst mit Ewigkeit und Zeit angesprochen wurde. „Ohne einer methodisch unsauberen Einheitswissenschaft das Wort zu reden, ergeben sich auf der Fluchtlinie der Zeit-Thematik viele Möglichkeiten, in differenzierter Weise Aussagen über die eine Welt zu machen, die als Gottes Schöpfung auch den Wirk- und Zeitraum seines Handelns am und mit dem Menschen darstellt“¹.

Begriffen als eschatologische Größe ist jedoch unsere „Zeit“, die Zeit unserer natürlichen Existenz, in die Ewigkeit hinein verankert. Methodisch besteht der erste Schritt darin, in einer systematischen Zusammenschau unter einem zentralen Gesichtspunkt die Aussagen der Theologie darzustellen. Dieser zentrale Gesichtspunkt kann in diesem Kontext nur der Begriff „Zeit“ sein, da Gott im zeitlich-geschichtlichen Handeln spricht und zwar so, dass die Geschichte nicht nur einen zeitlichen Ablauf darstellt, in den Gott mehrmals nacheinander interveniert, sondern Heil und Offenbarung und Gnade in ihrer Struktur selbst als Geschichte gesehen werden. Die Geschichte wird im Lichte des Evangeliums selbst Heil und Offenbarung und Gnade². Der Anspruch Gottes an die Welt und die Menschen hat eine zeitlich-geschichtliche Struktur.

Der zweite Schritt besteht darin, die moderne Physik auf einen ähnlichen Begriff zu hinterfragen, der als zentraler Punkt der Naturphilosophie verwendet werden kann. Dies ist wiederum der Begriff „Zeit“. „Evolution“ als Element der modernen Naturwissenschaft enthält schon die Bedeutung des zeitlichen Ablaufes für die naturwissenschaftliche Welt. „In der Physik ist normalerweise der Begriff ‚Evolution‘ gleichbedeutend mit etwas, das sich in der Zeit verändert“³. Das zeitlich-evolutionäre Weltbild der Naturwissenschaft wird in

¹ Meuffels: Die Zeit als Thema der Theologie, 659.

² Vgl. Finkenzeller: Zeit. In: LKDog, 563.

³ Scheffczyk: Evolution, Probleme und neue Aspekte, 214.

zweifache Weise durch die Zeitlichkeit verändert, wenn die Naturgesetze nicht mehr Raum-Zeit-invariant formuliert werden können, sondern sich mit der zeitlichen Wandlung der Naturzustände auch die Naturgesetze wandeln, wie sie von Wissenschaftlern wie Frank J. Tipler und Teilhard de Chardin beschrieben wurden.

Ein weiterer Schritt wird uns die patristischen Gedanken über die Zeit und Ewigkeit und ihre gegenseitige Verbindung am Beispiel von Gregor von Nyssa zeigen. Die Zeitlichkeit und Ewigkeit stellt einen zentralen Zug der Schöpfung dar. Dieser wurde in einer kreativen Bewegung durch Gott geschaffen, ist aber noch nicht am Ziel angekommen. „Die Schöpfung hat ihren Ursprung in der sich selbst verschenkenden und nach außen drängenden Liebe Gottes. Sie darf als Selbstvollzug Gottes aus Liebe verstanden werden, als Ausdruck und Mitteilung seiner selbst. Deshalb ist die Schöpfung nicht nur bloßes Vorhandensein naturbedingter Vorgegebenheiten, sondern sie steht von Beginn an in einer wesensmäßigen Beziehung zu Gott“⁴. Die Offenbarung dieser schöpferischen Liebe für die Welt und für die Menschheit ist Jesus Christus. In ihm ist der Anfang und das Ende der Schöpfung. In ihm ist die Erfüllung der Zeit in der Ewigkeit.

1. Kapitel: Gott als Omegapunkt

In diesem Abschnitt beschäftigen wir uns mit dem Thema „Christus ist das Alpha und das Omega“ (Offb. 1,8). Dieser Satz aus dem Buch Offenbarung zeigt uns die vertikale und horizontale Verbundenheit in Jesus Christus. In Christus ist der Anfang und das Ende. Das bedeutet, in Christus ist die Zukunft und die Evolution. Die Größe der Zeit ist gegenwärtig in Christus, dem Schöpfer, der in Tod und Auferstehung die Zukunft ist.

Mit dem Thema „Alpha und Omega“ beschäftigten sich auch die Wissenschaftler Frank J. Tipler und Teilhard de Chardin. Tipler ist Professor der Physik in New Orleans, geboren wurde er 1947 in Andalusia/Alabama. Er möchte die Rückführung der Theologie auf die Physik, mit der Ausarbeitung der von ihm so benannten „Omegapunkt-Theorie“ bewerkstelligen. Teilhard de Chardin war einer der ehemaligen Professoren für Geologie am Institut Catholique in Paris, geboren am 1. Mai 1881 in der Auvergne in Frankreich und gestorben am 10 April 1955 (Ostermontag) in New York.

In diesem Teil werden zwei Thesen aufgestellt und bearbeitet:

- Der Punkt Omega ist nicht nur die Zukunft der Evolution im Sinne des „Futurum“, sondern auch als Christus Omega im Sinne des „Adventus“.

⁴ Bollig: Einheit in der Vielfalt, 407.

- Christus als Alpha und Omega – der Anfang und das Ende: im Tod und Auferstehung, in der Wirklichkeit der Eucharistie und in der Schöpfung als die Ausdehnung der Evolution.

Um zu verstehen, dass Gott der Omegapunkt ist⁵, ist vorab der Begriff „Omegapunkt“ methodisch zu klären und die „Omegapunkt-Theorie“ aufzuzeigen.

1.1. Tiplers „Omegapunkt-Theorie“

Tipler geht in seiner „Omegapunkt-Theorie“ nicht wie die meisten traditionellen Kosmologien vom Anfang des Universums aus, sondern fängt bei dessen möglichem Ende an. Tipler versteht sich nämlich als ein Vertreter der sogenannten „physikalischen Eschatologie“⁶. Sie ist noch eine neue und junge Wissenschaft. Deshalb braucht sie noch Zeit⁷ für ihre weitere Ausarbeitung und Formulierung. Es geht ihm in seiner Theorie darum zu zeigen, dass ein ewig fortdauerndes Leben naturwissenschaftlich nachweisbar ist.

Um dem drohenden Wärmetod und dem Ausgleich der Energieniveaus zu entgehen, ist nach Tipler vorher das gesamte Universum in Schemata der Menschheit zu integrieren. Dann erst sei es möglich, dass die Zivilisation, die am Ende des Universums lebt, während des Endkollapses auf die Energieverteilung derart Einfluss nimmt, dass Energieflüsse gesichert bleiben. Solche sind notwendig, damit Information weitervermittelt und am Ende des Universums aus diesen Informationen der Mensch rekonstruiert werden kann. Diesen Vorgang nennt Tipler „Auferstehung“⁸.

Damit aber eine derartige Auferweckung, die rein physikalische Ursachen hat, nach Tipler gelingen kann, bestimmt er den Menschen zu einer Maschine mit endlich vielen Zuständen⁹. Er führt die These ein, dass zwischen Mensch und Maschine nicht zu unterscheiden sei, und gibt als Kriterium für das Person-Sein den „Turing-Test“ an, der eine Maschine zu einer Person erklärt, wenn sie sich wie eine Person verhält¹⁰.

Tipler zeigt ganz deutlich: „Wenn man mit der Maschine reden – wirklich mit ihr reden, wie mit einem normalen menschlichen Wesen ein Gespräch führen kann, dann ist die Maschine intelligent. Wenn sich die Maschine nach Jahren der Interaktion verhält, als hätte sie Personalität, Bewusstsein (und Gewissen), dann hat sie auch Intelligenz“¹¹.

⁵ Vgl. Hentschel: Pierre Teilhard de Chardin, 230f.

⁶ Tipler: Die Physik der Unsterblichkeit, 190.

⁷ Vgl. ebd.

⁸ Ebd., 279.

⁹ Vgl. ebd., 58.

¹⁰ Vgl. ebd., 46.

¹¹ Ebd.

Da umgekehrt der Mensch, der auf eine Maschine reduziert wird, bei entsprechenden Computerkapazitäten auf genügend kleinem Raum gespeichert werden könne, um in einer „Von-Neumann-Sonde“¹² in das All geschickt zu werden, sei die Eroberung des Weltraumes keine Utopie mehr. Solche Sonden müssten nämlich selbstreproduzierend gedacht werden, so dass eine Verbreitung über das ganze Universum im Schneeballsystem denkbar sei.

Der Fortbestand des Menschen, beziehungsweise seiner evolutiven Nachfolger, über den mutmaßlichen Wärmetod hinaus ist allerdings nur dann gewährleistet, wenn auch die kosmologischen Bedingungen dem entsprechen. So entwickelt Tipler eine eigene Kosmologie, die auf seiner Theorie des „Omegapunktes“ basiert. Er nennt seine Hypothese in Reminiszenz an P. Teilhard de Chardin „Omegapunkt-Theorie“¹³, obgleich er die Auffassungen Teilhards als vitalistisch abtut und daher über den Namen hinaus auf Teilhard kaum Bezug nimmt. Tipler möchte mit dieser seiner Theorie physikalisch beweisen, dass sich in einem geschlossenen Universum, für das er Wahrscheinlichkeitsgründe anführt, Fortschritt ewig fortsetzen kann¹⁴, diese Fortschritte sind für ihn mit dem angestrebten Beweis ewiges Leben und Unsterblichkeit als physikalisch abgesicherte Tatsachen, vorausgesetzt, seine Zusatzannahmen erweisen sich als richtig.

Tipler weist in seiner Omegapunkt-Theorie nicht nur darauf hin, wie der Mensch seiner Meinung nach dem Wärmetod entkommen kann, sondern zeigt auch auf, wie das Zeitenende physikalisch zu denken ist. Ausgegangen wird vom Universum als von einem begrenzten System, das analog zur Anfangssingularität bloß ein Punkt ist, der am Ende der Zeit liegt, also selbst nicht mehr zur Zeitabfolge gehört. Tipler möchte zeigen, dass zyklische Zeitvorstellungen, auch wenn sie aus der Physik selbst stammen, nicht zu halten sind. Er vertritt die Meinung, dass unendlicher Fortschritt physikalisch aufgewiesen werden könne und Garant für ewiges Leben sei¹⁵.

Tipler macht dabei den Unterschied zwischen den Begriffen „Fortschritt“ und „Ewiger Fortschritt“. Unter dem Begriff „Fortschritt“ versteht er eine allgemeine Verbesserung der Lebensumstände. Der „Fortschritt“ bei den Menschen ist eine Zunahme des Pro-Kopf-Einkommens, ein erhöhter Lebensstandard¹⁶. „Ewiger Fortschritt bedeutet für ihn, dass dieser Fortschritt sich buchstäblich grenzenlos fortsetzen wird. Wissen wird unbeschränkt zunehmen, das Pro-Kopf-Einkommen wird ständig bis ins Unendliche steigen“¹⁷.

¹² Ebd., 74f.

¹³ Ebd., 153.

¹⁴ Vgl. ebd., 26.

¹⁵ Vgl. ebd., 98.

¹⁶ Vgl. ebd., 140.

¹⁷ Ebd.

Das ewige Leben des Menschen sieht nach Tipler so aus, dass die Information, die einen Menschen ausmacht, im Omegapunkt nicht getilgt ist, sondern neu lebendig wird. Tipler setzt voraus, dass Leben nur „eine Art der Informationsverarbeitung“ ist. Der menschliche Geist ist – wie auch die Seele – ein hoch komplexes Computerprogramm. Im Besonderen bedeutet dies, dass eine „Person“ als programmierter Computerchip definiert wird. So kann es den „Turing-Test“ bestehen¹⁸. Da der Mensch für Tipler nicht mehr ist als eine Maschine, die im Omegapunkt perfekt simuliert, also emuliert werden kann,¹⁹ so ist für ihn damit Unsterblichkeit erwiesen.

Für Tipler ist die Emulation der physikalische Mechanismus der individuellen Auferstehung aller Personen, die schon lange Zeit tot sind und sich in den Computern der fernen Zukunft²⁰ befinden. So wie ferner der Omegapunkt physikalisch die Macht besitzt, dass alle Menschen, die schon gelebt haben und ihr Leben beendet haben, also gestorben sind, auferstehen zu lassen und ihnen ein ewiges Leben zu gewähren²¹. Er behauptet nämlich gegen Kant, dass das „Sein“ ein Prädikat sei, und zwar „ein Prädikat bestimmter außerordentlich komplexer Simulationen“²². Ab einer bestimmten Komplexitätsstufe kommt der Simulation „Sein“ zu. Da Menschen hochkomplexe Systeme sind, werden sie im Falle ihrer Emulation im Omegapunkt zu physikalischer Existenz erweckt, die Tipler als bloße Beziehung von Begriffen definiert.

Reinhard Löw, ein idealistischer Philosoph mit kritischer und nihilistischer Grundeinstellung, stellt in seinem Buch „Die neuen Gottesbeweise“, eine „Kardinalfrage“ nach dem Verhältnis von Emulation und Person. Er stellt die Frage: Sind denn Personen mit ihrer Emulation identisch? Und zeigt dabei die Absurdität von Tiplers Versuch auf, die beiden Begriffe zu identifizieren²³. Deswegen besteht im Modell Tiplers ein Bedarf für eine weitere Aufklärung. Aber bisher sind keine Vorschläge vorgelegt worden. Es gibt vielleicht eine Möglichkeit durch die schöpferische Wirksamkeit des göttlichen Geistes, die geäußerten Mutmaßungen zum Feldbegriff zu verbinden²⁴.

Der Omegapunkt, in dem diese Emulation vor sich geht, ist physikalisch speziell ausgewiesen. Klassische Physik, Relativitätstheorie und Quantentheorie sind deterministische Theorien. Diese Quantentheorie beinhaltet bestimmte Wahlmöglichkeiten. Diese Wahlmöglichkeiten verweisen auf den „ewigen“ Fortschritt. Das bedeutet, dass dieser

¹⁸ Vgl. ebd., 163.

¹⁹ Vgl. ebd., 258.

²⁰ Vgl. ebd., 39.

²¹ Vgl. ebd.

²² Ebd., 261.

²³ Vgl. Löw: Die neuen Gottesbeweise, 181f.

²⁴ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 188.

Fortschritt sich grenzenlos fortsetzen wird. Diese Fortsetzung gibt immer neue und ewige Wahlmöglichkeiten²⁵.

Da Tipler jedoch zeigen möchte, dass die emulierten Individuen in der Endsingularität freie Wesen sind, ist er bemüht aufzuweisen, dass die Omegapunkt-Theorie nicht bloß epistemologisch, sondern auch ontologisch indeterministisch ist. Dies zu demonstrieren genügt Tipler, um dem Menschen Freiheit zuzuschreiben, zumal dieser in einem solchen reduktionistischen Ansatz nicht mehr ist als eine komplexe Maschine, eine These, die Tipler sogar veranlasst, die Haltung gegen Maschinen künstlicher Intelligenz als Rassismus zu bezeichnen²⁶. Tipler möchte über die traditionelle Quantenkosmologie²⁷ hinausgehen, für die es auf grundlegender Ebene keine Zeit gibt, weil jeder Punkt auf einer Weltlinie schon ein eigenes Universum ist²⁸.

Die Kontingenz steckt deshalb in einem solchen Entwurf nicht in den physikalischen Gesetzen, sondern in den Randbedingungen für die Wellenfunktion, von denen es für jeden Punkt der Weltlinien viele Möglichkeiten der Realisierung gibt.

Im Omegapunkt kommen alle Weltlinien in einem Punkt zusammen, in dem die Kommunikation und die Information unendlich groß sind. Da alles in diesem Punkt codiert ist, kann behauptet werden, dass in jedem Ereignis vor dem Endpunkt ein Teil der Gesamtinformation codiert ist²⁹.

Der Omegapunkt als zukünftige realistische Größe bestimmt folglich das Geschehen im Universum, wenn auch nicht in streng deterministischem Sinn. Denn die Omegapunkt-Theorie, die eine quantisierte Relativitätstheorie mit der beschriebenen Omegapunkt-Randbedingung ist, weist sich als ontologisch indeterminiert aus³⁰.

„Dieser Indeterminismus ist eine Eigenschaft aller kosmologischen Quantentheorien“³¹. Sie befinden sich auf der universellen Weltfunktion³². Sie verweist auf die Freiheit.

Der freie Wille des Einzelnen beruht nach Tipler bei solchem Indeterminismus auf unterster physikalischer Ebene, was besagt, dass durch derartiges „freies“ Handeln beziehungsweise Geschehen die physikalischen Gesetze erst erzeugt werden. Der Omegapunkt ist in der Folge als der Inbegriff aller je vollzogenen Handlungen und Ereignisse zu verstehen. Weil diese

²⁵ Vgl. Tipler: Die Physik der Unsterblichkeit, 140f.

²⁶ Vgl. ebd., 120.

²⁷ Vgl. ebd., 221f. Die Quantenkosmologie stellt das Universum durch eine Wellenfunktion dar. Vgl. ebd., 222: „In der Quantenkosmologie bildet die Gesamtheit aller möglichen Wellenfunktionen die Menge der möglichen Welten“. Vgl. ebd., 223: Die Quantenkosmologie verwendet keinen Raum und keine Zeit.

²⁸ Vgl. ebd., 222.

²⁹ Vgl. ebd., 229.

³⁰ Vgl. ebd., 239f.

³¹ Ebd., 238.

³² Vgl. ebd.

aber allesamt im Omegapunkt codiert sind und von diesem ihre Bestimmung erfahren, lässt sich der Omegapunkt nach Tipler als der Weltenurheber verstehen³³. Der Omegapunkt erschafft das Universum aus seiner Freiheit. Diese Freiheit trifft zu den lebenden Wesen, auf deren zeitliche Ebene. Aber diese Zeit betrifft nicht den Omegapunkt, weil er als transzendenter Omegapunkt außerhalb der Zeit existiert³⁴. Der Omegapunkt existiert in Ewigkeit. In dieser Ewigkeit wird die menschliche Freiheit mit Gott und in Gott, mit der Ewigkeit verbunden³⁵.

Als Weltenurheber wird uns der Omegapunkt ein ewiges Leben schenken. Dieses Leben kommt aus seiner Liebe, die „der letzte Grund ist für ein ewiges Leben der Menschen genau derselbe wie in der jüdisch-christlich-muslimischen Tradition: Gottes selbstlose Liebe, die im griechisch des Neuen Testaments $\alpha\gamma\alpha\pi\eta$ genannt wird“³⁶.

Tipler versucht in seinen Forschungen, den Omegapunkt mit der Dreifaltigkeit in einen Zusammenhang zu bringen. Aber nach seinen eigenen Worten besteht folgende Gefahr. „Die Vielgötterei einerseits – Vater, Sohn und Heiliger Geist sind drei eigenständige, einander ebenbürtige Gottheiten – und des Modalismus andererseits – die Dreifaltigkeit sind drei Erscheinungsformen oder Handlungsweisen des einen wahren Gottes“³⁷. Er versucht, den Heiligen Geist mit der Wellenfunktion der Omegapunkt-Randbedingung zu identifizieren. Aber er selber betont, dass der Omegapunkt und der Heilige Geist zwei verschiedene Modelle als personale Realität sind³⁸. So ähnlich ist es auch mit der zweiten Person – mit Jesus Christus. Tipler konnte kein Modell dafür finden, „wie ein Wesen gleichzeitig ein wahrer Mensch und der Eine (monotheistische) Gott sein kann“³⁹. Deswegen kann man den Omegapunkt nicht als eine dreieinige Gottheit aufzeigen.

Der dreieinige Gott ist nicht mit einem perfekten Computer zu begreifen, zu vergleichen oder zu fassen. Jeder Computer hat seine beschränkten Möglichkeiten und seine Grenzen.

Der dreieine Gott hat keine beschränkten Möglichkeiten und keine Grenzen. Zu ihm gehört nicht die Zeit, sondern die Ewigkeit.

Die Gemeinschaft versteht Tipler als Teilhabe am Omega des Universums. Eine solche Gemeinschaft als Teilhabe wäre eine kontinuierliche Fortdauer intelligenten Lebens. Dieses Leben, welches mit der Zeit verbunden ist, wird möglich und denkbar bis zum Ende des

³³ Vgl. ebd., 254.

³⁴ Vgl. ebd., 323.

³⁵ Vgl. ebd., 204.

³⁶ Ebd., 39.

³⁷ Ebd., 379.

³⁸ Vgl. ebd.

³⁹ Ebd.

Universums. Im Omegapunkt findet die Zeit eine Einheit mit der Ewigkeit⁴⁰. Das heißt, die Wirklichkeit Gottes entsteht nicht erst im Omega, „sondern als in Omega vollendet, unterliegt es keinen Zeitschranken und ist daher aus ihrer eschatologischen Zukunft heraus bereits in jeder Phase des Weltprozesses gegenwärtig und als schöpferischer Ursprung des Universums schon im Anfang seines Weges zu denken“⁴¹. Im Omega als dem Gesamtprozess ist sein Anfang begründet, weil es aus den Bedingungen der Zeit austritt⁴². In diesem Sinne muss das zeitliche Leben der Menschen in der Lage sein, den ganzen Weltprozess zu umgreifen und zu bestimmen. Dieses ist nur durch Jesus Christus und seine Auferstehung, als die Erfüllung des Menschen, möglich⁴³.

In ihm – Jesus Christus – realisiert sich die Gemeinschaft der Geschöpfe mit dem Schöpfer. Der Gottessohn in der menschlichen Gestalt tritt ein in die menschliche und zeitliche Geschichte, damit der Mensch als Geschöpf Gottes mit seinem Schöpfer Gemeinschaft findet⁴⁴.

Frank J. Tipler ist Professor der mathematischen Physik in New Orleans. Er bezeichnet sich selbst als Lehrling von Kopernikus⁴⁵. Aus einer rein physikalischen Sicht hat er versucht, in seinem Buch „Physik der Unsterblichkeit“ Gott und die traditionellen theologischen Begriffe auf der Ebene der Physik mit einem neuen Sinn zu erfüllen.

Sein Ansatz ist ein Bekenntnis zur Reduktion von Theologie auf die Physik, die im Gegensatz zu jener als die eigentliche Wissenschaft anerkannt wird. Die Physik der Omegapunkt-Theorie soll die Theologie beerben und umgekehrt⁴⁶.

Der Exkurs in die physikalische Sichtweise des sogenannten „Omegapunktes“ bildet eine wesentliche Voraussetzung zum Verständnis der theologisch-dogmatischen Grundlagen dieses Problems, das eine tiefe Verbindung und Verwurzelung im christlichen Glauben hat.

Daher ist der „Omegapunkt“ methodisch in einer Synthese von Naturwissenschaften und Glauben zu begründen. Auf diesem Weg wird der ehemalige französische Jesuitenpater und Professor für Geologie am Institut Catholique in Paris Teilhard de Chardin eine Hilfe sein können. Seine Gedanken und Forschungen sind älter als diejenigen von Tipler.

Sein Streben und Denken geht in folgende Richtung: Die Liebe ist für ihn der Motor der Evolution. Diese Liebe, die das letzte Ziel, die organische Einheit alles Seienden, bereits handelnd und leidend vorwegnimmt, war für Teilhard im Herzen eines Menschen

⁴⁰ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 186.

⁴¹ Ebd.

⁴² Vgl. ebd., 187.

⁴³ Vgl. ebd., 186f.

⁴⁴ Vgl. ebd., 93.

⁴⁵ Vgl. Tipler: Die Physik der Unsterblichkeit, 19.

⁴⁶ Vgl. ebd.

vollkommen verwirklicht: in Jesus Christus. So bezeichnet er Christus als erster mit einem biblischen Hoheitstitel (Vgl. Offb. 21,6) das Omega oder den „Punkt Omega“, d.h. Ziel, Richtung und Motor der Evolution. Teilhards Sicht ist geprägt von großer naturwissenschaftlicher Kenntnis und zugleich von tiefer Frömmigkeit, vor allem von der Herz-Jesu-Spiritualität. Bahnbrechend (und zu seiner Zeit anstößig) ist er darin, die Schöpfung nicht als etwas „einst“ Abgeschlossenes und seither Fertiges anzusehen, wie es die biblischen Schöpfungsberichte nahe zu legen scheinen, sondern als einen bis ans Ende der Zeit fortdauernden Prozess mit noch ungeahnten Ergebnissen.

1.2. Pierre Teilhard de Chardin.

P. Teilhard de Chardin geht in seinen Gedanken aus von der Frage: Wie ist die Stellung des Menschen im Kosmos? Ein Nichts vor dem Unendlichen, ein All gegenüber dem Nichts, eine Mitte zwischen Nichts und All?

Teilhard führt die Komplexität als Parameter ein, den er wie folgt definiert: „Unter dem Begriff Komplexität verstehe ich vielmehr jene besondere höhere Form der Gruppierung, die ich Kombination nennen möchte, deren Eigentümlichkeit es ist, dass sie – mit oder ohne Anhäufung und Wiederholung – eine bestimmte feststehende Anzahl von Einzelteilen (gleich, ob viele oder wenige) zu einem in sich geschlossenen Ganzen mit bestimmtem Radius vereinigt: wie etwa Atom, Molekül, Zelle, Vielzeller usw. Eine feststehende Anzahl von Einzelteilen, ein in sich geschlossenes Ganzes“⁴⁷.

Diese Definitionselemente „feststehende Anzahl von Einzelteilen“ und „in sich geschlossenes Ganzes“ sind unabdingbar und grenzen komplexe Phänomene von Reihungsphänomenen ab, die nie ein geschlossenes Ganzes bilden, sondern für weitere Reihungen offen sind. Mit Blick auf die Physik konstatiert Teilhard dann, dass jedes Unendliche ganz spezielle, ihm eigene Wirkungen bzw. Phänomene aufweist, das unendlich Große die Phänomene der Realität, das unendlich Kleine, die Quantenphänomene⁴⁸.

Bei ganz exakter unzweideutiger Handhabung der Begriffe dürfte natürlich im strengen Sinne nicht von „unendlich“ gesprochen werden; denn Phänomene, die sich in unserem Vorstellungsbereich, und sei es auch nur mittels eines mathematischen Formalismus, abbilden lassen, mögen zwar unanschaulich sein, sind aber im Maße ihrer Abbildbarkeit eben doch endlich und nicht unendlich. Immerhin aber signalisiert der Begriff „unendlich“, der

⁴⁷ Teilhard de Chardin: Die Entstehung des Menschen, 20.

⁴⁸ Vgl. ebd., 23.

eigentlich dimensionslos ist, auch in dieser uneigentlichen Verwendung eine unserem alltäglichen und mesokosmischen Vorstellungsvermögen entzogene Dimension.

Um einen Blick für die Dimensionen der Komplexität bei Vielzellern zu vermitteln, errechnet Teilhard, indem er vom einfachsten Fall des Komplexen, den Atomen, ausgeht und deren Zahl in der Zelle bescheiden ist: „Da der Mensch annähernd aus tausend Billionen Zellen gebildet ist, wird die Zahl der zur Bildung unseres Körpers gruppierten Atome etwa wie 10^{22} , (10 Trilliarden), dass heißt wir befinden uns bereits in der numerischen Größenordnung der Galaxien!“⁴⁹. Auch dem unendlich Komplexen ordnet er spezifische Eigenschaften und Phänomene zu, zunächst das Phänomen Leben und die mit ihm verbundenen Eigenschaften⁵⁰, dann aber auch das Phänomen Bewusstsein.⁵¹ Auf diese Weise weist Teilhard dem Menschen einen Platz im Kosmos zu, der dessen Ausnahmestellung umschreibt und unter Verwendung naturwissenschaftlicher Parameter auffindbar ist.

Teilhard postuliert dennoch, auf die Kontinuität der Materie im Menschen wie im Molekül setzend, für alle Erscheinungsformen der Materie eine Innenseite. Sie korrespondiert der in den Naturwissenschaften beobachteten oder prinzipiell beobachtbaren Außenseite, die eben deshalb zugleich Indikator und Gradmesser für die Innenseite sein kann⁵². Eine Gesamtkennzeichnung der Innenseite der Dinge hat bei ihm folgendes Aussehen:

1. „Es gibt eine Innenseite der Dinge, die sich ebenso weit erstreckt wie ihre Außenseite“⁵³.
2. „Die atomare Struktur ist eine dem Innen und Außen der Dinge gemeinsame Eigenschaft.“⁵⁴.
3. „Wenn das Bewusstsein auf seine Entwicklungsstufen zurückstrahlt, breiten sich seine Zustände vor ihm aus wie ein Spektrum von ineinander übergehenden Farbnuancen, deren tiefere Schattierungen sich in der Nacht verlieren“⁵⁵.
4. „Geistige Vervollkommnung und stoffliche Synthese (oder Komplexität) sind nur die beiden Seiten oder die zusammenhängenden Teile ein und derselben Erscheinung“⁵⁶.

⁴⁹ Teilhard de Chardin: Die Schau in die Vergangenheit, 325.

⁵⁰ Vgl. Teilhard de Chardin: Die Entstehung des Menschen, 18f.

⁵¹ Vgl. Teilhard de Chardin: Die Schau in die Vergangenheit, 327.

⁵² Vgl. Teilhard de Chardin: Der Mensch im Kosmos, 29ff.

⁵³ Ebd., 31.

⁵⁴ Ebd., 34.

⁵⁵ Teilhard de Chardin: Der Mensch im Kosmos, 35.

⁵⁶ Ebd., 36.

Und zusammenfassend meint Teilhard: „Es handelt sich stets um die Auswirkung des großen Gesetzes von Komplexität und Bewusstsein“⁵⁷. Auf diese Komplexitäts-Bewusstseins-Achse, die gewissermaßen das Rückgrad des gesamten evolutiven Prozesses oder, anders gesagt, der erkenntnisleitende „rote Faden“, der „Ariadne – Faden“ durch das Labyrinth der evolutiven Prozesse ist, muss sich nun sowohl der Beginn des Lebens als auch der des Menschseins ausmachen lassen.

Teilhard geht von der prinzipiellen Feststellung aus, dass alle Bemühungen um den wirklich ersten Beginn einer Sprache, einer Idee, eines Volkes oder auch einer Art erfolglos bleiben müssen, in ihrem ersten theoretisch vorgestellten Anfang immer derart marginal sind, dass sie sich auch einer akribisch vorgehenden Wissenschaft entziehen⁵⁸. Was jedoch erkennbar ist, genügt für die Feststellung, dass die Menschwerdung sich „in ihren großen Zügen nach dem allgemeinen Gesetz jeglicher Artbildung vollzogen haben muss, demzufolge die einzelnen Gruppen von Lebewesen stets sofort als verzweigtes Ganzes in Erscheinung treten, im Begriff, sich weiter zu teilen“⁵⁹. Der entscheidende Punkt in der herkömmlichen Evolutionstheorie der Menschwerdung, der zwischen „noch Tier“ und „schon Mensch“ liegt, ist aber aus fossilen Belegen des Menschen selbst nicht so ohne weiteres erschließbar, sondern allenfalls über die von ihnen produzierten Artefakte. Teilhard sieht diesen entscheidenden Schritt vollzogen in der Bildung des Ichbewusstseins: „Vom Standpunkt der Erfahrung ist das Ichbewusstsein, seinem Wortsinn entsprechend, die von einem Bewusstsein erworbene Fähigkeit, sich auf sich selbst zurückzuziehen und von sich selbst Besitz zu nehmen, wie von einem Objekt, das eigenen Bestand und Wert hat: nicht mehr nur kennen, sondern sich kennen; nicht mehr nur wissen, sondern wissen, dass man weiß ganz gewiss, (...) das Tier weiß. Aber sicher weiß es nicht, dass es weiß“⁶⁰.

Aus Bewusstsein ist das Leben aufgebaut. Aber das Leben kann nicht weiter unbegrenzt in seine Richtung gehen und sich entwickeln, ohne dass dieses Leben sich in seiner Tiefe umbildet. „Es musste, sagen wir, wie jede wachsende Größe auf der Welt, verschieden werden, um es selbst zu bleiben“⁶¹. Im Weiteren enthüllt sich das Leben im Aufstieg der Reflexion als die besondere und entscheidende Form der Umwandlung, in der für das Leben diese Neu-Schöpfung oder Wieder-Geburt kommt⁶².

⁵⁷ Ebd., 37.

⁵⁸ Vgl. Teilhard de Chardin: Die Entstehung des Menschen, 67ff.

⁵⁹ Ebd., 69.

⁶⁰ Teilhard de Chardin: Der Mensch im Kosmos, 151.

⁶¹ Ebd., 152.

⁶² Vgl. ebd.

Diese Neu-Schöpfung ist mit Zeit und Raum verbunden. Diese Zeit und der Raum zeigen uns die Rahmen und die Möglichkeiten ihrer (Neu-Schöpfung) Bewegung. Gleichzeitig führen sie uns auf der kosmologischen Ebene zur „evolutiven Größe“, dessen Omega-Punkt Christus ist. Die Zeit und der Raum zeigen uns auf der einen Seite die Begrenzung der Neu-Schöpfung. Auf der anderen Seite durch die Evolution eine weitere Entwicklung und deren Zukunft. Deshalb dürfen wir sagen Zeit ist eine „evolutive Größe“. Diese Größe zeigt uns die Zukunft. Sie liegt im Omega-Punkt. Wir können ihn mit unseren Maßen nicht messen und begrenzen. Uns wird erlaubt ihn festzustellen. Er ist die „evolutive Größe“. In Ihm finden Zeit und Raum der Neu-Schöpfung eine Einheit und weitere Entwicklung, die Zukunft und dessen Leben ist aus seinem Bewusstsein aufgebaut.

Aus Bewusstsein entstand das Ichbewusstsein, mittels kontinuierlicher Stufen der Entwicklung desselben. Es stellt aber, wenngleich die Möglichkeit dazu nach Teilhard schon immer auch von Anfang an angelegt war, einen entscheidenden qualitativen Unterschied dar. „Nicht einfacher Stufenwechsel, sondern ein Naturwechsel, der aus einem Zustandswechsel hervorgeht“⁶³. Was sich beim Schritt vom Bewusstsein zum Ichbewusstsein vollzieht, ist seines Erachtens, wie allenthalben in der Physik zu beobachten, „Diskontinuität in der Kontinuität“⁶⁴. Immer unter diesem Gesetz wird auch im Menschwerdungsprozess das Animalische nicht zerstört, sondern in das menschliche Wesen bzw. im menschlichen Wesen im dreifachen hegelschen Sinne aufgehoben, also bewahrt, hinaufgehoben und in ein neues Ganzes integriert.

Nach Teilhard wäre der Punkt der Unterscheidung zwischen Tier und Mensch genau ein solcher evolutiver Schritt, gewissermaßen das Überschreiten des Rubikon zwischen Bewusstsein und Ichbewusstsein. Er zielt auf ein Einheitsdenken ab, das sich seiner Meinung nach im Laufe der Evolution immer stärker entwickelt. Auch das Denken wird immer umfassender und integral, sodass schließlich ein einheitlicher Denkakt fähig wird, alles zu denken. Die Menschheit kommt an ihr Ziel, wenn sie an das positive Ende des Erkennens gelangt ist. Das geschieht dann, wenn sie „ihre Glieder durch einen letzten, allumfassenden Denkakt zu einer gemeinsamen Idee und einer gemeinsamen Liebe bekehrt haben wird“⁶⁵.

Auf diesen Punkt hin ist die Weltentwicklung ausgerichtet, sie erhält ihre Triebkräfte vom Haupt der Evolution, das Christus selbst ist. Jesus Christus bildet als Punkt Omega den Platzhalter an der obersten Stelle der Konvergenzbewegung⁶⁶, er ist nach Teilhard das

⁶³ Ebd., 152.

⁶⁴ Ebd., 156.

⁶⁵ Teilhard de Chardin: Die Entstehung des Menschen, 121.

⁶⁶ Vgl. Teilhard de Chardin: Wissenschaft und Christus, 81.

synthetische Prinzip des Universums⁶⁷. „Ein ganzes Programm, gemäß dem ein anfängliches und augenblickhaftes Bemühen, um im Geist der Menschen die Wahrnehmung einer Konvergenz des Universums endgültig durchzusetzen, sich nach und nach in eine andere, diesmal sehr viel konstruktivere und in ihren möglichen Entwicklungen fast unbegrenzte Arbeit verwandelt hat: das praktische Bemühen, in fleißiger Arbeit diese Konvergenz in unserem irdischen, Sektor bis ans Ende oder bis zum Zentrum (welches es auch immer sein mag) seiner Vollendung voranzutreiben“⁶⁸. Deshalb kann das Universell-Zukünftige nur im Omega-Punkt als Überpersönliches sein⁶⁹. Das Universum prägt sich durch die Kraft der Liebe zu sich selbst in seiner psychischen Konvergenz in das Herz des Elementes ein⁷⁰. Theologie darf keine Scheu haben, sich mit dem wissenschaftlichen Neo-Evangelium der Evolutionstheorie zu vereinen und die eigenen Subdisziplinen zu dynamisieren⁷¹.

Für Teilhard ist die Evolution die Tochter der Wissenschaft und der Glaube an Christus wird in uns die Lust an der Evolution retten⁷². Er sieht auch im Verhältnis zwischen Theologie und Naturwissenschaften eine Einheitswissenschaft für erforderlich an. Dennoch betont er, dass Christus als der Punkt Omega nicht aus den Elementen der Welt abgeleitet werden könne⁷³. Das bedeutet, dass Wissenschaft allein Christus nicht entdecken kann, „doch erfüllt Christus die Wünsche, die in unseren Herzen in der Schule der Wissenschaft geboren werden“⁷⁴. Wissenschaft ist gleichsam das Propädeutikum für die Erfahrung Christi. Hier wird nicht mehr Physik als Wissenschaft, die fähig ist, alle Bereiche zu erforschen, sondern vielmehr ein Bereich angegeben, der nicht durch Wissenschaft allein erschlossen werden kann. Dennoch sieht sich Teilhard in der Lage, Christus als Punkt Omega in seiner „Hyperphysik“ anzudenken und als das Syntheseprinzip einzuführen. So hat er den Übergang von Einzelwissenschaften zu universalen Denkweisen dadurch vollzogen, dass er einen methodischen Unterschied für nicht existent hält, indem er der wahren Physik zuschreibt, auch Nicht-Messbares erforschen zu können. So bemerkt er am Schnittpunkt von Naturwissenschaft und Theologie zwar eine Zäsur, glaubt diese aber durch eine neue Sichtweise entschärfen zu können.⁷⁵

Im Zusammenhang mit seiner eigenwilligen These, dass wissenschaftliche Erforschung der evolutiven Natur für deren Evolution selbst von großer Bedeutung sei und eine ihrer

⁶⁷ Vgl. ebd., 60.

⁶⁸ Teilhard de Chardin: Die lebendige Macht der Evolution, 174.

⁶⁹ Vgl. Teilhard de Chardin: Der Mensch im Kosmos, 253.

⁷⁰ Vgl. ebd., 259.

⁷¹ Vgl. Teilhard de Chardin: Wissenschaft und Christus, 246f.

⁷² Vgl. ebd., 249.

⁷³ Vgl. ebd., 60.

⁷⁴ Ebd., 63.

⁷⁵ Vgl. ebd., 64.

Antriebskräfte darstelle, bringt Teilhard einen Begriff ins Spiel, der seine „Hyperphysik“ besser beschreiben kann als die Bezeichnung „Naturwissenschaft“.

Teilhard spricht von „Schau“⁷⁶. Die Schau, die er für den in die Evolution involvierten Naturwissenschaftler konstatiert, ist auch die Art und Weise, wie er selbst zu den Ergebnissen seines Entwurfes einer Natursicht kommt. Die Möglichkeit, methodisch verschiedene Zugangsweisen zusammenzubinden, ist für ihn die Schau, die weder in naturwissenschaftliches Forschen noch in herkömmliche Metaphysik oder Theologie auflösbar ist, sondern eine selbständige andere Form darstellt, an die Welt heranzugehen. Freilich meint Teilhard, dass sie eine übergeordnete Betrachtungsweise sei, die naturwissenschaftliches und theologisches Vorgehen zu integrieren in der Lage sei. Schau erfasst nach Teilhard offenbar das Leben, das sowohl Naturwissenschaften als auch den Glauben beseelt⁷⁷.

Den Übergang von Wissenschaft zur Schau sieht Teilhard in einer Art Glauben, die Wissenschaft zur Mystik färbt⁷⁸. Die Schau erweist sich als Naturmystik, die dadurch zustande kommt, dass Wissenschaft sich durch Glauben auflädt. Dies kann nach Teilhard dadurch geschehen, dass der Wissenschaftler an seine Forschung glaubt und ihr dadurch mystische Dimensionen verleiht. Indem er seine Ordensbrüder anspricht, meint Teilhard:

“Wir müssen an die Forschung glauben, weil die Forschung eben der Boden ist, bei dem Aussicht besteht, dass auf ihm die einzige menschlich-christliche Mystik erarbeitet wird, die morgen eine menschliche Einmütigkeit zu wirken vermöchte“⁷⁹. Teilhards Weg in der Naturbetrachtung besteht darin, einzelwissenschaftliche Methoden in die Sichtweise des Glaubens zu integrieren, um damit in einer mystischen Gesamtschau die evolutive Natur in ihrem Zusammenhang mit Gott darzustellen. Er sucht die Einheit zwischen Naturwissenschaften und Philosophie beziehungsweise Theologie durch das integrale Element der Mystik.

Die innere Struktur der mystischen Schau Teilhards lässt sich mit seinen eigenen Worten aufschlüsseln. Teilhard ist sich bewusst, dass er seine sachliche Methodendifferenz in eine Einheit bringt. Er stellt sie in eine zeitliche Aufeinanderfolge, die beides in einer Einheit zusammenhalten soll⁸⁰.

Teilhard bekennt sich dazu, im Laufe des Anerkennens der Evolutionstheorie den Glauben und die Gnade ins Spiel kommen zu lassen, also ‚eine von oben empfangene Aussage‘ zu

⁷⁶ Teilhard de Chardin: Der Mensch im Kosmos, 3.

⁷⁷ Vgl. ebd., 279.

⁷⁸ Vgl. ebd., 280.

⁷⁹ Teilhard de Chardin: Wissenschaft und Christus, 267.

⁸⁰ Vgl. Teilhard de Chardin: Die lebendige Macht der Evolution, 26.

bejahen, die nicht mehr rational erschlossen werden kann⁸¹. Dabei bleibt seine Dialektik des Geistes allerdings nicht stehen, sondern sie führt neuerlich zu evolutionsbiologischen Erkenntnissen zurück, um anschließend wieder in die Glaubenssphäre aufzusteigen⁸².

In einem steten Wechsel zwischen den beiden Bereichen werden die auf einer Ebene gewonnenen Einsichten auf der je anderen angewandt und berücksichtigt, sodass sich allmählich ein Ganzes ergibt, das eine Unterscheidung nicht mehr zulässt. „Jeder in Richtung nach oben in der Durchdringung des weniger Bekannten verwirklichte Fortschritt erlaubt ihm, (durch Wiederabstieg) das Bekanntere besser zu erkennen, um anschließend zu einer weiter vorangetriebenen Einsicht in das weniger Bekannte wieder emporzuschleunigen; und so weiter, in aufeinanderfolgenden Reflexionen. Kein kontinuierliches Hervorsprudeln, sondern ein oszillierender Funke: dieser Art ist die Mechanik unseres Sehens“⁸³.

Teilhard weiß um die Verschiedenartigkeit der Methoden, möchte sie aber dadurch verbinden, dass er den einzelnen Forscher dadurch zum Mystiker macht, dass dieser als Glaubender in einem steten Wechsel zwischen den Methoden zu einer Einheitsgestalt der Natur kommt, die die Elemente der einzelnen Bereiche integriert. Was allerdings nicht erklärt wird, ist die Art, wie die Erkenntnisse von der einen methodischen Ebene auf der anderen angewandt werden sollen. Die Einheit wird dadurch erreicht, dass die unterschiedlichen Zugangsweisen hintereinander angewandt werden und dass die sich im Laufe der Zeit einstellende Ununterscheidbarkeit zu einer einheitlichen Sicht führen soll, ähnlich wie es Teilhard schon für den Naturwissenschaftler beschrieben hat, der nicht mehr weiß, ob er wirklich die Natur oder sich selbst in ihr anschaut.

Da das Denken Teilhards ein Mystisches ist, strukturiert sich bei ihm der Übergang zwischen *natura naturala* und *natura naturalis* methodisch nicht. Die Einheitserfahrung beider Bereiche ist in sich nicht so differenziert, dass beide Bereiche in ihrer logischen und sachlichen Eigenständigkeit ausreichend zur Sprache kommen⁸⁴. Mit der Zurückweisung metaphysischen Denkens nimmt sich Teilhard auch die Möglichkeit, zwischen beiden methodischen Ansätzen begrifflich zu vermitteln. Es genügt nämlich, die Wissenschaftlichkeit der Mystik zu betreuen, ohne jedoch zu zeigen, worin diese besteht.

Ein Denken, das einen vorgängigen Gegenstandsentwurf zu seinem Ausgangspunkt hat, kann nicht dazu dienen, das mystisch Geschaute im nach hinein zu stützen⁸⁵. Und auch umgekehrt ist mystisch Geschautes nicht dazu geeignet, die Rechtmäßigkeit der Evolutionstheorie

⁸¹ Vgl. ebd., 33.

⁸² Vgl. ebd.

⁸³ Ebd., 26.

⁸⁴ Vgl. Mutschler: *Spekulative und empirische Physik*, 188ff.

⁸⁵ Vgl. ebd., 203f.

auszuweisen. Teilhard müsste das Oszillieren zwischen den Bereichen, das er als einheitsstiftend ins Treffen führt, aufschlüsseln und zeigen können, wie bei einem solchen Vorgehen die Einheit der Methoden auch sachlich zu rechtfertigen ist.

Trotz dieser Schwäche besteht die Bedeutung des Teilhardschen Ansatzes darin, das statische neuscholastische Denken in der Naturphilosophie in Frage gestellt und eine Alternative aufgezeigt zu haben. Freilich fehlt eine saubere methodische Unterscheidung im einzelnen Vorgehen. Dies hat auch die Denker, die den Ansatz Teilhards weiterzuverfolgen versuchten, vor einige Schwierigkeiten gestellt, da offenbar ein strikt theologisches oder philosophisches Weiterdenken seines Ansatzes mit der festgestellten Undifferenziertheit der Methode zu rechnen hat.

Teilhard zeigt in seiner Forschung, dass die Welt ihre heilende Zukunft nicht von oben bekommt, sondern durch die Evolution. Gott ist die treibende Kraft. Die Welt wird eine natürlich und übernatürlich vollendete Zukunft erreichen⁸⁶. Sie ist durch die Zeit mit der Ewigkeit verwurzelt. In seiner Sicht wird die gesamte Wirklichkeit, von der unbelebten Natur angefangen bis hin zum Menschen und seiner Zivilisation, als ein in sich folgerichtiger, kontinuierlicher evolutiver Prozess auf eine absolute Zukunft hin verstanden, den er den Omega-Punkt nennt, nämlich die Vereinigung des Alls mit Gott, welcher „Triebkraft, Sammelpunkt und Garant- das Haupt der Evolution“⁸⁷ ist.

Dieser evolutive Prozess umgreift also Natur, Menschen und Heilsgeschichte, er umgreift die Hoffnungen der Erde. Um den Gang der Evolution zu führen, ist der Mensch in seine Zukunft durch den Glauben mit dem Fortschritt der Welt verbunden. Ein mit dem Glauben an einen personalen Schöpfergott Verbundener nimmt Anteil an der Evolution. Durch den Glauben an Gott und an den Menschen bildet sich eine menschlich-christliche Mystik⁸⁸.

Menschen, die von beiden Arten dieses Glaubens beseelt sind, werden in sich selbst in ein und demselben Herzen die Verbindung der beiden mystischen Kräfte bewirken. Sie werden in ihrer Umgebung diese verwirklichte Synthese vergegenwärtigen⁸⁹. „Je mehr der Mensch zum Menschen wird, umso unbedingter wird er fordern, dass er sich nur auf etwas Grenzenlosem und unzerstörbarem Neuem hinbewegt. Ein ‚Absolutes‘ findet sich schon im Spiel des Wirkens einbezogen“⁹⁰.

Teilhard zeigt in seiner Erforschung, wie wichtig auf dem evolutiven Weg Glaube und Mystik sind. Sie führen zur Einheit untereinander und mit Gott. Wir finden sie in Christus. Er ist der

⁸⁶ Vgl. Finkenzeller: Eschatologie. In: Glaubenszugänge. Band 3, 552.

⁸⁷ Teilhard de Chardin: Die Entstehung des Menschen, 129.

⁸⁸ Vgl. Teilhard de Chardin: Wissenschaft und Christus, 263f.

⁸⁹ Vgl. ebd., 265.

⁹⁰ Teilhard de Chardin: Der Mensch im Kosmos, 222.

Eschaton der Liebe und der Zukunft. In ihm vergegenwärtigt sich „der Grund unseres Seins, er ist eingegossen in ihre unmittelbare und extrem höhere Gestalt: die Liebe durch die Wirkung der ‚Gnade‘ und der ‚Offenbarung‘. Lust am Leben: wahrlich ein zentraler und privilegierter Knotenpunkt, an dem in der Ökonomie eines in höchster Weise organischen Universums eine höchst innige Verbindung zwischen Mystik, Forschung und Biologie sichtbar wird“⁹¹. Aus der Evolution ergibt sich für Teilhard eine natürliche und übernatürliche Vollendung der Welt, die als Einheit gesehen und mit Omega bezeichnet wird, das nicht nur der letzte Buchstabe der griechischen Alphabetes, sondern zugleich ein Ausdruck für den Parusiechristus ist (Vgl. Offb.1,8; 21,6; 22,13).

1.3. Christus als Alpha und das Omega bei P. Teilhard de Chardin

Teilhard in seiner Christologie betont, dass der Leib Christi eine natürliche neue Welt formt, einen beseelten belebten Organismus, in dem wir alle physisch und biologisch geeint sind⁹². Das einzig wesentliche Weltereignis ist die physische Einverleibung der Gläubigen in Christus, der Gott ist; dieses grundlegende Werk entfaltet sich mit der Strenge und Harmonie einer naturhaften Evolution. Im seienden Christus kann leidenschaftlich der werdende geliebt werden, sein kosmischer Leib, durch das All hindurch gegenwärtig. „Christus im Ganzen des Kosmos eine organische Funktion als Sinn, Zielpunkt und treibende Kraft der ganzen Evolution zu geben“⁹³. Jeder einzelne Menschenleib ist von vornherein dem kosmischen Christus zugeordnet. Durch die Menschwerdung wurde die Unwissenheit überwunden und dem All der Geschmack an seiner einzigen Zukunft zurückgegeben: In ihr erfolgt der Durchbruch in den Sinn. Der Begriff „Christus als Alpha und Omega“ vermag der Entwicklung der Welt den angemessenen Sinn zu vermitteln. Durch seine Inkarnation wird Christus, und damit Gott, der Welt innerlich eingepflanzt, bis ins Herz des kleinsten Atoms⁹⁴. Teilhard in seiner Inkarnationslehre zeigt stärker wie die griechischen Väter, dass im Akt „Christus als Alpha und das Omega“ schon alle ihr folgenden Momente der Existenz Christi versammelt sind. Durch die Menschwerdung ist alles physisch „christifiziert“⁹⁵. Christus vermag alle menschlichen Leiden und alle Freuden in sein Herz einzusammeln⁹⁶. In seinem Tod gibt er dem Tod den Sinn und Wert einer Metamorphose, in seiner Eucharistie fasst er,

⁹¹ Teilhard de Chardin: Die lebendige Macht der Evolution, 122.

⁹² Vgl. Teilhard de Chardin: Wissenschaft und Christus, 113.

⁹³ Ebd., 30.

⁹⁴ Vgl. ebd., 63.

⁹⁵ Ebd., 90.

⁹⁶ Vgl. ebd., 88.

wie in einer dauernden Menschwerdung, alle Weltwirklichkeit in sich ein. „Der Erlöser hat nur den Stoff des Kosmos zu durchdringen, sich in das Blut der Welt eingießen können, in dem er sich zunächst in die Materie einschmolz, um dann aus ihr wiedergeboren zu werden“⁹⁷. Der von ihm angenommene Leib ist als solcher schon universal – so zeigt ihn das erste der bekannten drei „Visionsbilder“ „Le Christ dans la Matere“ – „das All als Ganzes vibrierte“, Christus war nicht in eine kleine Schicht um ihn herum eingepflanzt, sondern strahlte ins Unendliche aus, die Materie als Ganzes war als „Fleisch Christi“ zu bezeichnen⁹⁸. Christus als Alpha und das Omega sieht Teilhard de Chardin in der Auferstehung und in der Eucharistie: leibhaft auferstehend übernimmt Christus die Herrschaft über den Kosmos, die er grundsätzlich immer schon hatte, und vermag nun auch die Fülle der aufsteigenden Evolution in sich einzubergen. Christus als Alpha und das Omega ist „der Welt ko-extensiv“ geworden⁹⁹. In seine Leiblichkeit hinein werden nicht nur die Verstorbenen, die auf die letzte Auferstehung wartenden Seelen, versammelt, um schließlich darin ein physisches Pleroma zu bilden, sondern auch alle die Welt aufbauenden Anstrengungen der Menschheit¹⁰⁰. Christus, der Alpha und Omega ist, ist der Einzige, in den hinein sich alles Leistungs-Vermögen der Menschheit begibt und ausspannt. Alle weltlichen Sehnsüchte sind somit in ihm vorweg sublimiert.

Je mehr unsere totale menschliche Anstrengung mit der rechten Absicht unternommen wird, umso mehr arbeitet sie an der Fülle Christi als Anfang und Ende mit. „Er ist das Alpha und das Omega, der Anfang und das Ende, der Grundstein und der Schlussstein, die Fülle und der Erfüllende. Er ist jener, der vollendet, und jener der allem seine Konsistenz gibt“¹⁰¹.

Das zweite „Visionsbild“ ist bei Teilhard die Eucharistie. Dort wird gezeigt, wie Christus als Alpha und Omega in der kleinen Hostie an Sinn gewinnt, bis sie sich über alle Dinge ausgebreitet hat, um sich dann wieder – aber mit allen Dingen in sich – zu kontrahieren: „Die Hostie aus Brot, so sage ich, verbindet sich immer inniger mit einer anderen, unendlich viel größeren Hostie, die nichts weniger ist denn das Universum, selbst das Schritt um Schritt von dem universalen Element aufgesogene Universum“¹⁰². Die „Trans-Substantion“ umgibt sich wie mit einer Aureole mit einer realen, wenn auch verminderten Vergöttlichung des ganzen Kosmos¹⁰³. „Die Welt ist die endgültige und wirkliche Hostie, auf die Christus nach und nach

⁹⁷ Ebd., 92.

⁹⁸ Vgl. ebd., 112.

⁹⁹ Vgl. ebd., 222.

¹⁰⁰ Vgl. ebd., 41.

¹⁰¹ Ebd., 61.

¹⁰² Ebd., 98.

¹⁰³ Vgl. ebd., 95.

bis zur Vollendung ihrer Zeit herabsteigt¹⁰⁴. Alle sakramentalen Kommunionen bilden zusammen eine einzige, ja die Kommunionen aller Menschen aller Zeiten bilden ebenfalls nur eine, noch viel umfassendere Kommunion, koextensiv¹⁰⁵ der Menschheitsgeschichte. „Mit der Welt kommunizieren durch eine uneingeschränkte Treue, in ihr alle Gelegenheiten des Wachsens zu ergreifen und in ihr alle Einladungen zum Sterben zu erledigen“¹⁰⁶. Das heißt, dass die Eucharistie in ihrer Gesamtwirkung nur der Ausdruck und die Offenbarung der göttlichen Einigungskraft ist, die sich an jedem Geist-Atom¹⁰⁷ der Welt auswirkt.

Für Teilhard de Chardin ist das Kreuz das Symbol¹⁰⁸ der harten Arbeit der Evolution und nicht so sehr das der Sühne. In seiner Passion fühlt Jesus als Alpha und Omega das Gewicht aller menschlichen Schmerzen. Das Kreuz¹⁰⁹ ist das Sinnbild und die Gebärde des Fortschritts¹¹⁰. Sinnbild des Fortschritts und des Sieges über alle Mängel, Enttäuschungen und Anstrengungen. Das ist das einzige Kreuz, das wir mit gutem Gewissen, Stolz und Leidenschaft der heutigen Welt zur Anbetung vorstellen können. Christus-Evoluteur¹¹¹, der die Sünden, das ganze Gewicht einer in Fortschritt befindlichen Welt trägt.

Was bisher als Vorbild einer schmerzlichen Läuterung und leidenden Loslösung vorgestellt wurde, muss geändert werden in ein Zeichen des Fortschritts. Christus ist es, der die Last der sich entwickelnden Welt trägt und unterfasst. So fällt hier das Kreuz als inneres Endziel und als die Voraussetzung für die Eucharistie aus¹¹².

Die Schöpfung ist in der ganzen Ausdehnung der Evolution „ko-extensiv“: Die Schöpfung hat nie aufgehört. Das können wir ebenfalls über Menschwerdung und Erlösung sagen. „Christus selbst stellt den Zielpunkt der ganzen Schöpfung dar und alles muss in ihm seine Vollendung und Krönung finden. So ergibt sich, dass die Welt insgesamt den Charakter des Heiligen aufweist und dass alles, was zur künftigen Entfaltung der Schöpfung beiträgt, innerlich auf Christus ausgerichtet ist.“¹¹³.

Die drei Aspekte sind keine bestimmten Punkte von Zeit und Raum, lokalisierbare Momente, sondern wahre Dimensionen der Welt, nicht Wahrnehmungsgegenstände, sondern Bedingungen aller Wahrnehmung. Gewiss gibt es die besonderen, ausdrucksvoll historischen

¹⁰⁴ Ebd., 98.

¹⁰⁵ Vgl. ebd., 96.

¹⁰⁶ Ebd., 112.

¹⁰⁷ Vgl. Teilhard de Chardin: Die lebendige Macht der Evolution, 94f.

¹⁰⁸ Vgl. Teilhard de Chardin: Wissenschaft und Christus, 91f.

¹⁰⁹ Vgl. ebd., 167.

¹¹⁰ Vgl. ebd., 149.

¹¹¹ Vgl. ebd., 220ff.

¹¹² Vgl. ebd., 94.

¹¹³ Ebd., 31.

Momente, aber diese sind nur der privilegierte Ausdruck von Prozessen mit kosmischen Dimensionen¹¹⁴. Die drei Aspekte erscheinen nur noch als drei komplementäre Sichten eines einzigen Vorgangs: die Schöpfung fordert, weil sie wesenhaft einigend ist, ein gewisses Eintauchen des Schöpfers in sein Werk, und gleichzeitig – weil dieses aufgrund eines sekundären statischen Gesetzes der Evolution notwendig Übles erzeugt – eine gewisse erlösende Kompensation. Obwohl Teilhard nicht im Geringsten an der Geschichtlichkeit der Person, des Kreuzes und der Auferstehung Christi zweifelt¹¹⁵, behandelt er die grundlegenden Artikulationen seines Daseins und Wirkens somit wie „Existentialisten“ alles geschöpflichen Daseins. Teilhard will deutlich betonen, dass die Welt auf eine Person hin konvergiert¹¹⁶, die ihrerseits alles werdende steigend personalisiert: die Integration der Menschen in den umfassenden „Leib Christi“ schafft diese zu „Personen“ im eminenten Sinn um, innerhalb der „Super-Person“ – „Super-Christus“¹¹⁷ des „Milieu Divin“. Von hier aus wertet er alle religiösen Entwürfe der Menschheit und verwirft erbarmungslos alle entpersönlichenden Pantheismen sowohl östlichen Musters wie neo-humanistische moderner Provenienz. Die „Mystik“, für die er wirbt, ist die des Personalismus¹¹⁸.

Hier hat auch sein Axiom „Einigung differenziert“ seinen eigentlichen Sitz im Leben. Von Rechts wegen müsste diese „Mystik“ im Trinitarischen münden; sie tut es bei Teilhard nicht, sicher nicht thematisch genug; über das Weltprinzip des „Christique“ als der Religion von morgen kommt er nicht hinaus.

Die Einbergung der Welt in den Gottmenschen müsste, stärker als in jedem anderen Weltentwurf, jene Heimholung des Kosmos in Gott ermöglichen, von der im Schlussteil dieses Werkes zu handeln sein wird. „Es durfte in einer Epoche, da das menschliche Denken dahin strebt, den Kosmos als ein Ganzes (...) zu erkennen, an der Zeit sein, ein wenig über die Beziehungen nachzudenken, die dieses Ganze mit Gott vereinen“¹¹⁹. Dass Christus, als Haupt des Kosmos¹²⁰, die Welt besiegt hat und sie als Erhöhter und Eucharistischer in sich einverleiben kann, unterliegt keinem Zweifel, von ihm aus gesehen wird der Prozess mit Sicherheit positiv enden. Deshalb ist für Teilhard Christus das Alpha und Omega – der Anfang und das Ende. Dieser Prozess ist mit dem Endprozess verbunden. Aus Teilhards eigenen Voraussetzungen muss die Menschheit vor eine letzte Wahl und Entscheidung für

¹¹⁴ Vgl. Teilhard de Chardin: Der Mensch im Kosmos, 251f.

¹¹⁵ Vgl. Teilhard de Chardin: Wissenschaft und Christus, 95.

¹¹⁶ Vgl. Teilhard de Chardin: Die lebendige Macht der Evolution, 271.

¹¹⁷ Teilhard de Chardin: Wissenschaft und Christus, 226.

¹¹⁸ Vgl. Teilhard de Chardin: Die lebendige Macht der Evolution, 138.

¹¹⁹ Teilhard de Chardin: Wissenschaft und Christus, 28.

¹²⁰ Vgl. ebd., 89f.

oder gegen Christus geführt werden, ein Ja oder Nein angesichts Gottes werden. Der Prozess muss darauf hinauslaufen:

Auf den Unterschied zwischen solchen, die an die Zukunft der Welt glauben, und den Nichtglaubenden. Der Mensch wird vor der Versuchung stehen. Je höher sein Bewusstsein¹²¹ steigt, umso verheerender kann die vom Menschen verursachte Unordnung, das Böse werden. Deshalb sieht Teilhard die Erbsünde skeptisch, die am Anfang der Menschheitsgeschichte steht. Angesichts dieser letzten Entscheidung der Menschheit wird die Parusie¹²² stattfinden: blitzhaft wird die schweigsam sich steigernde Gegenwart Christi in den Dingen sich offenbaren. Entsprechend der letzten Option bleiben für die Menschheit nur die beiden Ausgänge von Himmel und Hölle.

Der Himmel wird als die vollendete Personalisierung aller Glieder Christi in seinem mystischen Leib geschildert; nur in ihm schauen wir Gott. „Der direkte Weg zum Himmel sei jener, der auf schnellstem Wege die Erde hinter sich ließe. Hier nun lässt uns der Christusuniversalis begreifen, dass der Himmel nur durch die Vervollständigung der Erde und der Welt erreichbar ist, ‚die viel größer und vollendeter geworden ist, als wir glaubten‘; – und gleichzeitig gewinnen die grundlegendsten christlichen Haltungen, ohne vom Wege abzukommen, an Reichtum und ‚Dynamik‘¹²³. Die Hölle ist die zu fürchtende Möglichkeit eines Abfallprodukts der Evolution; die Hölle als Gegensatz zum Himmel.

Da die Einigung differenziert, werden die durch ein Zentrum höherer Ordnung geeinten Zentren nicht aufgelöst, sondern im Gegenteil in sich selber verstärkt. Die Materie erlaubt dem Geist zu subsistieren¹²⁴, indem sie ihm ständig einen Einsatzpunkt für sein Handeln und eine Nahrung bietet. „Die Reinheit des geistigen Gipfels eines Wesens ist proportional zur materiellen Fülle seiner Basis“¹²⁵. Wendet man diese Struktur auf die Eschatologie an, so möchte man annehmen, dass in der endgültigen himmlischen Synthese die ganze Ernte der Welt in all ihren Entwicklungsstufen vom Stofflichen zum Pflanzlichen, Tierischen und Menschlichen eingeborgen werden müsste. Teilhard hat immer Wert darauf gelegt, dass nicht nur die „Operatio!“, sondern auch das „Opus“ selbst ins Reich Gottes eingeborgen werden soll¹²⁶.

Der zweite Aspekt der Evolution widerspricht unseren früheren Gedanken von der Materie als einer Vorstufe des Geistes, eines Geistes der Erde¹²⁷, als Geist in Potenz oder noch

¹²¹ Vgl. Teilhard de Chardin: Der Mensch im Kosmos, 299-302.

¹²² Vgl. Teilhard de Chardin: Wissenschaft und Christus, 28.

¹²³ Ebd., 167.

¹²⁴ Vgl. ebd., 80.

¹²⁵ Ebd., 80.

¹²⁶ Vgl. ebd., 40f.

¹²⁷ Vgl. Teilhard de Chardin: Der Mensch im Kosmos, 246.

unvollkommener Zentrierung. Streng genommen existiert die Materie nicht. Es gibt im Kosmos nur Geist. „Die Energie – der neue Geist. Die Energie – der neue Gott. Das unpersönliche für das Omega der Welt wie für ihr Alpha“¹²⁸. Jetzt erscheint Materie als nur noch ein formaler Begriff: als das im Einigungsprozess des Geistes je Synthetisierte¹²⁹. Teilhard meint, dass der irreversible Aufstieg der Materie zum Geist den Letzteren unauflösbar, das heißt „unsterblich“, werden lässt, so dass er sich im Tod von der Leibmaterie „löst“. Man kann sich deshalb fragen, was in dieser Sicht noch „Auferstehung des Fleisches“ besagt. Sicher nicht eine Art Verklärung des alten Kosmos; dieser ist überflüssig geworden. Und doch muss etwas Leibhaftiges überstehen, bzw. neu erstehen.

Dieses wird aber nur noch in den Seelen selber gesehen, von denen jede in ihrer geistigen Einheit eine individuelle, sehr komplizierte Struktur besitzt: die Spur der Einigungen, die sie zusammenfasst, und der einzige Anknüpfungspunkt für ihre Aufnahme in eine höhere „Vermählung“. Sie selbst ist also, als geschichtlich gewesener Geist, gewissermaßen die Materie, die im endgültigen mystischen Leib überformt werden kann. In diesem Geist ist die Synthese¹³⁰.

„Innerhalb des Kosmos hängen alle Elemente in der wachsenden Ordnung ihres wahren Seins, das heißt ihres Bewusstseins' ontologisch aneinander; und der ganze Kosmos, als ein einziges Ganzes, wird getragen, ‚informiert‘ von der machtvollen Energie einer höheren und einzigen Monade, die allem, was unter ihr ist, seine endgültige Einsichtigkeit und sein endgültiges Aktions- und Reaktionsvermögen verleiht“¹³¹. Diese „machtvolle Energie“, die mit Herrlichkeit verbunden ist, die wir dem Sohn Marias auflegen müssen, um das Recht zu haben, ihn weiterhin anzubeten, wollen wir an die Auferstehung denken.¹³² So müsste die Welt ihre sichtbare Gestalt verlieren, in jedem von uns und in ihrer Gesamtheit, um vergöttlicht zu werden. Die neue Erde wird in ihren Elementen so durchsichtig sein, dass anscheinend nichts übrigbleibt als die sich in uns materialisierenden Strahlen der Herrlichkeit Gottes. Einzig die in sich reflektierten Kerne, die allein dem Omega anzuhängen vermögen, verkörpern den irreversiblen Teil des geistgewordenen Alls¹³³. Die Entwicklungsrichtung von Materie zu Geist lässt einen letzten Moment der Teilhardschen Eschatologie nicht zur Reife gelangen: das Motiv der Doppelgeschichtlichkeit, des „Ewig Weiblichen“¹³⁴.

¹²⁸ Ebd., 251.

¹²⁹ Vgl. Teilhard de Chardin: Wissenschaft und Christus, 87.

¹³⁰ Vgl. Teilhard de Chardin: Der Mensch im Kosmos, 273 und 277.

¹³¹ Teilhard de Chardin: Wissenschaft und Christus, 87-88.

¹³² Vgl. ebd., 96.

¹³³ Vgl. Teilhard de Chardin: Die lebendige Macht der Evolution, 132.

¹³⁴ Ebd., 32.

Hier wird das Weibliche als der Zauber verstanden, der in die Welt gemischt ist, als die von Stufe zu Stufe Steigende, in den Geschlechtern zu tieferen und fruchtbarerem Einigung sich differenzierende Kraft, deren Magie aber gefährlich zweideutig bleibt, ehe sie nicht von zuoberst, von Christus her erlöst wird und in der Jungfräulichkeit zur höchsten Fruchtbarkeit, zur Verleiblichung des Logos befähigt wird: „Ich bin die Jungfrau Maria, aller Menschen Mutter. Ich bin die Kirche, Jesu Braut“¹³⁵. Maria-Kirche ist dann die höchste Blüte der aus der Welt aufsteigenden Bewegung, freilich immer schon angezogen und geläutert durch die absteigende Bewegung der Gnade, des Sohnes von Gott her¹³⁶.

Die Grenzen Teilhards werden somit an eben den Punkten sichtbar, die in J. Moltmanns (Gegen-) Entwurf ins Zentrum treten werden: der einseitig christologische Akzent lässt die trinitarische Gestalt des Welterlösungswerkes nicht hinreichend hervortreten, deshalb kann es bei ihm keinen eschatologischen Descensus geben, und der Dualismus Himmel-Hölle bleibt die letzte Auskunft. „Punkt Omega“ ist die Vereinigung des Alls mit Gott. Er ist Sammelpunkt und Kraft für die Evolution¹³⁷. Der einseitig inkarnatorische Akzent lässt die Theologie des Kreuzes fast ganz verblässen¹³⁸, so dass trotz der Betonung der Freiheit die Realität Sünde nicht in ihrer ganzen Tiefe sichtbar wird. Man kann beifügen, dass das Pathos des Werdens so sehr das des Seins übertönt, dass in den Synthesen die Differenzen unterzugehen drohen.

Die Vereinigung des Alls mit dem dreieinigen Gott zeigt, dass Gott in der Ganzheit unseres Handelns unbegrenzt ist¹³⁹. In der Menschwerdung Christi zeigt sich das Göttliche fortdauernd¹⁴⁰ in der Schöpfung durch die Zeit und Geschichte. Durch Christus vereinigt sich das Geschöpf mit Gott. Diese Vereinigung nennt man „die Vereinigung mit Ihm in der gemeinsame Liebe“¹⁴¹. Diese Bestimmung der Schöpfung zur Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott ist im Sinne der Teilnahme an der Gemeinschaft des ewigen Sohnes mit seinem ewigen Vater. Diese Gemeinschaft realisiert sich durch den Heiligen Geist¹⁴². Teilhard verbindet die Heilsgeschichte des dreieinigen Gottes mit der Geschichte des Kosmos und des menschlichen Lebens¹⁴³. Gott inkarniert in seinem Sohn Jesus Christus und durch ihn vereinigt sich Gott mit den Menschen. Teilhard beruft sich auf die biblische Worte: „Wenn Christus sich alles angeglichen haben wird, dann wird er sich dem unterwerfen, der ihm alles

¹³⁵ Lubac: Pierre Teilhard de Chardin, 13.

¹³⁶ Vgl. ebd., 12.

¹³⁷ Vgl. Greshake: Naherwartung – Auferstehung, 24.

¹³⁸ Vgl. Teilhard de Chardin: Wissenschaft und Christus, 103.

¹³⁹ Vgl. Teilhard de Chardin: Der göttliche Bereich, 48.

¹⁴⁰ Vgl. ebd., 46.

¹⁴¹ Ebd., 47.

¹⁴² Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 163.

¹⁴³ Vgl. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 316.

unterworfen hat, so dass Gott alles in allen Dingen ist (1 Kor. 15, 28)¹⁴⁴. Der dreieinige Gott ist in allen Dingen: Christus ist die leibhaftige Fülle der Gottheit (Vgl. Kol. 2, 9)¹⁴⁵. Der Sohn ist mit seinem Vater verbunden. „Seine lebendigmachende Herrschaft wird erst vollendet, wenn er ‚das Reich‘ dem Vater übergibt und Gott ‚alles in allem wird‘ (1 Kor. 15, 28) und der Tod verschwindet“¹⁴⁶. Es wird die Hoffnung der ganzen Schöpfung auf das Heil und Erfüllung zum ewigen Leben fest aufgesetzt¹⁴⁷. Die Geschichte Gottes verbindet sich mit Jesus Christus¹⁴⁸. Er ist Hoffnung und die Zukunft der Zeit und der Geschichte.

Was Teilhards Begriff von Hoffnung angeht, so wird er, nach der phänomenologischen Ausgangsposition, die neo-humanistische Welt-Zukunfts-Hoffnung der christlichen Vertikalen entgegengesetzte, durch die Inkarnationstheologie doch sachlich so verwandelt, dass auch die Dimension der Zukunft von der vertikalen untrennbar, theologische Relevanz erhält. Diese Hoffnung wird sich zusammen mit der Liebe in der Nächstenliebe vollenden¹⁴⁹.

In diesem Kapitel wurde die Omegapunkt-Theorie aufgezeigt. Sie ist eine kosmologische Theorie, die aus der allgemeinen Relativitätstheorie abgeleitet werden kann, wenn man die Entwicklung des Weltalls vom Urknall bis jetzt und in die „Letzte Zukunft“ fortsetzt. Alle zeitartigen Weltlinien sollen in solcher Weise in einem Raumzeit-Endpunkt einmünden, dass bis in den Endpunkt hinein Leben in einem verallgemeinerten Sinn möglich ist. In diesem „Omegapunkt“ sind dann alle durch das Leben gesammelten Informationen vereinigt, weshalb die Eigenschaften dieses Punktes mit dem in den verschiedenen Religionen definierten Gott gleichgesetzt werden können.

In diesem Kapitel wurde zuerst bei Frank J. Tipler, und dann bei Pierre Teilhard de Chardin, die Omegapunkt-Theorie vorgestellt.

Tipler in seiner physikalischen Sicht will zeigen, dass der Mensch – Welt – Gott und alles, was mit diesen Wirklichkeiten verbunden ist, man in einem genialen Computer finden kann. Er definiert ein Lebewesen zu einem beliebigen Gebilde, das Informationen durch natürliche Auslese bewahrt. Leben ist demnach eine Art Informationsverarbeitung und der menschliche Geist ein hochkomplexes Computerprogramm, das den „Turing-Test“ bestehen kann. Solches Leben kann als „ewig“ angesehen werden, wenn es bis zum zeitlichen Ende des Universums

¹⁴⁴ Teilhard de Chardin: Mein Glaube, 182.

¹⁴⁵ Vgl. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 306.

¹⁴⁶ Ebd., 214.

¹⁴⁷ Vgl. ebd., 128.

¹⁴⁸ Vgl. ebd., 50.

¹⁴⁹ Vgl. Teilhard de Chardin: Der Mensch im Kosmos, 294.

existiert. Nach der Omegapunkt-Theorie entwickelt sich das Universum gerade so, dass ewiges Leben möglich und Ziel der Evolution ist. Der Omegapunkt existiert erst am Ende der Zeit wirklich, dann aber notwendigerweise.

Die Auferstehung erfolgt im Omegapunkt in der Weise, dass alle überhaupt nur möglichen Lebewesen, die früher gelebt oder auch nicht gelebt haben, in den dann existierenden Computern auf der Basis elektromagnetischer Wellen exakt simuliert werden, weil das den Bedingungen der Unterscheidbarkeit aller quantenmechanischen Zustände und der Maximierung der Informationen entspricht.

Für unsere theologischen und dogmatischen Forschungen ist es zu wenig. Der Mensch, die Welt und Gott können wir nicht in einem perfekten Computer erfassen und begrenzen. Die Worte aus der Bibel, die Gott beschreiben als Alpha und Omega zeigen uns die Gegenwart – Vergangenheit – Zukunft. Kein perfekter Computer kann das ersetzen. Nicht alles kann man programmieren und voraussehen. Zeit und Ewigkeit in ihrer Größe und Bedeutung finden ihren Ursprung nicht in der Physik, sondern in der Bibel. Physik dient der Bibel, dem Glauben und der Theologie. Aus diesem Grund sind dogmatische Forschungen weiter zu führen und zu entdecken. Nicht ein Computer, sondern Gott ist für die gläubigen Menschen Alpha und Omega.

Der Gott der Bibel hat den Menschen die Freiheit geschenkt. Dieses Geschenk geht durch die Zeit auf die Ewigkeit. Durch diese Freiheit kann der zeitliche und geschichtliche Mensch auf Grund des Glaubens die Erfahrungen finden und erleben. Der dreieinige Gott hat in der Bibel seine Offenbarung verheißen. Sie lebt die biblischen Traditionen in der Zeit und in der Geschichte des Menschen. Der Mensch kann aus der geschenkten Freiheit, Gott in seiner eigener Geschichte des Lebens erfahren. Als gläubiger Mensch verbindet er sich und seine Existenz mit dem lebendigen Christus, dessen Gegenwart man in der Kirche erfährt. Sie wirkt und handelt in der Zeit und in der Geschichte. Aber sie – die Kirche – ist das Handeln des dreieinigen Gottes in der menschlichen Zeit und Geschichte. Hier in der kirchlichen Wirkung verbinden sich Zeit und Ewigkeit Gottes. Der lebendige und ewige Gott ist für die gläubigen Menschen Alpha und Omega.

Pierre T. de Chardin beschreibt in seiner Evolutionstheorie die Entwicklung der Erde von der Geogenesis, in der die Materie in organisiertere Formen übergeht, zur Biogenesis, in der das Leben der Zelle entsteht, zur Noogenesis mit der Entstehung des Menschen bis schließlich zur Christogenesis mit dem Punkt Omega, der die Entwicklung der Erde zu sich hinaufzieht. Das Leitmotiv der ganzen Theorie ist, dass nichts in der Welt durch die verschiedenen Stadien der

Entwicklung hindurch als Endzweck in Erscheinung treten kann, was nicht schon zu Anfang, wenn auch unscheinbar, vorhanden gewesen wäre.

Teilhard als Wissenschaftler könnten wir den Vorwurf machen, dass er in seiner Forschung nicht genügend Datenmaterial vorgelegt habe, auf welchem er mit seinen Forschungen basiert. In seinen Schreiben verwendet er einen poetischen Still. Deshalb ist er für jene, die seine Schriften lesen, oft irreführend und schwer zu verstehen oder gar unverständlich. Teilhard de Chardin verlässt manchmal in seiner Forschung zu schnell – und deshalb für den Leser unverständlich – den Boden der Tatsachen, auch wechselt er sehr oft die Gedankenrichtung vom Glauben zum Wissen und umgekehrt.

P. Teilhard de Chardin als tiefgläubiger Pater will zeigen, dass in Christus der Anfang und das Ende stattfindet. Seine Konvergenz in Liebe zeigt uns die Größe der Zeit in seiner Hyper-Physik, die Größe des Omega-Punktes. Die Konvergenz hat uns die Einheit in Personen und Einheit der Welt gezeigt. Gott in Christus ist der Weltschöpfer. Dazu zeigt er uns seine Allmacht. Die Zeit wird im Omegapunkt aufgehoben und durch die Ewigkeit ersetzt. Deshalb dürfen wir sagen: Gott ist unsere evolutive und ewige Größe. Gott in Christus ist Alpha und Omega.

Zum Schluss kommen wir nochmals zu unseren Thesen:

- Der Punkt Omega ist nicht nur die Zukunft der Evolution im Sinne des „Futurum“, sondern auch als Christus-Omega im Sinne des „Adventus“.

Ihre Heilsbedeutung hat die Evolution nicht in sich selbst, sondern erst aufgrund der Anziehung, die das Ziel der Vollendung gibt. Deshalb kann der Einzelne seinen Tod auch als sinnvoll erkennen. Den kommenden Tod wird ein Christ nicht durch sinnlose Erwartung kompensieren. Im Tod und in der Auferstehung wird sich ihm ein neuer Bereich der Möglichkeiten eröffnen, der nicht mehr der Ebene der Erfahrungen angehört. In diesem Bereich existiert eine weitere Dimension, die Gott erlaubt, eine geheimnisvolle Zukunft bereit zu halten. Diese Zukunft zeigt uns ein doppeltes Gesicht von Adventus und Futurum. Christus Omega ist Vorgriff auf die Zukunft - Futurum, weil er schon in der Realität ist, und er ist die Ankunft des Anderen - Adventus, weil er noch zur Realität kommen wird. Diese „Fülle der Möglichkeiten“ feiern wir in der Eucharistie. Dort vergegenwärtigen sich Tod und Auferstehung mit seiner Schöpfung als die Ausdehnung der Evolution. Deshalb lautet unsere zweite These:

- Christus als Alpha und Omega – der Anfang und das Ende: im Tod und in der Auferstehung, in der Wirklichkeit der Eucharistie und in der Schöpfung als die Ausdehnung der Evolution.

In Christus selbst findet die ganze Schöpfung ihre Vollendung und Krönung.

Die Welt bekommt durch die Evolution ihre heilende Zukunft. Gott in Christus als Alpha und Omega ist die treibende Kraft. Die Welt wird eine vollendete Zukunft erreichen. Sie ist durch die Zeit mit der Ewigkeit zusammen verwurzelt. Diese gesamte Wirklichkeit, bei der Natur angefangen bis hin zum Menschen und seiner Zivilisation, ist zu verstehen als ein in sich folgerichtiger, kontinuierlicher evolutiver Prozess auf eine absolute Zukunft hin, wobei Christus der Omega-Punkt – Anfang und Ende ist, nämlich die Vereinigung des Alls mit Gott. Auch das zweite vatikanische Konzil nennt Christus das Alpha und Omega. „Der Herr ist das Ziel der menschlichen Geschichte, der Punkt, auf den hin alle Bestrebungen der Geschichte und der Kultur konvergieren, der Mensch der Mittelpunkt der Menschheit, die Freude aller Herzen und die Erfüllung ihrer Sehnsüchte. Ihn hat der Vater von den Toten auferweckt, erhöht und zu seiner Rechten gesetzt. Ich bin das Alpha und das Omega, der Erste und der Letzte, Anfang und Ende“ (Offb 22,12-13; Vgl. GS. 45). Dieser evolutive Prozess umgreift also Natur, Menschen und Heilsgeschichte, er umgreift die Hoffnungen der Erde. Um den Gang der Evolution zu führen, ist der Mensch in seine Zukunft durch den Glauben mit dem Fortschritt der Welt verbunden.

2. Kapitel: Zeit als Evolution

Im ersten Kapitel wurde der Endpunkt der Zeit als der „Omegapunkt“ verstanden. Tipler, der das gesamte Universum in seinen räumlichen und zeitlichen Dimensionen strukturell erfassen wollte, versuchte den Menschen als eine besondere Art von Maschine zu definieren, die denselben physikalischen Gesetzen unterläge wie ein Computer. Diese Sicht führt zu dem Beweis, dass wir Menschen einen freien Willen haben und dass es ein Leben nach dem Tode geben wird. In seiner sogenannten Omegapunkt-Theorie wollte er Gott, das ewige Leben und andere theologische Paradigmata als handfeste Ergebnisse moderner Naturwissenschaft und nicht als irgendeine Offenbarung darstellen. So übernimmt er Begriffe aus der Physik und verbindet sie mit Begriffen in der Theologie. So schreibt er: „Es ist an der Zeit, dass die Wissenschaftler die Hypothese Gott neu überdenken. Ich hoffe, ich kann sie mit diesem Buch dazu bewegen. Die Zeit ist gekommen, die Theologie in der Physik aufgehen zu lassen, den Himmel ebenso wirklich werden zu lassen wie ein Elektron“¹⁵⁰.

Einen wichtigen Schritt in die Offenbarung macht Teilhard de Chardin. Für ihn ist Leben und Kosmos eine von Gott gewollt kreative Bewegung, die noch nicht an ihr Ziel gelangt ist. Die Liebe ist der Motor der Evolution. Jesus Christus ist der „Omega-Punkt“. „Er ist das Alpha und Omega, der Anfang und das Ende, der Grundstein und der Schlussstein, die Fülle und der Erfüllende. Er ist jener, der vollendet, und jener, der allem seine Konsistenz gibt“¹⁵¹. Teilhards Sicht basiert auf der Naturwissenschaft in Verbindung mit tiefer Frömmigkeit. Ihm sind Evolutionsgedanken wohl bekannt und wichtig. Sie helfen ihm „die Zeit zu entdecken“¹⁵². Diese Entdeckung der Zeit hilft uns, durch die evolutive Bewegung unsere menschliche Größe besser zu erfassen. „Und so erscheint letzten Endes über der wiedergefundenen Größe des Menschen, über der entdeckten Größe der Menschheit, die Unversehrtheit der Wissenschaft nicht vergewaltigt, sondern wahr, in unserem modernsten Universum gibt es wieder das Antlitz Gottes“¹⁵³.

Diese beiden Theorien haben deutlich gezeigt: Die Zeit ist die Bewegung der Evolution, mit anderen Worten, Evolution ist die Entwicklung. Diese Entwicklung hat auch ihre Zeitformen. Wir beobachten sie in der Natur und in der Geschichte. Alles, was in der Natur geschieht, geschieht zeitlich. So können wir sagen, was in der Geschichte ist, ist in der Zeit. In dieser

¹⁵⁰ Tipler: Die Physik der Unsterblichkeit, 19.

¹⁵¹ Teilhard de Chardin: Wissenschaft und Christus, 61.

¹⁵² Teilhard de Chardin: Die Schau in die Vergangenheit, 188.

¹⁵³ Ebd., 336.

Arbeit geht es um die Forschung, wie aus theologischer Sicht die menschliche Zeit mit der Ewigkeit des trinitarischen Gottes verankert ist. Daraus ergibt sich eine neue These:

- Die Evolution basiert auf dem Fundament der Ewigkeit Gottes und der Allgegenwart Gottes.

Daher ist zu untersuchen, ob tatsächlich eine Einheit zwischen Natur und Geschichte besteht.

2.1. Zeit als der umfassende Horizont zwischen Natur und Geschichte

Alles, was ist, ist in der Zeit. In diesem Sinne ist die Einheit der Zeit der universale Horizont für alles, von dem wir sagen können, dass es ist, dass es gewesen ist und dass es sein wird.¹⁵⁴

„Die Zeit ist also der universale Horizont, der das Subjekt und seine Objektsphäre einschließt. Sowohl die Einheit der Natur wie die Einheit des Subjektes hat ihren Grund in der Einheit der Zeit. Sofern der Mensch in der Zeit ist, ist er in der Natur“¹⁵⁵. Der Mensch kann sich nicht von der Zeit emanzipieren¹⁵⁶.

Die Aufsplitterung der Zeit in Zeiten wird auch in evolutiven Zeitkonzeptionen vertreten. Dadurch werden die Zeitformen wiederum in ein zeitliches Nacheinander gebracht. Einen derartigen Versuch hat A. M. K. Müller unternommen, geboren 1931 in Petersdorf im Riesengebirge, Schlesien. Professor für Theoretische Physik. Für ihn ist die Zeit der Universalhorizont der Wirklichkeit.

In einem weiteren Schritt zeigt er, dass die Zeit als der übergreifende Horizont des gesamten Kommunikationszusammenhanges¹⁵⁷ oder als der „universale Horizont alles Geschöpflichen“¹⁵⁸ bestimmt ist. Der Kommunikationszusammenhang bezeichnet das, was gegenwärtig ist. Es geht um die Gegenwart des Horizontes, aber auch um die Physik der Neuzeit nicht als Zeit, sondern Raum¹⁵⁹. Müller verweist darauf, dass jede Zeiterfahrung wieder in der Zeit geschieht, dass es also keine zeitlose Position der Zeiterfahrung geben kann¹⁶⁰. Wenn Zeit der alles umfassende Horizont ist, also auch Natur umfasst, so ist sie zugleich das Verbindungsstück zwischen Natur und Geschichte. So meint Müller: „was man bisher Geschichte nannte, ist in der Zeit; was man bisher Natur nannte, ist der Zeit; mit anderen Worten: in der ‚Natur‘, die alles umschließt, was in der Zeit ist, wird Natur zur Geschichte

¹⁵⁴ Vgl. Picht: Der Begriff der Natur, 325.

¹⁵⁵ Ebd., 325-326.

¹⁵⁶ Vgl. ebd.

¹⁵⁷ Vgl. Müller, Klaus: Wende der Wahrnehmung, 176; Vgl. Picht: Der Begriff der Natur, 452ff.

¹⁵⁸ Ebd., 240.

¹⁵⁹ Vgl. Picht: Hier und Jetzt. Band 1, 372.

¹⁶⁰ Vgl. Müller, Klaus: Das unbekannte Land, 307.

und Geschichte zur Natur“¹⁶¹. Die Verbindung zwischen Natur und Geschichte, die über die Universalisierung des Zeithorizontes bewerkstelligt wird, macht es Müller möglich, auch eine Verbindung zwischen Naturwissenschaften und Theologie herzustellen. Deswegen soll man nicht nur nach dem Sein der Welt fragen, sondern nach dem Werden der Welt und nach ihrer Verwirklichung¹⁶². Die Welt „nimmt die Natur im Horizont der Zeit wahr, und zwar der ‚geschichtlichen‘ Zeit, die befristet ist, die drängt und zu Ende geht und bekommt sie insofern gleichsam in einem Überschuss über ihre bloße Tatsächlichkeit zu Gesicht: als eine Geschichte hin disponierte und immer schon von Geschichte affizierte Natur. Das verbindet sie am Augenfälligsten mit der Perspektive der biblische Erzähler“¹⁶³.

Hier stellt sich die Frage nach der Schöpfung, aber nicht verstanden als „statische“ Größe, sondern als bewegliches Geschehen, in das wir Menschen eingebunden sind und das in einem Zielpunkt erfüllt sein wird. Diese Verwirklichung wird sich mit dem Blick auf den Schöpfer vollziehen¹⁶⁴.

Die Geschöpfe sind durch eine innerliche Beziehung mit dem Schöpfer verbunden. Gott ist mit aller Schöpfung, nicht nur vor aller Schöpfung. Im Grunde genommen muss die Schöpfungstheologie, die zerbrechliche Geschichtlichkeit der Natur in der „modernen Naturwissenschaft und Erkenntniskritik beschreiben lernen, wenn sie sich – gegen die Mechanismen der Zerstörung – für das verborgene Geschichtshandeln Gottes offenbaren will und von ihm die Erneuerung der Erde (Ps104, 30) erwartet“¹⁶⁵. Nur in ‚innerer Beziehung‘ zwischen Gott-Schöpfer und seinem Geschöpf kann die Geschichte ihre Einheit mit der Natur wiederfinden¹⁶⁶. Dieses „Innere“ des Menschen mit Gott nennt Picht die Seele¹⁶⁷. Heilsgeschichtlich verstandene Theologie und Naturwissenschaften, die die mit Geschichte identifizierte Natur zu ihrem Gegenstand haben, stehen vor dem gemeinsamen Horizont der Zeit, die nach Müller das gemeinsame Scharnier zwischen beiden Wissenschaften bildet¹⁶⁸.

Das Problem, zu dem ein solcher Ansatz führt, besteht darin, dass die Universalstruktur der Zeit, von der Müller ausgeht, keine Unterscheidung zwischen Zeit und Nicht-Zeit erlaubt¹⁶⁹.

¹⁶¹ Ebd., 305.

¹⁶² Vgl. Link: Schöpfung. Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts, 464.

¹⁶³ Ebd.

¹⁶⁴ Vgl. ebd., 412.

¹⁶⁵ Ebd., 464.

¹⁶⁶ Vgl. 343.

¹⁶⁷ Vgl. Picht: Der Begriff der Natur, 366.

¹⁶⁸ Vgl. Müller, Klaus: Wende der Wahrnehmung, 132.

¹⁶⁹ Vgl. Theunissen: Die Einheit im Denken Georg Pichts, 367.

Wenn Zeit mit Sein identisch gesetzt wird¹⁷⁰ und zwischen Naturzeit und Geschichtszeit nicht mehr unterschieden werden kann, so braucht es nur eine Wissenschaft, die sich mit der Zeit auseinandersetzt.

Für Müller ist die Zeit der „Stoff“, aus dem die Welt gemacht ist¹⁷¹. Sie ist das Material der Schöpfung¹⁷². Für ihn ist die Zeit selbst das Sein¹⁷³. Aus diesem Grund sagt er: „Hier sind die sogenannten ‚Zeitmodi‘ Vergangenheit, Zukunft und (als Entstehungsort der Erfahrung) die Gegenwart angesprochen. Nur durch diese Modi hindurch aber erfahren wir die Zeit (...); denn: Alles, was ist, ist in der Zeit; alles, was gewesen ist, ist in der Zeit gewesen; alles, was sein wird, wird in der Zeit sein“¹⁷⁴. Das heißt, Müller führt eine innere Differenzierung der Zeit ein und verweist auf die Modalitäten: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Dazu nimmt er von Picht, dem Wissenschaftler für Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät der Universität in Heidelberg, die Zeitmodi mit den modalen Kategorien der Notwendigkeit, Wirklichkeit und Möglichkeit¹⁷⁵. „Möglich ist alles, was wirklich sein kann; notwendig ist alles, was wirklich sein muss. Entsprechend nennen wir zukünftig, was einmal gegenwärtig sein kann, vergangen, was einmal gegenwärtig war“¹⁷⁶. Mit der Identifizierung des Vergangenen mit dem Notwendigen, des Gegenwärtigen¹⁷⁷ mit dem Wirklichen und des Zukünftigen mit dem Möglichen möchten Picht und Müller¹⁷⁸ die Irreversibilität der Zeit begrifflich fassen. Das Vergangene als das Notwendige kann man nicht mehr ungeschehen machen. Dennoch geht es in den folgenden Zustand ein und bestimmt diesen mit. „Nicht die absolute Wirklichkeit wird damit in die Perspektive des Konjunktivs gerückt, sondern alles von ihr verschiedene Wirkliche und Mögliche, alles, was ist, und alles, was das, was ist, hätte sein können, aber eben nicht ist“¹⁷⁹. Das heißt: die absolute Wirklichkeit verbindet man nicht mit dem Grenzbegriff, weil der Begriff oder die Definition in sich selber die Grenze oder die Beschränkung besitzt, die das definierte beschreibt und umfasst. Die absolute Wirklichkeit geht weit über diese Grenzen und Beschränkungen hinaus. Sie fragt nach dem, was sie anderen ermöglicht, damit das relative Mögliche zur absoluten Wirklichkeit werden kann¹⁸⁰.

¹⁷⁰ Vgl. Müller, Klaus: Wende der Wahrnehmung, 135.

¹⁷¹ Vgl. Müller, Klaus: Das unbekannte Land, 118.

¹⁷² Vgl. ebd., 259.

¹⁷³ Vgl. ebd., 116ff.

¹⁷⁴ Ebd., 117.

¹⁷⁵ Vgl. Picht: Hier und Jetzt. Band 1, 371.

¹⁷⁶ Ebd.

¹⁷⁷ Vgl. ebd., 371.

¹⁷⁸ Vgl. Müller, Klaus: Die präparierte Zeit, 287f.

¹⁷⁹ Dalferth: Die Wirklichkeit des Möglichen, 166.

¹⁸⁰ Vgl. ebd.

Die absolute Wirklichkeit zeigt immer neue Möglichkeiten. Diese Möglichkeiten sind ohne Beschränkungen und Begrenzungen. Die Notwendigkeit des Vergangenen besteht darin, dass, „nichts, was vergangen ist, vergeht“¹⁸¹ und daher in Gott ruht. Das heißt, dass Zeit asymmetrisch und in die Zukunft hinein offen ist, allerdings so, dass Vergangenes notwendig in der Zukunft fortbestehen muss. Deshalb verschwinden aber trotzdem die Möglichkeiten der Zukunft nicht, da das Vergangene keine völlige Determination bewirkt. „Der unmittelbare Vorteil dieser strategischen Umkehrung ist der, dass sie die beharrlichste Abstraktion aufhebt, unter der unsere Versuche, die Wirklichkeit der Vergangenheit zu umreißen, gelitten haben, nämlich die Abstraktion einer Vergangenheit als solcher. Diese resultiert aus dem Vergessen des komplexen Spiels sich wechselseitig bedingender Bedeutungen, das zwischen unseren auf die Zukunft gerichteten Erwartungen und unseren auf die Vergangenheit zielenden Interpretationen stattfindet“¹⁸².

Die Richtung der Zeit, die sich durch die Verschränkung der Modalitäten in einem Nacheinander ergibt, macht die Irreversibilität aus. Die Einheit der Zeit versucht Picht zu denken, indem er eine Differenz in den Zeitbegriff selbst einführt. Er unterscheidet die „phänomenale Zeit“¹⁸³ von der „transzendentalen Zeit“¹⁸⁴. Die Einheit ersterer möchte er mit Hilfe letzterer begreiflich machen. Die Bedingung der Möglichkeit der phänomenalen Zeit ist die Transzendente. Picht kann diesen Möglichkeitsbegriff allerdings nicht wiederum als zeitlichen Modus der Zukunft fassen, sonst würde er die Einheit dreier Modi mit einem dieser Modi erklären¹⁸⁵. Er interpretiert „Welt“ als den Zwischenraum zwischen phänomenaler und transzendentaler Zeit.

Um trotz dieser weiteren Differenzierung innerhalb des Zeitbegriffs die Einheit der Zeit nicht aufzugeben, bestimmt Picht phänomenale und transzendente Zeit nicht als zwei Zeiten, sondern als „zwei nicht auf einander reduzierbare Gestalten ein und derselben Zeit“¹⁸⁶.

Die Bedingung der Möglichkeit, die Einheit der phänomenalen Zeit erfahren zu können, sieht Picht in der zugleich erfahrenen transzendentalen Zeit und der in dieser Erfahrung manifest werdenden Differenz beider Zeitgestalten¹⁸⁷. Wie in einem weiteren Schritt die Einheit der transzendentalen Zeit zu verstehen ist, will Picht offen halten, und zwar im Hinblick auf die Offenbarung, die er mit der Zukunft auf transzendentaler Ebene in Verbindung bringt¹⁸⁸.

¹⁸¹ Picht: Hier und Jetzt. Band 1, 370.

¹⁸² Ricoeur: Zeit und Erzählung. Band 3, 335.

¹⁸³ Picht: Hier und Jetzt. Band 1, 373; Vgl. Picht: Hier und Jetzt. Band 2, 328.

¹⁸⁴ Picht: Hier und Jetzt. Band 1, 374; Vgl. Picht: Hier und Jetzt. Band 2, 328.

¹⁸⁵ Vgl. Picht: Hier und Jetzt. Band 1, 374.

¹⁸⁶ Ebd., 374.

¹⁸⁷ Vgl. Picht: Hier und Jetzt. Band 2, 326f.

¹⁸⁸ Vgl. Picht: Hier und Jetzt. Band 1, 374.

Picht begibt sich in die Gefahr des unendlichen Regresses, den er durch das Offenhalten der Frage zwar durchbrechen möchte. Er zeichnet aber durch die Betonung des Modus der Zukunft auf transzendentaler Ebene wiederum einen Modus aus, obwohl er die Einheit gleichberechtigter Zeitmodi sucht¹⁸⁹. Darüber hinaus transportiert er die Differenzierung in Modi bloß auf eine höhere Ebene. Soll aber eine transzendente Erklärung für die Einheit der Zeit Sinn geben, dann reicht es nicht aus, das zu Erklärende mit denselben Differenzstrukturen bloß auf die transzendente Ebene zu heben. Denn so erreicht Picht nur eine Verlagerung des Problems, da sich auf der höheren Ebene die Frage nach der Einheit der Zeit erneut stellt¹⁹⁰. Eine solche Möglichkeit der Einheit sieht Picht in der Einschränkung der Zeit auf den Modus der Gegenwart, der durch die Quantifizierung der Phänomene erreicht wird. „Die Quantifikation der Phänomene ist das Verfahren, das wir anwenden müssen, um sie in den als ewige Gegenwart vorgestellten Raum projizieren zu können“¹⁹¹. Eine solche Projektion macht das Aufstellen von physikalischen Gesetzen möglich, die von der jeweiligen geschichtlichen Situation unabhängig sind, da sie die Zeit aller qualitativen Bestimmungen beraubt. In diesem Sinne findet man, dass Zeit als abstraktes Quantum gesehen wird, das man sich aneignen oder das man in Verfügung halten kann. So ist disponible und qualitätslose Zeit diejenige Zeit, die an Zeitmessern abgelesen wird¹⁹². Diese Zeit ist weiterhin die Grundlage für die Idee des Fortschritts, da ihr Ablauf auf einen messbaren Parameter bezogen werden muss, anhand dessen gesagt werden kann, dass sich Fortschritt ereignet, der objektiv gemeint und mess- und überprüfbar ist¹⁹³.

Müller übernimmt die These von der Projizierbarkeit der Zeit von Picht und baut sie seinerseits weiter aus. Dass die physikalische Zeit die auf den Modus der Gegenwart reduzierte Zeit ist, die die Wiederholbarkeit der Ereignisse in Form von Experimenten gewährleistet und daher eine Übersetzung in den jeweiligen geschichtlichen Kontext durch eine Hermeneutik nicht nötig hat, sieht Müller in ihrer einfachen Indizierung¹⁹⁴. Das heißt, dass der Unterschied zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft für die Physik nicht relevant ist, sofern eine experimentelle Überprüfung jederzeit möglich ist und dabei die Zeitmodi Vergangenheit und Zukunft in den Hintergrund treten. Müller nennt die „Abblendung der hermeneutischen Zeitrichtung“¹⁹⁵ eine spezielle Form der „Präparierung“

¹⁸⁹ Vgl. ebd.

¹⁹⁰ Vgl. Picht: Hier und Jetzt. Band 2, 328f.

¹⁹¹ Picht: Der Begriff der Natur, 448.

¹⁹² Vgl. Picht: Hier und Jetzt. Band 2, 378.

¹⁹³ Vgl. Picht: Hier und Jetzt. Band 1, 380.

¹⁹⁴ Vgl. Müller, Klaus: Die präparierte Zeit, 191.

¹⁹⁵ Ebd., 378.

von Zeit¹⁹⁶. Die Art der Präparierung beziehungsweise Projektion, die Zeit auf den Modus der Gegenwart reduziert, zeichnet nach Müller den naturwissenschaftlichen Zeitbegriff aus. Nicht der umfassende Zeithorizont liegt den Naturwissenschaften zugrunde, sondern ein eingeschränkter. „Die physikalische Zeit ist eine bestimmte Präparierung der Fülle der Zeit, impliziert also dort, wo sie herrscht, eine experimentelle Situation“¹⁹⁷.

Zur Erklärung der Präparation von Zeit wählt Müller eine zweistellige Zeitmatrix. In dieser werden die drei Zeitmodi zu zweistelligen Elementen verknüpft, es gibt also nicht bloß einen Zeitmodus allein, vielmehr ist jeder mit einem anderen oder mit sich selbst verbunden¹⁹⁸. Die dadurch entstehenden neun Zeitmodiverschränkungen – die Vergangenheit der Vergangenheit, die Vergangenheit der Gegenwart, die Vergangenheit der Zukunft, die Gegenwart der Vergangenheit, die Gegenwart der Gegenwart, die Gegenwart der Zukunft, die Zukunft der Vergangenheit, die Zukunft der Gegenwart, die Zukunft der Zukunft – machen nach Müller den ganzen Zeithorizont aus, also die transzendente Zeit im Sinne Pichts, auf den sich Müller bezieht¹⁹⁹.

Wird Zeit hingegen auf nur einige dieser zweistelligen Verknüpfungen reduziert, so spricht Müller von „Präparierung“. Das erlaubt ihm, von verschiedenen Präparierungen zu reden, die typisch sind für die jeweiligen Zugangsweisen zur Wirklichkeit.

Der Bereich der phänomenalen Zeit im Sinne Pichts zum Beispiel beschränkt sich auf die Dreiergruppen: die Vergangenheit der Gegenwart, die Gegenwart der Gegenwart, die Zukunft der Gegenwart sowie die Gegenwart der Vergangenheit, die Gegenwart der Gegenwart, die Gegenwart der Zukunft²⁰⁰. Die Verschränkung der ersten Dreiergruppe wiederum bestimmt Müller als den Zeitbereich der Kunst²⁰¹. Die Modiverschränkungen, die der phänomenalen Welt nicht angehören, also die Vergangenheit der Vergangenheit, die Vergangenheit der Zukunft, die Zukunft der Vergangenheit und die Zukunft der Zukunft, behält Müller den Bereichen Geschichte, Glaube und Religion vor²⁰². „Der doppelte Bezug auf Glauben und religiöse Erfahrung soll darauf hindeuten, dass wir unter Glauben nicht nur ein religiöses, sondern zugleich auch ein weltliches Hingebensein verstehen“²⁰³.

Im Weiteren spricht Müller davon, dass die Vergangenheit der Vergangenheit, die Vergangenheit der Zukunft, die Zukunft der Vergangenheit und die Zukunft der Zukunft ein

¹⁹⁶ Vgl. Müller, Klaus: Wende der Wahrnehmung, 141.

¹⁹⁷ Müller, Klaus: Die präparierte Zeit, 240.

¹⁹⁸ Vgl. Müller, Klaus: Wende der Wahrnehmung, 198.

¹⁹⁹ Vgl. ebd.

²⁰⁰ Vgl. Müller, Klaus: Das unbekannte Land, 328.

²⁰¹ Vgl. ebd., 330-336.

²⁰² Vgl. ebd., 222.

²⁰³ Ebd.

Geheimnis bilden. Dieses Geheimnis dauert so lange, wie wir uns in der Zeit befinden. Die Zukunft der Vergangenheit und die Vergangenheit der Vergangenheit bilden das „Geheimnis der Vergangenheit“. Die Vergangenheit der Zukunft und die Zukunft der Zukunft repräsentieren das „Geheimnis der Zukunft“²⁰⁴.

Die Wirklichkeit der nichtphänomenalen Welt wird die Einheit des sich aus die Zukunft der Vergangenheit, die Vergangenheit der Vergangenheit, die Zukunft der Zukunft und die Vergangenheit der Zukunft „konstituierenden Zeithorizonts charakterisiert; er ist der Horizont der Geschichte, des Glaubens und der Religion“²⁰⁵. Müller möchte mit seinem Modell einen einheitlichen Zeithorizont vorstellen. Was die einzelnen Zeitbegriffe zusammenhält. In allen Bereichen kommen die verschiedenen Zeitmodi vor, ihre Verknüpfungsweise ist jedoch jeweils verschieden. Nach Müller ist nur die Mystik der ganzheitlichen Erfahrung fähig, da sie Zeit nicht präparieren, sondern alle neun Verknüpfungen umfasst und Zeit deshalb ungebrochen erfahren lässt²⁰⁶.

Müller versteht seine These als eine Entwicklungsstufe innerhalb der Evolution der Verknüpfungsformen der drei Zeitmodi. Aus der einstelligen Matrix hat sich nach Müller die zweistellige evolutiv entwickelt. Dies bedeutet, dass es eine „Evolution der Natur der Zeit in der Zeit“²⁰⁷ gibt. Zeit entwickelt sich nach Müller in der Zeit, es läuft eine „Evolution der Zeit selbst“²⁰⁸ ab.

Die These von der Evolution des gesamten Zeitgefüges beruht auf zwei Annahmen. Zum Einen setzt sie voraus, dass der Kosmos als Ganzes und mit all seinen Zeithorizonten der Evolution unterliegt²⁰⁹, und zum Anderen geht diese These davon aus, dass der Kosmos ein „maximal offenes System“ ist. „Maximal offene Zeit bedeutet dann gerade die Bewegung der Welt als Zeit“²¹⁰. Das heißt, dass die Ausdifferenzierung des Zeitgefüges eine Entwicklung hin zu immer höherstelligen Matrizen ist²¹¹.

Müller versucht Zeit so zu erklären, dass er sie als Produkt der Evolution betrachtet. Zeit evolutiviert selbst. Da Evolution für ihn jedoch Ausdruck zeitlicher Veränderung und Höherentwicklung ist, stellt er mit der These von der Evolution der Zeit diese neuerlich in einen Zeithorizont²¹². Die Frage, was diese Zeit wiederum sei, bleibt völlig unbeantwortet.

²⁰⁴ Ebd., 223.

²⁰⁵ Ebd., 226.

²⁰⁶ Vgl. ebd., 364f.

²⁰⁷ Müller, Klaus: Wende der Wahrnehmung, 266.

²⁰⁸ Müller, Klaus: Das unbekannte Land, 27.

²⁰⁹ Vgl. ebd., 232f.

²¹⁰ Ebd., 233.

²¹¹ Vgl. ebd., 232f.; Vgl. Müller, Klaus: Zeit und Evolution, 143.

²¹² Vgl. Müller, Klaus: Das unbekannte Land, 232f.

Müller klärt nicht, ob diese Zeit ebenfalls Modi oder sogar Verknüpfungen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aufweist²¹³.

Da Evolution aber ein naturwissenschaftlicher Begriff ist, wie Müller selbst behauptet, ist die Zeit, in der die Zeit sich als Ganzes entwickelt, einem beschränkten Horizont²¹⁴, nämlich dem naturwissenschaftlichen, verpflichtet. Es ist aber nicht einsichtig, wie dieser beschränkte Zeitrahmen den Horizont für Zeit im Allgemeinen mit all den anderen Verknüpfungsformen der drei Zeitmodi abgehen können soll.

Die Gesamtgestalt wird auf einen ihrer Teile reduziert. Dies kann wohl nicht die Grundlagenkritik sein, die er der Theologie verordnen möchte, damit diese fähig werde, „theologisch von den Gegenständen der exakten Forschung zu handeln“²¹⁵.

Theologisch weitergedacht, wird dann Jesus Christus für Müller zum Beschleuniger für die Zeiterfahrung seiner Umgebung²¹⁶. Er erscheint als Katalysator für die Evolution der Zeit, also als ein Motor für die Zeit, in der sich Zeit entwickelt, „ auch Jesus besaß bereits die Wirkung eines Katalysators für die Öffnung einer Weise von Erfahrung, von der später das Neue Testament spricht; Jesus war ein Beschleuniger für die Wahrnehmung von Erfahrung durch seine Umgebung“²¹⁷. Auch Jesus Christus kommt nur als naturwissenschaftliche Größe zur Sprache, sofern er der Zeit der Evolution verhaftet bleibt.

Diese Gedanken beweisen, dass Natur und Geschichte mit dem Begriff Zeit verwurzelt sind. Natur und Geschichte sind durch die Zeit auf dem ständigen Weg der Evolution. Sie wird nach zeitlichen Kategorien bestimmt. Wissenschaftler entdecken und stellen fest, wie Natur und Geschichte in der Vergangenheit waren, wie sie in der Gegenwart sind und wie sie sich weiter entwickeln werden.

Mit Zeit und Evolution ist Schöpfung verbunden. Weil Gott die immanenten Kräfte zur Entwicklung miterschafft und die Kreatur ein- und nicht ausschaltet, Kreatur aber die gesetzte dynamische Möglichkeit des Selbstvollzugs ist, ein Wesen daher umso selbstmächtiger ist, je näher und abhängiger es von Gott ist, aber nicht umgekehrt, entspricht es dem Schöpfungsglauben, anzunehmen, dass Gott nicht erschafft, was durch Entwicklung werden kann²¹⁸. Gott spricht sich in seiner Schöpfung aus. Die Schöpfung ist eine Offenbarung seiner Gottheit. Gott selbst macht aus eigenem Tun den Anfang der Geschichte von Natur und

²¹³ Vgl. ebd., 248f.

²¹⁴ Vgl. ebd., 234f.

²¹⁵ Müller, Klaus: Über philosophischen Umgang, 8.

²¹⁶ Vgl. Müller, Klaus: Leid – Glaube – Vernunft, 59-89.

²¹⁷ Ebd., 77.

²¹⁸ Vgl. Link: Schöpfung. Schöpfungstheologie in reformatorischer Tradition, 282f; auch Link: Schöpfung. Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts, 564f; Vgl. Picht: Der Begriff der Natur, 88f.

Mensch. Gen. 1, 1 und andere Texte wie z.B. Ps. 89, 48; 104, 30; Jes. 43, 1; 54, 16, 65,17f. verwenden für dieses Tun das Wort „bara“, das nur Gott als Subjekt haben kann. Das heißt, was Gott gesprochen hat, ist geschehen, „Gott sprach (...) es geschah“ (Ps. 148, 5)²¹⁹. Der Mensch ist ein materiegebundenes und beseeltes Wesen (Vgl. Gen. 2, 7).

Die Bibel verwendet das Wort „adamah“ - aus Erde. Das heißt, Adam ist ein Erdmensch. Das Leben Adams stammt von Gott. Auch der Kosmos ist Schöpfung Gottes. Tier, Pflanze und die ganze Materie stammen aus der Natur und entwickeln sich weiter (Vgl. Gen. 1, 11-13, 22. 28). Ihre Aufgabe ist das Lob des Schöpfers²²⁰.

Der Mensch und mit ihm der ganze Kosmos spüren die Gottesnähe und Gottes Gegenwart. Gott als Schöpfer ist da und kümmert sich um die Entwicklung und Evolution der Welt. Er ist weiter am Werk. Die Evolution findet ihre Vollendung in Gott. Das Vaticanum II: „Schon geht die Technik so weit, dass sie das Antlitz der Erde selbst umformt, ja sie geht schon an die Bewältigung des planetarischen Raumes. Auch über die Zeit weitet der Geist des Menschen gewissermaßen seine Herrschaft aus; über die Vergangenheit mit Hilfe der Geschichtswissenschaft: über die Zukunft durch methodisch entwickelte Voraussicht und Planung“ (GS. 5). Die Evolution der Schöpfung ist mit der Zukunft verbunden. Diese Zukunft ist nur dann denkbar wenn der Kosmos seine Vollendung erreicht hat²²¹. Was genauer durch Entwicklung werden kann, ist dann eine naturwissenschaftliche Frage. Wenn als Grenzen der Entwicklung festgehalten wird, dass die Materie aus Nichts erschaffen ist und dass das Geistige nicht Entwicklungsstufe des Materiellen ist und dass das durch die Entwicklung so gewordene wie auch das vom Menschen so gemachte (Technik) damit nicht der kreatürlichen Abhängigkeit von Gott entgleitet²²², „so vollzieht die Menschheit einen Übergang von einem mehr statischen Verständnis der Ordnung der Gesamtwirklichkeit zu einem mehr dynamischen und evolutiven Verständnis“ (GS. 5).

Implizit jedenfalls ist damit dem Geschöpf entsprechend seiner „Gottesnähe“ etwas von der Würde des Schöpfers durch das Mitschöpfer-sein-dürfen zugesprochen. Von den einschränkenden Forderungen, die Materie müsse aus dem Nichts erschaffen und der Geist dürfe keine Entwicklungsstufe der Materie sein, ist zumindest die erste naturwissenschaftlich unangreifbar, weil das Nichts im strengen Sinne nicht Gegenstand der immer auf ein Etwas, nämlich auf Natur im weiteren Sinne, zurückgreifenden Naturwissenschaft sein kann.

Im weiteren Hauptteil der Arbeit geht es um die Vermittlung zwischen Evolution und Schöpfung.

²¹⁹ Vgl. Ganoczy: Schöpfung. In: LKDog, 456.

²²⁰ Vgl. ebd.

²²¹ Vgl. Wagner: Dogmatik, 500.

²²² Vgl. Link: Schöpfung. Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts, 44.

2.2. Zeit als die Vermittlung zwischen Evolution und creatio continua

In der Evolutionstheorie und im christlichen Schöpfungsglauben geht es um unterschiedliche Aspekte und Dimensionen der Wirklichkeitserfahrung und Wirklichkeitserforschung. Evolutionstheorie und christlicher Schöpfungsglaube können sich nicht widersprechen. Ihre Aussagen und Einsichten liegen auf unterschiedlichen Ebenen. Die Evolutionstheorie als naturwissenschaftliche Theorie zur Entwicklung der Welt, insbesondere des Lebens, steht nicht im Widerspruch zu den Glaubensaussagen, da sie von ihrem Ansatz her keine Aussagen über Gott und den Menschen als Geschöpf Gottes machen will. „Wie neutral man immer eine Evolutionstheorie vortragen mag. Auch aus naturwissenschaftlicher Sicht führt sie uns dann in den Kontext umfassender Sinnfragen“²²³. Etwas verschärfend könnte man sagen, Naturwissenschaft intendiert gerade da, wo sie konsequent betrieben wird, einen theologischen Fragehorizont²²⁴. Evolution und creatio continua müssen miteinander vermittelt werden, dass der Zeitanspruch der Evolution und der Ewigkeitsanspruch der creatio continua in einem Punkt aufeinander bezogen werden.

Otto Muck formuliert in folgender Weise diesen Punkt: „Das Veränderliche, Zeitliche besitzt zwar Sein, aber nur in einer Flucht von aufeinanderfolgenden Zuständen. Da es Kontingent und somit bedingt ist, setzt es einen absoluten Seinsgrund voraus, der alle Kontingenz ausschließt, daher auch Veränderlichkeit und Zeitlichkeit. Er besitzt Sein nicht in einer Folge einander ablösender Momente. Dieser volle Besitz von Sein, dieses Leben, das Veränderlichkeit und zeitliche Aufeinanderfolge ausschließt, wird Ewigkeit genannt. Der absolute Seinsgrund ist ewig und absolut unveränderlich. Wenn von ihm zeitliche Aussagen gemacht werden, dann in dem Sinn, dass etwas in der Zeit Befindliches betrachtet wird, insofern es von diesem letzten Grund ermöglicht ist. Insofern im zeitlichen Werden neue Gehalte sichtbar werden, die einen neuen inhaltlichen Rückschluss auf den absoluten Seinsgrund erlauben, da dieser der letzte Grund jener Gehalte ist, kann es ein Werden der Erkenntnis dieses absoluten Grundes bzw. seiner Manifestation im Zeitlichen geben“²²⁵. Mit diesen Gedanken ergeben sich Fragen gewiss ohne Antwort: wo sich denn zeitseitig solche Manifestation des Ewigen im Zeitlichen ereignen, woran sie erkennbar und wie sie benennbar sein sollen. Mit der Kontingenz der Welt beschäftigt sich auch Wolfhart Pannenberg in seiner Systematischen Theologie. Für ihn ist die Freiheit der Grund diese Kontingenz. „Die

²²³ Track: Evolution oder Kreation?, 484.

²²⁴ Vgl. ebd., 482.

²²⁵ Muck: Philosophische Gotteslehre, 156f.

Kontingenz der Welt in Ganzen und aller einzelnen Ereignisse, Dinge und Wesen gründet in der allmächtigen Freiheit des göttlichen Schaffens²²⁶.

Pannenberg betont, dass es für Gott keinen Grund gibt, die Welt zu schaffen. Gott macht das nur aus seiner Liebe zu den Geschöpfen²²⁷. Aus seiner Liebe heraus will Gott, dass die Geschöpfe ein eigenes Dasein haben. Dieses Dasein steht neben und in einem wesenhaften Unterschied zu dem göttlichen Dasein. Gott schenkt dem geschöpflichen Dasein seine eigene Dauer. Durch diese Dauer bekommt das Geschöpf seine Selbständigkeit, die unterschiedlich ist zur Gottesselbständigkeit²²⁸. „Schon das Dasein der Welt ist Ausdruck der Güte Gottes. Diese Aussage des christlichen Schöpfungsglaubens ist zunächst mit der Person des Vaters verbunden. Gott ist Vater als Ursprung der Geschöpfe in ihrer Kontingenz, indem er den Geschöpfen das Dasein gönnt, ihnen in seiner Fürsorge zugewandt ist und dadurch Fortdauer und Selbstständigkeit ermöglicht.“²²⁹ Der Vater in seiner Schöpfungsgüte für seine Geschöpfe ist nicht anders, oder besser gesagt „nicht verschieden von der Liebe, mit der der Vater von Ewigkeit her den Sohn liebt“²³⁰. Durch diese Liebe werden die Geschöpfe in die ewige Zuwendung des Vaters zum Sohne einbezogen. So gewinnt das Geschöpf die Einheit in Gott durch die Liebe. Christus als der Sohn ist mit Gott verbunden wie niemand sonst. Gott hat schon in der Vorzeit der Geschichte Israels durch die Propheten zu den Vätern gesprochen, und in der Endzeit hat Gott sein allmächtiges Wort (Vgl. Röm. 4, 17) durch Christus uns Christen wieder erfahren lassen (Vgl. Hebr. 1, 1f.)²³¹. „Durch Christus hat er im Uranfang das Weltall in seiner räumlich-zeitlichen Fülle („die Äonen“) geschaffen“²³². Im Wirken der göttlichen Liebe gewinnt die Einheit Gottes konkrete Gestalt²³³. Die Liebe Gottes bewirkt, dass er sich als trinitarische Einheit offenbart. Das trinitarische Leben Gottes kann nur als Entfaltung seiner Liebe gedacht werden. Andererseits erlaubt es, das Verhältnis Gottes zur Welt als in Gott begründet zu denken²³⁴.

Deshalb schreibt der Paderborner Dogmatiker D. Hattrup in seiner Theologie der Erde, dass die Welt entsteht aus dem Willen Gottes. „Gott der Schöpfer ist die anfanglose Ewigkeit, aus der Zeit und Schöpfung entspringen“²³⁵. Er bezieht sich auf Paulus (Vgl. Röm. 8, 21), dass die Schöpfung durch das Ja des Menschen aus ihrer Verlorenheit zur Herrlichkeit der Kinder

²²⁶ Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 34.

²²⁷ Vgl. ebd.

²²⁸ Vgl. ebd.

²²⁹ Ebd., 35f.

²³⁰ Ebd., 36.

²³¹ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 3, 307.

²³² Ebd.

²³³ Vgl. Wenz: Wolfhart Pannengers Systematische Theologie, 92.

²³⁴ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 483.

²³⁵ Hattrup: Theologie der Erde, 106.

Gottes befreit wird. Deshalb ist „die Geburt Gottes die Antwort Gottes auf die Geburt des Menschen“²³⁶.

D. Hattrup stellt dabei in seiner physikalischen Sicht fest „Mit einem Metermass kann ich zwar den Abstand der Erde zur Sonne bestimmen, nicht aber das Metermass selbst. Wollte ich auch das Urmeter bestimmen, so bliebe dennoch eine Vorgabe übrig, die ich nicht einholen kann.“²³⁷. Nur in Grenzen, d. h. mit physikalisch nicht absicherbaren Zusatzhypothesen, beschreibbar ist und bleibt dieses Grunddatum wohl auch deshalb, weil die zu seiner Beschreibung erforderlichen Parameter (z. B. die Naturkonstanten) in das sich erst noch aufspannende Raum-Zeit-Kontinuum und erst recht die Einbindung all der in den Naturgesetzen beschriebenen Relationen aus dieser Singularität hervorgehen und sie somit in ihrem Entstehungsvorgang zugleich Beschreibungsobjekt und Beschreibungsparameter zu sein hätten.

Die Lehre von der *creatio continua* hätte sich von diesem Grunddatum an auf das, was man physikalisch als Entstehung der Elemente und als chemische Evolution bezeichnet, gedanklich zu beziehen.

Schränkt man Evolution aber auf den Begriff der biologischen Evolution ein, so würde sich die Lehre von der *creatio continua* erst auf einen Vorgang in der Zeit beziehen, und zwar unter anderem auf den, durch den sich der Wechsel aus einer abiotischen in eine biotische Evolution vollzieht. So definiert sich in dieser Hinsicht ein evolutives Geschehen als ein Prozess, in dem die Zukunft nicht die Gegenwart beeinflussen kann²³⁸.

Die Lehre von der *creatio continua* würde also unter anderem eine interpretatorische Zuständigkeit für das Auftreten von lebendigen Strukturen und Systemen und das Auftreten des Menschen enthalten und wäre in all dem göttliches Wirken aufzuzeigen oder zumindest glaubwürdig zu beweisen. Gottes *creatio* muss also als eine Einzige gedacht werden, wenn sie nicht gedanklich in Gestalt von *creatio originalis* und *creatio continua* zu zwei disparaten, für sich allein defizienten und einander sukzessiv erst noch komplettierenden Kurationsformen verkommen und als solche mit der Schöpferwürde nicht mehr vereinbar erscheinen soll.

Und es genügt nicht, wie theologischerseits allenthalben treuherzig beteuert wird, Gottes *creatio* als Ursprung der Welt und ihrer Einheit zu sehen. „Die Aussage, dass Gott der Schöpfer der Welt ist, bezieht sich auf die Welt im ganzen Umfang ihrer räumlichen und zeitlichen Erstreckung. Sie meint nicht nur den Anfang der Welt. Das gilt auch für den

²³⁶ Ebd., 267.

²³⁷ Ebd., 261.

²³⁸ Vgl. Scheffczyk: *Evolution, Probleme und neue Aspekte*, 215.

Schöpfungsbericht der Bibel²³⁹. Die Beschreibung, wie Gott „im Anfang“ Himmel und Erde geschaffen hat, zeigt die Einheit und die Ganzheit, weil die Formel „Himmel und Erde“ das Ganze der Welt bezeichnet²⁴⁰. Das Universum ist in diesem Sinne als ein Prozess, der immer wieder neu gestaltet wird, zu verstehen. „Gottes Schöpfungshandeln wird als *creatio continua* gedacht, als fortgesetzte schöpferische Tätigkeit. In der theologischen Tradition bezeichnete der Begriff *creatio continua* die Erhaltung dessen, was Gott einmal am Anfang geschaffen hat²⁴¹. Gottes Geschichtshandeln hat immer wieder Neues „erschafft“ (Vgl. Jes. 45, 7f und 48, 6f.)²⁴². *Creatio continua* wird als „fortgesetzte“ Schöpfung²⁴³ gesehen. Der Gegenwart kann keine horizontale Ausdehnung zugesprochen werden, weil nach Auskunft von Physikern „auf einer objektiven Zeitskala dieses lebendige Bewusstsein des gegenwärtigen Momentes lediglich ein mathematischer Trennpunkt ohne Dauer zwischen Vergangenheit und Zukunft“²⁴⁴ ist, oder weil es nach Auskunft von Theologen eine wahre Gegenwart in der Welt nur in einem Jenseits dieser Gegenwart gibt. „In der irreversiblen Verschränkung von Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit, die den Lauf der Dinge durchzieht, ist die Zeit das Geschenk Gottes an seine Schöpfung, um sich vollenden zu können. Wenn es eine Entwicklung der Welt gibt, einen ununterbrochen, herrlichen Aufstieg zum Leben, Bewusstsein und Geist, so wird er sich in der dynamischen Herzmitte dieses Geschenkes verwirklichen“²⁴⁵.

Mouroux betont, dass Gott keine zwei Welten hat, sondern nur eine geschaffene, und genauso auch nicht zwei Zeiten, sondern eine einzige: „die Zeit des ewigen Ratschlusses, die in Jesus Christus geheiligtem Geschlecht zu seiner Ehre erschaffen werden wollte“²⁴⁶. Nach Gen. 1, begründet das Wort Gottes eine Welt im Menschen als Gottes Bild und Geheimnis vollendet. Diese Welt bildet eine Art von kosmischem Tempel, erfüllt von der göttlichen Gegenwart. Das ist die Ur-Liturgie²⁴⁷. Nach Röm. 5, 14 „Gott eröffnet nur eine einzige Zeit, die von einem Ende zum anderen die Zeit des Heiles ist“²⁴⁸. Die Zeit des Heils ist die Gegenwart und Zukunft. Nach der Ansicht von Philosophen scheint „die Gegenwart in der Tiefe anderes als Zeit zu sein“²⁴⁹. Die Tradition nannte die andere Seite der Zeit Ewigkeit²⁵⁰, und „der

²³⁹ Pannenberg: Die Frage nach Gott, 16.

²⁴⁰ Vgl. ebd.

²⁴¹ Ebd., 17.

²⁴² Vgl. ebd.

²⁴³ Vgl. Link: Schöpfung. Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts, 560.

²⁴⁴ Blaser: Die Zeit in der Physik, 1.

²⁴⁵ Mouroux: Eine Theologie der Zeit, 62.

²⁴⁶ Ebd.

²⁴⁷ Vgl. ebd.

²⁴⁸ Ebd., 63.

²⁴⁹ Theunissen: Negative Theologie, 60.

²⁵⁰ Vgl. ebd.

Augenblick im Hier und Jetzt erhält Gewicht und Leben aus der Vertikal-Dimension²⁵¹. Der Punkt „Jetzt“ nach Joh. 12, 27 ist der ergreifende Kairos²⁵², in ihm befindet sich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Mit der Vertikal-Dimension beschäftigt sich auch U. Lücke. Er stellt fest, „dass, wenn wir die Zeit nicht mehr teilen, d. h. nicht mehr in immer kleinere Zeiteinheiten zerlegen könnten, das kleinste Zeitquant und damit eine gewissermaßen horizontal qualifizierbare Gegenwart erreichbar geworden wäre, die, sofern es nur diesen Weg geben sollte, gleichbedeutend sein könnte mit der Unerreichbarkeit von Ewigkeit. Dieses kleinste, empirisch fassbare Zeitquant hätte aber nach unseren Überlegungen immer eine ‚tendentia ad non esse‘ in sich und wäre damit als ein ‚nunc praeteriens‘ aufzufassen. Verhielte es sich so, dann wäre alle erfahrbare Zeitlichkeit nichts als ein Vielfaches jenes unteilbaren Zeitquants, das die Ewigkeit, als das Andere der Zeit, verstellt“²⁵³.

Für Mouroux ist die Vertikal-Dimension als vertikale Verbindung zwischen Zeit – Dauer – Transzendent. „Außerhalb dieser Verbindung gäbe es keine Zeit, genauso, wie es keinen Sein mehr gäbe“²⁵⁴.

Lücke geht seinen Gedanken nach, das, was „wir Zeit nennen und als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft glauben ausfalten zu können, die Ausdehnungs- und Prozesslosigkeit des Augenblicks und damit aller Zeithaftigkeit zum Trotz sozusagen ein ‚nunc stans‘ erahnen dann könnte sich nach unserer Vorstellung eben hier das Einfallstor der Ewigkeit in die Zeit öffnen“²⁵⁵. Gegenwart hat in diesem Sinne ihren Ort, im Zeit-Raum einen ganz personalen Gegenüber²⁵⁶, als reine Gegenwart²⁵⁷. Das bedeutet: Der Begriff Gegenwart soll als strenge Gegenwart gekennzeichnet werden²⁵⁸. Die strenge Gegenwart wäre damit das Medium, in dem das Andere der Zeit als die christliche Auslegung der Gegenwart als Ewigkeit erscheint. Gegenwart wäre nicht das bloß in die Vergangenheit Zurückweisende und die zukünftige Zeitjenseitigkeit Vorstellende, sondern wäre die Transparenz der Zeit auf das Andere ihrer selbst.

²⁵¹ J. Splett, *Freiheits-Erfahrung*, 13.

²⁵² Vgl. ebd.

²⁵³ Lücke: „Als Anfang schuf Gott...“, 154.

²⁵⁴ Mouroux: *Theologie der Zeit*, 52.

²⁵⁵ Lücke: „Als Anfang schuf Gott...“, 154.

²⁵⁶ Vgl. Splett: *Freiheits-Erfahrung*, 14.

²⁵⁷ Vgl. Freyer: *Zeit - Kontinuität*, 133f.

²⁵⁸ Vgl. Lücke: „Als Anfang schuf Gott...“, 154.

2.3. Creatio continua und „nunc praeteriens“

Creatio continua - Gottes Schöpfungshandeln als fortgesetztes schöpferisches Tun liegt in einem Zusammenhang mit Schöpfung und Erhaltung. „Erhaltung setzt die Schöpfung voraus, und Angesichts der Hinfälligkeit kreatürlichen Daseins ist so zur Erhaltung die fortdauernde Tätigkeit des Schöpfers erforderlich“²⁵⁹. Gott ist der gegenwärtige Schöpfer der Welt. Diese Wirklichkeit als die Gegenwart erfahren wir, unter Gottes „Vorsehung stehende Welt, die - Ps104, 29f-in jedem Augenblick ihres zeitlichen Daseins auf seine aktive Gegenwart angewiesen ist“²⁶⁰. Der Schöpfungsakt ist „nichts Einmaliges, nichts Vergangenes, sondern (...) dauert an und ist gegenwärtig, creatio praesens. Die Erhaltung der Welt ist nichts anderes als die Fortsetzung des Aktes, durch den sie Gott ursprünglich aus dem Nichts rief; also creatio continua“²⁶¹. Es wäre zumindest denkbar, dass sich in der nicht dimensional oder prozessional ausgefalteten „nunc“-Gegenwart die creatio continua ausdrückt, dass die Zeitlosigkeit Gottes inmitten der anscheinend fließenden Zeit steht und gerade so die Zeitbewegung prägt. Die Einheit der creatio ist wegen seiner Unbegrenztheit nicht auszudrücken.

Die Bewegung der Zeit wäre immer nur eine durch den Bezug auf die in ihr stehende Ewigkeit erkennbare Bewegung. Die Wandlung der Zeit wäre immer nur eine sich im Kontakt mit der wandlungslos seienden Ewigkeit gestaltende Wandlung.

In creatio continua bildet man eine Communio. „Die Communio der Schöpfung in der Teilhabe an der Communio des trinitarischen Gottes bleibt ein ewig-neues Sich-steigern, dynamisches Leben, taumelndes Frohlocken ohne Ende“²⁶². Das heißt, die Communio der Schöpfung darf teilhaben an diesem ewig-neuen Leben des dreifaltigen Gottes.

Das bedeutet, dass die Schöpfung vor dem neuen Leben Gottes steht. Dieses neue Leben ist erfüllt von Liebe, Liebe zu allem, was in der Schöpfung am Leben ist (Vgl. Joh. 13, 34; 14, 21; 16, 27). Der dreieinige Gott ist in seinem Wesen verwirklicht, damit jeder Einzelne der Personen in Gott in der anderen göttlichen Person sich selbst besitzt. Dazu verfügt sie mit „dem anderen“ und mit der Schöpfung die ewig-selige Einheit. Durch diese Einheit führt der dreieinige Gott seine Schöpfung in seine göttliche Liebe. Die Schöpfung hat ihren „Raum“ im Leben Gottes²⁶³. Dazu ist sie „berufen, als das ‚andere‘ Gottes aus Gnaden ‚mitzuspielen‘ im

²⁵⁹ Pannenberg: Die Frage nach Gott, 17.

²⁶⁰ Link: Schöpfung. Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts, 209.

²⁶¹ Ebd., 211.

²⁶² Greshake: Der dreieine Gott, 438.

²⁶³ Vgl. ebd., 235.

Lebens- und Liebesaustausch des trinitarischen göttlichen Lebens²⁶⁴. Die Liebe ermöglicht umgewandelt Distanz der Eintiefung des geschöpflichen Anders – als – Gott in das Anders – in – Gott²⁶⁵.

Im trinitarischen Raum wird die Schöpfung wohnen. Sie wird als Geschenk der göttlichen Personen aneinander innerhalb des Liebesspieles charakterisiert²⁶⁶. „Denn wenn die Schöpfung von vornherein hineingenommen ist in das trinitarische Leben, so sind der Sohn, durch den, in dem und auf den hin alles geschaffen ist (Joh1, 3ff.; Eph1, 4ff.; Kol1, 16f.; Hebr1, 2.) und die vereinigende Dynamik des Heiligen Geistes erst seit der Inkarnation in der Schöpfung gegenwärtig und wirksam, sondern dann gehört beides zum Vollzug der Schöpfung selbst²⁶⁷. Die Gegenwart ist es nicht, die wandert, sondern im Medium strenger „nunc“, das wir hinsichtlich der Zeitdimension nicht machen können, ereignet sich das der Materie eigene raumzeitliche Strömen als Kontaktieren mit der Ewigkeit.

Creatio continua wird angesiedelt als zeitlos in der Zeit bleibende, würde die göttliche creatio nicht in zwei miteinander unvermittelbare Initiativen Gottes auseinanderfallen, sondern nur als eine creatio continua.

Die göttliche creatio wäre nur noch eine, und zwar eine Zeitlose „vor“ der Zeit, wenn man das so sagen dürfte, die sie somit ganz umfängt, und eine Zeitlose in der Zeit, die sie somit ganz durchdringt. Die Problematik dieser Formulierungen liegen dabei in der Benutzung der Präpositionen „vor“ und „in“, die wiederum einen Zeitraum oder eine Raumzeit zu eröffnen scheinen, der oder die allerdings nicht gemeint, zur Formulierung der Vorstellungshilfe aber unvermeidbar ist²⁶⁸. Mathematisch gesagt ist Gegenwart nur ein „Zeitpunkt“ auf der Zeitlinie und ontologisch ist Gegenwart im Sein ausgezeichnete Zeit. Das heißt nur das, was gegenwärtig ist, ist im ontologischen Sinne. Das, was zukünftig sein kann, ist noch nicht gegenwärtig. Das aber, was vergangen ist, ist dem gegenüber nicht mehr²⁶⁹. „Zukunft und Vergangenheit sind also Kategorien des Nicht-Seins, allein die Gegenwart ist die Kategorie des Seins, (...) es war nie und wird nie sein, weil es im Jetzt zusammen vorhanden ist als Ganzes²⁷⁰. Theologisch in Verbindung mit creatio continua dürfen wir feststellen: Gottes creatio ist demnach nur eine einzige mit mehreren Dimensionen.

²⁶⁴ Ebd.

²⁶⁵ Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band IV, 92f.

²⁶⁶ Vgl. ebd., 476.

²⁶⁷ Greshake: Der dreieine Gott, 235.

²⁶⁸ Vgl. Greshake: Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit, 62f.

²⁶⁹ Vgl. Moltmann: Was ist die Zeit, 144.

²⁷⁰ Ebd.

Die Zeit suggerierende Perspektive der Geschöpfe, das Nacheinander von aufeinander folgenden Aktivitäten projiziert der Mensch auf den Schöpfergott. Gottes creatio ist nur das Eine, und sie differenziert sich nur nach den Seins- und Wahrnehmungsdimensionen des Seienden. Dies aber ist nun wiederum auf Gott zu übertragen, wenngleich verständlich, doch nur als ein Artefakt aus der Geschöpfungsperspektive des Menschen²⁷¹.

Schon der hl. Augustin bezieht in seiner psychologischen Zeittheorie, „Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf ihre Wahrnehmung durch die menschliche Seele: Durch Erinnerung (memoria) vergegenwärtigt der menschliche Geist die Vergangenheit. Das ist vergegenwärtigte Vergangenheit, nicht die Vergangenheit selbst. Durch Erwartung (expektatio) vergegenwärtigt er die Zukunft. Das ist vergegenwärtigte Zukunft, nicht die Zukunft selbst. Durch Anschauung (contuitus) nimmt der menschliche Geist die Gegenwart wahr. Das ist die unmittelbare Gegenwart. Im menschlichen Geist sind also kraft Erinnerung und Erwartung Vergangenheit und Zukunft auf gewisse Weise präsent“²⁷². Eine Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem im menschlichen Geist entsteht erst dann, wenn sich Erwartungen und Erinnerungen verbinden. „Gleichzeitigkeit von Vergangenheit und Zukunft im erinnernden und erwartenden menschlichen Geist ist eine relative Ewigkeit, denn eine der Eigenschaften der Ewigkeit ist ihre Gleichzeitigkeit. Universale Gleichzeitigkeit wäre eine absolute Ewigkeit als Fülle der Zeiten“²⁷³. In diesem Sinne kann eine creatio continua, die sich zeitlos in der Vertikalität²⁷⁴ der Gegenwart ereignet, daher nie Gegenstand der sich auf die zeithafte Horizontalität²⁷⁵ einer fernen und näheren Vergangenheit beziehenden Naturwissenschaft sein, und zwar genauso wenig wie die creatio originalis deren Gegenstand sein kann, da diese ja also creatio ex nihilo vor aller auf Materialität ausgerichteten Physik rangiert²⁷⁶.

Gott wirkt in der Gegenwart. So ist dieses Wirken Gottes wegen der bleibenden Nichtzuständigkeit der Naturwissenschaft für diese Gegenwart oder der prinzipiellen Unerreichbarkeit dieser Gegenwart durch die Naturwissenschaft auf naturwissenschaftlichem Wege jedenfalls nicht zu beweisen.

Auf dem theologischem Feld benutzt man die physikalischen Begriffe wie Zeit, Raum Substanz oder Kausalität. In Zusammenhang mit den theologischen Überlegungen überträgt

²⁷¹ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 15ff.

²⁷² Moltmann: Was ist die Zeit, 147.

²⁷³ Ebd.

²⁷⁴ Vgl. Mouroux: Eine Theologie der Zeit, 52f.

²⁷⁵ Vgl. Seibt: Die Zeit als Kategorie, 149-154.

²⁷⁶ Vgl. Pöppel: Erlebte Zeit, 369f.

man sie auf die theologische Ebene. Dann sind sie nicht mehr rein physikalisch, sondern theologisch im transzendentalen Sinne.

Deshalb ist die transzendente Kausalität, die sich in der Gegenwart auswirkt, prinzipiell kein Gegenstand der Physik, sondern der Theologie. Sie gehört zu dem „theologischen Gehalt der Schöpfungslehre unter der Perspektive der Zukunft Gottes“²⁷⁷.

Der „Adest Deus suae creaturae“-Gott steht seiner Kreatur zur Seite oder die Gesichtspunkte der Wirkung „causa efficiens und -finalis“ sowie „deus absconditus“ degenerieren damit nicht unter der Hand zum naturwissenschaftlich erklärbaren oder simulierbaren „deus ex machina“. Es ließe sich allerdings auch jetzt noch der zeitlose „Handlungsraum“ Gottes bestreiten, allerdings nur unter Bestreitung der Existenz dessen, was wir „nunc“ nennen. Wird die Existenz von Gegenwart, was immer sie sein mag, nicht bestritten, ist auch Gottes Handlungsmöglichkeit nicht prinzipiell bestreitbar. Gott in seinem Handeln bezieht sich auf eine Zukunft. In der Ewigkeit wird das Vergangene, das Gegenwärtige und das Zukünftige nicht getrennt, alles wird gleichzeitig²⁷⁸.

Die Schöpfung zeigt das Hineingenommensein in das Leben des dreifaltigen Gottes²⁷⁹. „So entspricht der Evolutionsprozess der Schöpfung ganz und gar dem communalen, in drei Personen differenzierten Gott. Das was Gott ist, vollendete Communio. Einheit in und aus Vielheit, Vielheit in und auf Einheit hin, das soll die Schöpfung werden. Sie soll, vom trinitarischen Gott ermächtigt und getragen, sich selbst das (mit) erwirken, was sie von Anfang ist: Bild des trinitarischen Gottes“²⁸⁰. Der Geist Gottes ist am Werk im Prozess der Evolution. Das bedeutet: Das Evolutive geschieht in der Gegenwart und wird vom Geist geleitet²⁸¹.

2.4. Der trinitarische Gott und creatio continua als „nunc praeteriens“ im Tod

Gott in drei Personen ist der Schöpfer. Gott ist am Werk durch den Sohn im Heiligen Geist. Zu ihm „gehört“ die Zeit und Ewigkeit. Er ist die evolutive Größe der Zeit. Er ist Urgrund allen Seins, und als das Eine trägt er die Einheit und Vielheit der Schöpfung²⁸². „So empfängt die Schöpfung vom trinitarischen Gott ihre einzigartige Würde“²⁸³.

²⁷⁷ Link: Schöpfung. Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts, 558.

²⁷⁸ Vgl. Pannenberg: Die Frage nach Gott, 20.

²⁷⁹ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 272.

²⁸⁰ Ebd., 274.

²⁸¹ Vgl. ebd., 275.

²⁸² Vgl. ebd., 224.

²⁸³ Ebd., 225.

So ähnlich betont es auch Balthasar in seiner Theologik, wo er die Schöpfung, die verbunden ist mit Christus, als „Andere“ bezeichnet. Das Geschöpf findet seine Würde in der Liebe und in der Einheit mit Gott²⁸⁴. „Die Kreatur ist nicht bloß ‚aus Gott‘ und damit mit ihrem ganzen Sein, (...) primär auf das Urbild aller Abbilder, den Sohn, der diesen den Vater vergegenwärtigt, wie auf den Geist, der der ‚personale‘ Grund der schöpferischen Liberalität des dreieinigen Gottes ist“²⁸⁵. Die Schöpfung ist aus der Liebe und auf die Liebe hin geschaffen. Nicht aus Gottes Einsamkeit oder Notwendigkeit. Gott als trinitarische *Communio*, mit Liebe erfüllt, braucht den Menschen nicht, um Gott zu sein. Schöpfung sagt uns: Gott schuf die Kreatur aus Liebe und Güte²⁸⁶. Der dreieinige Gott ist in sich selber und durch sich selber *creatio continua* der Schöpfung. Aber er ist auch und vor allem das „immanente Prinzip der Evolution“²⁸⁷. Greshake nennt die Welt als „ein bewegtes Energiefeld“²⁸⁸ und er zeigt „dass die Schöpfung kein fertiges Produkt Gottes ist, welches abgeschlossen in sich ruht und als Werk Gottes ein für allemal unverändert besteht“²⁸⁹. Die Schöpfung ist „Prozess evolutiver Gestaltwerdung“²⁹⁰, sodass es freie Bewegung ist, die sich immer wieder einem neuen Sich-Selbst-Übersteigen hin gibt. Die Schöpfung verdankt ihre Existenz Gott. Aber sie ist nicht festgelegt, sondern eine offene Möglichkeit, die Raum für freien Dialog im Miteinander, Füreinander und Voneinander bietet.

„Der Prozess der Evolution ist als Ganzes und auf allen seinen Stufen durch zwei gegenläufige Faktoren bestimmt: (a) aus einfacheren (allgemeineren) Formen entstehen immer komplexere und „individuelle“, also differenziertere Gestalten; (b) dem höheren Verschiedenheitsgrad der Formen entspricht ein höherer Grad an Vernetzung, an *Communio* und *Communicatio*“²⁹¹. Das heißt, die Evolution geht in die Richtung auf eine zunehmende *Communio*. Greshake betont in seinen Auslegungen, dass die Schöpfung die Selbstoffenbarung Gottes ist²⁹². Genau wie bei der evolutiven Bewegung, ist Gott in seiner Trinität am Werk. Der heilige Geist ist „derjenige, der als innertrinitarisches Prinzip des ‚Über-Hinaus‘ und der Einheit durch Teil-Habe das geschöpfliche ‚Über-Hinaus‘ zu neuen komplexen Formen und Gestalten gewährt und zu deren je größeren Einheit und Kommunikationsfähigkeit drängt“²⁹³. Der Sohn ist der, der die Differenzierung der

²⁸⁴ Vgl. Balthasar: Theologik. Band II, 165.

²⁸⁵ Ebd., 166.

²⁸⁶ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 226f.

²⁸⁷ Davis: Gott und die moderne Physik, 271.

²⁸⁸ Greshake: Gott in allen Dingen. 47; Vgl. Bollig: Einheit in der Vielfalt, 106.

²⁸⁹ Bollig: Einheit in der Vielfalt, 106.

²⁹⁰ Greshake: Schöpfung als Sakrament, 48.

²⁹¹ Greshake, Der dreieine Gott, Eine trinitarische Theologie, 270.

²⁹² Vgl. Bollig: Einheit in der Vielfalt, 106.

²⁹³ Greshake: Der dreieine Gott, 272.

Bestimmtheit und Andersheit der Trinität findet, sogar auch die „Unterschiedenheit und die je größere Individualität bleibender Gestalten“²⁹⁴. Der Vater wird die Schöpfung aus dem Nichts machen und bringt sie in ihrem Werden auf Vollendung²⁹⁵.

Die Evolution findet deshalb ihren Ort, Zeit und Raum in dem trinitarischen Gott. Zusammen mit Gott findet auch die Schöpfung ihren ehrwürdigen Platz in dem trinitarischen Gott. Die *Communio* der Schöpfung, die mit Zeit verbunden ist, mit Gott, ist die „evolutive Größe“. Dieser Teil der These besagt, dass die Evolution auf dem Fundament der Ewigkeit Gottes der Ausdruck des trinitarischen Lebens ist.

Hier findet die Zeit in der Ewigkeit ihre Gegenwart, als nunc – jetzt. Diese Teilhabe der Geschöpfe an Gott beschreibt Pannenberg als die Stufen der Evolution. „Grundformen der verinnerlichten Selbsttransendenzen, und die Stufen der Evolution des Lebens lassen sich als Stufen ihrer zunehmenden Komplexität und Intensität, darum auch als Stufen wachsender Teilhabe der Geschöpfe an Gott verstehen“²⁹⁶.

Wir können sagen, der dreifaltige Gott ist der Garant der Evolution. Im ersten Kapitel hat schon Teilhard in seinen Gedanken festgestellt: „Gott als Triebkraft, Sammelpunkt und Garant – das Haupt der Evolution“²⁹⁷. Der ewige und dreieinige Gott verbindet die Schöpfung mit der Ewigkeit. Zusammen mit seiner Ewigkeit bindet er die von ihr getragene zeitliche Wirklichkeit an²⁹⁸. Diese zeitliche und dynamische Wirklichkeit in seiner ganzen Offenheit sieht man in der Freiheit, die der Mensch als Gottes Geschenk bekommen hat. Diese Freiheit ist der Garant der Gemeinschaft und der Liebe Gottes zu den Menschen im evolutiven Werdeprozess. „Gott möchte seine Liebe an das Außergöttliche verschenken und zwar auf die gleiche Weise, wie Liebe sich im trinitarischen Leben Gottes vollzieht: im freien, personalen Geben und Rück-Geben, im freien Empfangen und Weitergeben. Dazu hat er im ewigem Ratschluss den Menschen zur Gemeinschaft mit sich erwählt und ihn ‚gefreit‘ im doppelten Sinn des Wortes: er hat ihn freigegeben, auf dass er dem ‚Freien‘ Gottes in Freiheit Antwort geben kann. Dem ist noch näher nachzugehen“²⁹⁹. In Evolution und Werden hat Freiheit eine Verbundenheit mit der Geschichte. Das, was durch und in der Freiheit geschieht, geschieht in der Geschichte. Die Freiheit gibt den Menschen einen offenen Gestaltungsraum und offene Möglichkeiten. Gott hat den Menschen Entfaltung und Entwicklung ermöglicht. In dieser Freiheit hat Gott sein Miteinander und Füreinander mit der Menschheit eröffnet.

²⁹⁴ Ebd.

²⁹⁵ Vgl. ebd., 273.

²⁹⁶ Pannenberg: Systematische Theologie. Band II, 48.

²⁹⁷ Teilhard de Chardin: Die Entstehung des Menschen, 129.

²⁹⁸ Vgl. Ganoczy: Schöpfungslehre, 95.

²⁹⁹ Greshake: Der dreieine Gott, 278.

Balthasar in seiner Theodramatik beschäftigt sich mit der Freiheit: „Raum für Freiheit erhalten wir nur, wenn der freilassende Gott in eine gewisse Latenz zurücktritt, wenn er von keinem Ort abwesend sein kann, ein gewisses Inkognito annimmt, worin er nicht nur scheinhaft, sondern wirklich der Freiheit viele Wege offenhält, indem er, der immer Wirkende, die Freiheit immerfort freisetzt.(...). Gottes Latenz ist liebende Ehrfurcht vor der Freiheit seines Geschöpfes“³⁰⁰. Gott zeigt seine *Communio* mit den Menschen. Wir finden sie (diese *Communio*) schon gleich am Anfang der Bibel bei der Erschaffung des Menschen in Gen 1,27. Dieses biblische Zeugnis sagt uns, dass der Mensch nicht als einzelner und isoliert existiert, sondern gründet die *Ur-Communio*. Sie wird weitergeführt und sogar verstärkt, wo der Mensch als „Abbild Gottes“ ist (Vgl. Gen. 1, 26). Dort trägt der Mensch als Sachwalter Gottes, die Sorge für das Wohl der gesamten Schöpfung³⁰¹.

Wichtig ist auch die Hinordnung des Menschen, wo er als Mann und Frau existiert. Es geht um die leibgeistige Einheit der seienden menschlichen Mitgeschöpfe in Gen. 1, 27³⁰². „In der Selbsterfahrung des Menschen als ein leibgeistiges Wesen kommt damit immer auch geschichtliches Wesen gerade im Erleben der zwischenmenschlichen Gemeinschaft zum Tragen“³⁰³.

Das zweite Vatikanische Konzil beruft sich auf Genesis, wenn es betont, dass Gott den Menschen nicht allein geschaffen hat: denn von Anfang an hat er ihn „als Mann und Frau geschaffen“ (Gen. 1, 27). Diese Verbindung entfaltet die erste Form personaler Gemeinschaft (Vgl. GS.12). „Der Mensch ist nämlich aus seiner innersten Natur ein gesellschaftliches Wesen; ohne Beziehung zu den anderen kann er weder leben noch seine Anlagen zur Entfaltung bringen“(GS. 12).

In der Erschaffung der Welt, Sonne, Mond und Sterne, Nacht, Licht, sogar die Räume des Himmels und der Erde, des Wassers und des Festlandes in Gen 1,14 versteht die jüdisch-christliche Tradition, dass die Zeit eine geschaffene Größe ist. Der zeitlose Anfang und ein zeitloses Ende ist Gotteserkenntnis und Teilhabe am ewig-zeitlosen Leben Gottes³⁰⁴. „Da die Schöpfung keine statische, in sich geschlossene Größe ist, die einmal von Gott ins Werk gesetzt, unverändert fortbesteht, sondern sich – wie bereits verdeutlicht wurde – geschichtlich vollzieht, d.h. in einem umfassenden Geschehenszusammenhang (...), auf immer neue Entwicklung und Entfaltung hin fortsetzt“³⁰⁵.

³⁰⁰ Balthasar: Theodramatik. Band I, 248.

³⁰¹ Vgl. Sattler: Schöpfungslehre. In: Handbuch der Dogmatik. Band 1, 134.

³⁰² Vgl. ebd., 223.

³⁰³ Ebd., 224.

³⁰⁴ Vgl. ebd., 234.

³⁰⁵ Bollig: Einheit in der Vielfalt, 110.

Creatio continua (fortgesetzte Schöpfung) in der Evolution findet ihre Gegenwart in der Welt durch Gottes Handeln in Jesus Christus als neue Schöpfung³⁰⁶. Greshake beschreibt die Evolution als „communalisierender Werdeprozess“³⁰⁷.

Der hl. Paulus in Kol. 1, 18f., preist in seinem Hymnus einerseits „Christus als das uranfängliche ‚Bild Gottes‘, den wahren Adam (Vgl. Gen. 1, 26), als den ‚Erstgeborenen‘ vor aller Welt, der durch den ‚Anfang‘ der endzeitlichen Vollendung, der als der Auferstandene ‚der Erstgeborene von den Toten‘ ist (...). Uranfang und Endvollendung entsprechen sich. In Beiden ist Christus der absolut Erste vor allen und der, durch den das gesamte Weltall im himmlischen und irdischen Raum seine Existenz als Schöpfung sowie seine Vollendungsfülle als Raum der Versöhnung erhalten hat“³⁰⁸. Das bedeutet, dass der ewige Urplan Gottes mit seiner Schöpfung seine Einheit und Vereinigung in Christus findet. Sein Leben und Wirken ist die Communitio-Werdung³⁰⁹. Bei diesem Prozess ist der Mensch als „Mitarbeiter Gottes“ (2 Kor. 6, 1) genannt. Das II. Vatikanische Konzil schreibt, dass der Sohn Gottes in seiner Menschwerdung sich mit jedem Menschen vereinigt. Er ist „das Bild des unsichtbaren Gottes“ (Kol. 1, 15) und zugleich der vollkommene Mensch (Vgl. GS. 22).

Im weiteren Teil sagt das II. Vaticanum: Der christliche Mensch empfängt, gleichförmig geworden, das Bild des Sohnes, der der Erstgeborene unter vielen Brüdern ist, „die Erstlingsgaben des Geistes“ (Röm. 8, 23), durch die er fähig wird, das neue Gesetz der Liebe zu erfüllen. Durch diesen Geist, der das „Unterpfand der Erbschaft“ (Eph. 1, 14) ist, wird der ganze Mensch innerlich erneuert bis zur „Erlösung des Leibes“ (Röm. 8, 23; Vgl. GS. 22).

Dem Menschen wurde in der Zeit seines Lebens die Erstlingsgaben als überzeitlicher Punkt eröffnet. Der Mensch wird schon hier an der Ewigkeit teilnehmen. Durch das Sterben des Menschen sammelt sich sein Geist für die letzte und entgeltige Wahl und Zukunft. In dieser Zukunft tritt der zeitliche und geschichtliche Mensch in die volle Einheit mit Gott³¹⁰.

Die Zeit findet ihre Einheit mit der Ewigkeit Gottes. Mit anderen Worten sagt uns die Bibel. „Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben und ich werde ihn auferwecken am Jüngsten Tag“ (Joh. 6, 54). Nur der Menschensohn, der vom Himmel herabkommt, vermag sie vom Tode aufzuwecken, damit sie in „Ewigkeit leben“. Das ist nur deswegen möglich, weil der Menschensohn durch seinen Kreuzestod uns von Sünden

³⁰⁶ Vgl. Sattler: Schöpfungslehre. In: Handbuch der Dogmatik. Band 1, 236.

³⁰⁷ Bollig: Einheit in der Vielfalt, 116f.

³⁰⁸ Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 3, 258.

³⁰⁹ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 294.

³¹⁰ Vgl. Mouroux: Eine Theologie der Zeit, 345.

befreit³¹¹. „Nur aufgrund seiner völligen Selbsthingabe in den Tod, in dem er das Todesgeschick der Menschen von Fleisch und Blut auf sich genommen hat, können sie am ewigen Leben teilhaben, das er als Gottes Sohn ‚in sich hat‘ (Joh1, 4; 5, 26)“³¹². Diese Worte zeigen uns, dass das ewige Leben nicht erst mit unserem Tod beginnt, sondern jetzt „nunc“ mitten in der vergänglichen Zeit.

Diese Gegenwartserfahrung wird dann der Tod nicht als Austritt aus der Zeit in das ewige Nichts erwarten, sondern als Anfang jener Transformation in das ewige Leben. Dieses Leben vollendet sich mit der Auferstehung der Toten. In diesem Sinn wird diese Auferstehungserwartung in ihrem Wesen nicht als Vergänglichkeit, sondern als Zukunft bestimmt und in der entsprechenden „Wiedergeburt zu einer lebendigen Hoffnung“ als Geschichte der Zukunftserwartung erfahren und erinnert³¹³.

Die klassische Theologie hatte Probleme mit der im Tod und für den Toten selbst nicht endend wollenden Zeit, da sie einerseits den Todestag als Punkt auf der Zeitachse, und zwar in der Vergangenheit, und andererseits auch den Jüngsten Tag als Punkt auf der Zeitachse, und zwar in der Zukunft, markierte³¹⁴.

Wenn nun der Tote im Tod und jenseits dessen, was seine Materialität und seine Geschichte ausmachte, im strengen Sinne gegenwartsfähig und gegenwärtig geworden ist, entfällt das Zeitproblem zwischen Todestag und Jüngstem Tag, insofern ja alles nicht-zeitliche und also nicht begrenzbar Gegenwart ist³¹⁵. Alle Zeitmarken, und zwar ganz gleich, ob es sich um den Anfang, die Höhe oder das Ende der Zeit handelt, so war gesagt worden, befänden sich in einer Äquidistanz zu dem, was als bleibende Mitte aller Zeitentfaltungen Ewigkeit genannt wurde³¹⁶. Was der Begriff Äquidistanz nur andeuten konnte, kann der Begriff der Gegenwart in seiner vertikalen Dignität verdeutlichen; denn er bezeichnet etwas wie den Fußpunkt eines Lots aus der Ewigkeit in die Zeit, das Hineinragen des Nichtzeitlichen in das Zeitliche³¹⁷. Oder umgekehrt formuliert: In der unausgedehnten strengen Gegenwart vollzieht sich der Transfer der Zeit ins andere ihrer selbst. Ihre horizontale Dimensionslosigkeit korrespondiert mit ihrer vertikalen Dimension, ihrer vertikalen Dignität. Sie ist die Schnittstelle von Zeit und Ewigkeit. Es wird durch diesen Begriff von Gegenwart vielleicht verstehbar, dass Todestag und Jüngster Tag, persönliches Gericht und Jüngstes Gericht nicht äonenweit getrennte

³¹¹ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 186f.

³¹² Ebd., 187.

³¹³ Vgl. Moltmann: Was ist die Zeit, 152.

³¹⁴ Vgl. Greshake: Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit, 72.

³¹⁵ Vgl. Lücke, „Als Anfang schuf Gott...“, 76.

³¹⁶ Vgl. ebd., 77.

³¹⁷ Vgl. ebd., 103f.

Ereignisse sind, sondern in der strengen Gegenwart koinzidieren³¹⁸. Es wird unter anderem dabei verständlich, was Auferstehung im Tod bedeuten könnte, oder zumindest, dass sich darin nicht ein logisch zwangsläufiger, oder ein bleibend unüberbrückbarer und unausräumbarer Widerspruch auftut.

Greshake und Lohfing benutzen den Begriff „Verklärte Zeit“. Für sie beide bedeutet das Folgende: „’Verklärte Zeit’ ist gerade nicht mehr der sich ständig ereignende Abbruch des jeweiligen ‚Jetzt’ in die Vergangenheit. ‚Verklärte Zeit’ muss vielmehr die Integration aller in der eigenen Lebensgeschichte belebten Gegenwart in eine neue, bleibende Gegenwärtigkeit sein“³¹⁹. Für sie ist es eine neue Zeitform, eine radikale Überzeitlichkeit, in der die Verstorbenen leben³²⁰. Diese neue „Verklärte Zeit“ zu empfangen, in der Mensch Gott begegnet; was bedeutet „als von Gott bereites Geschenk die volle Teilname am Leben des dreifaltigen Gottes zu empfangen“³²¹.

Dieses Geschenk ist uns gegeben worden in Christus, so wie das der hl. Paulus geschrieben hat. „Er ist für alle gestorben, damit die Lebenden nicht mehr für sich leben, sondern für den, der für sie starb und auferweckt wurde“ (2 Kor. 5, 15). Wilckens schrieb dazu: „Alle leben daher nicht (mehr) aus eigener Kraft und für sich selbst, sondern durch Christus und für Christus. Denn die Liebe des für uns Gekreuzigten ist in seiner Auferweckung zu ihrem Sieg gekommen. In diesem Sinne sind der Sühnetod Christi und seine Auferstehung durch Gott das eine Heilsgeschehen (Röm. 4, 25), (...), Neuschöpfung (Vgl. Gal 6, 15) und Neugeburt (1Petr1, 3, 23)“³²². Aber diese Teilnahme an dem Leben Christi ist noch nicht vollendet und noch nicht endgültig. So sagt die Bibel: „Wenn also jemand in Christus ist, ist er eine neue Schöpfung, das Alte ist vergangen, Neues ist geworden“ (2 Kor. 5, 17)³²³.

Der umgangssprachlich und insofern unscharf verwendete Begriff der Gegenwart hat im Deutschen als Möglichkeit neben dem räumlichen auch noch einen zeitlichen Verständnishorizont und vermag daher entsprechend dem Raum-Zeit-Kontinuum, nach Einstein, nur sprachlich, nicht aber sachlich, die zu fordernde Verbindung der beiden trennenden Größen von Raum und Zeit anzudeuten oder wiederzuspiegeln.

Hier kommen wir einen Schritt weiter im Verständnis von der Gegenwart der Zeit zur Gegenwart Gottes. Wir nennen sie Allgegenwart Gottes.

³¹⁸ Vgl. ebd.

³¹⁹ Greshake: Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit, 206.

³²⁰ Vgl. ebd., 149.

³²¹ Greshake: Der dreieine Gott, 431.

³²² Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 3, 120.

³²³ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 138.

K. Rahner drückt es so aus: „Die Allgegenwart Gottes unterscheidet sich von der übernatürlichen Mitteilung Gottes in der hypostatischen Union, Gnade und Anschauung Gottes dadurch, dass dort eine Gegenwart Gottes als des bewirkenden und tragenden Schöpfers einer von ihm verschiedenen Wirklichkeit, hier die Selbstmitteilung Gottes an das Geschöpf vorliegt“³²⁴. Die Welt entsteht immer gerade in der Gegenwart. Es gibt keine Zukunft im Sinne einer sich selbstmächtig ins Spiel bringenden Potentialität. Unsere Zukunft ist Gott. Die Allgegenwart Gottes gehört neben der Ewigkeit zu den wichtigsten Eigenschaften Gottes. „Unter Eigenschaften Gottes versteht die Theologie Aussagen über Gott, die aus seinem Wesen und den Offenbarungstatsachen gestalthaft erkennbar und nach den Regeln der Analogie formulierbar werden“³²⁵. Alle Eigenschaften Gottes haben den gleichen Einheitspunkt, nämlich Gottes Liebe. Diese Liebe wird oft der Grund für die Aussage vielfältiger Eigenschaften Gottes³²⁶. „Allgegenwart können wir beschreiben als Unabhängigkeit, Überlegenheit und Nähe Gottes zur geschöpflichen Wirklichkeit im Ganzen wie im Einzelnen“³²⁷. Für die theologische Bedeutung ist die Allgegenwart Gottes die Aussage über die Freiheit Gottes, die gleichzeitig sich selber ganz vorbehalten, und seinen Geschöpfen gegenwärtig ist³²⁸. Die Bibel zeigt uns häufig die Allgegenwart Gottes „als gegenwärtige Errettung vom Tod und als Neuschöpfung“³²⁹ (Vgl. Ex. 3, 14; 3, 6; 3, 14; Ps. 139).

Für Panneberg ist die Trinität Gottes, das Zusammenwirken von Vater, Sohn und Geist, in einer göttlichen Gestalt und Wesen mit den Eigenschaften Gottes von entscheidender Bedeutung. „Es handelt sich dabei um Eigenschaften, die den göttlichen Werken in Schöpfung, Versöhnung und Erlösung gemeinsam zukommen, wenn auch in unterschiedlicher Artikulation. An der Identität dieser Eigenschaften wird der in Schöpfung, Versöhnung und Vollendung der Welt handelnde Gott als derselbe erkennbar“³³⁰.

Panneberg verbindet in seiner systematischen Theologie die Eigenschaften Gottes untereinander, die oft eine Einheit, auf derselben Basis, der Liebe, haben. Er verbindet sie häufig mit Allmacht, Ewigkeit und Unendlichkeit. „Ewigkeit, Allmacht und Allgegenwart sich als konkrete Manifestationen der Unendlichkeit Gottes unter den Gesichtspunkten der Zeit und des Raumes verstehen lassen“³³¹.

³²⁴ Rahner: Allgegenwart Gottes. In: LThK². Band 1, 351.

³²⁵ Breuning: Eigenschaften Gottes. In: LKDog, 106.

³²⁶ Vgl. ebd., 107ff.

³²⁷ Ebd., 107.

³²⁸ Vgl. ebd.

³²⁹ Greshake: Resurrectio mortuorum, 152; Vgl. ebd., 82.

³³⁰ Panneberg: Systematische Theologie. Band I, 424.

³³¹ Ebd., 429.

Von einer so natürlich nur andeutungsweise verstandenen Allgegenwart her ist der Unterschied zwischen dem sogenannten Urknall, dem ersten Auftreten des Lebens, wo und wann immer es sich auf der Erde ereignet haben mag, und schließlich dem ersten Auftreten des Menschen nicht essentiell. Der ewige Gott ist in seiner Allgegenwart und Evolution der zeitmächtige Gott³³². Der dem Raum nicht unterworfenen, jenseits alles Räumlichen agierende Gott unterstellt die Schöpfung nicht etwaigen, schon existierenden Dimensionen des Raumes; dieser der Zeit nicht unterworfenen Gott unterstellt die Schöpfung nicht der schon vorhandenen Dimension einer gerichteten Zeit. Vielmehr werden die Raum-Zeit Dimensionen in Eins mit der Schöpfung konstituiert und sich als deren auch naturwissenschaftlich beschreibbare Eigenschaften erfahrbar. Und der Schöpfergott selbst ist und bleibt dieser Schöpfung, all ihren Objekten und Ereignissen in den diversen Räumen und Zeiten allgegenwärtig³³³.

Wie lassen sich nun der Begriff der Ewigkeit Gottes und die Allgegenwart Gottes miteinander vereinbaren? Allgegenwart behauptet den Akzent und die Wirklichkeit, dass Gott in allen seinen Dingen Zeit und Raum gegenwärtig ist. „Während (...) zur Ewigkeit Gottes gehört, dass alle Dinge ihm gegenwärtig sind und bleiben, so legt die Behauptung der Allgegenwart Gottes den Akzent darauf, dass Gott allen Dingen auch am Ort ihres eigenen Daseins gegenwärtig ist“³³⁴.

Das Handeln der Offenbarung Gottes durch die Eigenschaften Gottes wie z.B. in Ex. 34, 6; Ps. 103, 8; 145, 8 wird als Eigenschaften seiner Liebe identifiziert. „Ewigkeit, Allgegenwart und Allmacht als Beschreibung des göttlichen Geistes spezifiziert und diese seine konkrete Inhaltsbestimmung in der göttlichen Liebe fand, (...), beschreiben die Liebe nur nach verschiedenen Seiten ihrer Wirksamkeit. Dabei ist die Liebe im Vergleich zu ihnen nicht ein abstrakter Sammelbegriff, sondern die konkrete Wirklichkeit selber, die alle diese Aspekte vereint“³³⁵. Die Liebe der Ewigkeit Gottes im Schöpfungsakt macht die Voraussetzung für die Erhaltungstätigkeit Gottes als ein fortgesetztes Schöpfungshandeln, als *creatio continuata* bzw. *creatio continua*³³⁶.

„Eigentliche Ewigkeit (*aeternitas*) besagt absolut sukzessionslose Dauer, die nicht nur ohne Anfang und ohne Ende, sondern auch ohne jedes Früher und Später als stehende unteilbare Gegenwart (*nunc stans*) ist. Sie kann einzig dem unendlichen Gott zukommen“³³⁷. Ist dieser Begriff von Ewigkeit Gottes zutreffend, dann kann Allgegenwart Gottes, wenn diese Begriffe

³³² Vgl. Breuning: Gotteslehre. In: Glaubenszugänge. Band 1, 252.

³³³ Vgl. ebd., 251f.

³³⁴ Pannenberg: Systematische Theologie. Band I, 444.

³³⁵ Ebd., 466.

³³⁶ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band II, 55.

³³⁷ Jüssen: Ewigkeit Gottes. In: LThK². Band 3, 1270.

kompatibel sein sollen, nicht verstanden werden, als die auf alles und jedes aufgeteilte, als die allem und jedem früher oder später zugeteilte Gegenwart.

Der Versuch einer Vermittlung von Evolution und creatio continua geht davon aus, dass Gottes creatio als eine einzige gedacht werden muss, wenn sie nicht in Gestalt von creatio originalis und creatio continua zu zwei disparaten, für sich allein defizienten und einander in zeitlichem Nacheinander erst noch komplettierenden Kurationsformen verkommen und als solche mit der Schöpferwürde nicht mehr vereinbar erscheinen sollen.

Die Vermittlung hat es dann mit der Notwendigkeit einer Verbindung der Zeitlosigkeit göttlichen Wirkens, also der einen und einzigen creatio, gleich, ob man sie nun creatio continua oder creatio ex nihilo nennt, mit der Zeithaftigkeit evolutiver Prozesse zu tun.

Dazu bedient sie sich des Begriffs der strengen „nunc stans“, die ohne erkennbare horizontale Erstreckung zu sein scheint.

Aus der Perspektive der Geschöpfe formuliert, ergäbe sich der Satz: Überall im Raum und immer in der Jetzt-Zeit und in einem einzigen Geschehen, in einem einzigen Akt der Einheit des creatio stellt Gott Materie ins Sein und hält Gott Materie im Sein und ist darin allgegenwärtig. Schon insofern er also als Schöpfer angesprochen wird, ist er zumindest implizit bereits als allgegenwärtig verstanden. Als der Schöpfer einer als Einheit verstandenen creatio, die sich nur in der defizienten und artefiziellen Geschöpfungsperspektive zur creatio ex nihilo und creatio continua auflösen lässt, ist Gott allgegenwärtig, den Geschöpfen näher als diese sich selbst, so dass nicht ein Schöpfungsakt als die auch vorausgehende Bedingung der Möglichkeit, sich dem Geschaffenen dann nachträglich gegenwärtig zu setzen, verstanden werden darf. Vielmehr ist der Schöpfungsakt die Art und Weise seiner „nunc stans“.

In diesem Kapitel ist ein Versuch gemacht worden, die Größe der Evolution zu zeigen. Es wurde dabei die These aufgestellt:

- Die Evolution basiert auf dem Fundament der Ewigkeit Gottes und der Allgegenwart Gottes.

Gott ist die „evolutive Größe“ in drei Personen, als Vater, als Sohn, als Hl.Geist. Zu seiner Größe gehört nicht die menschliche Zeit und der Raum, sondern die Ewigkeit. Die Zeit und der Raum finden in der Ewigkeit Gottes ihre Erfüllung und Communio mit der Ewigkeit der Dreieinigkeit Gottes. Die „evolutive Größe“ Gottes in Zeit und Ewigkeit ist immer im Leben der Dreifaltigkeit Gottes eingebunden. Gott ist am Werk durch Jesus Christus, Gottes Sohn

und wahrer Mensch, und tritt mit dem Geist in die Schöpfung, damit der Vater durch den Sohn und Heiligen Geist mit der Menschheit verbunden ist. Zwischen Gott-Schöpfer und seinem Geschöpf auf der Basis der „inneren Beziehung“ kann die menschliche Geschichte ihre Einheit mit der Natur wiederfinden. Diese „innere Beziehung“ des Menschen mit Gott nennt Picht die Seele.

Bei Gott gibt es keine Vergangenheit und Zukunft, sondern Gegenwart. Seine Gegenwart findet man in seiner trinitarischen *Communio* untereinander und mit der Schöpfung. Der dreieinige Gott als Schöpfer schenkt der Schöpfung seine göttliche Würde. Sie ist Gottes Geschenk. Die Schöpfung ist aus der Liebe und auf die Liebe hin geschaffen. Gott schuf die Kreatur aus Liebe und Güte.

In der *Communio* mit dem dreieinigen Gott findet Schöpfung ihre Größe. Das bedeutet: Die Schöpfung in Gott findet in ihrer Evolution die ständige Gegenwart, so wie Gott die ständige Gegenwart ist. So wird der dreieinige Gott in seiner ewigen Liebe und Allgegenwart der Schöpfung auf dem evolutiven Weg ihre Größe schenken. „Liebe wächst durch Liebe. Sie ist ‚göttlich‘, weil sie von Gott kommt und uns mit Gott eint, uns in diesem Einigungsprozess zu einem Wir macht, das unsere Trennungen überwindet und uns eins werden lässt, so dass am Ende ‚Gott alles in allem‘ ist (Vgl. 1 Kor 15, 28)“³³⁸.

Die Evolution ist nichts Einmaliges, nichts Vergangenes, sondern dauert und ist gegenwärtig. Sie ist Fortsetzung der Schöpfung, durch den sie Gott ursprünglich aus dem Nichts rief: also *creatio continua*. Deshalb dürfen wir sagen: Damit die Evolution ständig „nunc – jetzt“ bleibt, muss sie auf dem Fundament der Ewigkeit Gottes und der Allgegenwart Gottes basieren. Der dreieinige Gott in seiner Liebe, bindet die *Communio* mit seiner Schöpfung. Gott ist ewiges und ständiges „nunc“. So ist auch die Evolution ewige und ständige „Nunc- Jetzt“-Gegenwart. Der Punkt „Jetzt“ nach Joh. 12, 27 ist die begreifbare Wirklichkeit, in ihr befinden sich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. „Christus ist auferstanden, er hat durch seinen Tod den Tod vernichtet und uns das Leben geschenkt, auf dass wir, Söhne im Sohn, im Geist rufen Abba, Vater“ (GS. 22).

³³⁸ Deus caritas est, 27.

3. Kapitel: Ewigkeit als Konstitutiv der Zeit

Zeit und Ewigkeit sind zwei verschiedene Begriffe, bilden aber eine trinitarische Größe. Nicht nur die Ewigkeit, sondern auch die menschliche Zeit ist eschatologisch in die Ewigkeit des trinitarischen Gottes hinein verankert.

Die kirchliche Lehre benutzt die Begriffe „Ewigkeit“ aeternitas und „ewig“ aeternus sowohl für die Charakterisierung von Sein und Wesen Gottes als auch für die immerwährende Endgültigkeit der zur Vollendung gelangten personalen Wesen und ihrer Geschichte, die ja im Gegensatz zu Gott einen Beginn in der Zeit haben³³⁹.

Daher stellt sich nun folgende These:

- Die Grenze zwischen Zeit und Ewigkeit in der Problematik der theologischen Sprache in eschatologischen Zukunftsaussagen liegt im Sprechen von Gott und vom Glauben, von der Welt als Gottes Schöpfung, vom Menschen als Sünder und Ebenbild, von Jesus Christus als den Menschgewordenen, den Gekreuzigten und den Auferstandenen.

Zeit und Ewigkeit: Zwei verschiedene Begriffe, die doch eine Einheit bilden. Sie sind nicht gegeneinander, sondern miteinander verbunden. Zeit und Ewigkeit sind an das Leben ausgerichtet und finden eine innere Ordnung zueinander. „Nun haben alle Lebewesen spezielle Anpassungen an Zeitabläufe entwickelt und die höheren Lebewesen darüber hinaus komplizierte Programme, mit denen sie ihr Leben in der Zeit ordnen. Also muss Zeit wohl ebenso eine Realität sein wie Schall und Licht in verschiedenen Wellenlängen, an die sich Lebewesen ebenfalls viele Male unabhängig durch die Entwicklung von Ohren und Augen angepasst haben“³⁴⁰. So erhebt sich nicht nur die Frage nach Zeit und Ewigkeit, sondern die Frage nach einem Jenseits und die noch weitergehende Frage nach dem Phänomen der Religiosität überhaupt³⁴¹.

Thomas von Aquin versuchte diese Art Koexistenz von Zeit und Ewigkeit mit dem Bild vom Kreis verständlich zu machen, in dem jede Zeit als distinkter Punkt auf der Kreisperipherie gegen jeden anderen Punkt ausgezeichnet und zugleich mit dem Kreismittelpunkt, der bildlichen Repräsentation von Ewigkeit, gleich unmittelbar gegenüberstehend gedacht wird³⁴².

³³⁹ Vgl. Darlap: Ewigkeit. In: HThG. Band 1, 400.

³⁴⁰ Wickler: Zeit als Aufgabe, 85f.

³⁴¹ Vgl. Lücke: Religiosität, 133.

³⁴² Vgl. Thomas: Summa Contra Gentiles. I, 66. Taurini 1924, 59f.

J. Moltmann benutzt eine Art „göttlicher Zwischenzeit“ im Schluss seiner Schöpfungstheologie. Aber dieser Begriff hat nichts mit der geschöpflichen Zeit zu tun. „Man wird auch im Reich der Herrlichkeit Zeit und Geschichte, Zukunft und Möglichkeiten annehmen dürfen, und zwar in einer unbehinderten Masse und auf eine nicht mehr ambivalente Weise. Statt von zeitloser Ewigkeit sollte man darum besser von ‚ewiger Zeit‘ sprechen und statt vom ‚Ende der Geschichte‘ vom Ende der Vorgeschichte und den ‚Beginn der ewigen Geschichte‘ von ‚Gott, Mensch und Natur‘. Man muss dann allerdings Veränderung ohne Vergehen, Zeit ohne Vergangenheit und Leben ohne Tod denken“³⁴³.

Diese Vorstellung kann allenfalls etwas in Bezug auf die mit einem Anfang zu denkende Ewigkeit der durch Gott vollendeten Geschöpfe, nicht aber in Bezug auf die unendliche Ewigkeit als einer Wesensbezeichnung Gottes aussagen. Hier liegt eine Extrapolation des Zeitbegriffs vor, der darum einen uneigentlichen Begriff von Ewigkeit erreicht: „unter ihn fallen die sogenannten ‚ewigen‘ oder ‚zeitlosen‘ Wahrheiten insbesondere logischer und ethischer Natur, die gelten, ‚solange es Zeit gibt‘“³⁴⁴.

Dieser Begriff von Ewigkeit kann sich streng genommen auch nicht auf Boetius („Aeternitas (...) est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio“³⁴⁵) berufen; denn dort wird Ewigkeit vom Begriff des Lebens her verstanden, dessen Besitz als unbegrenzt qualifiziert wird, und nicht vom Begriff der Zeit her, der den Versuch seiner „Entzeitlichung“ noch schlechter verträgt als der des Lebens.

3.1. Der Übergang aus der Ewigkeit in die Zeit und aus der Zeit in die Ewigkeit

Das Zeitliche ist vergänglich und hat keinen Bestand. Es hat den Charakter der Vorläufigkeit. Das Ewige ist das Bleibende, die Philosophie definiert dies so, dass das Ewige das Unbedingte, das Definitive, das Endgültige ist. In der Theologie bedeutet dies, dass das ewige Dauern nicht beendet wird.

Das Ewige ist der dreieinige Gott. Bei Ihm – Gott. Das Ewige bedeutet Gottes Leben. Zwischen Zeitlichem und Ewigem zeigt sich eine Differenz, die das Erkennen betrifft. In ihr überkreuzt sich in eigentümlicher Weise die gegenseitige Zuordnung. Auf der einen Seite steht das Sichtbare als das Zeitliche und Vergängliche, auf der anderen Seite das Unsichtbare als das Ewige und Bleibende. „Die Ewigkeit ist ‚allzeit feststehend‘ (semper stans), im Gegensatz, zu den ‚nie stillstehenden‘ Dingen. Diese Beständigkeit besteht darin, dass ‚im

³⁴³ Moltmann: Gott in der Schöpfung, 125.

³⁴⁴ Halder: Kleines Philosophisches Wörterbuch, 81f.

³⁴⁵ Boeth. cons. V, 6, 4, 155.

Ewigen nichts vergeht, sondern dass es ganz gegenwärtig ist (totum esse praesens), während keine Zeit gegenwärtig sein kann³⁴⁶. Auf diese Unterscheidung übt jedoch die Beziehung zwischen Zeit und Ewigem zueinander einen Einfluss aus. Deshalb verbindet sich mit dem Sein in der Zeitlichkeit und Vorläufigkeit der Glaube als die Ausrichtung auf das Ewige und Endgültige, der aber dann in das Schauen übergeht (Vgl. 2 Kor. 5, 7), wenn die Vollendung kommt und das Stückwerk zunichte wird (Vgl. 1 Kor. 13, 10). Die Vollkommenheit des Lebens wird in Gottes neuer Welt ersetzt. Glaube, Hoffnung und Liebe werden „über das Ende alles Zeitlichen-Irdischen hinaus in die Ewigkeit der endzeitlich-vollkommenen Heilswirklichkeit hinein ‚bleiben‘: der Glaube an Gott, weil Gott dann ‚alles in allem‘ sein wird“³⁴⁷. So ist das Eschatologische überhaupt eins mit der Spannung von Welt und Gott, der Zeit der Welt und der Ewigkeit Gottes³⁴⁸.

Eine Entsprechung zwischen Zeit und Ewigkeit sieht auch Balthasar in seiner „Endspiel-Theodramatik“. „Zwischen Zeit und Ewigkeit aber ‚herrscht eine tiefe Entsprechung‘, so dass Ewigkeit je schon innerhalb der Zeit sein und ebenso Zeit an der Ewigkeit teilerhalten kann. ‚Gott hat uns nicht auf eine Zeit hin geschaffen, sondern auf seine Ewigkeit hin. Das Ewige ist das Erste... In diesem Licht erscheint unser Leben mitsamt dem Tod als eine Episode auf das ewige Leben hin“³⁴⁹. In der christlichen Tradition war die Auslegung des Eschatologischen durch die Unterscheidung von Zeit und Ewigkeit unbestritten, weil in doppelter Weise abgesichert. Wie die Welt dem Raum nach vom Himmel überwölbt und von der Hölle gleichsam unterkellert ist, so hängt sie auch der Zeit nach durch Schöpfung und Weltende in den Angeln der Ewigkeit. „Die Erde gehört zum Himmel, und der Himmel des dreieinigen Gottes besitzt Raum genug, um die Erde und ihre Bewohner aufzunehmen“, (...): die Zeitlichkeit findet dort ihre eigentliche Heimat, weil Herkunft. ‚Unsere Zeit wird in die ewige Zeit heimgeholt werden“³⁵⁰. Als chronologische Fixpunkte des überschaubaren Weltkalenders markieren sie den Übergang aus der Ewigkeit in die Zeit und aus der Zeit in die Ewigkeit.

Der Kosmos ist eine Wirklichkeit ewiger Bewegung und ewiger Entwicklung. In der morphologischen Umfassung hat die Welt kein Alter³⁵¹.

³⁴⁶ Ricoeur: Zeit und Erzählung. Band 1, 45.

³⁴⁷ Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 3, 102.

³⁴⁸ Vgl. ebd., 46.

³⁴⁹ Balthasar: Theodramatik. Band IV, 89.

³⁵⁰ Ebd., 90.

³⁵¹ Vgl. Fahr: Zeit in Natur, 22.

„Man könnte von einem Sein in Ewigkeit sprechen! Von einer kosmischen Zeitlosigkeit. Kein Anfang ohne Ende, auch kein Ende ohne Anfang, sondern ein Kosmos, dessen Anfang und Ende identisch sind!“³⁵².

Die Geschichte ist mit dem Menschlichen, dem Miteinander und dem Aufeinander verbunden. Dieser Geschichte ist der Kairos verbunden. Hier finden wir die Einheit in Christus „Das ist die Erfahrung der Gegenwart als kairos (...), Kairos ist die ‚rechte Zeit‘, die ‚günstige Gelegenheit‘, die ‚einmalige Chance‘. Im kairologischen Verständnis der Zeit hat ‚jeder Tag seine Zeit‘ (...), Erfahrung der Gegenwart als ‚erfüllter Augenblick‘“³⁵³. Das Neue Testament bezeugt, dass in Jesus Christus die Zeit erfüllt ist. Jesus Christus ist die Mitte, Fülle und das Ordnungsprinzip der Zeit (Vgl. Mt. 26, 18; Joh. 7, 6; Eph. 1, 3-14; Kol. 1, 12-23)³⁵⁴. Das heißt: Die kosmische Zeit und die geschichtliche Zeit fallen dabei in Eins. Mit der Welterschöpfung ist auch Adam da und der Beginn der Menschheitsgeschichte, und mit deren Abschluss gelangt auch der Kosmos an sein Ende. Andererseits konnte man sich auf das metaphysische Wirklichkeitsverständnis abstützen, wonach das Ewige als das Unveränderliche vom Zeitlichen als dem Wandelbaren unterschieden und ihm unendlich überlegen ist. Solche Erfahrungen gegenwärtiger Ewigkeit bringt das Verlangen nach der ewigen Gegenwart. Ewigkeit in der Zeit ist die Erfahrung der „erfüllten Zeit“³⁵⁵. Die Verschmelzung beider Aspekte schützte das religiöse Weltbild vor einer Mythisierung und das metaphysische Denken vor der Geschichtslosigkeit. Die Folge war, dass die Unterscheidung von Zeit und Ewigkeit sowie ihre Verbindung mit der temporalen Eschatologie nicht nur selbstverständlich in Geltung standen, sondern auch viel zu denken gaben, also keineswegs gedankenlos hingenommen wurden, wie es auch aus der neuzeitlichen Perspektive den Anschein hat. „Die Wahrheit der Zeit ist der Zusammenklang allen Geschehens in einer ewigen Gegenwart. Die Ewigkeit steht dabei nicht als etwas ganz anderes der Zeit gegenüber. Sie bildet keinen anderen Inhalt als die Zeit. Aber die Ewigkeit ist die Wahrheit der Zeit, die im Fluss der Zeit verborgen bleibt. Ewigkeit ist die Einheit aller Zeit, aber darin zugleich etwas, das unsere Zeiterfahrung übersteigt. Die Anschauung allen Geschehens in einer ewigen Gegenwart wäre ja nur von einem Ort außerhalb des Zeitflusses her möglich. Ein solcher Ort ist keinem endlichen Wesen erreichbar. Nur Gott kann nicht als in den Zeitfluss eingeschlossen gedacht werden. Daher ist die Ewigkeit die Zeit Gottes“³⁵⁶.

³⁵² Ebd.

³⁵³ Moltmann: Was ist die Zeit, 151.

³⁵⁴ Vgl. Beinert: Geschichte / Geschichtlichkeit. In: LKDog, 177-181.

³⁵⁵ Moltmann: Was ist die Zeit, 151.

³⁵⁶ Pannenberg: Was ist der Mensch?, 52f.

In diesem Sinne dürfen wir sagen: Der Mensch lebt aus der Vergangenheit und entwickelt dabei ein Verhältnis zur Zukunft, und beides miteinander bestimmt sein Verhältnis zur Gegenwart.

Der Mensch ist mit seiner Zeit in die Zeit seiner Umwelt verflochten, was beides einschließt: Gewährung und Verhängnis. Und daran, was im Leben des Menschen alles seine Zeit hat, erfährt er, dass er selbst seine Zeit hat. Die Zeit wird dem Menschen zum Problem, weil er sich als im Zwiespalt mit ihr erfährt. Selbst die Zeit, mit der er einig sein könnte, trägt als Vergehende und Entschwindende ebenfalls den Keim des Widerspruchs in sich.

So wie der Prophet Kohelet in seinem Buch gesagt hat. „Alles hat seine Stunde. Für jedes Geschehen unter dem Himmel gibt es eine bestimmte Zeit.“ (Vgl. Koh. 3, 1f.). Die Zeit auf der Erde wird mit solchen Zeitabschnitten gemessen wie Vorher oder Nachher; mit Jahren, Jahrhunderten und Jahrtausenden. In der Welt der Auferstehung, das heißt in der Ewigkeit, gilt diese Messung nicht mehr. In der Gegenwart Gottes sind tausend Jahre wie ein Tag³⁵⁷. „Die Auferstehung von den Toten und damit das Eschaton schlechthin wird hier nicht mehr am Ende einer langen horizontalen Zeitlinie angesetzt, sondern vertikal im Tod der vielen Einzelnen. Dieser, gegenüber der traditionellen Denkweise überraschende Neuansatz ist überhaupt nur dadurch möglich, dass aufs schärfste zwischen der irdischen Zeit und der ‚Welt der Auferstehung‘ unterschieden wird. Die Welt der Auferstehung wird geradezu mit der Ewigkeit gleichgesetzt, und die Ewigkeit steht quer zu aller Zeit“³⁵⁸.

Weil die Ewigkeit keine zeitlichen Abschnitte hat, können unsere menschlichen Todesdaten – Sterbedaten – Jahrtausende weit auseinanderliegen. Deswegen geschieht die Auferstehung von den Toten der Menschen immer gleichzeitig³⁵⁹.

Greshake geht in seinen Gedanken nach Thomas von Aquin. Für Thomas hat die Ewigkeit weder Anfang noch Ende. Dazu benutzt man den Begriff „das aevum“. „Das aevum‘ habe wohl einen Anfang, aber kein Ende“³⁶⁰. In der Zeit findet man Anfang und Ende. Die Zeit ist das ständige Fließen des Jetzt. Das bedeutet, dass die zeitliche Existenz immer neue Jetztpunkte besitzt. Das heißt, die zeitliche Existenz besitzt die Vergangenheit nicht mehr und die Zukunft noch nicht. Bei dieser zeitlichen Existenz wird immer das Jetzt die aktuelle Gegenwart³⁶¹. „Aus dem fließenden Jetzt der Zeitlichkeit wird das stehende Jetzt der Ewigkeit erschlossen. Hat der Mensch sein Dasein zerrissen in der Zeit, so lebt Gott sein Dasein als

³⁵⁷ Vgl. Greshake: Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit, 62.

³⁵⁸ Ebd.

³⁵⁹ Vgl. ebd., 63.

³⁶⁰ Ebd., 65.

³⁶¹ Vgl. ebd.

Ewigkeit, das heißt, als totale Identität³⁶². „Das aevum“ ist die Mitte zwischen Zeit und Ewigkeit.

„Von der Zeit unterscheidet es sich dadurch, dass es kein Früher und kein Später kennt – es gibt also im aevum nicht mehr das fließende Jetzt der Zeitlichkeit“³⁶³.

Für Greshake ist „das aevum“ die verklärte Zeit. Die verklärte Zeit mündet ein in alle Zeit und alle Geschichte. Diese verklärte Zeit sammelt alle Zeit und alle Geschichte des Einzelnen. Damit die Geschichte der vielen einzelnen Menschen als die eine ganze große Geschichte vor Gott hingetragen und verklärt wird³⁶⁴. Der Mensch erscheint im Tode vor Gott nicht als ein Abstraktum, sondern als konkrete und individuelle Person mit seiner Geschichte, die er als Freiheitsgeschichte gelebt hat. „In jedem Menschen ist ein Stück der Geschichte der Welt Fleisch geworden. Der Mensch, der sein Leben vor Gott hinträgt, ist von der Welt und der Geschichte geprägt, und er hat selbst die Welt und die Geschichte geprägt, ja, er ist ein Stück Welt und ein Stück Geschichte geworden“³⁶⁵. Das bedeutet, dass jeder Mensch ein Stück der Welt und ein Stück der Geschichte vor Gott hinträgt. Wenn der Mensch stirbt, erscheint er vor Gott. Zusammen mit ihm versammelt sich und erscheint vor Gott immer mehr Welt und immer mehr Geschichte. Sie wird vor ihm verwandelt und verklärt³⁶⁶. Das Vergangene ist nicht einfach vergangen, wirkt auch nicht nur durch objektive Folgen nach, sondern bleibt gegenwärtig und wird es in bestimmter Hinsicht immer neu. Man kann sich seiner erinnern oder auch darunter leiden, dass man es vergisst. Das Gleiche gilt vom Verhältnis zur Zukunft. Der Mensch plant sie und sorgt sich um sie, er lebt in der Freude auf das Kommende oder in der Angst davor. So ist der Mensch nicht ausschließlich der Gegenwart zugewandt. Er kann sich von ihr distanzieren, sich in die Vergangenheit oder die Zukunft versetzen und dadurch je nachdem die Gegenwart bereichern oder belasten, sie verfehlen oder erst richtig begreifen. Natürlich gilt auch die Wechselbeziehung, dass Vergangenheit und Zukunft aus der Perspektive der Gegenwart gesehen werden und sich mit deren Weiterschreiten perspektivisch verändern oder dass der Zukunftsbezug durch den Vergangenheitsbezug bestimmt sein kann und umgekehrt. Die Zeit, die von Aristoteles als die Zahl „von Bewegung hinsichtlich des ‚davor‘ und ‚danach‘“³⁶⁷ definiert wird, ist durch den sukzessiven Verlauf der Zeitmomente bestimmt. Auch wenn dabei den Gang der Zeit, das Zukünftige zum Vergangenen wird, bleibt doch das Nacheinander auch des bereits geschehen erhalten.

³⁶² Ebd.

³⁶³ Ebd.

³⁶⁴ Vgl. ebd., 70.

³⁶⁵ Ebd., 70f.

³⁶⁶ Vgl. ebd., 71.

³⁶⁷ Aristot. phys. Buch IV, Kapitel 11, 213.

Die gängige, von Boethius stammende scholastische Definition der Ewigkeit betont demgegenüber das Zugleich als die Grundbestimmung der Unbegrenztheit, Ganzheit und Vollkommenheit desjenigen Lebens, das die Ewigkeit ausmacht³⁶⁸. An der Ausrichtung auf den Lebensbegriff spürt man die theologische Orientierung dieser Definition von Ewigkeit. Darin ist es begründet, dass die Abgrenzung zur Zeit weder durch bloße Negation noch durch unendliche Steigerung vollzogen wird, sondern durch eine Zusammenballung, die den Unterschied so zur Geltung bringt, dass der Zusammenhang von Zeit und Ewigkeit gewahrt bleibt. „Hier hat ‚ewiges Leben‘ nichts mit Zeitlosigkeit zu tun, sondern ist das erfüllte Leben in der augenblicklichen Erfahrung. Aus solchen Erfahren gegenwärtiger Ewigkeit entsteht das Verlangen nach der ewigen Gegenwart. Das im gelebten Augenblick ‚erfüllte Leben‘ macht uns hungrig und durstig nach der ewigen ‚Lebensfülle‘“³⁶⁹. Um die Relation zur Zeit aufzuzeigen, wird Ewigkeit als ständige Gegenwart verstanden – so wird sie auch ausdrücklich in einer anderen Definition als „nunc stans“ oder „nunc permanens“ beschrieben, als eine Gegenwart also, in der die Zeit in der Weise aufbewahrt ist, dass ihr Auseinandertreten nach Zeitphasen in das Zugleich vollkommener Präsenz „aufgehoben“ ist. „Die Erreichbarkeit der Gegenwart würde dann mit der Unerreichbarkeit der Ewigkeit besiegelt und bezahlt“³⁷⁰. Auch die Gesamtgeschichte in die Vollendung wird nicht mehr nach „Früher“ und „Später“ gemessen, sondern mit „Gleichzeitig“³⁷¹. Das bedeutet, dass der einzelner Mensch im seinem Tod nicht mehr „sein eigenes Eschaton erfährt, sondern zugleich das Eschaton der Welt und der gesamten Geschichte“³⁷². Zusammen mit ihm versammelt sich in seinem Tod nicht nur seine individuelle Geschichte, sondern die Geschichten aller Menschen und die Geschichte der Welt³⁷³. Deswegen lebt jeder von uns in der „letzten Zeit“, weil wir im Tod ans Ende aller Zeit und Ende aller Geschichte ankommen. Der Mensch wird „in seinem Tod nicht nur sein eigenes Gericht und seine eigene Auferstehung, sondern das Gericht über die Welt und die Auferstehung aller Toten und damit das endgültige Kommen der Gottesherrschaft erfahren“³⁷⁴. Greshake betont, dass zwischen der Ewigkeit Gottes und der Zeit der Menschen eine dritte Dimension besteht, nämlich „die verklärte Zeit“. Diese „verklärte Zeit“ sammelt alle Geschichten des einzelnen Menschen und die Geschichte der Menschheit³⁷⁵. Die Gegenwart eröffnet sich in der Freiheit der Zeit als eine Synthese der

³⁶⁸ Vgl. Boeth. cons. V, 6. 4 : Aeternitas (...) est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.

³⁶⁹ Moltmann: Was ist die Zeit, 151.

³⁷⁰ Lücke: „Als Anfang schuf Gott...“, 108.

³⁷¹ Greshake: Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit, 72.

³⁷² Ebd.

³⁷³ Vgl. ebd.

³⁷⁴ Ebd., 77.

³⁷⁵ Vgl. ebd., 73.

Ganzheit der Zeit von Zukunft und Vergangenheit. „Die Gegenwart scheint in der Tiefe, als Zeit anders zu sein.

Das Andere der Zeit nannte die Tradition ‚Ewigkeit‘³⁷⁶. Der Begriff Ewigkeit bestreitet, dass die Gegenwart als ständig wechselnder perspektivischer Mittelpunkt des Zeithorizontes und die Realität dessen, was augenblicklich vergangen und zukünftig ist, die letztgültige Erfassung von Zeit darstellen.

Balthasar behauptet, dass dieses Hin- und Herwechseln den irdisch-zeitlichen und den in die Ewigkeit des Himmels gelangten Menschen betrifft: „Wir können jetzt unser Leben tauschen, das Endliche gegen das Unendliche, das Vergangene gegen das Ewige, die Existenz unter dem ‚Gesetz des Todes‘ gegen eine solche ‚unter der Freiheit des Geistes‘(...): der Tausch zwischen der Erde des Menschen und dem Himmel Gottes, die gegenseitige Einwohnung: der Himmel soll auf Erden beheimatet, die Erde im Himmel eingebürgert werden; die vergängliche Zeit gewinnt in der ewigen Zeit ihre Bedeutung, aber die ewige Zeit schenkt den vergänglichen Tagen ihren Sinn“³⁷⁷. Der Sinn ist Gott mit seiner Gnade³⁷⁸. Der Glaube bekennt Gott als den Ewigen, weil er diejenige Instanz ist, vor der nichts vergangen ist und nichts in ungewisser Zukunft liegt, vielmehr alles offenbar, entschieden und gegenwärtig und somit schlechterdings zugleich da ist. Die Zeit wäre eine Teilstrecke der Ewigkeit. Allein dann sind Zeit und Ewigkeit in der rechten Weise zusammengedacht und unterschieden, wenn die Ewigkeit als die Tiefendimension der Zeit aufgefasst wird.

Es gibt keine Zeit, die nicht als Teil der Ewigkeit gleichzeitig verläuft, was nichts anderes bedeutet, als dass die Ewigkeit jederzeit präsent ist, wenn auch verborgen. So ist diese verborgene Ewigkeit auch das zentrale Geheimnis der Zeit. Unter Geheimnis ist das zu verstehen, was nicht dem menschlichen Tun zur Bewältigung aufgegeben ist, sondern eine Herausforderung an den Glauben darstellt. In diesem Sinne ist Jesus selbst das Geheimnis Gottes für die Welt und die Menschen. So wie er gekommen und gegangen ist, so „wie es Menschen erfahren und überliefert haben, reicht dies tief in das Geheimnis der Vergangenheit (...) und in das Geheimnis der Zukunft (...) hinein“³⁷⁹. Aus diesem Grund betont der hl. Johannes den Gedanken der Einheit von Zeit und Ewigkeit, die in Jesus Christus zusammenfließen: „Ich und der Vater sind eins“ (Joh. 10, 30) sowie: „Ehe Abraham geworden ist, bin ich“ (Joh. 8, 58). Dieser Satz zeigt uns deutlich „die Ruhe und Klarheit der Ewigkeit“³⁸⁰. „Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, auch

³⁷⁶ Theunissen: Negative Theologie, 60.

³⁷⁷ Balthasar: Theodramatik. Band IV, 95.

³⁷⁸ Vgl. ebd.

³⁷⁹ Müller, Klaus: Das unbekannt Land, 469.

³⁸⁰ Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 194.

wenn er stirbt, und jeder der lebt und an mich glaubt, wird auf ewig nicht sterben“ (Joh. 11, 25-26) „Die letzte schöpferische Macht Gottes, Tote zum ewigen Leben aufzuerwecken, ist in Jesus jetzt und hier präsent. Darum ist er es, der denen, die an ihn glauben, die göttliche Gabe des ewigen Lebens gibt. In diesem Sinn ist die Aussage 11,25f. die soteriologische Ausführung der Einheit von Vater und Sohn“³⁸¹. In dieser Einheit ist er der Schöpfungsmittler auf der Seite Gottes (Vgl. Joh. 1, 2f.). Die Worte aus dem Johannes Evangelium: „Und das Wort ist Fleisch geworden“ (Joh. 1, 14) „ist in ihrer scharfen Gegensätzlichkeit und Synthese die wohl tiefste Aussage über das Geheimnis der Menschwerdung Gottes und hat wie kaum ein anderer Satz des NT eine weitgreifende Geschichte der Glaubenserkenntnis und – reflexion ausgelöst“³⁸². Vgl. 1 Joh. 1, 1; Hebr. 1, 1-4; Kol. 1, 15 –20.

Die Zeit ist in der Weise Herausforderung an den Glauben, dass sie als in der Ewigkeit gegründet und aufgehoben geglaubt sein will. Wohl haben wir mit dem, was die Zeit je und je von uns fordert, durch unser Tun fertig zu werden. Wird jedoch das Geheimnis der Zeit wahrgenommen und erschließt sich uns die Ewigkeit in der Zeit, so ereignet sich darin Zeitüberlegenheit, Erfüllung der Zeit. Gott selber als absolutes Geheimnis offenbart sich durch Worte, Taten und Ereignisse. Der Höhepunkt seiner Selbstoffenbarung ist in Jesus Christus durch den Hl. Geist³⁸³. „Sie sollen in Liebe zusammenhalten, (...) und das göttliche Geheimnis zu erkennen, das Christus ist. In ihm sind alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen“ (Kol. 2, 2b-3).

Obwohl die Ewigkeit jeder Zeit gleich nahe ist, verkündet doch der christliche Glaube, dass sie zu ganz bestimmter Zeit der Welt erschienen ist als die Offenbarung des seit Ewigkeit verhüllten und verschwiegenen Geheimnisses (Vgl. Röm. 16, 25f.; Kol. 1, 26), als das ewige Leben von Gott her (1 Joh. 1, 2). In Jesus Christus ist die Ewigkeit als Erfüllung der Zeit uns gleichzeitig geworden.

Durch Jesus kommt die Vollendung. Er kennt die tiefere Dimension des Todes und durch seinen Aufruf zum Glauben wollte Jesus die Menschen von dem Tod bewahren (Vgl. Mk. 1, 15; Lk. 11, 20)³⁸⁴.

Jesus spricht nicht nur über die zukünftige Gottesherrschaft, sondern auch über ihre Nähe (Vgl. Mk. 1,15) und er proklamiert ihren Aufbruch (Vgl. Lk. 17, 21).

Jesus nahm die neue Gemeinschaft Gottes mit den Menschen in einer engster Bindung an seine Person an³⁸⁵.

³⁸¹ Ebd., 198.

³⁸² Ullrich: Logos. In: LKDog, 350.

³⁸³ Vgl. ebd., 399.

³⁸⁴ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 111.

³⁸⁵ Vgl. ebd., 150.

Jesus beginnt die Verkündigung des „Evangelium Gottes“ in Mk. 1, 14f. „Erfüllt ist die Zeit und Nahegekommen die Herrschaft Gottes: Kehrt um und glaubt an das Evangelium’. Der Eingangsabschnitt endet mit der Berufung der beiden Brüderpaare in seine Nachfolge (1, 16-20). Diese sollen statt Fische ‚Menschen fangen’, also Menschen zum Glauben an das Evangelium’ (1, 15) bewegen. Gleich am Anfang deutet Markus so den Zusammenhang von Nachfolge und Botendienst an³⁸⁶. Jesus Christus kommt in der gleichen Gestalt wie der Mensch, das der Bedeutung nach Sünde verfallene Leben (Vgl. Röm. 8, 3; Phil. 2, 7) erfüllt das volle Gleichzeitigwerden der Ewigkeit mit der Zeit. Dadurch dass das Ewige eine menschlich-erfahrbare Zeitdimension erfährt, verhilft es dieser zu einer eigenen Gleichzeitigkeit. Das besagt nicht weniger als dies, dass das Zeitliche am Ewigen partizipiert und ihm gleich ewig wird. Christi Tun und Wirken ist mit dem „Zeit-Plan“ seines Vaters verbunden (Vgl. Mk. 1, 15; Gal. 4, 4). Jesus in seinem Wirken erfüllt die vom Vater festgesetzte Zeit des Heils. Gott verleiht die Zeit als seine Gabe. Sie, diese Gabe, hat automatisch ihre Aufgabe, die mit der Heilsverwirklichung verbunden ist³⁸⁷.

3.2. Futurische und perfektische Ewigkeitsaussagen

Der Zeitbezug der Ewigkeit findet seinen Ausdruck im Gedanken der Zeitvollmacht und der Erfüllung von Zeit. „Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn“ (Gal. 4, 4). Gott hat seinen Sohn gesandt, um die Zeit der Menschheitsgeschichte zu ihrer Erfüllung zu bringen. Er hat den Christen den Heilsstatus der Gottessohnschaft geschenkt und seinen Geist in die Herzen gesandt³⁸⁸. Das bedeutet, dass Christen durch Christus die Gottessohnschaft haben³⁸⁹. In diesem Sinne findet das Wort Gottes in Christus durch den Hl. Geist seine Gegenwart.

Nicht im Sinne der flüchtigen Gegenwart, wie sich der Mensch in seiner Zeitlichkeit zwar ständig in der Gegenwart befindet, aber in einer Gegenwart, die ihm entflieht und der er entflieht, die ihm zwar ständig zukommt, indem sie immer neu auf ihn zukommt, aber gerade so unwiederbringlich vergeht und ihn selbst vergehen lässt – eine Gegenwart, welche die Zeit des Menschen verbraucht und damit auch ihn selbst verbraucht. Ewigkeit als Gegenwart meint dagegen volle, bleibende, unvergängliche, unverbrauchbare Gegenwart. Sie hat in der Zeit ihren Erfahrungsanhalt an dem, was gerade das Allerflüchtigste und Vergänglichste ist.

³⁸⁶ Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 22.

³⁸⁷ Vgl. Finkenzeller: Zeit. In: LKDog, 563.

³⁸⁸ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 3, 153.

³⁸⁹ Vgl. ebd.

Von Ewigkeit zu Ewigkeit – das ist eine Wendung, die in der Zeitstruktur Ewigkeit auszusagen versucht: dass Gott alles von Ewigkeit her beschlossen hat, dass sein Erwählen von Ewigkeit her erfolgt ist, dass der Vater den Sohn von Ewigkeit her gezeugt hat, wie z.B. bei der Taufe im Jordan: „Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Gefallen gefunden“ (Mk. 1, 11; Lk. 3, 22). Jesus „wird von Gott in einem Offenbarungsakt, der nur ihm selbst zugänglich ist, durch die Gabe des Geistes und durch eine Proklamation aus dem Himmel als Gottes einzig-geliebter Sohn erwiesen“³⁹⁰.

Jesus ist der Sohn Gottes und der wahre Mensch, sozusagen der neue Adam, der das Heil gebracht hat, inbegriffen „die Rückführung auf Adam sowie die Heilsbedeutung Jesu für die gesamte Menschheit“³⁹¹. Solche Aussagen transzendieren die zeitliche Vergangenheit in das Perfectum der Ewigkeit hinein.

Vater und Sohn sind eins im gegenseitigen Erkennen (Vgl. Mt. 11, 25-26; Lk. 10, 21f.).

Gott hat seinen Sohn zum alleinigen Vermittler seiner Offenbarung bevollmächtigt. Diese Vollmacht wird den Menschen durch Jesus Christus nicht nur mitgeteilt, sondern der Mensch wird eingeladen an dieser Heilswirklichkeit teilzunehmen³⁹². Zwischen Jesus und seinem Vater besteht ein enges Verhältnis. Durch den Sohn erkennt man den Vater und alles was Gott sagt und tut, wird durch den Sohn ausgeführt. So erkennt man Gott nur durch Jesus, den Sohn; durch ihn wird der Wille Gottes offenbart³⁹³. Deswegen sagt Jesus: „Wer mich sieht, sieht den Vater“ (Joh. 14, 9). Jesus verweist die Menschen immer auf seinen Vater, der die Quelle des Heils ist. Und zugleich betont Jesus die Einheit mit seinem Vater³⁹⁴, der in Jesus Christus offenbart worden ist als der trinitarische Gott. In der Beziehung zwischen Vater und Sohn liegt die Einheit des verborgenen und offenbaren Gott. Durch die Offenbarung seines Sohnes manifestiert der Vater seine Einheit mit ihm³⁹⁵. Mit Jesus Christus kommt Gottes Reich in die zeitliche und irdische Welt, das dem Glaubenden verheißen ist, und er wird in das ewige Leben eingehen. Aussagen dieser Art transzendieren die zeitliche Zukunft in das Futurum der Ewigkeit hinein. „Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat. Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richtet, sondern damit die Welt durch ihn gerettet wird“ (Joh. 3. 16-17; Vgl. 1Joh. 4, 9f.). Als Grund für Jesu

³⁹⁰ Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 21.

³⁹¹ Ebd., 101.

³⁹² Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 1, 116.

³⁹³ Vgl. ebd., 117.

³⁹⁴ Vgl. Kehl: Und Gott sah, dass es gut war, 242.

³⁹⁵ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band I, 368.

Sendung in die menschliche Zeit und Geschichte gilt die Rettung der Welt. Diese Rettung ist mit der Befreiung vom Gericht verbunden. Diese Rettung bringt das ewige Leben³⁹⁶.

Das neue Leben geschieht durch das Kommen Jesu Christi in der geschichtlichen Zeit und zugleich in der Ewigkeit Gottes, da die Zeit ein Teil der Ewigkeit ist. Der dreieinige Gott sandte aus seiner Liebe zu den Menschen seinen Sohn. Gott sucht den verlorenen Menschen, dabei schenkt er seine Existenz aus Liebe und Hingabe. Das bedeutet, dass Gott für die Menschen existiert³⁹⁷.

Die Liebe, die der dreieinige Gott durch die Sendung des Sohnes gezeigt hat, ist die radikale Entschiedenheit der Schöpferliebe Gottes zu seinen Geschöpfen. Anstatt einer Ablehnung sandte Gott seinen Sohn, damit er die Welt durch die Liebe retten wird³⁹⁸. Diese Liebe ist über die Zeit auf die Ewigkeit ausgerichtet. Diese Liebe ist ohne Grenzen. Sie hat keinen Anfang und kein Ende³⁹⁹. Zu dieser Liebe gehört die Ewigkeit. Derartige perfektische und futurische Aussagen werden über die Ewigkeit gemacht, weil sie nur dann ernstgenommen werden, wenn sie nicht nur auf den Augenblick bezogen sind, sondern auf das Ganze der Zeitlichkeit in seiner ekstatischen Erstreckung und das Ganze des Lebens, das Ganze der Geschichte, das Ganze der Welt mit einbeziehen. Nur von einer solchen Ganzheit her haben wir freilich im Blick auf das menschliche Leben, eine Vorstellung auf sein Hineingeworfensein in die Zeit und sein Herausfallen aus der Zeit. Auch die perfektischen Ewigkeitsaussagen haben für den Menschen in der Zeitlichkeit Zukunftssinn, werden zu Verheißungen dessen, was nicht vergeht, sondern bleibt und kommt. Deshalb dominieren unter den Ewigkeitsaussagen die ausdrücklich futurischen, weil sich angesichts des Schwindens der zeitlichen Zukunft der Gedanke der Ewigkeit als bleibender und künftiger Zukunft bewähren muss.

Greshake geht in seiner Interpretation hinsichtlich der Aussagen der Propheten davon aus. Er betont dabei, dass das Ziel der Prophetie in der Verwandlung der Gegenwart in Blick auf die Zukunft liegt. Jesu Verkündigung besitzt prophetischen Charakter und hat die Verbindung mit den Aussagen der alttestamentlichen Anliegen. Aber die Verheißung Jesu hat ein total anderes Ansehen und Wirkung als bei den alten Propheten. Jesus offenbart Gottesheil, Gotteskommen⁴⁰⁰. In diesem Sinne „handelt [es] sich um eine ganz andere Gegenwart, die ebenfalls zum pluralen Adjektiv (*praesentia*) geworden und damit an *praeterita* und *futura*

³⁹⁶ Vgl. Greshake: *Resurrectio mortuorum*, 108.

³⁹⁷ Vgl. Moltmann: *Der Weg Jesu Christi*, 196f.

³⁹⁸ Vgl. Pannenberg: *Systematische Theologie*. Band II, 170.

³⁹⁹ Vgl. Die deutschen Bischöfe: *Der Glaube an den dreieinen Gott*, 57.

⁴⁰⁰ Vgl. Greshake: *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*, 55.

angepasst ist⁴⁰¹. Die Begriffe „Zukunft“ und „Vergangenheit“ sind aus den Grundbegriffen futura und praeterita gebildete Nomen. Die Gegenwart ist dazu im Gegensatz ohne zeitliche Ausdehnung, ist aber „gegenwärtige Anspannung“, also kein Punkt und nicht einmal ein Durchgangspunkt. Als „die gegenwärtige Anspannung“ führt eine Bewegung von der Zukunft über die Gegenwart zur Vergangenheit⁴⁰². „Das Kommen Gottes (ist) lediglich an einem postulierten Endpunkt unseres Geschichtsverlaufs anzusetzen. Gott ist jedem Punkt irdischer Geschichte gleich fern oder besser: gleich nah. Und wenn Gott kommt, dann kommt er gleichzeitig an jeden Punkt menschlicher Geschichte. Sein Kommen geschieht nicht nur dort, wo ‚letzte Tage‘ angebrochen sind. Genauso ereignet sich die Vollendung der Geschichte (...), dann erscheint er nicht in unserem Raum und in unserer Zeit“⁴⁰³.

Der Tod als Abschied von der Welt und als Ende aller zeitlichen Zukunft ist darum die entscheidende Herausforderung zu Ewigkeitsaussagen, welche dieser Zukunftslosigkeit überlegen ist. Derjenige, der durch den Tod gegangen ist, steht vor Gottes Angesicht. Gott erscheint vor ihm. So ist es beim Tod aller Menschen, Gott erscheint, gleichzeitig. So ist die Nahverkündigung Jesu, dass Gott ständig auf uns zukomme. Gott kommt „ständig“ im Sterben der vielen Menschen als Richter und verwandelt sie auf die Geschichte zu und zu sich selbst hin. Die verklärte Zeit ist die Ernte unserer irdischen Zeit, als die Summe der in jedem Augenblick von uns gelebten und entscheidenden Gegenwart. Diese gelebte Gegenwart findet ihre letzte Endgültigkeit erst im Tod. Dieser Tod enthüllt, dass jeder Augenblick unserer Gegenwart in das Ende hinein ragt (Vgl. 1 Kor.15, 31; 2 Kor. 4, 11. 16; 6, 9)⁴⁰⁴. „Das endzeitliche Handeln Gottes ist schon geschehen; es ist jetzt absolute Realität und bleibende Gegenwart. Die Zukunft kann nur noch enthüllen, was Gott schon getan hat und was er schon ständig tut“⁴⁰⁵. Das heißt, in der Auferweckung Jesu hat das entscheidende Handeln Gottes stattgefunden. In seinem Tode wird die neue Schöpfung angesetzt (Vgl. Mt. 27, 51-53)⁴⁰⁶.

Die These, die eine Abgrenzung von Zeit und Ewigkeit zieht, drückt sich in einer eigenen Sprache aus. Das betrifft das Reden von Gott und vom Glauben, von der Welt als Gottes Schöpfung, vom Menschen als Sünder und Ebenbild, von Jesus Christus als Mensch Gewordenem, Gekreuzigtem und Auferstandene. Es sind Aussagen an der Grenze von Zeit und Ewigkeit, indem sie die Zeit auf die Ewigkeit und die Ewigkeit auf die Zeit beziehen.

⁴⁰¹ Ricoeur: Zeit und Erzählung. Band 1, 27.

⁴⁰² Vgl. ebd., 35-36.

⁴⁰³ Greshake: Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit, 61.

⁴⁰⁴ Vgl. ebd., 78.

⁴⁰⁵ Ebd., 80.

⁴⁰⁶ Vgl. ebd., 79f.

Der Mensch muss in einer Grenzerfahrung leben. Mit seinem Leben ist die Zeit verbunden. Diese vergängliche Zeit ist das Zeichen der Ewigkeit Gottes und seine Beschränkungen zum Zeichen der Unendlichkeit.

Der Mensch ist auf das Bild Gottes hin erschaffen worden. Deshalb kann ein Bild nicht in Widerspruch stehen zu dem, was es abbildet⁴⁰⁷. Deshalb ist das ewige Leben eine dieser Grenzerfahrungen „zugleich Gegenwart und Zukunft des Zeitlichen: Gegenwart, sofern das Ewige das Fundament alles zeitlichen Wirkens auf es hin ist“⁴⁰⁸. Der Mensch lebt mitten in der Zeit des Ewigen Lebens. So wird das Haus des Lebens nicht auf Sand, sondern auf Felsen gebaut (Vgl. Lk. 6, 47-49).

Den Beginn des ewigen Lebens findet man in Glaube, Hoffnung und Liebe. „Die Kraft des Glaubens (...) ist so groß, dass sie nicht mehr von dieser Welt ist“⁴⁰⁹. Wie z.B.: „Wenn euer Glaube auch nur so groß ist wie ein Senfkorn, dann werdet ihr zu diesem Berg sagen: Rück von hier nach dort! Und er wird wegrücken. Nichts wird euch unmöglich sein“ (Mt. 17, 20). Im Hinblick auf die Situation der Anfechtung durch die Macht des Todes und durch alle anderen dadurch ausgelösten Anfechtungsmächte explizieren sie den Glauben an Jesus Christus als Vollmacht gegenüber der Zeit (Vgl. Mt. 9, 22; Mk. 2,5; Lk. 7, 50; 8, 48).

Ebenso wichtig wie der christliche Glaube ist auch die Hoffnung und die Liebe. Wie christlicher Glaube, wahrer Glaube, Glaube schlechthin zu sein beansprucht und die christliche Liebe keine Sonderliebe sein will, sondern wirkliche Liebe, Erfüllung dessen, was Liebe im reinsten Sinne sein kann und soll (Vgl. 1 Kor.13, 1-13), so muss auch die christliche Hoffnung damit erfüllt werden, dass sie dem menschlichen Verlangen nach Hoffnung gerecht werden kann und ihm den Zugang öffnet zu berechtigter, gewisser, nicht zu enttäuschender Hoffnung. Die Hoffnung beruht auf der Auferstehung Christi, die die Wirkung der Hoffnung selber ist. Durch die Hoffnung ist das Leben der Verstorbenen mit Christus bei Gott verborgen. Durch seine Auferstehung wird das Leben der Verstorbenen offenbar in Herrlichkeit (Vgl. Kol. 3, 3-4). Die Menschen leben zumeist von sehr kurzfristigen und dürftigen Hoffnungen. Wie die Hoffnung mit dem menschlichen Leben verbunden ist, sagen uns die Worte: „Gepriesen sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus: Er hat uns in seinem großen Erbarmen neu geboren, damit wir durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten eine lebendige Hoffnung haben und das unzerstörbare, makellose und unvergängliche Erbe empfangen, das im Himmel für euch aufbewahrt ist. Gottes Macht behütet euch durch den Glauben, damit ihr das Heil erlangt, das am Ende der Zeit offenbart werden soll.“ (1 Petr.

⁴⁰⁷ Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band IV, 99.

⁴⁰⁸ Ebd.

⁴⁰⁹ Ebd.

1, 3-5). Es wird ganz deutlich gezeigt, dass diese Offenbarung der Hoffnung auf der Auferstehung Christi basiert. Sie verlangt von den Menschen ein großes Opfer. Christus fordert einen Verzicht, nämlich einen starken Glauben. Diese Hoffnung hat in sich etwas vom Charakter des Glaubens und der Liebe⁴¹⁰.

Solange noch Zeit ist, ist auch in irgendeiner Weise noch Zeit zur Hoffnung. Ist aber der Tod die Grenze der Hoffnung? Man kann diese Frage, wie es gewöhnlich geschieht, dadurch zu umgehen versuchen, dass man am Tode vorbei hofft. Die Hoffnung richtet sich dann auf die Ziele, die innerhalb dessen liegen; was unabhängig von der Hoffnung ohnehin Zukunft hat.

Die Selbstlosigkeit eines solchen Hoffens über den eigenen Tod hinaus mag dann sogar gegen den Heilsegoismus religiöser Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod ausgespielt werden. Jedoch, was für die Welt und das Leben in ihr letztlich zu hoffen bleibt, ist, dass der Tod die Grenze aller Hoffnung ist. Dann sind auch jene begrenzten Hoffnungen am eigenen Tode vorbei insofern hoffnungslos, als das darin Erhoffte selbst nicht am Tode vorbeikommt.

Und wie steht es mit der Kraft zum Hoffen, wenn angesichts des eigenen Todes nichts anderes in die Waagschale geworfen werden kann als die ebenfalls dem Tode verfallene Welt. „Christliche Hoffnung richtet sich auf eine Zukunft, die sie selbst nicht herstellen kann, sondern die geschenkt wird, die uns aber als Geschenk in der Auferstehung Jesu zugesagt und garantiert ist“⁴¹¹. Das zeigt, dass Hoffnung dieser Art im Glauben gründet. Denn wenn Gott als dem Herrn der Zeit geglaubt wird, schließt dies die Hoffnung in sich, dass der Tod nicht die Widerlegung des Glaubens ist, die Unterwerfung Gottes unter die Zeit.

Die Zukunft Jesu Christi, die Zukunft durch die Auferstehung, ist uns als ein Zugang gegeben, in den sich die Hoffnung allein auf das „Ganz-Andere“ richtet, der schöpferischen, neuschaffenden Ankunft Gottes⁴¹². Diese Neuschöpfung kommt durch die Auferstehung. In diesem Sinne bedeutet sein Kommen die Zukunft dessen, was Gott als Gott der Zukunft erwiesen und festgelegt hat. Das ist der Inhalt christlicher Zukunftshoffnung, die mit sich Entkrampfung, Vertrauen, Freude führt⁴¹³. Gott wird in seiner Absicht nicht nur die Zeit der Geschöpfe vorführen, sondern diese Zeit in die ewige Zeit einzubringen. Das heißt, es soll nur eine Zeit werden, eine Zeit in Gott. Mit dieser neuen Zeit muss sich auch der Glaube befassen. Die Ewigkeit ist eine Möglichkeit der Dauer. An dieser Ewigkeit soll der Glaube Anteil bekommen. Eine Zeit, die zum ewigen Leben gehört⁴¹⁴.

⁴¹⁰ Vgl. ebd., 126.

⁴¹¹ Greshake: Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit, 227.

⁴¹² Vgl. ebd., 227.

⁴¹³ Vgl. ebd., 229.

⁴¹⁴ Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band IV, 110.

Die scholastische Definition von Hoffnung lässt sie als gewisse Erwartung künftiger Seligkeit sozusagen auf zwei Füßen daherkommen: sie leitet sich aus der Gnade Gottes ab und aus den menschlichen Verdiensten, die dann freilich ebenfalls als Gottes Gnadengabe interpretiert werden können⁴¹⁵. „Gnade ist das unbedingt freie Liebeshandeln des dreieinigen Gottes, durch das er in der Geschichte personale Gemeinschaft mit den Menschen aufnimmt, um ihnen das Heil zu schenken“⁴¹⁶. Die Menschen haben von Anfang ihres Dasein an Gottes Gnade empfangen. Im Alten Testament wird Gnade mit anderen Begriffen umschrieben wie „hen“ (LXX: *cháris*) als „frei geschenkte persönliche Gunst Gottes“ z. B. Gen. 6, 8; oder Ex. 33, 12⁴¹⁷. Diese Gnade als Gunst Gottes verbindet man mit der Aufnahme des Menschen zu Gott. Der dreieinige Gott nimmt aus seiner Gunst zu den Menschen, diese zu sich in den Himmel. Gott verlangt von den Menschen nur das Vertrauen auf seine rettende Macht. Das bringt den Menschen die Gemeinschaft mit Gott (Vgl. Ps. 49, 16; 73, 24)⁴¹⁸. Durch die Gnade erfährt das Volk Israel die Nähe und Gegenwart Gottes. Gott weilt als der Retter in der Mitte des Volkes Israel. Dies bestätigt und verstärkt die Gemeinschaft zwischen Gott und seinem Volk⁴¹⁹. Sie führt ineinander von der Vergangenheit durch die Gegenwart in die Zukunft⁴²⁰.

Im Neuen Testament verwendet Lukas den Begriff „*cháris*“. Die Gnade, die in diesem Wort inbegriffen liegt, bringt und verkündigt Jesus dadurch, dass er in seiner Botschaft die Zeit und den darin wirkenden „gnädigen Vater-Gott“ als gegenwärtig beschreibt. Auch der hl. Paulus benutzt „*cháris*“ – Gnade in seinen Briefen, wie z.B. das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus (Vgl. Röm. 5, 15. 20f.)⁴²¹.

Die Wirkung Christi ist nach Paulus die Rechtfertigung des Sünders (Röm3, 21-26). Die Gnade Jesu Christi bringt das ewige Leben (Vgl. Röm. 5, 21; 6, 23). Die Liebe Gottes zu uns Menschen ist die Frucht der Gnade (Vgl. Eph. 2, 4-9; Tit. 3, 4-7)⁴²². Jeder Mensch ist angewiesen auf die befreiende, befriedende, vergebende und heilende Einwirkung Gnade Gottes⁴²³. „Gemeinschaft Gottes mit den Menschen bedeutet zugleich die Einwohnung oder, anders gesagt, die Gegenwart des trinitarischen Gottes im Menschen. So ist Gnade für Menschen die Teilhabe am Wesen und Leben Gottes“⁴²⁴. Kommt man auf die scholastische Definition der Hoffnung zurück. Die doppelte Verankerung der Hoffnung geschieht in dem,

⁴¹⁵ Vgl. Kraus: Theologische Tugenden. In: LKDog, 507.

⁴¹⁶ Kraus: Gnade. In: LKDog, 201.

⁴¹⁷ Vgl. ebd.

⁴¹⁸ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 137.

⁴¹⁹ Vgl. ebd., 155.

⁴²⁰ Vgl. ebd., 156.

⁴²¹ Vgl. Kraus: Gnade. In: LKDog, 202.

⁴²² Vgl. ebd.

⁴²³ Vgl. Langemeyer: Theologische Anthropologie. In: Glaubenszugänge. Band 1, 614.

⁴²⁴ Kraus: Gnadenlehre. In: Glaubenszugänge. Band 3, 264f.

was Gott und was der Mensch zu ihrer Erfüllung beitragen. Es erscheint dennoch notwendig in Anbetracht dessen, wie es anscheinend im menschlichen Leben zugeht, dass hier ein Zusammenwirken von Gott und Mensch stattfindet, von absolut Unverfügbarem und relativ Verfügbarem. Im Verhältnis von Glauben und Hoffnung zueinander hat nach christlichem Verständnis der Glaube den Primat.

Der Glaube gibt die Kraft zum Hoffen gerade auch in Bezug auf begrenzte Hoffnungsziele, jedoch so, dass er ihnen ihre Relativität lässt, sie nicht übersteigert und deshalb auch nicht unter Enttäuschungen die Hoffnung fahren lässt. Neben dem christlichen Glauben gehört zum menschlichen Leben eine starke Hoffnung für diese Welt und ihre Geschichte. Diese Hoffnung baut einzig und allein auf die Treue Gottes⁴²⁵. Wie die große, am Ewigen orientierte Hoffnung setzen sich auch die kleinen, zeitlichen Hoffnungen frei. Innergeschichtliche Hoffnung steht wie das irdische Leben insgesamt im Zeichen des Fragmentarischen. Es bleibt im Leben nicht bloß bei Bruchstücken, sondern das Leben selbst geht schließlich ganz zu Bruch. Der christliche Glaube macht von der Illusion einer Vollendung in diesem Leben und innerhalb der Geschichte frei.

Das Ja zum Fragmentarischen lähmt nicht die Hoffnung, sondern erweist ihre Souveränität. Das Nein zur Umdeutung der Ewigkeitshoffnung in ein innergeschichtliches Hoffnungsziel kann heute nicht scharf genug ausgesprochen werden. „Wenn wir nur in diesem Leben Hoffnung auf Christus haben, sind wir die bedauernswertesten Menschen“ (1. Kor 15,19).

„Da in Jesu Tod am Kreuz der ganze ewige Auftrag Gottes erfüllt ist, biegt der Sohn sterbend die Linie der Zeit in den Kreis der Ewigkeit zurück“⁴²⁶. Eschatologische Hoffnung ist als Ewigkeitshoffnung Vollendungshoffnung und als solche Überwindung der Welt. Darin liegen drei fundamentale Ansatzpunkte, die bei der inhaltlichen Erörterung christlicher Hoffnung zu bedenken sind. Zum Einen richtet sich die Hoffnung in dem Sinne auf Gott, dass er sich als Herr über den Tod erweist. Zum Anderen ist sie dessen gegenwärtig, dass schließlich alles einmal offenbar werden wird. Und endlich ist sie dessen gewiss, dass das Eschaton nicht Nacht, sondern Licht ist, ein Ende aller Anfechtung, ewiger Friede und ewige Freude in der ewigen Zeitlosigkeit.

Damit die Sterblichkeit der Menschen nicht als Hoffnungslosigkeit klingt, werden für die Glaubenden die Wege offen stehen, die sie in die ewige Zeit führen. In diesem Sinne dürfen wir sagen, dass die höchste Lebendigkeit Christi Tod war. Unsere Teilnahme an der Zeit Christi ist automatisch die Teilnahme an der Ewigkeit – an der ewigen Zeit. Christus ist der

⁴²⁵ Vgl. Finkenzeller: Eschatologie. In: Glaubenszugänge. Band 3, 551.

⁴²⁶ Balthasar: Theodramatik. Band IV, 112.

Garant unserer Zukunft⁴²⁷. Diese Zukunft ist nur deswegen möglich, weil sie lebendige Gegenwart unserer Gegenwart ist, um uns die echte Zukunft zu ermöglichen⁴²⁸. „Die ewige Zeit öffnet sich, um unsere Zeit in sich aufzunehmen. Sie setzt dadurch unserer Zeit ein Ende, das aber viel eher ein Anfang ist. Und entscheidend wird dem Raum durch die Auferstehung ein neuer Ort im himmlischen Raum anberaumt“⁴²⁹. In Jesus Christus finden Zeit und Ewigkeit ihre Einheit und Gemeinschaft, ihre Verbindung und Erfüllung. In der Person Jesus Christus sind Zeit und Ewigkeit gegenwärtig. In Jesus Christus liegt die menschliche und göttliche Natur. Deshalb ist Jesus Christus der wahre Mensch und der wahre Gott.

Das heißt, wir unterscheiden zwischen dem „historischen Jesus“ und dem „Christus des Glaubens“⁴³⁰.

Alles, was in ihm menschlich ist, ist mit Zeit verbunden. Jesus von Nazaret lebte in der Zeit, wie jeder andere Mensch. Er besitzt die menschliche Natur, die er bei seiner Geburt als Mensch empfangen hat. Das Zweite Vatikanische Konzil betont, dass er der vollkommene Mensch ist, mit der menschlichen Natur. In seiner Menschwerdung hat er sich gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt (Vgl. GS 22).

Das Neue Testament beweist, dass Jesus aus Nazaret einen wahren und menschlichen Leib hat (Joh. 1, 14; 1 Joh. 4, 2), mit einer Seele. Jesus ist von einer Frau geboren (Gal. 4, 4; Vgl. Lk. 2, 1-20), wie jeder andere Mensch (Vgl. GS 22). Er wächst an Alter in einer Familie in Nazaret (Lk. 2, 52). Er lebt in einem Land. „Mit Menschenhänden hat er gearbeitet mit menschlichem Geist gedacht, mit einem menschlichen Willen hat er gehandelt, mit einem menschlichen Herzen geliebt“ (GS. 22). Jesus aus Nazaret besitzt die menschlichen – physischen, effektiven, kognitiven, voluntativen – Gefühle.

So wie jeder Mensch musste er essen und trinken (Vgl. Mk. 2, 15; 11, 9), hungerte und durstete (Vgl. Mk. 11, 12; Joh. 4, 7). Jesus aus Nazaret war müde (Vgl. Joh. 4, 6) und musste schlafen (Vgl. Mk. 4, 38). Er kannte Angst, Entsetzen und schrie in seiner Verzweiflung (Vgl. Mk. 14, 33; Hebr. 5, 7). Jesus hatte Mitleid (Vgl. Lk. 7, 13). So wie jeder Mensch war er der Versuchung durch den Satan ausgesetzt (Vgl. Mk. 4, 1-11; Hebr. 2, 17; 4, 15; 5, 7).

Jesus aus Nazaret wurde in allem den Menschen gleich, außer in der Sünde (Vgl. Phil. 2, 7f.; Hebr. 2, 17f.; 4, 15; 5, 7f.). Jesus litt wirklich und starb wirklich am Kreuz. Sein Leichnam wurde ins Grab gelegt (Vgl. Lk. 24, 26; 1 Kor. 15, 3f.).

In Jesus befindet sich die Güte und Menschenliebe Gottes (Vgl. Tit. 3, 4). Sein Leben ist nicht Vorgeschichte, sondern die Geschichte als Mensch. „Der ganze Mensch in all seinen

⁴²⁷ Vgl. ebd.

⁴²⁸ Vgl. ebd.

⁴²⁹ Ebd.

⁴³⁰ Meuffels: Einbergung des Menschen, 85.

vielfältigen und gegenläufigen Wirklichkeitsbezügen, den kosmischen, mitmenschlichen, geschichtlichen, geschlechtlichen usw., ist in ihm befriedet und vollendet. Er ist die Vollendung der Menschheit und der ganzen Schöpfung. Dies ist aber nicht schon auf Grund seiner einmaligen und einzigartigen Existenz in der menschlichen Geschichte, sondern auf Grund der einmaligen und einzigartigen Weise, wie Gott mit ihm eins ist⁴³¹. In Jesus Christus ist die göttliche Natur mit der menschlichen Natur aufs Engste verknüpft. Das bedeutet, dass seine Person den ewigen und wahren Gott zeigt und in ihm die fundamentale Heilung des Menschen liegt.⁴³² In ihm wird der Menschheit aus Liebe Gottes Gnade geschenkt⁴³³. „Der Gott der Gnade aber, der euch in Christus zu seiner ewigen Herrlichkeit berufen hat, wird euch, die ihr kurze Zeit leiden müsst, wieder aufrichten, stärken, kräftigen und auf festen Grund stellen“ (1 Petr. 5, 10). Deswegen stößt Balthasar auf folgende Aussage: „Aber diese geheimnisvolle Vermittlung zwischen Zeit und Ewigkeit – einer durch die Ewigkeit nicht zerstören, wohl aber in das Ewige eingelassenen Zeit – ist der Zeit des Mittlers, Jesus Christus, zu danken“⁴³⁴. Christus ist Einer der Dreifaltigkeit und die trinitarische Offenbarung Gottes.

3.3. Der dreieinige Gott ist in Jesus Christus die Einheit der Zeit und Ewigkeit

Der Himmel und die Erde finden ihre Vereinigung in Jesus Christus, der als wahrer Mensch und Sohn Gottes, in einer Person lebt. Diese Vereinigung steht fest auf dem Grund der Dreieinigkeit Gottes. Das ewige Verhältnis zum Vater wird umgesetzt ins Zeitliche, Kreatürliche⁴³⁵. Von einer Seite „offenbaren sich Vater und Geist im Sohn, um dessen göttliche Natur zu demonstrieren, andererseits demonstriert der dreieinige Gott (mit Sohn in sich), des Menschsein des Sohnes sich bedienend, wie er sich in der Heiligkeit eines heiligen Menschen offenbaren kann“⁴³⁶. In diesen Gedanken wird man dabei nicht menschliche Maßstäbe zum Messen der Zeit nehmen, sondern auf den dreieinigen Gott Bezug nehmen. So darf man dann aus jeder Stunde eine Stunde Gottes machen. Dann lebt man nicht mehr in der Zeit, sondern in der Ewigkeit. So kann man ganz einfach die Grenzen zur Ewigkeit überschreiten, weil die Zeit keine abgeschlossene Einheit darstellt⁴³⁷. Die Grenze von der Zeit

⁴³¹ Langemeyer: Theologische Anthropologie. In: Glaubenszugänge. Band 1, 615.

⁴³² Vgl. Kraus: Gnadenlehre. In: Glaubenszugänge. Band 3, 202.

⁴³³ Vgl. ebd., 265.

⁴³⁴ Balthasar: Theodramatik. Band IV, 109.

⁴³⁵ Vgl. ebd., 104.

⁴³⁶ Ebd., 104f.

⁴³⁷ Vgl. ebd., 89.

zur Ewigkeit werden wir überschreiten mit der Kraft der Gnade⁴³⁸. Die Menschwerdung Christi können wir trinitarisch verwenden. Das Leben Jesu Christi auf der Erde „ist ein Abbild und Ausdruck des ungetrennten dreieinigen Lebens im Himmel (...). Er lebt im Heiligen Geist, den er empfängt, und in der Schau des Vaters“⁴³⁹. Christus als der Sohn Gottes ist die Offenbarung des Vaters (Vgl. Mt. 11, 27; Joh. 3, 35). Er ist eine ewige Verbindung zwischen Gott und Mensch, Himmel und Erde. „Jesu Anliegen ist die Verherrlichung des Vaters (Vgl. Joh. 17, 4); seinen Namen den Menschen bekannt zu machen, bestimmt das Ziel seines Wirkens (vgl. Joh 17, 6. 26). Umgekehrt bestätigt der sendende Vater seinen Sohn (vgl. Joh 5, 20. 37; 17,5; vgl. Mk1,11 par; 9,7 par)“⁴⁴⁰.

Im dreieinigen Gott gibt es im Himmel Raum genug, „um die Erde und ihre Bewohner aufzunehmen, ohne dass sie entfremdet werden, im Gegenteil: die Zeitlichkeit findet dort ihre eigentliche Heimat, weil Herkunft. Unsere Zeit wird in die ewige Zeit heimgeholt werden“⁴⁴¹. Das, was Jesus für die Menschen aus Liebe getan hat, kommt aus der Liebe des Vaters⁴⁴². „So kann während der Nacht des Todes das Werk des Sohnes den Händen des Vaters anvertraut werden“⁴⁴³. Für die, die glauben, wird nicht die Liebe des Sohnes erkannt, sondern die Sendung des Vaters. Diese Sendung des Sohnes durch den Vater nennt Balthasar das ewige Leben⁴⁴⁴. Der Vater hat durch seinen Sohn „das große Zeugnis“ glaubhaft gemacht (Vgl. 1 Joh. 5, 8-9) und durch das Kreuz gezeigt, dass Gott die Liebe ist (Vgl. 1 Joh. 4, 8. 16)⁴⁴⁵. Diese Liebe ist, nach Paulus, mit Glaube und Hoffnung verbunden. „Für jetzt bleiben Glaube, Hoffnung und Liebe“ (1 Kor. 13, 13). Sie werden ersetzt in Gott durch die Vollkommenheit des Lebens. Über das Ende alles Zeitlich-Irdischen hinaus in die Ewigkeit wird Glaube, Hoffnung und Liebe bleiben. So wird die Heilswirklichkeit endzeitlich-vollkommenen bleiben⁴⁴⁶.

Mit dem Glauben erkennt man, was in der Zukunft in Zeit und Ewigkeit ist. Was aber sein wird für Zeit und Ewigkeit, das sieht die Hoffnung. Die Hoffnung ist die treibende Kraft der natürlichen Schöpfung⁴⁴⁷.

Die christliche Hoffnung ist das Geschenk Christi aus seiner Barmherzigkeit. Die Hoffnung sagt uns, dass wir von Christus etwas Größeres erhalten werden als das, was wir bis jetzt

⁴³⁸ Vgl. ebd., 91.

⁴³⁹ Ebd., 105.

⁴⁴⁰ Meuffels: Kommunikative Sakramententheologie, 34.

⁴⁴¹ Balthasar: Theodramatik. Band IV, 90.

⁴⁴² Vgl. ebd., 306.

⁴⁴³ Ebd.

⁴⁴⁴ Vgl. ebd.

⁴⁴⁵ Vgl. ebd.

⁴⁴⁶ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 3, 102.

⁴⁴⁷ Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band IV, 162.

schon haben. Wir können Christus nur so lange halten, so lange wir von ihm gehalten werden⁴⁴⁸. Deshalb hat der hl. Paulus auf Christus gezeigt als den Grund der Hoffnung und Zukunft. „Christus ist unter euch, er ist die Hoffnung auf die Herrlichkeit“ (Kol. 1, 28). Deswegen orientieren wir uns in der Hoffnung nach Glück, tiefer noch nach Heil oder nach ganz menschlicher Seligkeit⁴⁴⁹. „Die Hoffnung aber lässt uns nicht zu Grunde gehen; denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist“ (Röm. 5, 5). Die Hoffnung zeigt uns Geduld und Demut. Der Glaube zeigt uns Gott, der uns seinen Sohn gegeben hat, und gibt uns die Gewissheit: Gott ist Liebe! Gott hält die Welt in seinen Händen und zeigt uns seine „Geheime Offenbarung“, seine Liebe, die sich im durchbohrten Herzen Jesu am Kreuz offenbart hat⁴⁵⁰. Christus hat die Zeit übernommen als Zeichen seiner Liebe und der Gemeinschaft mit den Menschen, als Gleichzeitigkeit des Ewigen mit uns in der Zeit, wo wir mit unserer Zeit in seiner Menschwerdung eins sind. In Christus ist unsere Zeit geborgen und nimmt Teil am ewigen Leben⁴⁵¹. Zusammen mit dieser Hoffnung ist auch die Liebe. In dieser Liebe lebt der dreieinige Gott, „dass Vater und Sohn nicht wie die Glieder einer Summe nebeneinander stehen können, sondern dass ihre Einheit von ihnen ausgeht, dass sie von derselben Daseinsdichte wie der Vater und das Wort sind und sich so ausdrückt in der dritten Person, dem Heiligen Geist“⁴⁵². Durch Jesu Menschsein haben die Menschen Teilhabe an der Ewigkeit Gottes. „Jesu Menschsein war nicht nur ein Instrument, um unser Heil zu erwirken (...), sondern der menschengewordene Sohn Gottes nimmt uns mit in diese Wirklichkeit. Ja, wir sind drinnen im dreifaltigen Gott. Zum dreifaltigen Gott gehört ein konkretes Menschenantlitz. Und in diesem konkreten Menschenantlitz sehe ich ‚Ecce homo‘, ‚Siehe, der Mensch‘ – ‚siehe alle Menschen‘, ‚siehe die Menschheit‘“⁴⁵³. Die Kreuzesverlassenheit Jesu ist der untere und tiefere Punkt, an dem die Menschheitsgeschichte die Verlassenheit Jesu begegnet. Jesus ist die reflektierte Mitte der Geometrie. Diese Geometrie findet ihre Begründung im Kreuz. Im Raum gibt es einen Punkt, in dem alle Linien des Raums konfigurieren.

Im diesem untersten Punkt finden alle Linien eine Einheit. Wenn wir tiefer nach unten gehen, finden wir in der Kreuzesverlassenheit Jesu nur die Entfernung Gottes von Gott und sehen dabei in unserem menschlichen Sinn von Raum, wo der Mensch in seiner menschlichen Gottverlassenheit sich mit Jesus trifft. Mit anderen Worten können wir sagen, dass wir allem,

⁴⁴⁸ Vgl. ebd., 129.

⁴⁴⁹ Vgl. ebd., 131.

⁴⁵⁰ Vgl. Deus caritas est, 54.

⁴⁵¹ Vgl. Hemmerle: Leben aus der Einheit, 65.

⁴⁵² Ebd., 76.

⁴⁵³ Ebd., 116.

was in der menschlichen Geschichte schrecklich und sinnlos ist, was wir nicht lösen können, wieder in der Kreuzesverlassenheit Jesu begegnen⁴⁵⁴. In Jesus Christus ist und bleibt das menschliche Antlitz christlicher Gottesverlassenheit. In Jesus Christus wird das menschliche Sein in seinen Geist hinein genommen, in sein Verhältnis zum Vater⁴⁵⁵. Dieses Verhältnis zwischen den Menschen und Gott, zwischen Personalität und Gemeinschaft, nennt man das „trinitarische Gottesverhältnis“⁴⁵⁶

Das Kreuz ist das Gesicht der Dreifaltigkeit „Dort ist uns die ganze Liebe des Vaters geschenkt, dort sagt der Sohn auf die radikalste Weise in unserem menschlichen Dasein sein Ja zum Vater“⁴⁵⁷. Die Einheit des dreifaltigen Lebens findet statt im Kreuz, dem Knotenpunkt⁴⁵⁸. Wir sind am Kreuz erlöst, weil Jesus alle Trennung in sich hineingenommen und ausgehalten hat. „Am Kreuz und in seiner Verlassenheit erst wird die ganze Distanz des Sohnes vom Vater offenbar; der beide einende Geist, ihr wir, erscheint in der Entbergung der Einheit geradezu als bloße Distanz“⁴⁵⁹. Auf diese Verbindung des Vaters zum Sohn sehen wir innergöttliche „Kenose“. Der Vater enteignet sich seiner Gottheit und übereignet sie seinem Sohn. Der Vater „teilt“ nicht „mit“ seinem Sohn, sondern „teilt“ ihm, dem Sohn, das Seine „mit“. So wie der hl. Johannes betont hat: „Alles Deines ist meines“ (Joh. 17, 10)⁴⁶⁰. Mit anderen Worten: „Nie war der Vater ohne den Sohn, nie waren Vater und Sohn ohne den Geist. Alles Zeithafte ereignet sich im Umgriff des ewigen Geschehens“⁴⁶¹. Das ist nach Balthasar eine neue Kenose⁴⁶². Der Vater „hat dem Sohn gegeben, Leben aus sich heraus zu haben (Joh 5, 26)“⁴⁶³. Das heißt, wir kommen vom Kreuz zum Bund, zur Schöpfung, wo uns die göttliche Liebe gezeigt ist. Die Liebe zwischen Vater und Sohn (Vgl. Joh. 14, 26; 16, 13-15). „In freiheitlicher Liebe entschließt sich Gott, eine freie Schöpfung zu wagen“⁴⁶⁴.

Im dreieinigen Gott findet die Schöpfung ihre Heimat⁴⁶⁵. Die Liebe Gottes ermöglicht, dass das Geschöpfliche nicht mehr „Anders – als – Gott, sondern Anders – in – Gott findet“⁴⁶⁶.

Der Durchgang Christi durch den Tod zur Auferstehung führt uns zu einem „neuen Leben“, einer „neuen Schöpfung“ (2 Kor. 5, 17; Gal. 6, 15). In Christi Auferstehung finden wir das Unterpfand unserer eigenen Auferstehung. Das neue Leben ist das Leben des Geistes (Vgl.

⁴⁵⁴ Vgl. ebd., 119.

⁴⁵⁵ Vgl. ebd., 93.

⁴⁵⁶ Ebd., 92.

⁴⁵⁷ Ebd., 135.

⁴⁵⁸ Vgl. ebd., 135.

⁴⁵⁹ Balthasar: Theodramatik. Band III, 297.

⁴⁶⁰ Vgl. ebd., 300f.

⁴⁶¹ Ebd., 304.

⁴⁶² Vgl. ebd., 305.

⁴⁶³ Ebd.

⁴⁶⁴ Meuffels: Einbergung des Menschen, 258.

⁴⁶⁵ Vgl. ebd.

⁴⁶⁶ Ebd., 260.

Röm. 7, 6), durch die Freiheit ist unser alter Mensch mitgekreuzigt und von der Sünde befreit (Vgl. Röm. 6, 6). Wir sind durch den auferstandenen Christus nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade (Vgl. Röm. 6, 14).

Jesus hat die Trennung zwischen Gott und Mensch sowie zwischen Mensch und Mensch eingerissen und dadurch gezeigt, dass er der Friede ist (Vgl. Eph. 2, 17): Mit Jesus ist das Ende der Geschichte und ihre Vollendung angebrochen (Vgl. Eph. 3, 21)⁴⁶⁷. „Ich aber bin durch das Gesetz dem Gesetz gestorben, damit ich für Gott lebe. Ich bin mit Christus gekreuzigt worden; nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir. Soweit ich aber jetzt noch in dieser Welt lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat“ (Gal. 2, 19-20).

Jesus Christus hat sich als Wort Gottes an der Welt offenbart. Dieses Wort ist das Wort der Liebe des trinitarischen, immanenten Agapeaustausches. Die Agape ist personal kommunikativ zwischen Vater, Sohn und Geist. Sie zeigt das höchste Geheimnis des göttlichen Lebens als die ewige Gemeinschaft des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes⁴⁶⁸. Sie bilden personale „Liebes-Communicatio“ als Liebesmitteilung und Liebesaustausch. Der Vater ist die Quelle dieser Liebeskommunikation, „der Sohn ist (...) das fleischgewordene Wort; der Geist ist als personifizierende Liebe von Vater und Sohn zugleich die personifizierte Liebeskommunikation selbst“⁴⁶⁹. „Liebe zielt auf Ewigkeit“⁴⁷⁰.

Christus ist für alle gestorben und unsere letzte Berufung ist, das Göttliche festzuhalten, wo der Heilige Geist uns allen diese Möglichkeit gibt, in diesem österlichen Geheimnis in Gott verbunden zu bleiben. „Solcher Art und so groß ist das Geheimnis den Menschen, das durch die christliche Offenbarung es den Glaubenden aufleuchtet. Durch Christus und in Christus also wird das Rätsel von Schmerz und Tod hell, das außerhalb seines Evangeliums uns überwältigt. Christus ist auferstanden, hat durch seinen Tod den Tod vernichtet und uns das Leben geschenkt, auf dass wir, Söhne im Sohn, im Geist rufen: Abba, Vater!“ (GS. 22).

Zu Beginn des Kapitels wurde die folgende These gestellt, nämlich

- dass die Grenze von Zeit und Ewigkeit sich als ein Problem der theologischen Sprache hinsichtlich eschatologischer Zukunftsaussagen darstellt. Die Problematik wird deutlich im Sprechen von Gott und vom Glauben, von der Welt als Gottes Schöpfung, vom

⁴⁶⁷ Vgl. Hemmerle: *Leben aus der Einheit*, 148.

⁴⁶⁸ Vgl. Meuffels: *Kommunikative Sakramententheologie*, 32.

⁴⁶⁹ Ebd., 35.

⁴⁷⁰ *Deus caritas est*, 12.

Menschen als Sünder und Ebenbild, von Jesus Christus als den Menschgewordenen, den Gekreuzigten und den Auferstandenen.

In Jesus Christus findet man die Grenze zwischen Zeit und Ewigkeit. Alles, was mit ihm und seinem Leben als Mensch auf der Erde verbunden ist, wie die menschliche Natur und die Arbeit der Menschenhände, gehört in die Kategorie Zeit. Geboren aus Maria und einer von uns geworden, in allem uns gleich außer der Sünde (Vgl. GS. 22). Das alles ist mit der Zeit verbunden. Die göttliche Natur, die in ihm ist, zeigt auf die Ewigkeit.

So wie die menschliche Natur zur göttlichen Natur hin eingeladen ist und ihre Heimat in dem dreieinigen Gott findet, so findet die Zeit ihre ewige Heimat in der Ewigkeit. Diese göttliche Ewigkeit ist durch die Liebe mit dem zeitlichen Leben verbunden und wird von ihr umarmt.

Sie – die Ewigkeit – trägt den Namen Liebe – Gott. Sie dauert ewig. „Die Liebe hört niemals auf“ (1 Kor. 13, 8).

4. Kapitel: Ewigkeit bei Gregor von Nyssa

Der dreieinige Gott ist in seinem Sohn und seinem Geist von Anfang an mit der ganzen Geschichte der Menschheit „verflochten“. Gott in seiner Gegenwart realisiert eine trinitarische *Communio* untereinander und mit der Schöpfung. Gottes Sein ist in unserer Erkenntnis im Werden. Das heißt, dass Gottes Offenbarung für die Schöpfung und das Sein des Menschen in Jesus Christus anschaulich ist und anschaulich sein kann⁴⁷¹. Gott hat sich in der menschlichen Zeit und Geschichte offenbart. Die Geschichtlichkeit Gottes muss im Blick auf dieses Werden und auf dieses Können gedacht werden⁴⁷². „Gottes Sein ist geschichtlich“⁴⁷³. Gott braucht keine Schöpfung. Der dreieinige Gott trägt die Welt und die Geschichte. Er ist der Herr der Geschichte. Gott als Schöpfer schenkt der Schöpfung seine göttliche Würde. Gott schuf die Kreatur aus Liebe und Güte. In dieser *Communio* mit Gott findet die Schöpfung ihre Größe. Schöpfung findet ihren Anfang in der Zeit und dem Raum, aber nicht das Ende. Ihre Vollendung findet die Schöpfung in dem ewigen Gott.

Das Hauptthema: „Zeit als evolutive Größe“ beweist den Weg ständiger Entwicklung, oder besser, ständigen Werdens. Das Gottesleben ist die *Communio*-Werdung⁴⁷⁴. Gott ist ewig. Die Schöpfung ist mit der Zeit und dem Raum verbunden. In der *Communio* mit Gott durch Christus findet man die Einheit und Vereinigung der göttlichen Personen untereinander und mit der Schöpfung.

Im vorhergehenden Kapitel wurde dargestellt, wie in der Person von Jesus Christus, durch seine Inkarnation, das Zeitliche am Ewigen teilnimmt.

Das Ergebnis führt zur nächsten These:

- Die Teilhabe an der Ewigkeit Gottes in der Vollendung des Menschen ist keine statische Relation, sondern ein fortschreitender Prozess (*Diastema* – Schöpfungsprozess), der Veränderung und Zeit mit einschließt.

Das Fundament dieser These legte der berühmte Kirchenvater Gregor von Nyssa. Für ihn waren solche theologischen Themen wie Unendlichkeit Gottes, Zeit, Ewigkeit oder der Mensch als Gottes Geschöpf von größter Bedeutung. Daher widmete er seinen theologischen und apologetischen Auslegungen viel Zeit und große Mühe. Gregor von Nyssa war ein

⁴⁷¹ Vgl. Jüngel: Gottes Sein, 108.

⁴⁷² Vgl. ebd.

⁴⁷³ Ebd.

⁴⁷⁴ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 294.

berühmter Rhetoriker, Theologe und bedeutsamer Bischof⁴⁷⁵. Gregor verteidigte die Wesenseinheit von Vater und Sohn in der Trinität und die Göttlichkeit des Heiligen Geistes. Zusammen mit seinem älteren Bruder Basilius gehört Gregor von Nazianz zu den drei Kirchenvätern von Kappadokien. Sein Geburtsjahr ist nicht überliefert, aber er kann frühestens im Jahre 331 geboren worden sein. „Vielleicht sollten wir in Zukunft von einen Geburtsdatum zwischen 335 und 340 ausgehen“⁴⁷⁶. Um das Jahr 364 schloss er eine Ehe. Im Jahre 371 wurde er zum Bischof von Nyssa gewählt⁴⁷⁷. Kurz vor Ostern 372 empfing er die Bischofsweihe wahrscheinlich von seinem Bruder Basilius⁴⁷⁸. Er nahm an der Synode von Antiochien teil, bekämpfte die Arianer in seinem Bistum. Gregor war nicht nur als Philosoph, sondern auch als Rhetoriker ausgebildet⁴⁷⁹.

Von Mai bis Juli 381⁴⁸⁰ und 383 nahm er in Konstantinopel am Konzil teil und gehörte dort zu den Vertretern und Wortführern der Orthodoxie. „Auf dem Konzil von Konstantinopel muss er eine bedeutende Rolle bei der Klärung der dogmatischen Fragen gespielt haben. Der dritte Artikel des Glaubensbekenntnisses geht wohl maßgeblich auf ihn zurück“⁴⁸¹.

Im gleichen Jahr verstarb sein Bruder Basilius. Um 385 verschied auch seine Frau. Die Zeugnisse über ihn beweisen, dass er im Jahre 394 an der Synode von Konstantinopel teilgenommen haben muss⁴⁸², „so wird er wohl bald nach der Mitte des Jahrzehntes gestorben sein“⁴⁸³. Die meisten seiner Bücher verfasste er nach dem Tod seines Bruders. Gregor von Nyssa übernahm das wissenschaftliche und theologische Erbe seines Bruders und arbeitete auf dieser Grundlage systematisch einen Schritt weiter⁴⁸⁴.

Gregor von Nyssa versteht die Ewigkeit Gottes als die selbst ausdehnungslose stehende Fülle. Er betont, dass der Ausdehnungslose keine Grenzen hat, und als der Unbegrenzte ist er unendlich⁴⁸⁵.

In der Fülle des Seins ist Gott stetige Gegenwart. Dazu findet er die biblische Grundlagen wie z. B. Ex. 3,14; Ps. 102, 28; Hebr. 1, 12; Jes. 44, 6 oder Hebr. 1, 3⁴⁸⁶. Gott schafft das Nicht-

⁴⁷⁵ Vgl. May: Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa, 53.

⁴⁷⁶ Ebd., 52-53.

⁴⁷⁷ Vgl. Hanson: The Search for the Christian Doctrine of God, 715f.

⁴⁷⁸ Vgl. May: Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa, 53.

⁴⁷⁹ Vgl. Dörrie: Gregors Theologie, 23.

⁴⁸⁰ Vgl. May: Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa, 59.

⁴⁸¹ Mühlberg: Die Unendlichkeit Gottes, 89.

⁴⁸² Vgl. May: Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa, 65.

⁴⁸³ Ebd.

⁴⁸⁴ Vgl. Podolsky: Theologie in Byzanz, 94f.

⁴⁸⁵ Vgl. Eun III: GNO II 226. 28f. In: Diekamp: Die Gotteslehre Gregors von Nyssa; Vgl. Zemp: Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens, 15.

⁴⁸⁶ Vgl. Eun III: GNO II 186, 9f.; Vgl. ebd., Eun III: GNO II 110, 21-24; Vgl. Zemp: Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens, 15.

Göttliche, indem er ihm Teil an dieser Fülle gibt. Die Teilhabe der Schöpfung an Gott und seiner Fülle verbindet die Zeit des Menschen mit der Ewigkeit Gottes.

Mit den Begriffen Unendlichkeit Gottes, Teilhabe der Schöpfung sowie Spannung zwischen Gott und Schöpfung wird es möglich, auch in der Theologie den Begriff der Zeit zu entwickeln. Die Schöpfung befindet sich in der Zeit und damit in der Bewegung. Diese Bewegung läuft von einem Anfang aus, bis sie dann ein Ziel erreicht hat⁴⁸⁷. „Für Gott aber gilt, dass er nicht im Bereich der Zeit existiert, ‚sondern die Zeit aus ihm‘ (...). Er hat sie erschaffen“⁴⁸⁸. Gott, der transzendent ist, besitzt kein Maß. Deswegen kann man Gott nicht messen und nicht begreifen⁴⁸⁹.

Die Themen Unendlichkeit, Teilhabe und Spannung stammen aus der griechischen Philosophie, „dass Gregors Theologie zugleich als eine Philosophie der göttlichen Unendlichkeit gewertet werden will“⁴⁹⁰. Der universelle Anspruch des biblischen Glaubens verlangte die Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie⁴⁹¹. „Wir unterstellen Gregor zwar, dass er als Christ denkt. Aber wir können nicht beweisen, dass die Unendlichkeit Gottes eine eigentümlich christliche Aussage ist“⁴⁹². Dabei wird Gott als Ursprung aller Dinge bewusst als Schöpfer verstanden, sodass Schöpfung und Offenbarung nicht nur Zutat zu einem philosophischen Gottesbegriff sind. So wie Pannenberg betont, dass die Unendlichkeit Gottes für Christen ganz wichtig ist, wissen wir aber nicht, worin sie – dieser Begriff – besteht⁴⁹³. Auf jeden Fall aber hat Gregor als Erster die Unendlichkeit in das theologische Denken als ein Prädikat Gottes eingeführt⁴⁹⁴. Gregor verteidigte und bekämpfte den christlichen Glauben und die Christologie der Arianer⁴⁹⁵.

4.1. Eunomius und seine Gedanken

Einer der führenden Arianer hieß Eunomius. Er stammte aus Oltiseris, an der Grenze zwischen Kappadokien und Galatien liegend. Dieser Eunomius zeichnete sich durch ein hohes Maß an philosophischer Bildung aus. Im Jahre 357 wurde er zum Diakon geweiht⁴⁹⁶, im Jahre 360 folgte die Weihe zum Bischof. Seinen Bischofssitz hatte er zunächst in Kyzikos.

⁴⁸⁷ Vgl. Eun. II: GNO I 135, 2; Vgl. Mühlenberg: Die Unendlichkeit Gottes, 135.

⁴⁸⁸ Mühlenberg: Die Unendlichkeit Gottes, 135.

⁴⁸⁹ Vgl. Eun. II: GNO I 135, 9; Vgl. Mühlenberg: Die Unendlichkeit Gottes, 135.

⁴⁹⁰ Ebd., 27.

⁴⁹¹ Vgl. ebd.

⁴⁹² Ebd., 28.

⁴⁹³ Vgl. Pannenberg: Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs, 41.

⁴⁹⁴ Vgl. Mühlenberg: Die Unendlichkeit Gottes, 26.

⁴⁹⁵ Vgl. Dörrie: Gregors Theologie, 27.

⁴⁹⁶ Vgl. Vaggione: Eunomius of Cyzicus and the Nicene revolution, 5ff.

Dieses Amt musste er jedoch bald wegen seiner radikalen Ansichten aufgeben, die sich in der von ihm geprägten Glaubensrichtung des „Neuarianismus“ manifestierten..

Die Anhänger des „Neuarianismus“ glaubten in ihrer Kernthese, dass Gott ungezeugt sei. Da aber Jesus, sein Sohn, gezeugt sei, könne Jesus nur ein Geschöpf Gottes sein. Im Jahr 362 brach Eunomius mit den gemäßigten Arianern und stellte sich an die Spitze einer eigenen Gruppierung, die aber von den gemäßigten Arianern und den Katholiken gleichermaßen bekämpft wurde⁴⁹⁷.

Gregor von Nyssa entwickelt in seinen zahlreichen Büchern und Schriften seine Argumentation gegen die Lehren des Eunomius. In seiner Lehre versucht Eunomius auf zwei Wegen aufzuzeigen, dass Gott *agennetos ἀγέννητος* ist. Mit dem Begriff *agennetos* beschreibt er das Wesen Gottes.

Zuerst drückt jeder Name das Wesen des Benannten aus. Da Gott ohne Zweifel Ursprungslos und ungezeugt ist, sei *agennetos ἀγέννητος*, die zureichende und vollständige Benennung Gottes⁴⁹⁸. Der ungezeugte Vater kann deswegen nach Eunomius nicht mit dem gezeugten Sohn ein Wesen sein⁴⁹⁹. Der Begriff *ἀγέννητος* *agennetos* wird selbst begründet aus dem Wesen Gottes, nicht aus menschlicher Erkenntnis⁵⁰⁰. Eunomius folgt der allgemein anerkannten Tradition des Platonismus⁵⁰¹.

In einem nächsten Schritt lehnte Eunomius die Relation des Schöpfers zum geschaffenen Sein ab. „Unter der Voraussetzung, dass die Ungezeugtheit das Wesen als Begriff darstellt, gilt für Eunomius auch das Ungezeugtsein des Begriffs. Insofern ist der Gottesbegriff weder vom Menschen irgendwann erfunden, noch gründet sein Inhalt auf einer negativen oder vergleichenden Relation zu dem geschaffenen Sein“⁵⁰². Jede Wirkung sei begrenzt und habe Anfang und Ende⁵⁰³. Da das Wesen Gottes einfach und grenzenlos sei, könne von den Wirkungen nicht auf das Wesen Gottes geschlossen werden. Die Wirksamkeit Gottes lasse lediglich auf seinen Willen schließen. Die Wirksamkeit ist aber nicht anfangslos⁵⁰⁴. Darum muss zwischen dem Wesen und dem Wirken Gottes unterschieden werden. „Denn wir wissen, dass das Wesen anfangslos, einfach und ohne Ende ist, (...). Denn die Wirksamkeit hat nichts Anfangs- und Endloses hervorgebracht“⁵⁰⁵.

⁴⁹⁷ Vgl. ebd., 31- 78.

⁴⁹⁸ Vgl. Bas. Eu. Imp. Apologia, 855.

⁴⁹⁹ Vgl. Eun III, V 18. 34: GNO II 166. 11-16; 172. 13-21.

⁵⁰⁰ Vgl. Eun II 195: GNO I 281. 17-27.

⁵⁰¹ Vgl. Otis: Gregory of Nyssa, 338-339.

⁵⁰² Mühlberg: Die Philosophische Bildung, 232.

⁵⁰³ Vgl. Basilius, Eu. Imp. Apologia 23: PG 30, 857D.

⁵⁰⁴ Vgl. Mühlberg: Die Philosophische Bildung, 233.

⁵⁰⁵ Ebd.

Das Wesen Gottes ist ohne Anfang und ohne Ende. Eunomius geht in seinen Gedanken den Weg, dass der Sohn Gottes aus dem Willen und nicht aus dem Wesen des Vaters stammt. Sein Denken beruht auf der Interpretation biblischer Texte, auf dem Evangelium des Johannes: Joh. 1, 13⁵⁰⁶. Das Wesen Christi sei durch die Menschwerdung in der Welt manifestiert⁵⁰⁷. Da sich das Wesen Christi in der begrenzten Welt manifestieren konnte, sei es selber begrenzt und fiele mit seinem Wirken zusammen. Wirken und Wesen Christi seien daher identisch⁵⁰⁸. Darum ist Christus nach Eunomius von Gott zu unterscheiden⁵⁰⁹. „Zwar ist auch Christus nicht mit der geschaffenen Welt in eins zu setzen, sondern von ihr zu unterscheiden als die Wirksamkeit, auf der sie gründet“⁵¹⁰. Das heißt: Christus ist vom Menschen und der Welt zu unterscheiden, da die Welt auf ihm gegründet ist⁵¹¹. „Nur als die der Welt zugrunde liegende Wirksamkeit hat diese Wirksamkeit auch Wesenscharakter. Dagegen ist Gottes Wesen absolut; ihm entspricht keine Wirksamkeit, die ihrer Natur nach in einem entsprechenden Werk in Erscheinung treten müsste; sondern Gottes Wesen entspricht nur einer Wirksamkeit, die als ungebundener Wille zu denken ist – ungebundener Wille, weil er nicht in einem Werk erscheint, das das Wesen offenbart“⁵¹². Der Sohn ist unmittelbar geschaffen worden als das erste und einzige Werk Gottes. Der Geist hat den Sohn aus sich geschaffen⁵¹³. Das Wesen des Sohnes muss gennheto/v sein⁵¹⁴. „Der Sohn sei wesensmäßig der Gezeugte oder der Gewordene“⁵¹⁵ und er untersteht der Zeitlichkeit. Nach der Lehre des Eunomius ist Christus ein Wesen zwischen Gott und Mensch. „Der Sohn kann also Gott gegenüber weder wesensähnlich noch gar wesensgleich sein“⁵¹⁶. Deswegen könne man die Einheit Gottes nicht mit der Konzeption göttlicher Fülle verbinden, sondern mit dem Begriff der Ungezeugtheit⁵¹⁷.

4.2. „Unendlichkeit“ Gottes bei Gregor von Nyssa

Nach der Lehre des Eunomius ist der Sohn „gezeugt, nicht geschaffen“⁵¹⁸. Um diese Lehre des Eunomius zu widerlegen und entsprechend dem Nicäanischen Glaubensbekenntnis die Einheit von Vater, Sohn und Geist zu beweisen, konnte Gregor die Einheit im Wesen Gottes

⁵⁰⁶ Vgl. Hanson: *The Search for the Christian Doctrine of God*, 627; Vgl. Balas: *Eternity*, 131.

⁵⁰⁷ Vgl. Mühlenberg: *Die Philosophische Bildung*, 233.

⁵⁰⁸ Vgl. ebd.

⁵⁰⁹ Vgl. ebd., 234; Vgl. Eun III, II 44: GNO II 66. 18-67. 3.

⁵¹⁰ Mühlenberg: *Die Philosophische Bildung*, 234.

⁵¹¹ Vgl. Eun III, II 123. 125. 137: GNO II 92. 23-93. 16-25; 96. 24-97.5.

⁵¹² Mühlenberg: *Die Philosophische Bildung*, 234.

⁵¹³ Vgl. Eun III, II 26-27: GNO II 60. 20-61. 6.

⁵¹⁴ Vgl. Mühlenberg: *Die Unendlichkeit Gottes*, 96.

⁵¹⁵ Ebd.

⁵¹⁶ Ebd.

⁵¹⁷ Vgl. Otis: *Gregory of Nyssa*, 339.

⁵¹⁸ Eun I 685-686: GNO I 223. 9-19.

nicht mit dem Begriff ἀρχή „Ungezeugtheit“ beschreiben. Gregor versuchte einen anderen Begriff zu finden, der ihm hilfreich war, um die Einheit des göttlichen Wesens zu beschreiben: „So musste zur Verteidigung der Wesensgleichheit ein Gottesbegriff gefunden werden, der die Person Christi in den Gottesbegriff mit hineinnahm; der umfunktionierte griechische Gottesbegriff, wo an die Stelle der Ursprungslosigkeit die Ungezeugtheit trat, musste also reflektiert werden“⁵¹⁹. Gregor versucht den Begriff „ungezeugt“ mit dem Attribut „ewig“ zu verbinden. „Der Ewige“ ist immer und von ihm kann nicht gesagt werden, dass er einmal nicht war oder nicht sein wird⁵²⁰. Die Unendlichkeit Gottes beschreibt er mit zwei Begriffen: „Ungezeugt“ für das, was jeden Anfang überschreitet, als Anfang einer Zeit. Gregor deutet den biblischen Text Gen. 1, 1; Hebr. 11, 3 oder Weish. 7, 18 so, „dass Gott in einem unausgedehnten Augenblick die Totalität der Schöpfung, zusammenfasst in den beiden Begriffen ‚Himmel und Erde‘“⁵²¹. Das zweite ist „unvergänglich“ für das, was über jedes Ende hinaus geht, so wie die vorher genannten Texte zeigen, „dass das prophezeite Ende der Bewegung“⁵²² eingeordnet ist. Weil aber die beschreibenden Begriffe „unvergänglich“ und „ungezeugt“ nicht zwischen endloser Zeit und Ewigkeit unterscheiden, ist es nicht geschickt, von Eunomius das Wort „ungezeugt“ in die Beschreibung der „Unendlichkeit“ zu übernehmen.

Da das Attribut „ungezeugt“ nicht geeignet ist, das Wesen des ewigen Gottes zu beschreiben, übernimmt Gregor aus der Tradition der Kirchenväter das Wort „Unendlichkeit“. Bei Gregor ist neu, dass er positiv die „Ewigkeit Gottes“ als ausdehnungslose Fülle denkt und die Fülle Gottes in Zusammenhang mit den Relationen innerhalb der Dreifaltigkeit sieht. Deswegen ist der dreieinige Gott nur ein Wesen. Dieses Wesen heißt: das Unendliche.

In der göttlichen Trinität haben alle drei trinitarischen Personen eine absolute Wesensidentität. Keine von diesen drei Personen ist neben der anderen Person ein Wesen für sich, sondern alle drei Personen in Gott sind nur ein Wesen. Dieses Wesen ist der Unendliche⁵²³. Gregor betont, „dass das Wesen des trinitarischen Gottes nicht in eine Seinshierarchie eingliedert werden kann. Der unendliche Gott steht nicht nur eine Stufe höher als die endliche Welt, sondern er steht als der Transzendente absolut gegenüber“⁵²⁴. Das

⁵¹⁹ Mühlenberg: Philosophische Bildung, 236.

⁵²⁰ Vgl. Eun I 666: GNO I 217. 26-29.

⁵²¹ Zemp: Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens, 80.

⁵²² Ebd., 82.

⁵²³ Vgl. Mühlenberg: Die Unendlichkeit Gottes, 134,

⁵²⁴ Ebd., 133.

Wort „Unendlichkeit“ hat in der griechischen Philosophie eine eigene Geschichte, wurde aber nicht auf Gott angewandt⁵²⁵.

„Der Kirchenvater Gregor von Nyssa hat als erster Denker die Unendlichkeit Gottes gegen die platonisch-aristotelische Philosophie bewiesen und ihn in die Theologiegeschichte eingeführt“⁵²⁶. Es ist Platon und Aristoteles zuzuschreiben, dass das Unendliche dem Wesen der Materie zugeordnet wurde⁵²⁷. Aristoteles hat versucht zu zeigen, auf welchen Grundlagen das Denken ruht und warum es das Unendliche aus seinem Bereich ausschließt. Diese Begründung des Aristotelischen Denkens, nimmt Gregor als Grundlage und Basis seines Denkens⁵²⁸. „So stellt sich heraus, dass Gregors Theologie zugleich als eine Philosophie der göttlichen Unendlichkeit gewertet werden will!“⁵²⁹.

Gregor von Nyssa ist der erste Denker, „welcher entgegen der platonisch-aristotelischen Philosophie Gottes Wesen durch das Wort unendlich umschreibt“⁵³⁰. Die Unendlichkeit Gottes ist keine eigentümliche christliche Aussage von Gregor. Das können wir nicht beweisen.

„Die Christlichkeit gerade dieses Gottesprädikates lässt sich nicht nur aus dem Gesamtzusammenhang von Gregors Theologie erkennen, in dem seine Fruchtbarkeit für das christliche Denken klar wird“⁵³¹. Der Kirchenvater Gregor verwendet den Begriff des Unendlichen gegenüber Eunomius, um ihm den Grund für die Unerkennbarkeit Gottes auszulegen und zu erklären⁵³². Gregor von Nyssa lehnte es zunächst ab, zwischen Vater, Sohn und Geist einen Unterschied der Macht oder Güte oder Ähnlichem zu sehen. „Einmal ist sie begründet durch die Unveränderlichkeit, die im selben Wesen ein Gegenteil seiner selbst ausschließt, weil es sonst irgendwann einmal in sein Gegenteil umschlagen könnte“⁵³³. Das Wesen Gottes ist das Gute. Das Gute ist unbegrenzt⁵³⁴, da das Gute nur durch das Schlechte begrenzt werden kann, das vollkommen Gute sich aber nicht zum Schlechten wandeln kann⁵³⁵. Da die Personen unveränderlich sind, gehören der Sohn und der Geist nicht zum Sein, das in sich gegensätzlich und wandelbar ist. Aber nur die göttliche Natur ist für das Schlechte unempfänglich und unveränderlich und zugleich unendlich und unbegrenzt im

⁵²⁵ Vgl. Mühlenberg: Die Unendlichkeit Gottes, 29-88.

⁵²⁶ Ebd., 26.

⁵²⁷ Vgl. ebd.

⁵²⁸ Vgl. ebd., 26f.

⁵²⁹ Ebd., 27.

⁵³⁰ Ebd., 27f.

⁵³¹ Ebd., 28.

⁵³² Vgl. ebd., 118.

⁵³³ Mühlenberg: Die philosophische Bildung, 235; Vgl. Eun I 167: GNO I 77, 1ff.

⁵³⁴ Vgl. Farkasfalvy : L'inspiration de l'écriture, 65-75.

⁵³⁵ Vgl. Mühlenberg: Die philosophische Bildung, 235; Vgl. Eun I 232-235: GNO I 94. 23 –95. 24.

Guten⁵³⁶. „Der Begriff der Unendlichkeit verbietet es, die trinitarischen Personen noch hinsichtlich ihres Wesens zu unterscheiden. Diese Folgerung hätte Eunomius schon daraus ziehen müssen, dass er seinen drei ersten Prinzipien je ein einfaches Wesen zuerkannte“⁵³⁷. Die Einheit, die den drei Personen gemeinsam ist, und die Unveränderlichkeit, in der sie gleich sind, belegen also die Unendlichkeit Gottes. Deshalb kann als Ewigkeit die Unendlichkeit positiv verstanden werden. Diese positive Bedeutung musste Gregor aus den verschiedenen Auslegungen des Begriffes „Unendlichkeit“ erst erarbeiten.

Gregor von Nyssa hat die folgenden Begriffe für die „Unendlichkeit“ verwendet:

a). Gott ist αἰδιος̃ aidios – immerwährend.

Gott ist αἰδιος immerwährend, ohne Anfang und ohne Ende⁵³⁸. Der Begriff αἰδιος sagt uns: Gott kann man nicht bestimmen mit den Kategorien von Raum und Zeit. An die Stelle dieser Kategorien tritt das Immerwähren⁵³⁹.

Er schreibt in seinem Buch „Contra Eunomium“: Mit diesem Begriff „immerwährend“ ist jede andere Begegnung mit Gott gedacht und verbunden⁵⁴⁰. Der Begriff zeigt die Grenze zwischen dem Göttlichen und der Kreatur auf. „Der Kreatur zugehörig und deshalb der Zeitlichkeit unterworfenen Wesen ist auch der Mensch. Dennoch wird von ihm gesagt, dass er ‚in Ewigkeit bleiben‘ werde (πρὸς τὸ αἰδιον διαμένειν), und zum ewigen Leben αἰδιος ζωῆ) berufen sein“⁵⁴¹. Das bedeutet, dass das Immerwähren Gottes sein wichtigstes Attribut ist⁵⁴². Da der Ursprung des immerwährenden Gottes keine Teilhabe an irgendetwas Anderem hat, sondern aus sich selbst ist, übersteigt es Anfang und Ende und entzieht sich so jeder Bestimmung. Gott ist überzeitlich als das Sein-aus-sich⁵⁴³.

b). Gott ist αἰώνιος̃ aionios – unbegrenzt.

Die Unendlichkeit Gottes beschreibt Gregor mit dem Begriff αἰώνιος-aionios⁵⁴⁴. „Mit diesem Synonym wird αἰώνιος für Gott, bzw. den Logos oder die Trinität verwendet“⁵⁴⁵.

Diesen Begriff verwendet Gregor für das unbegrenzte Leben des Sohnes⁵⁴⁶. Ganz besonders wenn er betont, dass der Sohn das ewige Leben hat. So geht er nach dem biblischen Texten

⁵³⁶ Vgl. Eun I 169: GNO I 177, 17-20.

⁵³⁷ Mühlenberg: Die Unendlichkeit Gottes, 133.

⁵³⁸ Vgl. Eun I 686: GNO I 223.16.

⁵³⁹ Vgl. Zemp: Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens, 16.

⁵⁴⁰ Vgl. Eun I 598: GNO I 196. 13f..

⁵⁴¹ Zemp: Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens, 16.

⁵⁴² Vgl. ebd.

⁵⁴³ Vgl. Balas: Eternity, 150.

⁵⁴⁴ Vgl. Zemp: Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens, 21–25.

⁵⁴⁵ Ebd., 21.

Joh. 14,6 „Ich bin das Leben“⁵⁴⁷. Der Begriff αἰώνιος handelt von der Grenzenlosigkeit der Verdammnis, z. B. Jes. 54, 4⁵⁴⁸. Dagegen spricht der Gedanke der Apokatastasis, den Gregor vertritt und mit dem die Grenzenlosigkeit der Verdammung zu vereinen wäre. „Die zuvor festgestellte Synonymität mit αἰώνιος würde darauf schließlich lassen, dass auch hier an einen ewigen und unabänderlichen Zustand der Verdammten gedacht wird. Die genannten Ausdrücke ständen dann im Widerspruch mit Gregors Lehre von der Wiederbringung aller Dinge (Apokatastasis)“⁵⁴⁹. Gregor verwendet aionios bei Schriftziten oder -kommentaren und gibt ihm je nach Kontext einen anderen Sinn. „In seiner Unbestimmtheit dürfte αἰώνιος ungefähr unserem heutigen Begriff ‚Ewigkeit‘ entsprechen, der in der Alltagssprache bald eine subjektiv als lang empfundene Zeit, bald die unendliche Dauer, bald die eigentliche, jede Zeitlichkeit transzendierende Ewigkeit meint“⁵⁵⁰. Was in diesem Sinne der Begriff αἰώνιος bedeutet, muss man aus dem Kontext herausfinden.

c). Gott ist ohne ἀρχή και τέλος : adiatatos – ἀδιάστατος unausgedehnt.

Der Vater ist ohne Anfang und ohne Ende, deswegen wäre der Begriff „ausgedehnt“ irreführend. Der Sohn ist nicht ἀδιάστατος ausgedehnt. „Da Gott ungeschaffen ist, kann die menschliche Vernunft keine Ausdehnung an ihm messen. Der Mensch muss bekennen, dass Gott ohne Ausdehnung und Größe bleibt“⁵⁵¹. Die Ausdehnung braucht immer einen zeitlichen Anfang. Das bedeutet: Hätte der Sohn einen zeitlichen Anfang, dann hätte er auch ein Ende und wäre dazwischen eingebettet.

Die Zeit ist das Maß zwischen Anfang und Ende: „Was einen Anfang seiner Existenz hat, hat notwendig auch ein Ende. Da es das unterscheidende Merkmal der Kreatur ist, an einem Anfang gesetzt zu sein, folgt daraus an sich schon, dass die Kreatur auch zu ihrem Ende kommen wird“⁵⁵². Denn nur das durch eine Größenordnung Begrenzte hat einen Anfang seines Werdens und kommt bei einem Ende zum Stillstand⁵⁵³. Wenn der Sohn einen zeitlichen Anfang hat, so wie Eunomius den Begriff verwendet und vorgibt, dann hat er einen zeitlichen Anfangs- und Endpunkt⁵⁵⁴. Mit einem zeitlichen Anfang, so meint Eunomius, ist auch die Schöpfung verbunden, und so kann auch ein Zwischenraum zwischen Gott und Schöpfung angegeben werden. Dann hat auch Gott einen zeitlichen Anfang. Dagegen führt

⁵⁴⁶ Vgl. Eun III, VIII 13 : GNO II 243. 12-19.

⁵⁴⁷ Zemp: Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens, 21.

⁵⁴⁸ Vgl. ebd., 22.

⁵⁴⁹ Ebd., 22f.

⁵⁵⁰ Ebd., 25.

⁵⁵¹ Mühlenberg: Die Unendlichkeit Gottes, 110.

⁵⁵² Zemp: Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens, 109.

⁵⁵³ Vgl. Eun III, VII 32: GNO 226. 14-18. 32.

⁵⁵⁴ Vgl. Eun III, VII 31: GNO II 226.7ff.

Gregor auf: „Die eigentliche ἀρχή jeder Schöpfung aber ist Gott“⁵⁵⁵, sodass vor der Schöpfung kein zeitlicher Zwischenraum anzunehmen ist. Das Sein über der Schöpfung ist nicht zwischen einem Anfang und einem Ende ausgedehnt und deshalb nicht in zeitlichen Maßen darzustellen⁵⁵⁶. Vielmehr steht die vorzeitliche und überzeitliche Natur über der Unterscheidung von „Früher“ und „Später“ und fasst mit ihrer alles umschließenden Kraft Vergangenheit und Zukunft zusammen⁵⁵⁷.

Die ewige Natur Gottes ist nicht in Vergangenheit und Zukunft zu teilen und auch nicht in Raum und Zeit, sondern übersteigt beides in unbeschreiblicher Art. „Alles, was in dieser sichtbaren Welt geworden ist, bleibt in der ihm am Anfang gesetzten Grenze und kehrt im Werden zu seinem Anfang zurück“⁵⁵⁸. Die geschaffene Welt ist gerade dadurch gekennzeichnet, dass sie in zeitlicher Hinsicht einen Anfang ἀρχε und ein Ende τέλος besitzt. „Die Schöpfung wird in einer räumlichen Ausdehnung (...) betrachtet“⁵⁵⁹. Anfang und Ende erzeugen einen dazwischen ausgespannten Raum διάστημα (diastema), der als er selbst nicht unendlich sein kann. Die zeitliche Ausdehnung verlangt Anfang und Ende, verlangt also eine Grenze; zugleich trennt die Distanz der Zeit Anfang und Ende voneinander. Damit ist die Zeit das Maß der Ausdehnung. „Wenn nun jemand zu dem Ursprung der Dinge durch die Reihenfolge ihrer Erschaffung vordringen will, so wird er die Suche bei der Erschaffung der Zeit beenden müssen“⁵⁶⁰. Diastema dia&sthemameint nicht nur die Begrenzung der Schöpfung, sondern kann auch mit pleroma zusammengedacht werden⁵⁶¹. Gott ist über allem, bei ihm ist eine Herrschaft ἀρχη und eine Macht über alles⁵⁶².

d). Gott ist ἄοριστος aoristos – unbegrenzt.

Gott ist unendlich. Was „Unendlich“ ist, ist auch τὸ ἄοριστον das Unbegrenzte. Eunomius in seiner Auslegung deutet, dass das, was die göttliche Herrlichkeit betrifft, keine Grenze hat⁵⁶³. Unsere Grenzen finden heißt, uns bestimmen und erkennen⁵⁶⁴. Aus der Grenzenlosigkeit Gottes folgt darum seine Unbegreiflichkeit⁵⁶⁵. „Das Unbegrenzte bleibt für das Denken unzugänglich. Jede Begriffsbestimmung sucht die inneren Grenzen eines Dinges auf und

⁵⁵⁵ Zemp: Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens, 114.

⁵⁵⁶ Vgl. Eun I 363-364: GNO I 134. 13-22.

⁵⁵⁷ Vgl. Eun I 370-372: GNO I 136. 8-27.

⁵⁵⁸ Zemp: Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens, 108.

⁵⁵⁹ Ebd., 117.

⁵⁶⁰ Mühlenberg: Die Unendlichkeit Gottes, 107; Vgl. Eun I 362: GNO I 134. 11ff.

⁵⁶¹ Vgl. Verghese: diastema and diastasis, 258.

⁵⁶² Vgl. Zemp: Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens, 117.

⁵⁶³ Vgl. Eun III, I 103: GNO II 38. 21f.

⁵⁶⁴ Vgl. Mühlenberg: Die Unendlichkeit Gottes, 105.

⁵⁶⁵ Eun III, I 103.

spricht sie aus, so dass nur das Begrenzte durch einen Begriff umschrieben werden kann. Etwas Unbegrenztes dagegen sperrt sich gegen jede weitere Aussage über sein Wesen⁵⁶⁶. Gregor in seinen Gedanken beruft sich auf den biblischen Text „Ihr betet an was ihr nicht kennt, wir beten an, was wir kennen“(Joh. 4, 22).

Das heißt: Gregor postuliert also nicht einfach die Unerkennbarkeit Gottes aufgrund der Grenzenlosigkeit, denn das „Unbegrenzte“ ist für ihn kein leerer Begriff⁵⁶⁷, sondern erklärt die Unerkennbarkeit Gottes als positive Aussage aus der ersten Erkenntnis Gottes. „Dies allein bekennen wir, dass es entsprechend seiner Natur nicht möglich ist, das Unbegrenzte durch einen in Worte fassbaren Gedanken zu ergreifen“⁵⁶⁸. Die Bibel zeigt uns deutlich, dass die göttliche Herrlichkeit keine Grenze besitzt z. B. Ps. 144, 3; 144, 5.

e). Gott ist ἀπερίγραπτος καὶ ἀκατά ἀκαταληπτος aperigraptos – unumgreifbar, unbegreifbar.

Die Unbegreiflichkeit Gottes ergibt sich aus dem Unumgrenzten und damit Unumgreiflichen. „In keiner Weise fließt die göttliche Natur mit den Zeiten dahin, sie ist für Gott zeitlose Gegenwart“⁵⁶⁹. Für Gott gibt es keine Raumgrenzen. Gott ist raumlos.

f). Gott ist ἀχώρητος achoretos – ungeschaffen.

Gott ist absolut, absolut heißt ungeschaffen⁵⁷⁰. Das Wort achoretos-ungeschaffen hat die gleiche Bedeutung wie Unendlichkeit⁵⁷¹. Unendlich-sein und geschaffen-sein schließen einander aus.

Es ist die unerschöpfliche Wirklichkeit Gottes. Es ist jetzt nicht mehr nur Zeitlosigkeit, auch nicht nur Raumlosigkeit oder Unräumlichkeit. Vielmehr ist Gott nicht so eingeschränkt, da er räumlich unbegrenzt ist, auch in allen geschaffenen Dingen, denn ohne sein wirkliches (wirksames) Sein kann auch kein geschaffenes Sein Bestand haben⁵⁷².

g). Gott ist ἀίωνας aperitos – unendlich, ewig.

Als das Ewige wird das Leben jedes Menschen genannt⁵⁷³. Für die Zukunft bedeutet das ein endloses Leben nach der Auferstehung. Das heißt, dass das Leben nicht mit Zeit und nicht mit

⁵⁶⁶ Mühlenberg: Die Unendlichkeit Gottes, 103.

⁵⁶⁷ Vgl. ebd., 104.

⁵⁶⁸ Ebd., 102.

⁵⁶⁹ Elert: Der Ausgang der altkirchlichen Christologie, 45.

⁵⁷⁰ Vgl. ebd., 45.

⁵⁷¹ Vgl. ebd.

⁵⁷² Vgl. ebd., 46.

⁵⁷³ Vgl. Zemp: Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens, 73.

dem Zeitabschnitt verbunden, sondern Bewegung ist⁵⁷⁴. Deswegen ist die Ewigkeit die unerschöpfliche Wirklichkeit Gottes⁵⁷⁵. Das heißt, die Ewigkeit Gottes ist mit der Vollkommenheit identisch. Für Gregor von Nyssa ist die Ewigkeit „weder ungeformte Wirklichkeit noch Zeitlosigkeit oder irgendwie sonst als Abgezogenheit vom Endlichen gedacht, sondern Inbegriff der Fülle, der unerschöpflich spendenden Vollkommenheit Gottes geworden“⁵⁷⁶. Die Fülle der Ewigkeit ist so unerschöpflich, dass Gott selbst aus dieser Fülle heraustreten kann. „Der unendlich seiende Gott kommt im kontingenten, einmaligen und daher endlich geschichtlichen Vorgang“⁵⁷⁷. In „diesem Begriff ist die Bewegung des Denkens mitausgesagt, die Gott fassen möchte“⁵⁷⁸, in seiner Unendlichkeit und Ewigkeit.

Der Mensch kann die Unendlichkeit nicht begreifen, aber das Denken des Menschen bildet eine begreifbare Vorstellung. Wenn der Mensch an das Unendliche denkt, kommt er in seinem Denken in Bewegung. Er wird das Unendliche einholen, aber umfassen kann er es nicht⁵⁷⁹. Die Unendlichkeit ist weder in sich geteilt, noch durch Anfang und Ende zu begrenzen. „Ewigkeit“ ist der Begriff der Fülle und Vollkommenheit Gottes, welche die unerschöpfliche spendende Quelle der Zuwendung Gottes zur Schöpfung ist. Die Unendlichkeit ist der ewige Raum für die Bewegung des Geistes. Gregor nennt die Unendlichkeit auch bewegungslose Ewigbewegung um Gott, oder er spricht von der ewigbewegten Ruhe und ruhevoller Dauerbewegung⁵⁸⁰.

Gregor hat den Versuch gemacht, über den unendlichen Gott mit menschlichen Gedanken und Worten zu sprechen (umfassen, beschreiben). Auf theologischem Feld hat er mit dem Oberhaupt der strengen Arianer, Eunomius, den christlichen Glauben und die Christologie verteidigt. Gregor hat als Erster den Begriff über die Unendlichkeit Gottes in das theologische Denken gebracht.

Es wurde gezeigt, dass man die Unendlichkeit Gottes mit vielen und verschiedenen Begriffen beschreiben kann. Gregors Definition der Unendlichkeit Gottes ist für die Theologie ein sehr wichtiger und bedeutender Grundbegriff. Durch seine Auslegung kann man sich dem Unendlichen Gottes nähern, eingedenk dessen, dass der Mensch nicht Gott gleich werden kann. Daher gibt es bei Gregor keine Vereinigung mit Gott, die nicht dem Denken zugänglich ist⁵⁸¹. Das göttliche Wesen verwehrt die Erkenntnis der Unendlichkeit. Deshalb muss man

⁵⁷⁴ Vgl. ebd.

⁵⁷⁵ Vgl. Elert: Der Ausgang der altkirchlichen Christologie, 46.

⁵⁷⁶ Ebd., 68.

⁵⁷⁷ Ebd., 70.

⁵⁷⁸ Mühlberg: Die Unendlichkeit Gottes, 198.

⁵⁷⁹ Vgl. ebd., 198f.

⁵⁸⁰ Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band IV, 67.

⁵⁸¹ Vgl. Mühlberg: Die Unendlichkeit Gottes, 199.

alles, was über die Unendlichkeit vorteilhaft ausgesagt worden ist, wieder einschränken, da der Begriff Unendlichkeit im engen Sinne kein Begriff ist, der alles, was über das bezeichnete Wesen gesagt wird, umschließt und beschreibt⁵⁸². Gregor war gezwungen, die Unendlichkeit und Ewigkeit Gottes mit der Zeitlichkeit der Schöpfung in Gedanken zusammenzubringen und einen eigenen, neuen Begriff der Zeit zu entwickeln⁵⁸³. Er steht damit in einer Tradition und prägt die Tradition. Er wurde als der Erste bezeichnet, der tief und detailliert über die überzeitliche Unendlichkeit des dreifaltigen Gottes nachgedacht hat⁵⁸⁴. Die Unendlichkeit Gottes in ihrem trinitarischen Wesen der Personen macht keinen Unterschied. Gregor macht eine Aussage zur Unendlichkeit, dass die Trinität nicht in drei Einheiten zu zerlegen ist⁵⁸⁵. Er betont vielmehr „dass das Göttliche mit dem Unendlichen identisch ist“⁵⁸⁶. Gregor bemüht sich zu zeigen, dass die trinitarischen Personen als ein gemeinsames und göttliches Wesen zu bestimmen sind⁵⁸⁷. Das bedeutet für Gregor, dass der Begriff der Unendlichkeit uns in Wirklichkeit viele Möglichkeiten gibt. So können wir in dieser Umfassung den dreieinigen Gott nach unseren menschlichen Möglichkeiten und Verständnis gut beschreiben. Gregor bemüht sich zu zeigen, dass die trinitarischen Personen als ein gemeinsames und göttliches Wesen zu bestimmen sind⁵⁸⁸. Das bedeutet für Gregor, dass der Begriff der Unendlichkeit in Wirklichkeit viele Möglichkeiten in sich birgt. So können wir in dieser Auslegung den dreieinigen Gott nach unseren menschlichen Möglichkeiten und Verständnis gut beschreiben. In dieser Beschreibung ist die Unendlichkeit abstrakt. Gregor betont, dass die göttliche Unendlichkeit sich selbst durch die Liebe erkennt⁵⁸⁹. „Diese Erkenntnis ist die Liebe“⁵⁹⁰. Die Liebe ist konkret. Das göttliche Leben wird immer durch die Liebe wirksam sein⁵⁹¹. Im Liebesakt findet man keine Grenze⁵⁹². Liebe hat nämlich keinen Anfang und kein Ende⁵⁹³. Das Verhältnis des Menschen zu Gott wird charakterisiert durch die Teilnahme an seiner Liebe. Durch diese Teilnahme wird der Mensch in Wahrheit Gott anschauen. Durch die Liebe wird die Sättigung der Begierde nie zu Ende kommen⁵⁹⁴. „Vielmehr muss, wer sich, stets durch das, was ihm zu sehen schon möglich ist, erbaut sein von der Begierde, mehr zu sehen.

⁵⁸² Vgl. ebd.

⁵⁸³ Vgl. Otis: Gregory of Nyssa, 357.

⁵⁸⁴ Vgl. Balas: Eternity, 148.

⁵⁸⁵ Vgl. Mühlenberg: Die Unendlichkeit Gottes, 133.

⁵⁸⁶ Ebd., 134.

⁵⁸⁷ Vgl. ebd., 197.

⁵⁸⁸ Vgl. ebd., 197.

⁵⁸⁹ Vgl. Zemp: Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens, 194.

⁵⁹⁰ Ebd.

⁵⁹¹ Vgl. ebd., 194f.

⁵⁹² Vgl. ebd., 195.

⁵⁹³ Vgl. Die deutschen Bischöfe: Der Glaube an den dreieinigen Gott, 57.

⁵⁹⁴ Vgl. Zemp: Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denken, 195.

Und so unterbricht keine Grenze (...) den Fortschritt im Aufstieg zu Gott⁵⁹⁵. Das bedeutet, dass nur Gott als die unendliche Liebe die Erfüllung und Sättigung des Menschen ist.

4.3. Seinshierarchie nach Gregor von Nyssa

Aber man muss noch einen Schritt weitergehen, um das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf darzustellen. „Die Bestimmung des Menschen ist aber ausgerichtet auf Gott. Allein in seinem Sterben zu Gott, den er nicht zu Ende denken kann, aber dessen Wesen seinem Denken in dem sich selbst aufhebenden Begriff der Unendlichkeit gegenwärtig ist, wird er die Erfüllung seines Wesen finden“⁵⁹⁶. Ewigkeit und Unendlichkeit bezeichnen die nicht mehr zu bestimmende „unausgedehnte Ausdehnung“ als beschreibende Fülle Gottes. Aus dieser Fülle wird alles in Christus geschaffen, indem es Anteil an der Fülle erhält⁵⁹⁷. Wegen der Teilhabe an Gott sehnt sich die Schöpfung nach Gott und bewegt sich auf ihn hin und lebt in Gott. Gregor sieht den Menschen als das bewegte und gleichzeitig bewegende Prinzip oder als den Erzeugten seiner Handlungen⁵⁹⁸. In seinen Auslegungen erhalten die „christozentrischen Gedanken Übergewicht“⁵⁹⁹. Christus ist die erste Schöpfung, eine rein ideale, nach dem Bild und der Ähnlichkeit Gottes. Indem „Christus uns mit sich vereint hat, der durch alles (...) mit uns eins geworden ist, macht sich alles (...) was unser ist, zu eigen. Unser allerhöchstes Gut ist aber die Unterwerfung unter das Göttliche. Wenn die ganze Schöpfung (...) mit sich in Einklang sein wird, und jedes Knie sich ihm beugen wird, von denen im Himmel, auf der Erde und unter der Erde, und jede Zunge bekennen wird: Jesus Christus ist der Herr (Phil.2, 10.11)“⁶⁰⁰. Gregor versteht den Menschen als den Teil der Schöpfung, in dem sinnliche und vernünftige Natur miteinander verbunden sind. „Der Unterschied zwischen der göttlichen Natur und der geschöpflichen Natur schlechthin wird deshalb hier gerade darin gesehen, da ‚jene nicht in der Zeit‘ (...), diese aber in der Zeit ist“⁶⁰¹.

Da es zwischen Geschöpf und Schöpfer keine Zwischenexistenz gibt, hat der zeitliche Mensch in der Natur eine besondere Stellung inne. Die Schöpfung ist deswegen mit der Zeit verbunden. Die konkrete Zeit findet ihren Anfang im Anfang der Schöpfung, so ist auch das Ende der Schöpfung gleichzeitig auch das Ende der Zeit (Vgl. Wesh. 7, 18)⁶⁰². Der Mensch ist zugleich auch ein Teil der Schöpfung, indem die Materie mit Gott verbunden wird. Der

⁵⁹⁵ Ebd.

⁵⁹⁶ Mühlberg: Die Unendlichkeit Gottes, 205.

⁵⁹⁷ Vgl. Zemp: Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denken, 140f.

⁵⁹⁸ Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band II. Teil I, 193.

⁵⁹⁹ Vgl. ebd., 300.

⁶⁰⁰ Zemp: Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denken, 128.

⁶⁰¹ Ebd., 87.

⁶⁰² Vgl. ebd., 86.

Mensch lebt in einer dramatischen Bewegung. Diese Bewegung wird herankommend von einem „ersten Akt“ auf den „letzten Akt“ hin durchgeführt⁶⁰³. „Der Mensch, selber ein Mikrokosmos, der die Harmonie der Welt wiedergibt (...), enthält in sich also alle Seinsstufen der sichtbaren Welt, und ist zugleich als geistbegabtes Wesen deren höchste Spitze“⁶⁰⁴. Der Mensch ist die Krönung und Aufgipfelung der Schöpfung⁶⁰⁵. Dabei kann es kein Zwischenwesen geben, das aufgrund seiner Natur zwischen dem ungeschaffenen Gott und der geschaffenen Welt steht. Vielmehr steht hier zugleich wahrer Gott und wahrer Mensch, nicht aus natürlicher Notwendigkeit, sondern aus freier Liebe zur Welt und zum Menschen⁶⁰⁶. Die menschliche Natur Christi wird zur Teilhabe an Gott geführt⁶⁰⁷ und Christus wird auch die Menschen zur Teilhabe an der Göttlichkeit führen. „Durch die Inkarnation vereinigt sich Gott aber so intim mit der menschlichen Natur, dass durch sie die ursprüngliche Einheit und Harmonie wieder hergestellt wird“⁶⁰⁸.

Für Gregor bekommt die menschliche Natur einen inneren Bezug durch die Inkarnation und Erlösung in Christus. Die Gesamtnatur der Menschheit ist für ihn die Vereinigung der gesamten Menschheit in Christus. Die Geschichte der Menschheit bekommt eine neue Struktur. Das ist die Geschichte des Heils⁶⁰⁹.

Der Mensch ist Abbild Gottes, so wird die Teilhabe des Menschen an Gott ausgedrückt, die Grundlage und Antrieb immer tieferer Teilhabe ist⁶¹⁰. Die Erschaffung des Menschen ist das Bild der Ähnlichkeit Gottes (Vgl. Gen. 1, 26).⁶¹¹ „Wie ist der Mensch, dieses sterbliche, leidensfähige, kurzlebige Wesen, ein Abbild der unvermischten, reinen und ewigen Natur“⁶¹². Der Mensch ist das vollkommene Abbild der göttlichen Natur⁶¹³. Dabei gibt es einen Unterschied zwischen „Abbild“ und „Teilhabe“. Nur der Mensch ist Abbild Gottes, dagegen hat die gesamte Schöpfung in unterschiedlichem Maße an Gott Anteil, Teilhabe. „Abbild“ zielt auf einen Zustand der Vollkommenheit, „Teilhabe“ ist im Verständnis Gregors ein dynamischer Prozess⁶¹⁴. So ist die „Schöpfung in den allmählichen Prozess der Vereinigung aller Wesen in Christus und deren Vergöttlichung (...) des Menschen zwischen Gott und sichtbare Schöpfung und von der Annahme der ganzen menschlichen Natur durch den

⁶⁰³ Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band II, Teil I, 312.

⁶⁰⁴ Zemp, Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denken, 123.

⁶⁰⁵ Vgl. ebd., 122.

⁶⁰⁶ Vgl. Balas: Metousia Theou, 52.

⁶⁰⁷ Vgl. Eun III, IV 22; GNO II 142. 16-21.

⁶⁰⁸ Zemp: Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens, 125.

⁶⁰⁹ Vgl. ebd., 226.

⁶¹⁰ Vgl. Balas: Metousia Theou, 145.

⁶¹¹ Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band IV, 98.

⁶¹² Zemp: Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens, 155.

⁶¹³ Vgl. ebd.

⁶¹⁴ Vgl. Balas: Metousia Theou, 145f.

göttlichen Logos“⁶¹⁵ einbezogen. Der Mensch ist aus seiner Natur „Abbild Gottes“⁶¹⁶ und das ewige Leben gehört in der Berufung zur Seligkeit konstitutiv zu seiner Natur. Gregor betont das Ebenbild Gottes im Menschen, um die Teilnahme am Leben Gottes zu beschreiben⁶¹⁷. Der ursprüngliche Zustand des Menschen ist durch die dynamische Berufung des Menschen zur voranschreitenden Teilhabe an Gott gekennzeichnet⁶¹⁸.

Nach Gregor ist der Mensch von allem Anfang an auf die Teilhabe an Gott hin geordnet. Gregor beruft sich auf das biblische Gleichnis, um diese Teilhabe deutlich zu zeigen: „So wird die Menschheit mit dem einen, verlorenen Schaf verglichen, das Christus auf seine Schulter nahm und neunundneunzig anderen zuführte, damit die volle Hundertschaft aller geistigen Geschöpfe, der Engel und der Menschen, wieder hergestellt sei“⁶¹⁹ (Vgl. Mt. 18, 12-24; Lk. 15, 1-10; Joh.10, 1-21). Gregor betont in seiner Auslegung: Die ganze Menschheit wurde verwirklicht durch die Vergöttlichung der menschlichen Natur Christi. Die menschliche Natur wurde mitgeheiligt in Christus, dem Erstling. So wie der hl. Paulus geschrieben hat: „Ist die Erstlingsgabe vom Teig heilig, so ist es auch der ganze Teig; ist die Wurzel heilig, so sind es auch die Zweige“ (Röm. 11, 16.). Gregor sieht die Einheit der Menschennatur durch die Aufnahme der menschlichen Einzelnatur durch den göttlichen Logos. Balthasar betont, dass die Geburt des Logos in der Seele die höchste Ausformung der Seele ist. In diesem Maße, wie der Mensch sich vergöttlicht hat, so vermenschlicht sich im selben Maße Gott, und im selben Maße vollendet der Logos die ganze Menschheit⁶²⁰. In ihm wurde zugleich die gesamte Natur aufgenommen. Die ganze Menschheit wird in Christus und durch Christus zusammengefasst mit ihm und untereinander⁶²¹. „Die Inkarnation des Logos und die Auferstehung brachte in einem gewissen Sinn die Fülle der Zeit“⁶²². Deswegen wird der horizontale Zeitablauf auf die eschatologische Zukunft hin vertikal. Die Gegenwart wird sich in der Zukunft vollenden. Dieses Zeitverständnis bildet ein *kairo&yKairos* (Vgl. 2 Kor. 6, 2)⁶²³. „Diese kairologische Struktur der Zeit steht nun aber in einer Art Kontrast zur heilsgeschichtlichen Struktur der Zeit, kraft derer sich das AT und das NT auf die Zukunft als die Zeit ihrer Vollendung ausgerichtet befinden. Denn zur Vollendung (...) der Menschennatur ist eine von Gott vorbestimmte Zeit festgesetzt“⁶²⁴.

⁶¹⁵ Zemp, Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens, 129.

⁶¹⁶ Ebd., 138f.

⁶¹⁷ Vgl. Finkenzeller: Eschatologie. In: Glaubenszugänge. Band 3, 598.

⁶¹⁸ Vgl. Balas: *Metousia Theou*, 146.

⁶¹⁹ Zemp: Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens, 143.

⁶²⁰ Vgl. Balthasar: *Theodramatik*. Band IV, 428.

⁶²¹ Vgl. Zemp: Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens, 144.

⁶²² Ebd., 230.

⁶²³ Vgl. ebd., 231f.

⁶²⁴ Ebd., 233.

Der doppelte Bezug vom Menschen auf Gott hin findet beim Kreuz seine Verbindung.

Die beiden Linien des Kreuzes, Welt und Gott, stellen das Programm der menschlichen Selbstverwirklichung dar. Jesu Leben und seine Handlungen sind mit Hoffnung für uns Menschen verbunden. Die endliche Freiheit verweist an das eine Unendliche. Deswegen reicht sie über alle Endlichkeit der Welt hinaus und kann das Unendliche nicht als Mittel verwenden⁶²⁵.

Diesen Gedanken verbindet man mit der Hauptthese:

- Christliche Theologie versucht, die menschliche Zeit kairologisch und eschatologisch in die Ewigkeit des trinitarischen Gottes hinein zu verankern.

Der Mensch sowie dessen Leben und Wirken sind mit der Zeit verbunden, durch die Inkarnation des Sohnes findet eine tiefere Vereinigung mit Gott statt. Bei Gregor bekommt unsere menschliche Natur einen inneren Bezug-, eine innere Teilhabe und Vereinigung in Christus. So wie es der hl. Paulus geschrieben hat: „denn in ihm wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten: alles ist durch ihn und auf ihn geschaffen. Er ist vor aller Schöpfung, in ihm hat alles Bestand. (...). Er ist der Ursprung (...). Denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen“ (Kol. 1, 16-19). Durch Christus und seine Inkarnation und Erlösung haben die Menschen eine Teilhabe an Gott. Die menschliche Geschichte bekommt eine neue Struktur. Das ist dem konkreten Jesus und seinen Handlungen zu verdanken. Er ist für uns und für unsere menschliche Zeit der Hoffnungsträger – Heilsgeschichte.

Die menschliche Natur Christi führt zur Teilhabe an Gott. Christus, der wahre Mensch, ist *καιρός*, Kairos (Vgl. Mk. 1, 15; 2 Kor. 6,2). Er ist der Träger des Menschlichen hin zu dem trinitarischen Gott. Mit anderen Worten findet die menschliche Zeit in der Ewigkeit Gottes ihren Ursprung und Anfang. Balthasar nennt diese Einheit nach Gregor eine „musikalische Harmonie“⁶²⁶, dem Bibelwort entsprechend: „Alles, was er tut, wird ihm gut gelingen“ (Ps. 1, 3). So wurde aufgezeigt, dass die Teilhabe an der Ewigkeit Gottes in der Vollendung des Menschen keine statische Relation ist, sondern ein fortschreitender Prozess. Dieser abstrakte Prozess zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit ist ein Prozess zwischen der Ewigkeit Gottes und der Zeitlichkeit des Menschen. Die Liebe ist konkret, sie ist die Brücke zwischen der Unendlichkeit und Endlichkeit. „Wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott und Gott bleibt in ihm“ (1 Joh. 4, 16). Gott hat aus seiner Liebe den Menschen und die ganze Welt erschaffen,

⁶²⁵ Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band II. Teil I, 312.

⁶²⁶ Ebd., 320.

und er führt alles zum Heil⁶²⁷, zu seiner unendlichen Liebe, die er selber ist. Der ewige Gott ist für die Schöpfung die Quelle des Lebens, weil er das Leben selber ist. Gott machte den Menschen nach seinem Abbild. Das bedeutet, dass das Bild Gottes, das sich in der ganzen Menschennatur zeigt, vollendet ist. Die göttliche Macht am Anfang, welche die Natur der Schöpfung ins Sein gerufen hat, wird bei jedem Seienden ohne Abstand ἀδιάστατος mit dem Anfang und Ende zusammenfallen. Alles, was wurde, ist aus dem Nichts ins Dasein geführt und gleichzeitig mit dem Anfang die Vollendung entstanden⁶²⁸. Der Mensch wurde nach dem Bild Gottes geschaffen. Gleich bei der ersten Erschaffung ist es schon so, dass der Anfang ohne Abstand das Ende, und die Natur begann von ihrer Vollendung aus zu sein⁶²⁹.

„Der Schöpfer hat mit der Erschaffung des Alls zugleich eine Grenze der zeitlichen Dauer abgesteckt, indem er dazu den Zeitraum der Äonen (...) grundgelegt hat. Die Zeitliche Ausdehnung der Schöpfung umfasst deshalb schlechthin die Äonen“⁶³⁰. Der Mensch kann die Zeit als Maß verwenden, weil er sich innerhalb der Zeit bewegt und von einem Anfang zu einem Ziel schreitet. Die Geschöpfe haben nicht das eigentliche Leben, sondern Anteil an Gottes Leben. Gott existiert nicht in der Zeit, sondern die Zeit bekommt ihre Existenz von Gott⁶³¹. Das ewige Leben des Menschen stellt sich als unaufhörliche Zeitdauer. „Der Herr ist der König für immer und ewig“ (Ex. 15, 18). Das bedeutet, dass die Unendlichkeit das Maß seines Seins ist. Das Göttliche ist identisch mit dem Unendlichen. Diese Feststellung zeigt uns die Relation des Vaters zu seinem Sohn, so wie Urbild und Abbild, die keinen Raum mehr haben, wenn Gottes Natur unendlich ist. Wie soll dann der Sohn nur das Abbild von Gottes Unendlichkeit sein? Sein Wesen ist in der gleichen Weise wie das Wesen des Vaters, unendlich. „Die göttliche Trinität kann nur ein Wesen sein, nämlich das Unendliche. In ihr herrscht absolute Wesensidentität aller drei trinitarischen Personen. Keine von ihnen hat ein Wesen für sich neben dem anderen“⁶³².

Gregor verbindet das mit den biblischen Texten wie z. B. Ex 3, 14, mit dem Gottesnamen, mit dem wahren Sein. Gregor stellt das wirkliche Sein dem gegenüber, was erst geworden ist. Wirkliches Sein ist nur das, was ewig und unendlich ist⁶³³. Dabei ist das wirkliche Sein nicht die Welt der Ideen, sondern die ungeschaffene Natur⁶³⁴. Die Begriffe „Sein“ und „wirkliches Sein“ definieren nicht die göttliche Natur, sondern zeigen, dass kein Name die göttliche Natur

⁶²⁷ Vgl. Kehl: Und Gott sah, dass es gut war, 38.

⁶²⁸ Vgl. Zemp: Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens, 173.

⁶²⁹ Vgl. ebd. 174.

⁶³⁰ Ebd., 75.

⁶³¹ Vgl. Mühlberg: Die Unendlichkeit Gottes, 135.

⁶³² Ebd., 134.

⁶³³ Vgl. Eun III, VI 3.

⁶³⁴ Vgl. Balas: Metousia Theou, 109.

ganz ergreifen kann. Dennoch lassen beide Ausdrücke auch eine positive Aussage zu: Die göttliche Natur ist Wirklichkeit, und sie ist aus sich selbst existent und unendlich⁶³⁵. „Wenn der Vater den Sohn gezeugt hat, so kann man das Verhältnis von Erzeuger und Gezeugtem nicht aus analogen Vorgängen in der Welt bestimmen, da der Sohn ja durch den unerforschlichen Willen Gottes gezeugt ist! Der Sohn ist genauso unbegreiflich wie der Vater, da der Mensch das Prinzip des göttlichen Wollens nicht kennt. Indem Gregor das innere und äußere Handeln der Trinität dem unerforschlichen Willen Gottes zuschreibt, ergänzt er auf positive Weise seine Aussage, dass Gott eine eigene Ordnung besitzt: ‚Sein Maß ist die Unendlichkeit‘. Weil sein Wesen unendlich ist, deswegen ist es unbegreiflich“⁶³⁶. Das bedeutet, dass in Gott das „wahre Sein“ existiert und alles zusammen hält. Das Gute gibt allem die Kraft, zum Sein zu gelangen und im Sein zu bleiben; außerhalb des Guten und außerhalb Gottes existiert nichts⁶³⁷. Gott ist das vollkommen Gute, das bedeutet, dass das Böse außerhalb Gottes ist und darum eigentlich nicht existiert. Es besteht nur solange, wie die Menschen von Gott getrennt sind. Wenn sich die geistige Schöpfung dem Guten zuwendet, verliert das Böse seine Identität und Existenz. Gott ist also Gutheit, Leben, Sein aus sich selbst. Weil die Schöpfung am Schöpfer Anteil hat, sind alle Geschöpfe im Vergleich mit der wirklichen Fülle und Ewigkeit Gottes zeitlich. Die Zeitlichkeit hängt mit der ständigen Veränderung der Geschöpfe zusammen. Die Schöpfung ist begrenzt, der Schöpfer in seiner göttlichen Herrlichkeit hat keine Grenzen (Vgl. Ps. 144, 3b und 5a)⁶³⁸. Die Schöpfung ist durch Zeit und Raum eingeschlossen und ausgestreckt, der Schöpfer übersteigt in ausdehnungsloser Ausdehnung jede Dimension. Für jedes Geschöpf können wir Anfang und Ende angeben. Das Leben des Menschen dehnt sich zwischen Vergangenheit und Zukunft aus. Gott als Schöpfer in seiner Ewigkeit reicht hinaus über jeden Anfang und über jedes Ende⁶³⁹. Der Ausdehnungslose hat keine Grenzen, er ist der Unbegrenzte – unendlich⁶⁴⁰. Die Teilhabe des Menschen an der Ewigkeit Gottes in der Vollendung ist keine statische Relation, sondern ein fortschreitender Prozess, der Veränderung und Zeit mit einschließt⁶⁴¹.

In diesem Sinne steht die Zeit nicht nur der Ewigkeit gegenüber wie das Begrenzte dem Unbegrenzten, sondern ist, da sie von der Ewigkeit her kommt, Teilhabe an der Ewigkeit. Den Gedanken der Teilhabe entwickelt Gregor aus der platonischen Tradition.

⁶³⁵ Vgl. ebd., 114.

⁶³⁶ Mühlenberg: Die Unendlichkeit Gottes, 145.

⁶³⁷ Vgl. Greg. Nyss. In Ecclesiasten homiliae; Eccl VII: GNO V 406. 1-16.

⁶³⁸ Vgl. Mühlenberg: Die Unendlichkeit Gottes, 102.

⁶³⁹ Vgl. Zemp: Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens, 14.

⁶⁴⁰ Vgl. ebd., 15.

⁶⁴¹ Vgl. Balas: Metousia Theou, 141.

Zwischen dem Schöpfer und den Geschöpfen besteht ein absoluter Unterschied und zugleich eine tiefe Einheit⁶⁴². Bei Platon ist die Idee des Guten als das wahrhaft Seiende. In diesen Ideen des Guten muss die Wirklichkeit als Einheit betrachtet werden. Auf dem Guten ist die Seinseinheit begründet. Die ganze Lebenshaltung muss auf das Gute gebunden werden. Die Suche nach dem Guten darf nie genügen, muss immer weiter gehen⁶⁴³. „Indem nur das höchste Gut des menschlichen Leben erfragt wurde, welches ein Gemischtes sein musste, wird von Platon eingeräumt, dass der Schein, d. h. dass das Unendliche in dieser Welt nicht aufzuheben ist“⁶⁴⁴. Diesen Anspruch erhebt Aristoteles, indem er zeigt, dass „auch ein solcher Rest wie das Unendliche in der Welt der sinnlichen Wahrnehmung durchdrungen werden müsse, bevor es beweiskräftiges Denken geben kann“⁶⁴⁵. Platon verbindet die Seinseinheit mit einem Gottesbegriff. Für ihn scheint die transzendente Vernunft wichtig, sie vereint die Begrenzung und die Unendlichkeit. Nur im Sein ist demnach im dialektischen Bezug zum Nichtseienden Ruhe (= Begrenzung) und Bewegung (= Unendlichkeit) einbegriffen. „Der dialektische Charakter des Seins hob das Unendliche jedoch nicht auf“⁶⁴⁶. Die Welt in ihrem Werden und Vergehen, d. h. in ihrem dynamischen Charakter und ihrer Veränderung, bietet der sinnlichen Wahrnehmung eine endliche Vielfalt. Aber in ihrem Werden und Vergehen kann sie das Sein nicht zuerkennen⁶⁴⁷. „Sein hat sie erst, insofern sie auf das Unveränderliche bezogen ist. Das Wesen der Welt tritt dort heraus, wo die Dinge zum Sein durch die Wirkung des Maßes kommen, das die Begrenzung einführt“⁶⁴⁸. Für Platon ist das physikalische Universum nichts anderes, als die Maßgerechtigkeit, die Harmonie und Bedingung. Auf das höchste Sein soll das Denken von den Relationen der Einzeldinge kommen, die wir im Abbild erfassen können⁶⁴⁹.

Es handelt sich um einen kontinuierlichen und dauernden Prozess, in dem „aufdeckt, vollzieht es den Schöpfungsprozeß der Welt nach und ist darin selbst schöpferisch (...). Weil das Göttliche sein Wesen im Gestalten den unendlichen Unbestimmten hat, welches dadurch zum Nichtsein wird, deswegen kann das Prädikat unendlich ihm nicht zukommen. Unendlich ist das Ungestaltete und das Ungedachte. So ist für Platon das Unendliche gerade das Merkmal der Immanenz, von wo man sich zur Transzendenz erheben soll!“⁶⁵⁰.

⁶⁴² Vgl. ebd., 163.

⁶⁴³ Vgl. Mühlenberg: Die Unendlichkeit Gottes, 29.

⁶⁴⁴ Ebd., 40.

⁶⁴⁵ Ebd.

⁶⁴⁶ Ebd.

⁶⁴⁷ Vgl. ebd., 42.

⁶⁴⁸ Ebd.

⁶⁴⁹ Vgl. ebd.

⁶⁵⁰ Ebd.

Gregor verändert den platonischen Begriff so, dass er nicht mehr die Relation zwischen der sinnlichen Welt und der Welt der Ideen bezeichnet, sondern die Relation zwischen der geschaffenen und ungeschaffenen Natur. Aus dieser Relation stammen die Attribute der Schöpfung wie kausale Abhängigkeit, Zusammengesetztsein, Veränderlichkeit und Zeitlichkeit.

Es geht nach Aristoteles um eine unendlich fortdauernde Bewegung. „Alles, was sich fortbewegt, läuft dabei entweder im Kreis oder auf einer Geraden oder auf einer (aus beiden) gemischten“⁶⁵¹ Linie. „Diese Ewigkeit besteht darin, dass der erste Bewegter über unbegrenzte Zeit hin Bewegung ausübt. Dazu ist erforderlich, dass er selbst eine unendliche Kraft besitzt“⁶⁵². Gott umfasst alle Bewegungen, weil alles aus ihm heraus geht.

Aus theologischer Sicht sagt man: Der Zusammenhang von Teilhabe und Begrenzung sowie positiver Unendlichkeit – „Ewigkeit“ wird dabei deutlich. Die Teilhabe erhält einen personalen und dynamischen Charakter und ist im Wesentlichen ein kontinuierlicher und immerwährender Prozess.

Dieser Prozess wurde nach Aristoteles mit dem Wort Bewegung ⁶⁵³ beschrieben. So sagt Gregor: „Diese stete und wesenhafte Bewegung versteht sich beim erschaffenen, endlichen Geist als nie endender Aufstieg zum unendlichen Gott hin. Und diese vertikale Bewegung des Geistes steht gegenüber der horizontalen Bewegung der Materie und des sichtbaren Kosmos, verstanden als endliche Bewegung und Veränderung in der Zeit“⁶⁵⁴.

Gregor betont, dass in der Bewegung sich das Leben verwirklicht. Diese Bewegung ergibt eine neue Natur, einen neuen Anfang seines Seins, aber nicht vom jetzigen Augenblick, sondern von einem neuen dynamischen Anfang. Es geht um die Bewegung auf den Sohn zu. (Vgl. Kol. 1, 17f.).

Der Sohn ist Mittler und er ist nicht geringer in seinem Geist als der Vater, obwohl er sein Sohnsein vom Vater empfangen hat. Er ist die Hoffnung und die Zukunft. Der Sohn wird beschrieben als der, der alles vom Vater empfangen hat. Er ist Besitz des Einseins vom Vater mit dem Heiligen Geist⁶⁵⁵.

Die Teilhabe findet ihren Ausdruck in dem Begriff der Spannung $\delta\iota\acute{\alpha}\sigma\tau\eta\alpha$ – diastema, der mit dem Begriff der Zeit verbunden ist. Die Zeitlichkeit ist das Wesen der Schöpfung, weil sie an der Ewigkeit Gottes Anteil hat.

⁶⁵¹ Aristot. phys, VIII Kapitel 8, 208f.

⁶⁵² Mühlenberg: Die Unendlichkeit Gottes, 56.

⁶⁵³ Vgl. ebd.

⁶⁵⁴ Zemp: Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens, 104.

⁶⁵⁵ Vgl. Breuning: Trinitätslehre. In: LKDog, 520.

Daher kann sie auch nicht in der Vollendung der Ewigkeit aufgehoben werden, ohne damit zugleich das Wesen der Schöpfung aufzuheben.

4. 4. Διάστημα – Diastema als Schöpfung

Διάστημα – Diastema ist für Gregor von Nyssa eine „Bestimmung der Materie, die deren Wesen mitkonstituiert und ohne die Materie folglich nicht ist“⁶⁵⁶. Das διάστημα diastema ist nicht nur Wesenbestimmung am Einzelnen, sondern der ganze sichtbare Kosmos, deswegen sagen wir, dass sie nichts anderes als die Schöpfung ist⁶⁵⁷. Die ständige Bewegung ist das grundlegende Kennzeichen der Schöpfung, während der Schöpfer sich nicht durch die Dimensionen von Punkt zu Punkt bewegt⁶⁵⁸. In diesem Punkt hat der Begriff Schöpfung zwei Bedeutungen:

- a). Es ist die zeitliche Ausdehnung und Dauer von einem Punkt zum anderen.
- b). Die grundsätzliche Abhängigkeit des Gespannten in jedem Moment vom Ungespannten, des zeitlich Ausgedehnten von der unausgedehnten Ausdehnung der Ewigkeit⁶⁵⁹.

Den Begriff „Übergang“ interpretieren wir mit dem Wort Veränderung oder viel mehr Bewegung, wobei die Bewegung eine Funktion zwischen dem Nichtseienden zum Seienden oder vom Nichts zur Existenz⁶⁶⁰ darstellt.

Die Bewegung vom Nichtsein zum Sein begründet ontologisch die unaufhörliche Bewegung und Veränderung kreatürlichen Seins⁶⁶¹. Durch das Voranschreiten der Zeit ist die Bewegung des Seienden nicht nur eine Ortsveränderung, die dem Seienden selbst äußerlich bleibt, sondern eine innere Verwandlung.

In der ontologischen Bedeutung versteht Gregor von Nyssa die Synthese zwischen Nicht-Sein und Sein als Grenzenlinie zwischen Materialität und Geistlichkeit. Materialität ist das, was vergänglich ist, Geistlichkeit das, was unverweslich ist⁶⁶². „Der Mensch befindet sich somit in einem Schwebезustand, welcher immer neue Gegenläufigkeit der Pole von Leiblichkeit und Geistigkeit fordert, deshalb in der vollzogenen Einheit als Nicht–Einheit (von Geist und Leib) auf eine transzendente Einheit verweist. Diese Offenheit erfordert eine Auslotung beider Bewegungen vom Absoluten her, als Abstieg in die untersten Stufen der Leiblichkeit und

⁶⁵⁶ Zemp: Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens, 65.

⁶⁵⁷ Vgl. ebd.

⁶⁵⁸ Vgl. Eun I 246:GNO I 98. 27-99. 8.

⁶⁵⁹ Verghese: diastema and diastasis, 252.

⁶⁶⁰ Vgl. Zemp: Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens, 104.

⁶⁶¹ Vgl. ebd.

⁶⁶² Vgl. Meuffels: Einbergung des Menschen, 172.

Einbergung all dessen bis hin in die absolute Verklärung hinein. Die Spannung ist damit nicht aufgehoben, wohl vollendet“⁶⁶³.

Meuffels betont nach Balthasar, dass die Konsequenz aus einem solchen Abstieg im Fleisch die Einholung und Überholung aller menschlichen Aufstiegsversuche ist, bei welchem alles Materielle zurückgelassen wird und somit ins rein Geistige kommt. Seit Gottes Menschwerdung sind solche Unternehmungen nicht mehr angebracht⁶⁶⁴.

Alle Seienden können wir folgendermaßen einteilen: zuerst „in Bezug auf unser Erkennen, das sinnhaft Wahrnehmbare (...); dann das mit Hilfe des Sinnhaften im Geist Geschaute, das wir das Geistige nennen (...); weiter halten wir eine Unterscheidung des Geistigen fest, indem wir es in das Erschaffene (...) und das Unerschaffene (...) einteilen. Als unerschaffene Natur haben wir die Heilige Dreifaltigkeit definiert, als erschaffen all das, was außer dieser ist und genannt wird“⁶⁶⁵. Bei Gregor ist Gottes Wesen „absolute Liebe“, die sich für seine Geschöpfe verschenkt⁶⁶⁶. Diese innere Veränderung ereignet sich, weil das geschaffene Sein in jedem Moment stirbt und im nächsten wiedergeboren wird, da sein Ursprung der Übergang vom Nicht-Sein zum Sein ist⁶⁶⁷.

Bewegung und Veränderung des kreatürlichen Seins enthalten in sich die Dynamik auf das Ende und den Tod hin, denn durch die Zeit strebt das Leben in allem zum Tode. Der Tod wird bei jedem als die letzte Spannung oder Rätsel wiederauftauchen. Aber so wie Gregor betont, enthält der Tod einen Widerspruch. Er sieht in einer Art Indifferenz zu Sterblichkeit und Unsterblichkeit eine offene Frage, die keine andere Antwort erhält als Christus⁶⁶⁸. Er ist die einzige Antwort auf den Tod. Das Leben ist stärker als der Tod.

Die Bewegung vom Nicht-sein zum Sein und die Spannung zwischen Nicht-sein und Sein, der die Schöpfung in jedem Augenblick unterliegt, spiegelt sich in der Zeitlichkeit der Schöpfung wieder. Balthasar nennt den Begriff „das Nichts“ eine „Beraubung“, „weil es ja von nichts abgezogen werden könne, und ein Begriff des Nichts durch ein Abwesen Gottes (...); mithin kann das gemeinte Nichts nur Gott selbst sein“⁶⁶⁹. In der Zeitlichkeit hängt das geschaffene Sein von dem Sein ab, das Zeit und Raum übersteigt⁶⁷⁰. Zeit entsteht, indem Gott

⁶⁶³ Ebd., 172.

⁶⁶⁴ Vgl. ebd., 172f.

⁶⁶⁵ Zemp: Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens, 66.

⁶⁶⁶ Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band II. Teil I, 248.

⁶⁶⁷ Vgl. Vergehese: diastema und diastasis, 251.

⁶⁶⁸ Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band II. Teil I, 333f.

⁶⁶⁹ Balthasar: Theodramatik. Band II. Teil II, 241.

⁶⁷⁰ Vgl. Vergehese: diastema und diastasis, 252.

„Von-sich-her-Leben“ schafft, also Leben, welches nicht von sich aus ist, sondern an anderem Leben partizipiert⁶⁷¹. In diesem Sinn ist die Zeit lediglich ein Proprium der Geschöpfe.

Das Wort διάστημα „diastema“ bedeutet „Zwischenraum, Abstand, Intervall, Entfernung“. Es kann sowohl räumlich wie zeitlich verwendet werden, eine bestimmte Wegstrecke⁶⁷², so dass sich für das Substantiv fünf Bedeutungen ergeben: „a) Abstand, b) längere oder kürzere Existenz, c) Zwischenraum, d) Raum zwischen zwei Punkten, e) Zeitraum zwischen zwei Ereignissen“⁶⁷³. Gregor verbindet den Begriff διάστημα „diastema“ mit Zeit und Kreatur. Weil bei Gregor aber nicht ganz deutlich ist, ob Raum und Zeit in der Ausdehnung mitverstanden werden, übersetzt Balthasar Raum und Zeit mit dem Begriff „Zerspannung“. Diesen Begriff verwendet auch Zemp in seinem Buch⁶⁷⁴. Dieses Wort „Zerspannung“ übernimmt Balthasar für den Gregorischen Begriff Διάστημα- Diastema, als Dauer oder Zeitlänge⁶⁷⁵. „Solange zerspannte Anpassung nicht nur die psychologische Zeitspanne ist, in der Dauer unmittelbar als Einheit erlebt wird, sondern ‚die gesamte Menschheit‘, ja die gesamte Weltzeit der Menschenkinder, deren Teile die Leben aller Menschen sind (...), somit die geschichtliche Zeit, die als menschliche Dauer ein dem Menschen verstehbares, homogenes Medium darstellt, während die untermenschliche, tierische Zeit (...) und die Zeit der Engel (...) gewiß auch Weisen kreatürlichen Dauerns sind, aber ein anderes Maß besitzen“⁶⁷⁶. Deswegen ist für Gregor nur Gott „adiastatos“. Die Personen in Gott schließen untereinander die Trinität unausgedehnt. „Adiastatos“ ist eindeutig ein Attribut der Dreifaltigkeit und nur der Dreifaltigkeit⁶⁷⁷. Darum kann es grundsätzlich keine „nicht zerspannte“ Schöpfung geben und der Begriff διάστημα „diastema“ wird besser mit „Spannung“ und „Gespannt-sein“ übersetzt (Vgl. Röm. 8, 19. 22). Deswegen kann man διάστημα „diastema“ mit zwei, je nach dem Zusammenhang mit zeitlichen oder räumlichen Endpunkten begrenzen.

Die gesamte Schöpfung hat in der Zeit Anfang und Ende, ἀρχή - arche und τέλος - telos, und einen Weg, der sie verbindet und vereinigt⁶⁷⁸. Dabei unterscheiden sich ἀρχη arche und τέλος telos, die zeitliche Spannung, grundsätzlich von den Grenzen der räumlichen Spannung, da es nicht selbstverständlich ist, die Schöpfung mit zeitlichen Grenzen zu denken. Da die menschliche Natur ihren Anfang im Übergang vom Nichts ins Sein hat und damit

⁶⁷¹ Vgl. Eun II 70: GNO I 246. 19 –247. 1.

⁶⁷² Vgl. Zemp: Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens, 63.

⁶⁷³ Vergehese: diastema und diastasis, 245.

⁶⁷⁴ Vgl. Zemp: Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens, 65f.

⁶⁷⁵ Vgl. Balthasar: Das Ganze im Fragment, 22f.

⁶⁷⁶ Ebd., 23f.

⁶⁷⁷ Vgl. Vergehese: diastema und diastasis, 253.

⁶⁷⁸ Vgl. ebd., 251.

schon im Anfang aus einer Wandlung ist, lehrte Gregor, dass jedes geschaffene Sein zu seinem Ursprung zurückstrebe. Der „telos“ eines Geschöpfes wäre dann die Wiedererlangung seiner Arche: „Das geschöpfliche Sein ist zyklisch verfasst“⁶⁷⁹. Das Leben der Menschen in der zeitlichen Ausdehnung liegt in der Erinnerung an das Vergangene und die Hoffnung auf das Zukünftige. „Die objektive Zeit wird vom Menschen erfahren als Zerspannung in Vergangenheit (Erinnerung) und Zukunft (Hoffnung). Dabei wird diese Zeiterfahrung (...) als dynamisches Ausgerichtetsein auf sinngebende und sinnerfüllte Zukunft“⁶⁸⁰ gesehen. Gregor will betonen, dass als wichtige Konsequenzen aus der Ewigkeit Gottes die Zeitlichkeit der Schöpfung nicht überwunden werden muss⁶⁸¹. Gott verändert διάστημα „diastema“ in eine Ausdehnung zwischen der unausgedehnten Ausdehnung Gottes und der zeitlichen Ausdehnung des Menschen. In diesem Zwischenzustand vollzieht sich im Sinne Platons der endlose Aufstieg der Seele, in dem jedes Ende ein neuer Anfang ist. Der Mensch wird nach der Auferstehung immer noch ausgedehnt und zeitlich sein. Gott geht immer dem Menschen entgegen, und deswegen kann er nicht mit Anfang und Ende die Zeit messen. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft werden gleichzeitig, sodass der Mensch sie als Einheit besitzt (Vgl. Röm. 8, 22)⁶⁸². Der Mensch bleibt im Prozess der Auferstehung für immer er selbst, ohne dass die Spannung verloren geht. Der Mensch hat seine ursprüngliche Schöpfungsgestalt verloren und in Christus entsteht für ihn eine neue Schöpfung zur Auferstehung⁶⁸³.

Die Ewigkeit begreift man als endlose Dauer. In unserem zukünftigen Leben wird die Zeit in der unendlichen Liebe mit der Zeitlosigkeit verbunden sein. Während Gott ewig ist, ist der Mensch zeitlich-„diastemisch“. Die Grenzenlosigkeit Gottes ist zugleich seine Offenheit für die wesentlich zeitliche Natur. Diese Offenheit wiederum bedingt den Prozess des fortwährenden Aufstiegs, der nicht einfach auf einen intellektuellen Vorgang zu reduzieren ist⁶⁸⁴. Hier ist keine Grenze beim Fortschritt im Aufstieg zu Gott zu finden⁶⁸⁵.

Die Konfrontation von Zeit und Ewigkeit geschieht in der geistigen Bewegung der Geschöpfe, wo sich die Seele gleich verhält zwischen Zukunft und Vergangenheit. Die Hoffnung zieht die Bewegung nach vorn⁶⁸⁶. Es wird „Dynamik auf die Zukunft hin christologisch gedeutet: ‚Der Zeitraum (...) (eines Menschenlebens) wird in drei Abschnitten gemessen, in der Vergangenheit, in der Gegenwart und in der Zukunft. In allen drei

⁶⁷⁹ Zemp: Die Grundlagen des heilsgeschichtlichen Denkens, 84.

⁶⁸⁰ Ebd., 97.

⁶⁸¹ Vgl. Otis: Gregory of Nyssa, 341.

⁶⁸² Vgl. Zemp: Die Grundlagen des heilsgeschichtlichen Denkens, 203.

⁶⁸³ Vgl. ebd., 213f.

⁶⁸⁴ Vgl. Otis: Gregory of Nyssa, 341.

⁶⁸⁵ Vgl. Zemp, Die Grundlagen des heilsgeschichtlichen Denkens, 195.

⁶⁸⁶ Vgl. ebd., 93.

Abschnitten ist die Wohltätigkeit des Herrn wahrzunehmen. Denkst du an die Gegenwart, so lebst du in ihr; denkst du an die Zukunft, so ist sie die Hoffnung deiner Erwartung; denkst du an die Vergangenheit, so warst du nicht, bevor du nicht durch ihn geworden warst. (...). Du aber bist nur Herr über die Gegenwart⁶⁸⁷. Es ist die Fortbewegung auf eine Zukunft. Das bedeutet, dass die zeitliche Existenz für den Menschen hoffende Existenz ist⁶⁸⁸.

Gregor versteht die geistige Bewegung als die unendliche Liebe des Geschöpfes, die zur hauptsächlichsten Brücke zwischen Zeit und Ewigkeit wird. So betont Balthasar „die unendliche Liebe legt den Gedanken nahe, dass die Sünde, das Böse endlich sein muss und an der sie umgreifenden Liebe auch ihr Ende findet“⁶⁸⁹ (Vgl. 1 Petr. 4, 1; 1 Joh. 3, 8). Diese Liebe verbindet auch die menschlichen Herzen mit der Gottheit, denn die Liebe heißt Gott⁶⁹⁰. Die Zeit des Menschen kann in die Erlösung, nicht in die Ewigkeit des Menschen übergehen. Da die Zeit gut ist, soll der Mensch in der Zeit und mit der Zeit vollendet und erlöst werden und nicht, indem die Zeit überwunden wird. Gregor betont Einheit von Ruhe und Bewegung. Diese Einheit ist die Vermittlung der Menschlichkeit des Sohnes zwischen der Dreieinigkeit und uns Menschen⁶⁹¹. Deswegen schreibt Balthasar, dass Gregor recht hat, „wenn er ewiges Leben als die Einheit von Ruhe und Bewegung, Erreicht haben und Weiterstreben versteht“⁶⁹², (Vgl. 1 Kor. 13, 13; Gal. 2, 20; Kol. 3, 14).

Gregor von Nyssa ist einer der größten patristischen Väter, die das Nicäanische Glaubensbekenntnis verteidigten. Zu seinen größten und bedeutenden Hauptwerken gehört: Das „Große katechetische Gebet“ und „Gegen Eunomius“. In seiner theologischen Auslegung beschäftigte sich Gregor mit dem Begriff „Unendlichkeit Gottes“. Diesen Begriff hat er als Erster in die Sprache der Theologie und ihrem Denken eingeführt⁶⁹³. Durch die unterschiedlichen Begriffe, wie „immerwährend“, „unbegrenzt“, „unausgedehnt“, „unbegreifbar“, „ungeschaffen“ oder „ewig“, die er benutzt, versucht er zu zeigen, dass Gott unendlich ist. Er betont, dass es die Zeit für die mögliche Wirklichkeit als Aufstieg⁶⁹⁴ zu Gott gibt, wo sie die zeitliche Grenze überschreitet und sich in der Gottes Ewigkeit befindet. Die Zeit und Zeitlichkeit zwischen Geschöpf und Gott sowie Natur und Ewigkeit beschreibt er mit dem Wort *diastema*. Bei dem Begriff *δίωστημα* „diastema“ verbindet Gregor platonisches mit aristotelestischem christlichem Denken, aber nur in seinem Ausgangspunkt. Gregor

⁶⁸⁷ Ebd.

⁶⁸⁸ Vgl. ebd.

⁶⁸⁹ Balthasar: Theodramatik. Band IV, 257.

⁶⁹⁰ Vgl. ebd., 364.

⁶⁹¹ Vgl. ebd., 442.

⁶⁹² Ebd., 374.

⁶⁹³ Vgl. Mühlberg: Die Unendlichkeit Gottes, 26.

⁶⁹⁴ Vgl. Zemp: Die Grundlagen des heilsgeschichtlichen Denkens, 195.

verzichtet auf eine Prämisse des Platonismus, weil sie ihn daran hindert, die Schöpfung als den vollendeten Prozess der Welt zu sehen⁶⁹⁵.

Gregor hat den Versuch gemacht, dass Gottes Erhabenheit nicht in einem Begriff zu fassen ist. Dies ist immer der Grundsatz und der Grundgedanke der negativen christlichen Theologie, wie auch der griechischen Prägung⁶⁹⁶. Bei Gregor ist es ganz wichtig, dass er als Christ⁶⁹⁷ denkt, weil er seine Gedanken oft mit der Offenbarung Gottes verbindet.

Diese Offenbarung zeigt auf Jesus Christus. In ihm ist die Einheit der Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen. Jesus Christus ist das Ziel, die Vollendung, die Einheit aller Menschen⁶⁹⁸. Durch Jesus Christus findet die Menschheit die Einheit mit dem Gott in drei Personen (Vgl. 1 Joh. 4, 19- 21)⁶⁹⁹. Das ist die Teilhabe an der Liebe Gottes. Jesu Taten, das sind die Zeichen für die Gemeinschaft mit Gott in den drei Personen und mit den Menschen⁷⁰⁰. Diese Liebe ist die Macht, die sich in den trinitarischen Personen manifestiert hat. Die ganze Schöpfung erfüllt sich mit der Kraft der Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen⁷⁰¹. Das fehlt bei Platon. Das ist auch ein wichtiger Punkt zur Unterscheidung zwischen diesen Beiden. Daher sind die oben genannten Begriffe in seinem Denken mit oft breiteren Bedeutungen versehen. Nicht nur rational oder physisch, sondern sie sind auch mit der christlichen Offenbarung verbunden.

Weil Göttliche sein Wesen, im Gestalten des unendlichen Unbestimmten hat, wird es dadurch zum Nichtsein. Deshalb kann das Prädikat unendlich ihm nicht zukommen. Das Ungedachte und das Ungestaltete sind unendlich. Daher ist das Unendliche für Platon ein Zeichen der Immanenz. Die Aufgabe der Transzendenz ist in sich zu erheben⁷⁰².

Gott gibt der Schöpfung Anteil an sich selbst. Das heißt, die Schöpfung hat in sicherer Zeit und Zeitlichkeit einen immerwährenden Aufstieg bekommen, den Aufstieg des Menschen zu Gott. Diese Teilhabe der Schöpfung an der unendlichen Fülle Gottes ist der Grund eines theologischen Begriffes der Zeit und Ewigkeit.

⁶⁹⁵ Vgl. Otis: Gregory of Nyssa, 341.

⁶⁹⁶ Vgl. Mühlberg: Die Unendlichkeit Gottes, 28.

⁶⁹⁷ Vgl. ebd., 28.

⁶⁹⁸ Vgl. Zemp: Die Grundlagen des heilsgeschichtlichen Denkens, 235.

⁶⁹⁹ Vgl. ebd., 235.

⁷⁰⁰ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 149.

⁷⁰¹ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 461.

⁷⁰² Vgl. Mühlberg: Die Unendlichkeit Gottes, 42.

Die Vereinigung der Menschen mit Christus führt zur Einheit mit dem Vater. Die Geschichte des Heils, die auf dem konkreten Christus „mündet in die umfassende Bewegung alles geschöpflichen Seins von Gott her zu Gott hin“⁷⁰³.

Daraus ergibt sich die folgende These:

- Die Teilhabe an der Ewigkeit Gottes in der Verbindung des Menschen ist keine statische Relation, sondern ein fortschreitender Prozess (Diastema – Schöpfungsprozess), der Veränderung und Zeit mit einschließt.

Gregor betont in seiner Sicht auf Zeit und Ewigkeit die Entwicklung in allem Geschehen – im Diastema-Schöpfungsprozess.

Diese Entwicklung ist die Hoffnung als Dynamik auf die Zukunft. Jesus wirkt als wirklich Lebender in der Zeit und Geschichte. Die Hoffnung ist in Jesus verankert. Sie ist die Zukunft und Freiheit. Der Mensch kann sich nur in Freiheit für das Gute, also Gott entscheiden⁷⁰⁴.

Durch Christus bekommt die Zeit die Kairologische Struktur mit dem Kontrast auf die Heilsgeschichte und Vollendung. Die Vollendung der Menschen versteht Gregor als unaufhörlichen Aufstieg der Seele zu Gott, wo das Ende wieder mit den Anfang eine Einheit findet⁷⁰⁵. In diesem Kreuzpunkt findet der Mensch eine Einheit mit Gott. Durch Christus und mit Christus zu Gott hinein wird bei Gregor Heilsgeschichte und Menschheitsgeschichte identisch⁷⁰⁶. Gregor betont stark die Vermittlung des Sohnes. Christus ist unser Kairos und der Träger des Menschlichen auf den trinitarischen Gott hin.

Hier erkennt man die Verbindung zur Hauptthese:

- Christliche Theologie versucht, die menschliche Zeit kairologisch und eschatologisch in die Ewigkeit des trinitarischen Gottes hinein zu verankern.

Der Sohn, der Kairos ist (Vgl. Mk. 1, 15; 2 Kor. 6, 2), ist im Ganzen auf den Vater und vom Vater empfangen. Das Einssein von Vater und Sohn ist der Heilige Geist. Ruhe und Bewegung sind für Gregor eine Art von Fülle, in der die Kairologische Menschlichkeit des Sohnes zwischen der Dreieinigkeit Gottes und uns Menschen verankert ist. Gregor von Nyssa, einer der drei „Kappadokier“, hat versucht, in der damaligen Situation zu zeigen, dass die

⁷⁰³ Zemp: Die Grundlagen des heilsgeschichtlichen Denkens, 248.

⁷⁰⁴ Vgl. Meuffels: Einbergung des Menschen, 274.

⁷⁰⁵ Vgl. Schulte: Zeit und Ewigkeit, 144.

⁷⁰⁶ Vgl. Zemp: Die Grundlagen des heilsgeschichtlichen Denkens, 247.

Rede von Gott nur dann vollständig ist, wenn die Trinitätstheologie in einem Atemzug ausgesprochen wird⁷⁰⁷. So stellt sich die Frage, was Zeit als eschatologische Größe bedeutet.

5. Kapitel: Gott in Zeit und Ewigkeit als „evolutive Größe“

Der Kosmos ist in sich selbst eine zeitliche und geschichtliche Größe⁷⁰⁸. In allen seinen Zeithorizonten unterliegt der Kosmos einem großen Werdeprozess, einer Evolution. Das bedeutet, dass er ein offenes System ist, in dem die Ausdifferenzierung mit einem Prozess der Evolution verbunden ist⁷⁰⁹. In unserem letzten Kapitel zeigte Gregor von Nyssa auf, dass alles, was zeitlich und geschichtlich ist, in seine mögliche Wirklichkeit als Aufstieg zu Gott ist⁷¹⁰. In diesem Aufstieg werden die zeitlichen Grenzen überschritten und finden ihre Heimat in der Ewigkeit Gottes. Die Schöpfung in seinem Ganzen, im Makro- wie im Mikrokosmos, liegt in Gottes Händen⁷¹¹.

Die zeitliche Geschichte erfährt eine so rasche Beschleunigung, dass der zeitliche Mensch in seiner menschlichen Gemeinschaft seine Erfüllung findet und nicht mehr aufgespalten ist in verschiedene zeitlich-geschichtliche Abläufe. Die zeitliche Menschheit befindet sich in einem Übergang von einem mehr statischen Verständnis der Ordnung der ganze Wirklichkeit zu einem dynamischeren und evolutiven Verständnis (Vgl. GS 5).

Das Neue ist nicht mehr nur zeitlich, sondern besteht viel mehr ewig. Die Zeit ist die Bewegung der Evolution, das heißt, die Evolution ist die Entwicklung, die ihre eigenen Zeitformen kennt und auf die Ewigkeit hin bezogen ist. Die Evolution basiert auf dem Fundament der Ewigkeit (Vgl. II. 2.).

Das „nunc stans“⁷¹² Gottes verbindet Zeit mit Evolution. Gott, der allgegenwärtig ist, ist eine Einheit in der „evolutiven Größe“. Die Ewigkeit bedeutet endlose Dauer und Entwicklung. Sie ist mit der Hoffnung verankert, das heißt, sie ist auf die Zukunft hin angelegt, deren Zukunft und Dynamik der zeitliche und geschichtliche Jesus ist⁷¹³.

Es wurde schon betont, dass Jesus Christus in sich selbst, in seiner Person, die Zeit mit der Ewigkeit verankert. Deswegen wurde gesagt, dass der Sohn der Kairos ist (Vgl. 2 Kor. 6, 2). In seiner Verbundenheit mit dem Vater durch den Heiligen Geist findet die kairologische Menschlichkeit eine Einheit in dem dreieinigen Gott.

⁷⁰⁷ Vgl. Beinert: Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik. Band 1, 287.

⁷⁰⁸ Vgl. Ganoczy: Schöpfungslehre, 145.

⁷⁰⁹ Vgl. Müller, Klaus: Zeit und Evolution, 143.

⁷¹⁰ Vgl. Zemp: Die Grundlagen des heilsgeschichtlichen Denkens, 195.

⁷¹¹ Vgl. Sieg: Zerstört nicht das Weltall der Worte, 27.

⁷¹² Balthasar: Theodramatik. Band IV, 80; Vgl. Lücke: „Als Anfang schuf Gott...“, 106f.

⁷¹³ Vgl. Meuffels: Einbergrung des Menschen, 274.

Daher gilt:

- Das neue Leben ist Leben in der Trinitarität Gottes, indem der Mensch von Gott her das Leben empfängt in der zeitlichen- und ewigen Dimension. Dieses Sein in Gott ist die „evolutive Größe“.

Diese Größe kennt verschiedene Komponenten und lässt sich auf verschiedene Arten und Weisen darstellen. Im Geist des Universums zeigt sich Gott als Größe.

5.1. Gott im Geist des Universums

Die Geschichte der Natur, mit der die Geschichte der Menschheit verbunden ist und sie beeinflusst, kann man als die Organisationsgeschichte von Materie und Energie verstehen. Sie kann als Evolution vom Bewusstsein und vom Geist erfasst werden. Den Geist versteht man in diesem Sinne als Dynamik der Selbstorganisation, die auf vielen und verschiedenen Ebenen ruht, dabei versteht sie sich als eine Dynamik, die selbst evolviert⁷¹⁴. In dieser umfassenden Sicht ist die Naturgeschichte als Geistgeschichte zu verstehen. Jantsch drückt dies so aus: „Selbsttranszendenz, die Evolution evolutionärer Prozesse, ist geistige Evolution“⁷¹⁵. Das, was Göttlich ist, zeigt und manifestiert sich in der evolutionären Gesamtdynamik⁷¹⁶. Das Bewusstsein, das als Ergebnis der Selbstorganisation interpretiert wird, fällt nämlich im Unendlichen mit dem Göttlichen zusammen. Eine solche Gotteskonzeption hat zur Folge, dass die Personalität und Transzendenz Gottes geleugnet werden muss. Das Göttliche wird darauf beschränkt, sich „in der evolutionären Gesamtdynamik einer vielschichtigen Realität“⁷¹⁷ zu manifestieren. Gott ist der Sinn der Evolution. Gott gibt sich einer Abfolge von Evolutionen auf. Gott transformiert in sich Evolution mit allen Risiken und bringt mit sich evolutionäre Prozesse⁷¹⁸. „Gott sei zwar nicht nur der Schöpfer, wohl aber der Geist des Universums“⁷¹⁹. Gott ist nicht mehr Person, auch nicht mehr absolut, sondern eine selbst evolvierende Größe, „Er ist die Evolution“⁷²⁰. Sein Geist hat ein Selbstorganisationssystem mit Dynamik. So kann Gott als die Evolution selbst bezeichnet werden und gleichzeitig als

⁷¹⁴ Vgl. Jantsch: Die Selbstorganisation, 411.

⁷¹⁵ Ebd.

⁷¹⁶ Vgl. ebd., 412.

⁷¹⁷ Ebd.

⁷¹⁸ Vgl. ebd.

⁷¹⁹ Ebd.

⁷²⁰ Ebd.

konstituierender Geist des Universums. So evolviert Gott wie die von ihm geschaffene „allumspannende dissipative Struktur“⁷²¹.

Der sich entwickelnde Gott als Geist, der nicht personal gedacht werden darf, kann nicht der Schöpfer der Natur sein. Denn, wenn er wie die Natur evolviert, wird er selbst in der Zeit geschaffen und gelangt erst dadurch allmählich zu seiner Entfaltung. „Die Singularität aber, die Gottes-„Struktur‘, ist nicht Form oder Quantität, sondern das Unentfaltete, die Gesamtheit undifferenzierter Qualitäten“⁷²². Aber diese sei eben erst evolutiv zu entfalten, was im Laufe der Gesamtevolution geschehe, wo Gott „der Geist des Universums“⁷²³ ist. Dieser Gottesbegriff ist der Grund für ein naturwissenschaftliches Gesamtsystem, das zumindest implizit den Anspruch erhebt, die Welt in ihrer Gesamtheit erfassen zu können. Sogar der Geistbegriff, der seinerseits auf den Sinnbegriff zurückgeführt wird, wird zu einem naturwissenschaftlichen Ausdruck gemacht. „Geist ist immanent, aber nicht in einer soliden räumlichen Struktur, sondern in den Prozessen, in denen sich das System selbst organisiert, erneuert und weiterentwickelt – eben evolviert“⁷²⁴.

Für Jantsch ist der Geist eine Systemdynamik, also ein Begriff, der naturwissenschaftlich ausgewiesen werden kann⁷²⁵. Dass dadurch der Geistbegriff zu einer naturwissenschaftlichen Größe verkürzt wird, bleibt unproblematisiert. Weiterhin kann bei einer solchen Sicht eine Personalität Gottes prinzipiell nicht in den Blick kommen. Ein Geist, der apersonal ist, der sich in messbarer Zeit erst zur Entfaltung bringt, kann nicht selber der Schöpfer der Zeit sein, in der er sich entwickelt.

Altner betont in seiner Kritik, dass Jantsch die wissenschaftliche Vernunft selbst nochmals als ein förderndes oder aber hemmendes innerevolutives Moment erörtern müsste⁷²⁶. Deswegen sagen wir, dass Gott, selbst wenn die wissenschaftliche Vernunft als ein evolutionsprägendes Moment in die Betrachtung einbezogen würde, unter bloß naturwissenschaftlicher Perspektive erschiene. Eine solche schließt jedoch personale Kategorien schon im Ansatz aus⁷²⁷. Gott wird eine eigenständige Größe sein, als die Dynamik der Evolution.

„Der Geist ist also eine dynamische und schöpferische Größe, die alles belebt, die sich aus dem Gewohnten und Feststehenden heraushebt und herausreißt, die Außerordentliches und Neues schafft“⁷²⁸. Dieser Geist ist für die ganze Ordnung im Weltall verantwortlich⁷²⁹. Er ist

⁷²¹ Ebd.

⁷²² Ebd., 413.

⁷²³ Ebd., 412.

⁷²⁴ Ebd., 228.

⁷²⁵ Vgl. ebd., 412.

⁷²⁶ Vgl. Altner: Die Überlebenskrise, 115.

⁷²⁷ Vgl. ebd., 115f.

⁷²⁸ Kasper: Der Gott Jesu Christi, 249.

in höherem Maße (göttlich) als das, was der Geist als göttlich zu haben scheint. Seine Anschauung ist das Freudenreichste und Edelste und höchst bewundernswert. In einem höheren Maß ist er noch bewundernswerter. In seiner Tätigkeit ist er göttlich. Ihm steht das Leben zu⁷³⁰. „Tätigkeit des Geistes ist Leben, er aber ist die Tätigkeit selbst; Tätigkeit rein für sich, ist sein Leben, das Edelste und ewig (...). Der Gott ist ewiges, edelstes Lebewesen, somit sind Leben und fortwährende, ewige Lebenszeit bei dem Gott; das ist der Gott nämlich“⁷³¹. Der Geist bewegt. Diese Bewegung bringt Einheit und Ordnung⁷³².

Der Geist in der Bibel ist das Lebensprinzip des Menschen, als der Sitz seiner Empfindungen in den geistigen Funktionen und Willenshaltungen. Der Geist bedeutet das Leben. Dieses Leben ist von Gott geschenkt und ermächtigt⁷³³. „Verbirgst du dein Gesicht, sind sie verstört; nimmst du ihnen den Atem, so schwinden sie hin und kehren zurück zum Staub der Erde. Sendest du deinen Geist aus, so werden sie alle erschaffen, und du erneuerst das Antlitz der Erde. Ewig währe die Herrlichkeit des Herrn; der Herr freue sich seiner Werke“ (Ps. 104, 29-31; Vgl. Ijob. 34, 14f.)⁷³⁴. Das Sterben des Menschen wurde in Israel als gewöhnliches Los des Menschen genommen (Vgl. Gen. 3, 19; Koh. 3, 19-21; 12,7; Sir. 17,1; 40,11; 41, 1-4; Ps. 104, 29). Über Abraham, Isaak, Ijob und anderen, sagt die Bibel, dass sie im Sterben lebenssatt und alt waren (Vgl. Gen. 25, 8; 35, 29; Ijob. 42, 17). Wenn der Mensch sein irdisches Leben beendet hat, bedeutet das nicht das Ende des Lebens. Im Tod schied der Lebensodem als ruah (Vgl. Koh. 3, 21, 12, 7). bzw. nefesch – Leben (Vgl. Gen. 35, 18; 1 Kön. 17, 21). Dieser Lebensodem existiert in einer Beziehung als versammelt werden „zu den Vätern“ (Vgl. Gen. 25, 8; 35, 29; 49, 29; Ri. 2, 10)⁷³⁵.

Dass Gott Evolution ist, sieht man in seinem schöpferischen Geist. Geist Gottes ist die schöpferische Lebenskraft in allen Dingen⁷³⁶. Gottes Geist schwebte am Anfang bei der Erschaffung der Welt (Vgl. Gen. 1, 2). Durch sein Wort wurde Himmel und Erde geschaffen (Vgl. Ps. 148, 5). Dieses Schaffen durch sein Wort ist von der Person Gottes getragen und angetrieben⁷³⁷.

Gott in seiner „evolutiven Größe“ zeigt, dass die Evolution seine Ewigkeit und die Zeit selbst trägt⁷³⁸. Im Weiteren zeigt Gott in seiner „evolutiven Größe“ seine schöpferische Liebe zur

⁷²⁹ Vgl. Aristot. metaph, I, 3, 151.

⁷³⁰ Vgl. Aristot. metaph, XII, 7, 349.

⁷³¹ Ebd.

⁷³² Vgl. ebd., 1075b, 355f.

⁷³³ Vgl. Kasper: Der Gott Jesu Christi, 249.

⁷³⁴ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 98.

⁷³⁵ Vgl. ebd.

⁷³⁶ Vgl. Kasper: Der Gott Jesu Christi, 249.

⁷³⁷ Vgl. Ganoczy: Schöpfungslehre, 26.

⁷³⁸ Vgl. ebd., 157.

Welt und zu den Menschen⁷³⁹. Gottes Geist gibt der Welt und dem Menschen Kunstsinn, Scharfsinn, Einsicht und Weisheit (Vgl. Ps. 33, 6; Ijob. 33, 4)⁷⁴⁰. Alles existiert durch Teilhabe an der göttlichen Seinsfülle⁷⁴¹.

Die Bibel ist in ihrer Vorstellung vom Geist Gottes mit der Transzendenz Gottes verbunden. Auf dieser Ebene ist der Geist Gottes als die schöpferische Lebensmacht gezeigt. Der Geist Gottes ist der Spiritus Creator in seiner Größe und Bedeutung⁷⁴². „Der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis, und er, der alles zusammenhält, kennt jeden Laut“ (Weish. 1, 7; Vgl. 7, 22-8,1). Gottes Geist als „evolutive Größe“ ist immer da am Werk wo das wahre Leben ist⁷⁴³. Der Geist Gottes gibt und zeigt uns universale Perspektiven⁷⁴⁴.

Gott ist Geist⁷⁴⁵. Als Geist ist Gott die Liebe (Vgl. Gal. 6, 22)⁷⁴⁶. „Denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist“ (Röm. 5, 5).

Der Geist hat ein anonymes Gesicht als Resultat der Liebe des Vaters durch seinen Sohn. Er ist die Summe, des eröffneten und zur Verfügung gestellten Raumes und der Zeit, worin die Tat Gottes auch für uns wahr wird⁷⁴⁷.

Der Geist weht wie der Wind, „ du hörst sein Brausen, weißt aber nicht, woher er kommt und wohin er geht. So ist es mit jedem der aus dem Geist geboren ist“ (Joh. 3, 8). Der Geist ist Gottes Geschichtsmacht, der in der Geschichte wirkt und handelt und seinerseits mit Zeit umgeben ist. Er greift in die Geschichte ein. Gott führt durch ihn das eschatologische Ziel der Geschichte: Gott ist durch seinen Geist alles in allem (1 Kor. 15, 28)⁷⁴⁸. „Der Geist ist jetzt Gegenwart nur im starken Verweis auf Zukunft“⁷⁴⁹. Der Geist ist die Macht der neuen Schöpfung. Das bedeutet, dass der Geist weiter in der Zukunft und nicht schon in der Gegenwart am Werk ist⁷⁵⁰. „Mein Geist ist in eurer Mitte, fürchtet euch nicht“ (Hag. 2, 5). Der Geist in seiner Gegenwart, in der er wirkt, führt die zeitliche Welt zur Vollendung⁷⁵¹. Das alles macht der Geist im Ganzen des Auftretens, Wirkens, Sterbens und der Auferstehung Jesus Christi⁷⁵². „Der Herr aber ist der Geist“ (2 Kor. 3, 17). Das bedeutet: Gott will

⁷³⁹ Vgl. ebd.

⁷⁴⁰ Vgl. Kasper: Der Gott Jesu Christi, 249.

⁷⁴¹ Vgl. Kenneth: Das Geschenk des Seins: die Schöpfung, 97f.

⁷⁴² Vgl. Kasper: Der Gott Jesu Christi, 250.

⁷⁴³ Vgl. ebd.

⁷⁴⁴ Vgl. ebd.

⁷⁴⁵ Vgl. Jüngel: Gott als Geheimnis, 117.

⁷⁴⁶ Vgl. Balthasar: Spiritus Creator, 120.

⁷⁴⁷ Vgl. ebd., 114.

⁷⁴⁸ Vgl. Kasper: Der Gott Jesu Christi, 250.

⁷⁴⁹ Balthasar: Spiritus Creator, 122.

⁷⁵⁰ Vgl. Kasper: Der Gott Jesu Christi, 251.

⁷⁵¹ Vgl. ebd.

⁷⁵² Vgl. ebd., 252f.

eschatologisch im Geist und in der Wahrheit angebetet werden. (Vgl. Joh 4, 24)⁷⁵³. „Wir lernen den ‚Geist‘ Gottes nur kennen aus der unfassbaren Selbstoffenbarung der Liebe des Vaters im gekreuzigten Sohn: diese bezeugt der Geist, an dieser gibt er Anteil, für deren ‚Wahrheit‘ tritt er immerfort ein“⁷⁵⁴. Der Geist Gottes, als der Geist der Liebe, ist der Gemeinschaftsgeist. Als solches gibt er uns Anteil an der Geschichte Jesu Christi und an der trinitarischen Gemeinschaft Gottes⁷⁵⁵. „‚Geist‘ ist ja der ganze Gott“⁷⁵⁶. Die dritte göttliche Person hat keinen Eigennamen mehr, sondern der Geist ist die person-gewordene Liebe des Vaters und des Sohnes⁷⁵⁷. „Jesu ganzes Menschsein auf Erden ist Existenz und Sendung im Heiligen Geiste“⁷⁵⁸.

So erzeugt letztlich der Geist die Spannung zwischen der Heilsgeschichte und dem inneren Gefüge Gottes. Gott ist die „evolutive Größe“ in seinem Geist. Die Größe der „neuen Schöpfung“ durch den Geist in Christus kann nicht erfasst werden, wenn nicht erkannt und geoffenbart wäre, was göttliche Schöpfung in seinem Ursprung bedeutet⁷⁵⁹. Deswegen sagen wir, dass Gott seine „evolutive Größe“ geoffenbart hat in seinem Sohn Jesus Christus. In ihm finden Zeit und Ewigkeit ihr Zuhause.

5.2. Gott selbst (in Jesus Christus) als zeitlich „evolutive Größe“

Die Bibel betont im Neuen Testament die Sendung Jesu Christi: „Der Geist des Herrn ruht auf mir, denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe“ (Lk. 4, 18-19).

Jesus, erfüllt von der Kraft des Geistes (Vgl. Lk 4, 14), ist gekommen, um eine neue Ordnung zu errichten (Vgl. Mt. 10, 34f.; Lk. 12, 51)⁷⁶⁰. Diese neue Ordnung ist mit der Zeit verbunden. Der ewige Gott ist Mensch geworden, um das Menschliche göttlich und ewig zu machen und zu würdigen. Der zeitlose und ewige Gott ist in Jesus Christus ein zeitlicher Mensch geworden. „Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er einen einzigen Sohn hingab, damit

⁷⁵³ Vgl. ebd., 255.

⁷⁵⁴ Balthasar: *Spiritus Creator*, 121.

⁷⁵⁵ Vgl. Jüngel: *Der Geist der Liebe*, 553.

⁷⁵⁶ Balthasar, *Spiritus Creator*, *Skizzen zur Theologie III*, 115.

⁷⁵⁷ Vgl. ebd.

⁷⁵⁸ Ebd., 108.

⁷⁵⁹ Vgl. Scheffczyk, *Einführung in die Schöpfungslehre*, 8.

⁷⁶⁰ Vgl. Gauly: *Inkarnation*, 261.

jeder, der an ihn glaubt, nicht zu Grunde geht, sondern das ewige Leben hat“ (Joh. 3, 16). Die Liebe des Vaters ist das Motiv der Sendung Jesu in die Welt⁷⁶¹.

In der Person Jesu Christi wurde die Menschlichkeit des Menschen, der wahre Mensch verkörpert. Gleichzeitig verkörpert Christus, die Gottheit Gottes, den wahren Gott⁷⁶².

Die Liebe ist es, die etwas Ewiges zeitlich macht, und zugleich etwas Zeitliches ewig macht. Aus dieser Liebe heraus ist Gott Mensch geworden. „Die Liebe Gottes wurde unter uns dadurch offenbart, dass Gott seinen einzigen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben“ (1 Joh. 4, 9). Diese Liebe hat den Namen: Jesus Christus, wahrer Mensch und wahrer Gott⁷⁶³. Jesus beruft sich auf die enge Gemeinschaft des Wissens und des Wirkens mit dem Vater. Bestätigt wurde der Anspruch Jesu, Sohn und Offenbarer Gottes zu sein, durch die Auferweckung Jesu von den Toten. Das ist das Geschehen der Liebe⁷⁶⁴. „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen. (...). Glaubst du nicht, dass ich im Vater bin und dass der Vater in mir ist? Die Worte, die ich zu euch sage, habe ich nicht aus mir selbst. Der Vater, der in mir bleibt, vollbringt seine Werke. Glaub mir doch, dass ich im Vater bin und dass der Vater in mir ist“ (Joh. 14, 9-11). Theologisches Verstehen über die Zeit bedeutet eine neue Dimension im Verstehen theologischen Denkens, die sowohl den Naturwissenschaften unzugänglich als auch philosophischer Reflexion vorenthalten ist. Zwar gibt es Bemühungen, die Zeiterfahrung auf philosophischer Ebene für die Glaubensfrage fruchtbar zu machen, indem man Zeiterfahrung als Glaubenserfahrung aufschließt, solche Unternehmungen bleiben aber im Bereich der Philosophie. „Die Zeiterfahrung des Glaubens trägt sich zu als Erfahrung der Möglichkeit des Unmöglichen, im Felde der mitmenschlichen Verantwortung“⁷⁶⁵. Geht man nicht im Sinne einer natürlichen Theologie, sondern offenbarungstheologisch vor, so ist im christlichen Kontext der Rückgang auf Jesus Christus unumgänglich.

Das sich in Inkarnation, Tod und Auferstehung ereignende Christusgeschehen stellt die Zeiterfahrung dessen, der die durch dieses Geschehen angebrochene neue Wirklichkeit im Glauben annimmt, in einen neuen Verständnishorizont, der weder naturwissenschaftlich noch philosophisch eingeholt werden kann. Der Tod Christi ist der Sieg der Liebe Gottes über alles⁷⁶⁶. Deswegen ist das Kreuz Christi als ein wichtiges und zentrales Moment in der Reflexion über Gott, der immer der Dreieinige ist⁷⁶⁷. Gott Vater sendet seinen Sohn aus, um

⁷⁶¹ Vgl. ebd., 262.

⁷⁶² Vgl. Sieg: Zerstört nicht das Weltall der Worte, 238.

⁷⁶³ Vgl. ebd., 233f.

⁷⁶⁴ Vgl. Blätter: Pneumatologia crucis, 158.

⁷⁶⁵ Casper: Zeiterfahrung und Glaubenserfahrung, 40.

⁷⁶⁶ Vgl. Balthasar: Spiritus Creator, 112.

⁷⁶⁷ Vgl. Breuning: Gotteslehre. In: Glaubenszugänge. Band 1, 326.

den dreieinigen Gott uns zu offenbaren, indem wir den Vater im Sohn durch den Geist finden können⁷⁶⁸.

Das heißt: Es gibt heute keine andere Offenbarung als die, damals schon gültige Offenbarung Jesu, des Sohnes. Das hat seine Spuren hinterlassen bis in unsere Überlegungen hinein. Diese Wahrheit findet ihre Gestalt nicht in einer fernen Zukunft, sondern schon in der Gegenwart, nämlich überall dort, wo die Liebe im Ringen um die Wahrheit Gestalt annehmen werden wird⁷⁶⁹. So ist in Jesu Christi Menschwerdung und in seinem Geschehen die zeitliche Geschichte eine bedeutende und gesamte Größe⁷⁷⁰. „Die Gesamtwahrheit der Menschheit erscheint konkret jeweils individualisiert in der Menge und Breite aller menschlichen Völkerschaften und Kulturen, in der Fülle der von ihnen gefundenen Ausdrucksformen und Worte, so wie die Wahrheit des einzelnen menschlichen Lebens nirgendwo anders zu finden ist als in der Gesamtheit seines Ablaufs von der Jugend über die Reife zum Alter“⁷⁷¹.

Nur in der Inkarnation des Fleisches Christi befinden wir uns in der absoluten Wahrheit. Sonst befinden wir uns bei einer Abstraktion. In diesem Sinne wird verständlich, dass jeder Mensch in jeder Zeit und Epoche tatsächlich unmittelbar zu Gott kommen kann⁷⁷². So betont auch das II. Vatikanum, dass der Geist des Menschen seine Herrschaft über die Zeit ausweitet. Zuerst mit Hilfe der Geschichtswissenschaft über die Vergangenheit und dann durch das entwickelte Voraussicht und Planung über die Zukunft (Vgl. GS. 5). Das Christusgeschehen, das sich dem Neuen Testament entsprechend selbst an historisch ausgezeichneter Stelle ereignet, nämlich mit der Zeit der Erwählung des Volkes Israel und dessen Erfüllung, bestimmt Geschichte neu. Diese Erwählung im Alten Testament ist mit der Zeit verbunden. Gott ist der freie Herr der Geschichte. Die biblischen Personen, die mit der Zeit verbunden sind, sind durch Gott eingeladen in seinen Bund, welchem er das Heil in der Geschichte geschenkt hat⁷⁷³.

Im Alten Testament wurde oft vom „Gott der Väter“ gesprochen (Vgl. Ex. 3, 13f.), vom Gott Abrahams, Isaaks, und Jakobs. Die Geschichte Israels betont die Vaterschaft Gottes und die Sohnschaft Israels mit seinen konkreten Erfahrungen in der Zeit und Geschichte. Diese Vaterschaft Gottes gibt und bringt dem Volk Israel Heil und Segnung, sogar das größte Privileg Israels (Röm. 9, 4)⁷⁷⁴. Gott ist nicht nur Herkunft und Gegenwart, sondern Zukunft. Gott ist ein Gott der Geschichte⁷⁷⁵. In Jesus Christus wird offenbar und gesagt, dass Gott,

⁷⁶⁸ Vgl. ebd.

⁷⁶⁹ Vgl. Blätter: Pneumatologie crucis, 158.

⁷⁷⁰ Vgl. ebd.

⁷⁷¹ Balthasar: Theologik. Band 1, 231.

⁷⁷² Vgl. Blätter: Pneumatologie crucis, 159.

⁷⁷³ Vgl. Schulte: Zeit als Glaubenserlebnis, 248.

⁷⁷⁴ Vgl. Kasper: Der Gott Jesu Christi, 177.

⁷⁷⁵ Vgl. ebd., 179.

Vater aller Menschen ist, die in der Zeit und Geschichte leben⁷⁷⁶, „denn er lässt seine Söhne aufgehen über Bösen und Guten, und er lässt es regnen über Gerechte und Ungerechte“ (Mt. 5, 45). Im Neuen Testament findet sich bei Jesus die gleiche Struktur der Vateraussage für Gott, so wie es bereits im Alten Testament angesprochen wird. Das ist die einmalige Geschichte der Offenbarung in seinem universalen Sinn und Grund. Im Neuen Testament folgt die Orientierung der Offenbarung des Vaters auf die Person seines Sohnes, der die eschatologische Offenbarung des Vaters ist. Die Offenbarung des Alten Testaments wird durch ihn die letzte Erfüllung finden⁷⁷⁷. In Jesus Christus ist „die Zeit erfüllt“ (Mk. 1, 15; Gal. 4, 4). „Dadurch ist für alle Welt ein, ‚Jetzt‘ konstituiert, das alle Zeiten ‚nach‘ Christus wesentlich und bleibend bestimmt“⁷⁷⁸. Dieses Ereignis hat eine neu „präsentische Bedeutung“⁷⁷⁹ für das Sein in der Geschichte, aber auch für deren Ende im Eschaton bei der Wiederkunft Jesu Christi.

In Jesus Christus findet man die Erlösung der gesamten Welt. Die Erlösung betrifft alle Zeiten, sie ist stets gegenwärtig und lässt sich nicht als historisch vergangenes Geschehen aus der Bedeutung verdrängen, die es für jede Zeit hat. Schon aus diesen Andeutungen heraus wird sichtbar, dass Zeit im theologischen Sinn nicht als Dahinfließen oder als bloßes gleichmäßiges Weiterfließen einer letztlich leeren, nicht als Selbstaufhebung des jetzt Bestehenden verstanden werden kann. Sie ist vielmehr eine personale Zeit, aber „nie bloß eine quantitative Größe“⁷⁸⁰. Die Neuqualifizierung, die der Glaube durch das Christusgeschehen für die Zeit gekommen sieht, charakterisiert sie als Heilszeit, und die Geschichte, die Gott in der Zeit mit den Menschen auf die Erlösung hin gestaltet, ist für den Christen unwiderruflich Heilsgeschichte, auch wenn begrenzte konkrete Ausformungen der Geschichte solcher Auffassung Hohn sprechen. Diese Geschichte ist für den Glaubenden so qualifiziert, dass sie eine gerichtete Geschichte ist⁷⁸¹.

Der Begriff „gerichtete Geschichte“, besagt, dass Geschichte ursprünglich von Gott ausgehend eine Richtung und eine Bestimmung hat⁷⁸². „Sie geht aus seiner auf den Menschen hin gerichteten Entscheidung hervor und ist somit dem Menschen (und der Welt) vorgegebene Gerichtetheit des Sich-Zeitigen Gottes in der Setzung von Schöpfung. Darin fand (und behält!) nichts Geringeres als Gottes Ewigkeit ihre nicht mehr umkehrbare Ausrichtung. Gottes Entschluß, uns Sein und Leben, Zeit und darin sich selbst zu schenken, hat ihn für alle

⁷⁷⁶ Vgl. ebd., 181.

⁷⁷⁷ Vgl. ebd.

⁷⁷⁸ Ebd., Schulte: Zeit als Glaubenserlebnis, 249.

⁷⁷⁹ Ebd.

⁷⁸⁰ Kurz: Eines Menschen Zeit, 62.

⁷⁸¹ Vgl. Schulte: Zeit und Ewigkeit, 177f.

⁷⁸² Vgl. ebd., 177f.

Ewigkeit zum Gott-für-uns-Sein bestimmt⁷⁸³. Denn Gott selbst hat sich für den Menschen und dessen Heil entschieden. Die von Gott auf Erlösung hin ausgerichtete Zeit bekommt kairologischen Charakter, da sie für den einzelnen zur Entscheidungszeit wird, sofern er sich aus Freiheit zu diesem Ziel entscheidet oder sich der von Gott zugesagten und erhofften Erlösung verweigert⁷⁸⁴.

Gott hat die Welt aus seiner Liebe und Freiheit erschaffen. Ricoeur sagt: „es gibt kein Vorher der Schöpfung, weil Gott die Zeiten erst zusammen mit der Welt schuf. ‚Du bist der Begründer aller Zeiten‘. ‚Denn eben diese Zeit hattest du geschaffen, und es konnten keine Zeiten vorübergehen, ehe du die Zeit schufst“⁷⁸⁵. Er betont, dass es kein damals gab, in dem es noch keine Zeit gab⁷⁸⁶. Die Zeit hat eine creatio in sich selbst, weil die Zeit zu Gott gehört. Wenn es schon früher vor der Zeit eine Zeit gab, dann ist die Zeit wiederum eine Kreatur, da Gott der Urheber aller Zeiten ist. Daher ist undenkbar, dass es vor jeder Schöpfung eine Zeit gab⁷⁸⁷. Geschichte ist die Zeit, in der Gott und Mensch aus Freiheit Entscheidungen treffen, die diese Zeit ihrerseits qualifizieren⁷⁸⁸. „Der Mensch ist für Gott kein vorübergehendes Zeitereignis, kein Vorübergang, sondern zu bleibender Anwesenheit geschaffen“⁷⁸⁹. Der Mensch entscheidet sich, ob er die von Gott getroffene Entscheidung zur Erlösung annimmt oder nicht, durch die die Geschichte im Ganzen auf die Wiederkunft Jesu Christi ausgerichtet ist. Durch die Freiheit entscheidet der Mensch über seine Bekehrung zur Gemeinschaft mit Jesus Christus und in ihm mit dem dreieinigen Gott und untereinander (Vgl. 1 Kor. 1, 9; 3, 23; 2 Kor. 5, 8f.; Röm. 14, 7; 2 Kor. 3, 17)⁷⁹⁰. Ja zu Gott und zu seinem Willen, was aus einer Liebe von Gott über alle Dinge genannt werden kann⁷⁹¹. In dieser Gemeinschaft zeigt Jesus Christus seine Freundschaft zu den Menschen (Vgl. Joh. 15, 14f.), indem die Menschen Kinder Gottes sind (Vgl. Röm. 8, 14ff.; Gal. 4, 6)⁷⁹².

Der Mensch und seine Geschichte, das beinhaltet Frei-Sein in der Zeit vor Gott, die er als freie Entscheidung in seiner eigenen Verantwortung von Gott bekommen hat. Das kann er niemals leugnen. Dieses Zeitlassen durch Gott und das Zeithaben des Menschen zeigt sich auch im Universalgeschehen⁷⁹³. „Die Frucht des Wirkens Gottes und des Menschen und was

⁷⁸³ Ebd., 178.

⁷⁸⁴ Vgl. ebd., 177.

⁷⁸⁵ Ricoeur: Zeit und Erzählung. Band 1, 45.

⁷⁸⁶ Vgl. ebd.

⁷⁸⁷ Vgl. ebd., 46.

⁷⁸⁸ Vgl. Schulte: Zeit und Ewigkeit, 177.

⁷⁸⁹ Ebd.,

⁷⁹⁰ Vgl. Jüngel: Der Geist der Liebe, 559.

⁷⁹¹ Vgl. Hirsch: Das Wesen des reformatorischen Christentums, 165.

⁷⁹² Vgl. Jüngel: Der Geist der Liebe, 559.

⁷⁹³ Vgl. Schulte: Gott und Mensch, 113f.

Gott aus diesem gemacht haben will, kann auch für uns ‚ewiges Leben‘ heißen⁷⁹⁴. Die personale Freiheit Gottes ist die Wirklichkeit in der Liebe. Als Freiheit in der Liebe ist Gott Zukunft der Geschichte⁷⁹⁵. Gott ist die zeitliche oder geschichtliche Größe. Diese Größe ist in Jesus Christus, seinem Sohn, er ist ein Gott der Hoffnung (Vgl. Röm. 15, 13). Gott, der die Menschen aus seiner Freiheit heraus liebt und in seiner Liebe frei ist, hat sich in Jesus Christus erwiesen. Dies ist die zusammenfassende Formel neutestamentlicher Gottesverkündigung.

Ein weiterer Hinweis auf das biblische Zeitverständnis findet sich in der Theologie der Sakramente. Nach christlichem Glauben ereignet sich im Sakrament⁷⁹⁶ das Kreuzes- und Auferstehungsgeschehnis, das sich historisch ereignet hat. „Wenn Sakrament geschieht, dann geschieht, was geschehen ist, jetzt, konkret je heute dann nehmen die Betreffenden an dem Teil und lassen es mit und in sich geschehen, was sich im Kreuzgeschehen für alle ereignete“⁷⁹⁷. Christlich verstanden, geht es um die Vergegenwärtigung oder Repräsentation des Kreuzes- und Auferstehungsereignisses im Sakrament. Somit einerseits um die Anamnese des historischen Ereignisses durch Gott selbst und andererseits um die erinnernde Zustimmung des Menschen, dieses Heilsereignis in sich geschehen und sich an ihm beteiligen zu lassen. In den Sakramenten vollzieht sich das Kreuzesereignis konkret und im Jetzt. Das heißt, dieses Geschehen gilt mit und in den konkreten Menschen damals wie auch heute und für Ewigkeit⁷⁹⁸. Bei jedem Vollzug der sakramentalen Handlung ereignet sich die Gegenwart im Heilgeschehen Christi, in dem Christus durch die Zeit und Ewigkeit immer derselbe, konkret gegenwärtig ist. „Jesus Christus ist derselbe gestern, heute und in Ewigkeit“ (Hebr. 13, 8). Gott erweist sich durch alle Zeiten beständig als derselbe (Vgl. Hebr 10, 23; 11, 11).

In seinem letzten endgültigen Wort (Vgl. Hebr. 1, 1), das heißt in Jesus Christus, ist er über und durch alle Zeiten gegenwärtig. Als der ewig Bleibende, der in der Zeit und Geschichte ist. In seiner Heilsvollendung hat er seine Verheißung erfüllt⁷⁹⁹. Auf dem Weg nach Golgota hat er uns das vollendete Heil erwirkt (Vgl. Hebr. 13, 13). „’Draußen‘ unter dem Kreuz ist darum der Ort christlichen Gottesdienstes. Hier verbindet sich unsere Teilhabe am himmlischen Lobgesang im irdisch-geschwisterlichen Miteinander-Teilen“⁸⁰⁰ (Vgl. Hebr. 13, 15). Christus hat seinen eigenen Leib als ein wahres Opfer auf Golgota dargebracht. In der eucharistischen

⁷⁹⁴ Ebd., 114.

⁷⁹⁵ Vgl. Kasper: Der Gott Jesu Christi, 183.

⁷⁹⁶ Vgl. Schulte: Zeit als Glaubenserlebnis, 253.

⁷⁹⁷ Ebd., 254.

⁷⁹⁸ Vgl. ebd., 256f.

⁷⁹⁹ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 3, 344.

⁸⁰⁰ Ebd.

Mahlfeier, in der Christus unser Hohepriester ist, opfert er uns seinen eigenen Leib (Vgl. Hebr. 10, 10), hat er uns zu essen gegeben (Vgl. 1 Kor. 11, 16; Mk. 14, 22)⁸⁰¹.

In der Eucharistie – im Sakrament geschieht es nicht, wie ein historisches und vergangenes Ereignis im Sinne einer Wiederholung, das bloß an ein vergangenes Ereignis erinnert, sondern als gegenwärtiges jetzt für gestern, heute und in Ewigkeit (Vgl. Hebr. 13, 8). Diese sakramentale Zeit ist keine naturwissenschaftliche Zeit, sondern theologisch gesagt „göttliche Zeit“, in der Gott seine „evolutive Größe“ darstellt.

Mit dem Sakrament ist die Heilsgeschichte tief verbunden. Diese Verbundenheit findet einen wichtigen Platz. Sie erlaubt uns, eschatologisch zu Ende zu denken. Die durch das Christusgeschehen endgültig auf Erlösung hin ausgerichtete Geschichte, die christlich in der Folge als Heilsgeschichte zu denken ist, unterliegt der Spannung schon geschehener Erlösung und noch ausständiger Vollendung dieses Heilsgeschehens. Diese universale Zeitstruktur kehrt jedoch auch in der Lebensgeschichte des Christen wieder⁸⁰².

Diese Zeitstruktur ist getragen vom Glauben. Verständlicher wird dieser Glaube, wenn die Dimension der Vergangenheit mit einbezogen wird. „Der Glaubende lebt im Gleichklang mit der Zeit“⁸⁰³. Jesus gibt uns ein Beispiel dafür, Mensch zu sein. In diesem Sinne zeichnet sich das Christsein durch die Zeit und Zeitlichkeit aus. „Die universale Struktur der Heilsgeschichte kehrt in der Heilsdimension der Lebensgeschichte des einzelnen wieder“⁸⁰⁴. Der Glaube steht in einer engen Beziehung zur Zeit⁸⁰⁵.

Die reale Präsenz der Zukunft in der Form der Erfüllung der in der Gegenwart gestellten Bitte fußt auf den Glauben an die Macht Gottes, die dieser in der Vergangenheit schon erwiesen hat. Dieser Glaube an die Macht Gottes versetzt den Zeitzusammenhang wiederum in den Kontext der Erlösung (Vgl. Lk. 11, 9-10; Mt. 7, 7-8)⁸⁰⁶. Diese Erlösung vollzieht sich in Gegenwart und Zukunft und damit wird die Zukunft gegenwärtig⁸⁰⁷.

Im uneingeschränkten Vertrauen auf Gott und seine Macht, welches im Glauben wurzelt, wird der Mensch aus dem Zwangszusammenhang befreit, im Handeln eigenmächtig, die Wünsche, die in den Bitten Gott gegenüber Ausdruck finden, erfüllen zu müssen. Im Glauben ist der Mensch in diesem Sinn von sich befreit. Zugleich ist damit aber auch eine Befreiung des

⁸⁰¹ Vgl. ebd.

⁸⁰² Vgl. Theunissen: Negative Theologie, 327.

⁸⁰³ Ebd.

⁸⁰⁴ Ebd.

⁸⁰⁵ Vgl. ebd.

⁸⁰⁶ Vgl. ebd., 328f.

⁸⁰⁷ Vgl. ebd., 331.

Menschen zu sich gegeben, da er im Vertrauen auf Gott ohne den Zwang, alles eigenmächtig einlösen zu müssen, neue Handlungsfreiheit zurückgewinnt⁸⁰⁸.

Durch den christlichen Glauben werden die Zeitstrukturen offenbar. Nämlich wie Zukunft aus der Gegenwart vorausberechnet werden kann. Die Zukunft findet ihre reale Präsenz in der Gegenwart. Dort fehlen personale Kategorien, die im Vollzug des Vertrauens und Glaubens unabdingbar sind, die ihrerseits Bedingung für die dargestellte Zeitstruktur sind.

Jesus präsentiert in seinem Tun, dass der Glaube mit Bitten und Suchen verbunden ist. Der Mensch bittet Gott in seinem Glauben um Hilfe wie z.B. bei der Auferweckung der Tochter eines Synagogenvorstehers (Vgl. Mt. 9, 18-28) und der Heilung einer kranken Frau: „Dein Glaube hat dir geholfen“ (Mt. 9, 22). Die Heilung von zwei Blinden: „Glaubt ihr, dass ich euch helfen kann? Sie antworteten: Ja, Herr“ (Mt. 9, 28; Vgl. Mt. 20, 29-34; Mk. 10, 46-52; Lk. 18, 35-43). Wer im Glauben bittet, empfängt die Hilfe (Vgl. Hebr. 6, 5). Der glaubende Mensch sucht und klopft an. „Bittet, dann wird euch gegeben; sucht, dann werdet ihr finden; klopft an, dann wird euch geöffnet. Denn wer bittet, der empfängt, wer sucht, der findet,; und wer anklopft, dem wird geöffnet“ (Mt. 7, 7-8; Vgl. Lk. 11, 9-13; 7, 18; Mk. 11, 24; Joh. 14,13). „Mit der Explikation des Glaubens haben wir dann die Sphäre des natürlichen Verlangens überschritten. Der Glaubende selbst überschreitet sie. Und zwar überschreitet er sie, so hat sich später gezeigt, im Akt des Sich-Loslassens“⁸⁰⁹.

Der glaubende Mensch, der in seiner Existenz auf der Erde mit der Zeit verbunden ist, findet in Jesus Christus die Gewissheit im Blick auf die eschatologische Hoffnung. Diese Gewissheit ist wirksam in der Gegenwart⁸¹⁰. Deswegen geht der glaubende Mensch seinen Weg zusammen mit Jesus Christus, der die Liebe ist. In dieser Gewissheit sagt er mit Paulus. „Was kann uns scheiden von der Liebe Christi? Bedrängnis oder Not oder Verfolgung, Hunger oder Kälte, Gefahr oder Schwert? (...). Doch all das überwinden wir durch den, der uns geliebt hat. Denn ich bin gewiss: Weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Gewalten der Höhe oder Tiefe noch irgendeine andere Kreatur können uns scheiden von der Liebe Gottes die in Christus Jesus ist, unserem Herrn“ (Röm. 8, 34-39; Vgl. Jes. 50, 8; Hebr. 7, 25; 1 Joh. 2, 1).

Der hl. Paulus zeigt in dieser Bildsprache, dass der Mensch durch den Glauben an Jesus Christus sich auf einer Wanderung befindet. Diese Wanderung führt ihn in die eschatologische Erlösung (Vgl. Röm. 8, 19)⁸¹¹. Der glaubende Mensch ist der, der seinen Glauben mit der Auferstehung Christi verbindet. Durch die Auferstehung Christi bekommt

⁸⁰⁸ Vgl. ebd., 337; 364f.

⁸⁰⁹ Ebd., 337.

⁸¹⁰ Vgl. Beutler: Der neue Mensch in Christus, 53.

⁸¹¹ Vgl. ebd., 55.

der Mensch ein neues Leben. „Jesus wird hier an die Seite Gottes gestellt als eine Größe, die für uns schlechthin von einmaliger, geradezu göttlicher Bedeutung ist“⁸¹².

So ergibt sich folgende These:

- Das neue Leben ist Leben in der Trinitarität Gottes, indem der Mensch von Gott her das Leben empfängt in der zeitlichen- und ewigen Dimension. Dieses Sein in Gott ist „evolutive Größe“.

Die Auferweckung Christi bedeutet Gottes eschatologische Selbstoffenbarung, in der er seine schöpferische Liebe und Treue zeigt, sowohl im Sein als auch im Nichtsein; und damit liegt die Macht des neuen Lebens allein in ihm⁸¹³. Das neue Leben ist eine evolutive, „transzendente Größe“⁸¹⁴.

Zu diesem Leben hat der Dreieinige und ewige Gott durch seinen Sohn Jesus Christus – in dem Zeit und Ewigkeit eine gemeinsame Einheit sind – den zeitlich verbundenen Mensch eingeladen und berufen. Dieses Leben ist mit Gottes Zeit verbunden. Gottes Zeit ist die Zeit⁸¹⁵, in der die menschliche Geschichte als die Heilsgeschichte führt und ist.

Die Hoffnung auf ein besseres Morgen greift, indem die Zeit ihre Fülle findet und der universalen Vollendung entgegen schreitet⁸¹⁶. Diese liegt in der Fülle der Zeit, in Jesus Christus.

5.3. Die Ewigkeit ist auf die Zeit bezogen. Die Zeit ist Teilhabe an der Ewigkeit Gottes

Zeit und Ewigkeit scheinen verschiedene Begriffe zu sein, doch kennen sie eine zunächst nicht sichtbare Verbindung. Der gläubige Mensch ist in seinem Sein und seiner Existenz mit der Zeit und Ewigkeit verbunden. Das menschliche Dasein und sein Leben in der Zeitlichkeit muss in sich selber Gegenwart und Zukunft haben. Seine Vergangenheit muss der Mensch allerdings hinter sich lassen⁸¹⁷. Das bedeutet, dass aus der Vergangenheit heraus, sich Gegenwart und Zukunft entwickeln.

⁸¹² Kessler: Sucht den Lebenden nicht bei den Toten, 114.

⁸¹³ Vgl. Wagner: Dogmatik, 188.

⁸¹⁴ Meuffels: Kommunikative Sakramentologie, 180.

⁸¹⁵ Vgl. Stock: Zeit und Schöpfung, 52.

⁸¹⁶ Vgl. Greshake: Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit, 88.

⁸¹⁷ Vgl. Balthasar: Homo creatus est, 288.

Wenn sich Erinnerungen auftürmen und immer mehr Raum und Zeit verlangen, wenn sie das Übergewicht freiwillig oder unfreiwillig bekommen, so gibt man seine Gegenwart und Zukunft preis⁸¹⁸.

So wird der Mensch als gläubiger Christ aus seiner christlichen Tradition heraus das zeitliche Leben hier auf Erden auf Christus orientieren. Seine christliche Tradition „behalte in ihrem Vergangensein eine ganz andere Intensität an Gegenwart, eine ganz andere Potenz, Zukunft“⁸¹⁹. In Raum und Zeit fühlt sich der Mensch als sehr begrenztes Wesen⁸²⁰. Er braucht viel mehr. Der Mensch sehnt sich nach Größerem, Unbegrenztem. Der Mensch hat eine Sehnsucht nach Gott. Diese Sehnsucht kann in ihm nur Jesus Christus stillen, der selber als wahrer Mensch die Freude und Erfüllung nach dem Ewigen, dem Göttlichen kennt. Deswegen sagt er „Ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt“ (Mt. 28, 20). In diesen Worten zeigt der gegenwärtige Jesus seine Verbundenheit in mit allen Menschen in aller Zeit und in der Ewigkeit. „Die Auferweckung von den Toten ist der Horizont der Bekehrung als Akt der Neuschöpfung durch Gottes Gnade“⁸²¹. Der Unterschied liegt darin, dass die Lebensgemeinschaft der Urgemeinde sich als die Heilsgemeinde der Endzeit nach der österlichen Zeit versteht⁸²².

Der Auferstandene geht weiter mit den Jüngern seinen Weg bis zur Vollendung der Weltzeit⁸²³. Jesus ist in der Zeit seines Wirkens in seiner Person der Repräsentant der endzeitlichen Gottesherrschaft. Nach Ostern bekommen seine Worte ihre volle Gültigkeit unter der Voraussetzung, dass Jesus nun im strahlenden Licht des Erhöhten in der himmlischen Herrlichkeit ist, als offenbarte und endgültige Wahrheit (Vgl. 2 Kor. 4, 2; 13, 8; Eph. 5, 88; 2 Petr. 1, 12)⁸²⁴. Jesu verheißene Wiederkehr am Ende der Zeit und Geschichte ist unsere Zukunft und Hoffnung. Das ist der Tag Omega. Der Christ lebt deswegen von der Zukunft des Gewesenen⁸²⁵. Der Glaube ist deshalb mit der Geschichte verzahnt, angefangen um Zukunft zu gewinnen mit Jesus von Nazaret⁸²⁶. „Im Ereignis Jesus Christus verändert sich der Ort des Menschen bei Gott und damit auch in der Welt wesentlich“⁸²⁷. Jesus Christus ist keine isolierte Person, sondern in seiner Person ist die Vollendung der gesamten biblischen

⁸¹⁸ Vgl. ebd.

⁸¹⁹ Ebd., 289.

⁸²⁰ Vgl. Balthasar: Pneuma und Institution, 411.

⁸²¹ Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 2, 182.

⁸²² Vgl. ebd., 183.

⁸²³ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 56.

⁸²⁴ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 2, 183.

⁸²⁵ Vgl. Balthasar: Homo creatus est, 289.

⁸²⁶ Vgl. ebd.

⁸²⁷ Balthasar: Pneuma und Institution, 416.

Offenbarungsgeschichte vereinigt und verankert⁸²⁸. Der ewige Sohn, der in der Person Jesus Christus Mensch geworden ist, hat als Gott den Menschen auf eine überschwängliche Weise neu aus sich selbst geboren (Vgl. Joh. 1, 3). Gott hat in seinem ewigen Sohn dem Menschen Anteil an der göttlichen Natur gegeben (Vgl. 2 Petr. 1, 4) und ihn sein Kind genannt (Vgl. Röm. 8, 15. 23; Gal. 4, 5; Eph. 1, 5).

Seine Freiheit hat eine Erfüllung von Gott bekommen⁸²⁹. Das vergängliche Leben erfüllender Mitmenschlichkeit ist ins ewige Leben offener Mitgöttlichkeit des Menschen erfüllt. Diese Erfüllung geht über alles menschliche Erwarten und Hoffen hinaus⁸³⁰. „Der Bewegung des Sohnes vom Vater her zur Welt entspricht jetzt die Bewegung aus der Welt (und endzeitlich mit der Welt) zu Gott hin“⁸³¹. In dem der Sohn zurückgekehrt zu seinem Vater in den Himmel, ist die Ermöglichung der endgültigen Mitnahme in die Ewigkeit (Vgl. Joh., 14, 28; 16, 5-12)⁸³². Durch seinen Weggang vor den Augen der Jünger will Jesus sie zum Glauben, und zwar zum Glauben an Gott und an ihn, ermutigen. Sie sollen wissen, dass es im himmlischen Haus des Vaters genügend Raum für die zukünftige Endzeit gibt⁸³³. „Im Haus meines Vaters gibt es viele Wohnungen. Wenn es nicht so wäre, hätte ich euch dann gesagt: Ich gehe, um einen Platz für euch vorzubereiten?“ (Joh. 14, 2-3).

Durch die Sendung des himmlischen Geistes wird die Wohnung bereitet und nicht nur im Himmel, sondern schon auf der Erde⁸³⁴. An Stelle des irdischen Jesus trat der Geist. Seine Aufgabe ist nicht nur Jesu Worte und Leben in lebendiger Erinnerung zu halten (Vgl. Joh. 14, 26), sondern vielmehr diese Worte mit dem Erhöhten zu verbinden⁸³⁵.

Der Geist hat die Aufgabe, in Ewigkeit auf der Erde bei den Jüngern - Menschen - zu sein. Er wird wie Jesus in ihnen sein, wie der Erhöhte in ihnen ist und sie in ihm (Vgl. Joh. 14, 16-20)⁸³⁶. Kraft der Ewigkeit Gottes wird der Zeitlichkeit abgesprochen: Sie vermag dem Menschen keine Endgültigkeit zu verleihen. Sie darf ihn aber auch nicht zur Gleichgültigkeit verleiten. Wie die Zeit hier nicht als abstrakte und leere Zeit in Betracht kommt, sondern als die Zeit, die den Menschen beherrscht. Dieser Geist in Ewigkeit zeigt, dass die Zeit mit der Ewigkeit eine verankerte Einheit bildet. Die Ewigkeit beginnt in der Zeit. Zeit findet ihre Erfüllung in der Ewigkeit. „Omega ist vom Alpha nicht mehr unterscheidbar. Das lebendige

⁸²⁸ Vgl. ebd., 416f.

⁸²⁹ Vgl. ebd., 419.

⁸³⁰ Vgl. ebd.

⁸³¹ Ebd., 424.

⁸³² Vgl. ebd.

⁸³³ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 1, 205.

⁸³⁴ Vgl. Balthasar: Pneuma und Institution, 424.

⁸³⁵ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 207.

⁸³⁶ Vgl. ebd.

Lamm ist ‚geschlachtet seit Anbeginn der Welt‘ (Offb 13, 8)⁸³⁷. Gott schafft Bezüge zwischen Zeit und Ewigkeit in dreifacher Hinsicht. Das Geschehen Gottes ist ewige Gegenwart, „in der im Aufeinanderzukommen der Personen alle Zukunft sich ereignet, aber als vollendetes Ereignis auch immer je – schon – gewesen – ist. Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit liegen in Gott unlösbar ineinander“⁸³⁸.

Der Mensch, der mit Zeit eingefasst ist, wird in seiner strukturalen Fassung zu einem Geheimnis im absoluten Gott⁸³⁹. Der Umgang mit der Zeit führt auf das Geheimnis der Zeitgewährung in dem Sinne, dass alle Zeit aus der Ewigkeit kommt und von der Ewigkeit her zugeteilt und bestimmt ist. Es geht „um ein gläubiges Verständnis des Geheimnisses als Geheimnis, nämlich, als Geheimnis einer unergründlichen und eben darin überzeugenden Liebe“⁸⁴⁰. Dieses Geheimnis der Liebe zeigt uns die trinitarische *Communio*-Einheit. Die Liebe ist der Sinn von Sein⁸⁴¹.

Das Schicksal des Menschen in Gott kann nicht nur als ewiges „Gegenüber“ sein, sondern viel mehr als eine innere Teilnahme am Leben Gottes. Diese Leben in Gott ist ein Beschenktwerden mit der göttlichen Freiheit⁸⁴². „Gott und Mensch können nunmehr so mit- und ineinander gedacht werden, dass gerade Gottes trinitarisch strukturalen Verfasstheit nicht nur die Schöpfung ermöglicht, sondern darüber hinaus in allen Stadien der Heilsgeschichte ihren Eigenstand wahrt – gerade da, wo Gott im Sohn Mensch wird, um Antwort zu geben auf die offenen Fragen des Menschseins“⁸⁴³. Diese offenen Fragen finden ihre richtige Antwort in der Teilnahme am trinitarischen Lebensprozess. Dieser Prozess öffnet sich in Christus zur Welt hin. Die Welt wird dadurch in den göttlichen Prozess eingeborgen⁸⁴⁴.

Dieser göttliche Lebensprozess ist mit Kreativität verbunden und steht als offenes Medium der Kreatur, deren eigene Kreativität nicht erstickt, sondern auf eine unbegreifliche Weise über sich hinaus fördert, zur Verfügung⁸⁴⁵, entsprechend der Bibel, die von einem neuen Himmel und einer Neuen Erde spricht (Vgl. Offb. 21, 1).

Deswegen beginnt die Ewigkeit innerhalb der Zeitlichkeit dieses Lebensprozesses durch Glaube, Hoffnung und Liebe. Balthasar spricht vom „zeitlichen Modus“ und dessen Verwandlung in den „ewigen Modus“ als die Teilnahme des Bestehenden an der

⁸³⁷ Balthasar: *Pneuma und Institution*, 425.

⁸³⁸ Meuffels: *Einbergung des Menschen*, 266.

⁸³⁹ Vgl. ebd., 267.

⁸⁴⁰ Kasper: *Der Gott Jesu Christi*, 376.

⁸⁴¹ Vgl. ebd., 377.

⁸⁴² Vgl. Balthasar: *Pneuma und Institution*, 426.

⁸⁴³ Meuffels: *Einbergung des Menschen*, 267.

⁸⁴⁴ Vgl. Balthasar: *Pneuma und Institution*, 426.

⁸⁴⁵ Vgl. ebd., 431.

Neuschaffung⁸⁴⁶. Diese Neuschaffung in Jesus Christus bedeutet, dass Jesus durch seine Menschwerdung die Zeit betreten hat und das ewige Leben nicht verlassen hat. Die ewige Zeit Gottes, das ewige Leben Gottes, ist deshalb so lebendig, dass sie sich nur in das fleischliche Leben weitergeben lässt, in sonst keine andere naturhaft gebundenen Form oder Gestalt⁸⁴⁷. Bei der Geburt des ewigen Lebens beteiligt sich der Heilige Geist. „Der Engel antwortete ihr: Der Heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten. Deshalb wird auch das Kind heilig und Sohn Gottes genannt werden“ (Lk. 1, 35). Diese Geburt ist in unserer zeitlichen Welt, deshalb erhalten wir durch diese Geburt Anteil am ewigen Leben, das heißt, an der ewigen Zeit – an der Ewigkeit. Dieses ewige Leben öffnet sich durch die Geburt Jesus Christus⁸⁴⁸. Jesus Christus ist das ewige Leben, die ewige Zeit, die Ewigkeit, welche mit der irdischen Zeit tief verankert und verbunden ist. Durch den Glauben und die Liebe hat das ewige Leben schon begonnen (Vgl. Joh. 17, 3)⁸⁴⁹.

Durch die Sendung des Sohnes (Vgl. Joh. 6, 38) nähern sich der Vater sowie auch die göttliche Haltung des Sohnes an. So verbindet der Sohn in dieser Haltung ein volles Menschenleben mit seiner Gottheit. Das heißt, diese Sendung ist für die Welt und Menschheit ein Gewinn oder ein Geschenk Gottes⁸⁵⁰. Es ist „durch Gottes In-uns-Sein mehr zu schenken, als man hat“⁸⁵¹. So wie die Bibel uns sagt: „Ich werde euch bei mir selber aufnehmen“ (Joh 14, 3) oder „Gott, mein Anteil in Ewigkeit“ (Ps. 73, 26). „Die trinitarische Selbstoffenbarung Gottes ist also die überbietende Antwort auf die Frage, die der Mensch nicht nur hat, sondern ist: die Frage nach Gott“⁸⁵². Der Mensch selbst, kaum vergangen, ist auch schon vergessen. „Des Menschen Tage sind wie das Gras, es blüht wie die Blume des Feldes; wenn der Wind darüber geht, so ist sie dahin, und ihre Stätte weiß nichts mehr von ihr“ (Ps. 103, 15f). Wer indessen seine Zeit auf Gott als den Herrn der Zeit bezieht, weiß sein Leben in einem ewigen Gedächtnis aufbewahrt. Nichts davon ist vergangen und vergessen.

Indem der Mensch erfährt, dass die ganze vergängliche Zeit von der ewigen Dauer her und auf sie hin geschaffen ist, schöpft er Hoffnung in der Ewigkeit. Ihre beiden Enden, nämlich die Zeit und die des Menschen, sind an der Ewigkeit angehängt⁸⁵³. „Die weltliche Zeit ist nicht von der Himmlischen abgeschnitten; obwohl sie ein Ablauf ist, hat dieser doch einen

⁸⁴⁶ Vgl. ebd., 426f.

⁸⁴⁷ Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band IV, 223.

⁸⁴⁸ Vgl. ebd.

⁸⁴⁹ Vgl. ebd.

⁸⁵⁰ Vgl. ebd., 224.

⁸⁵¹ Balthasar: Pneuma und Institution, 429.

⁸⁵² Kasper: Der Gott Jesu Christi, 381.

⁸⁵³ Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band IV, 88.

Sinn in Gott und für Gott⁸⁵⁴. Der ewige Vater in sich selbst ist nicht nur als Schöpfer in der Schöpfung das Antlitz der ewigen Zeit, sondern auch als das Antlitz jeder Zeit⁸⁵⁵.

Aus Gottes Ewigkeit entspringt die Zeit, durch Gottes Ewigkeit erfüllt sich die Zeit, in Gottes Ewigkeit ist die Zeit aufgehoben. Ewigkeitserfahrung liegt überall da vor, wo eine allem Zweifel ausgesetzte und ihm doch standhaltende Gewissheit zuteil wird, wo sich inmitten des Vorläufigen und Bedingten Letztgültiges und Unbedingtes durchsetzt, wogegen das vernichtende Nein des Verlorengehens und Vergessenwerdens das Ja Gott in Jesus Christus, seinem Sohn, entgegengesetzt wird, das ein rettendes Angenommensein verspricht. So wie z. B. bei Petrus auf dem Wasser. „Herr rette mich“ (Mt. 14, 30), oder „Und alle, die ihn berührten, wurden geheilt“ (Mt. 14, 36; Vgl. Mk. 6, 53-56; Mk. 5, 28). „Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richtet, sondern damit die Welt durch ihn gerettet wird“. (Joh. 3, 17). Diese Rettung ist die Befreiung von dem Zorn und dem nachfolgendem Gericht, von der Macht der Sünde. Durch diese Rettung erhält der Mensch das ewige Leben und wird in Ewigkeit leben. Gott gibt das ewige Leben, damit keiner aus seiner Hand geraubt wird. (Vgl. Joh. 10, 28; 6, 39)⁸⁵⁶. Ewigkeitserfahrung ist Gewissenserfahrung. Sie entspricht damit durchaus der Zeiterfahrung, die erst dadurch so virulent wird, dass sie zur Gewissenserfahrung wird (Vgl. 1 Tim. 1, 5; 1, 19), erkennbar an der Unruhe, Angst, Reue, Verzweiflung oder auch an Überdruß und Langeweile, diesen Symptomen dessen, dass sich in nackter Zeiterfahrung nackte Ewigkeitserfahrung anmeldet.

Diese Richtung weist die Bedeutung des Christusgeschehens für das Verständnis der Ewigkeit Gottes. „Einer ist Gott und einer Mittler zwischen Gott und dem Menschen: der Mensch Christus Jesus, der sich selbst hingegeben hat als Lösegeld für alle“ (1 Tim. 2, 5). „Der universale Heilswille des einen Gottes für alle Menschen hat sich dadurch verwirklicht, dass Christus Jesus als ‚der eine Mensch‘ die Versöhnung zwischen ihnen bewirkt hat“⁸⁵⁷.

Jesus Christus - Menschensohn wird der eine Mensch, indem er zu einem Gott gehört. Dieser Menschensohn, der von allen Menschen unterschieden ist, ist aber als Mensch zum Mittler für alle Menschen geworden. (Vgl. Röm. 5, 15. 19)⁸⁵⁸.

Der Zeitbezug von Ewigkeit hat eine ungewöhnliche Verschärfung erfahren. Es ist von Ewigkeit her beschlossen, und es hat Auswirkung in alle Ewigkeit.

Zum anderen wird dadurch der Ewigkeitsbezug der Zeit auf äußerste gesteigert. Ewigkeit erwartet einen nicht erst am Ende der Zeit, sondern reicht sich selbst dar inmitten der Zeit und

⁸⁵⁴ Ebd.

⁸⁵⁵ Vgl. ebd.

⁸⁵⁶ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 108.

⁸⁵⁷ Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 3, 288.

⁸⁵⁸ Vgl. ebd.

für das Leben in der Zeit. Deshalb wird die Ewigkeit nicht zu etwas, was das Leben beendet, sondern zu dem, was es vollendet.

Gott zeigt selber, dass er „evolutive Größe“ ist. Er schenkt uns das neue Leben in seiner Trinität. Sie geht über die irdische Zeit hinaus und ruht in der Ewigkeit Gottes. Dieses Leben gibt er uns durch seinen menschengewordenen Sohn. In seinem Sein ist menschliches und göttliches Sein. Diese Verankerung zeigt er durch sich selbst, durch seine Worte und Taten, z.B. im Wasser des Lebens. Jesus spricht zu der Samariterin über das Wasser des Lebens. Und greift damit den irdischen Ausgangspunkt für das Ewige auf: „Wer aber von dem Wasser trinkt, das ich ihm geben werde, wird niemals mehr Durst haben; vielmehr wird das Wasser, das ich ihm gebe, in ihm zur sprudelnden Quelle werden, deren Wasser ewiges Leben schenkt“ (Joh. 4, 14). Das göttliche Geschenk, das Jesus denen schenkt, die an ihn glauben, ist innerlich eine Erquickung, die ewig ist und ewig hält. Dieses Geschenk verwandelt sich in eine weiterzugebende Gabe für die Empfangenden⁸⁵⁹. Das, was zuerst irdisch ist, ist ewig geworden. „Wer Durst hat, komme zu mir und es trinke, wer an mich glaubt. Wie die Schrift sagt: Aus seinem Inneren werden Ströme von lebendigem Wasser fließen“ (Joh. 7, 37-38). Es ist die Teilnahme am Leben Gottes. Dieses Leben ist in sich selbst für uns die Quelle für die Ewigkeit⁸⁶⁰. Der Quell Gottes ist göttlich und wird dem Menschen so übereignet, damit er „diesem sein eigenes Innerstems freigibt, ihm Tiefen und Weiten, Einsichten, Einfälle, und Ausgriffe schenkt, die er sich nie zugetraut hätte und die doch wirklich sein sind. Obschon er zwischen dem Eigenen und dem Göttlichen keine Grenzen mehr ziehen will“⁸⁶¹.

In einem weiterem Wort sagt Jesus „Ich bin das Brot des Lebens“ (Joh. 6, 48), oder „Ich bin das Leben“ (Joh. 14, 6). So zeigt sich die Ewigkeit Gottes als Quelle ewigen Lebens schon in diesem zeitlichen Leben. „Als der Sohn, der mit dem Vater eins ist, hat er die allein Gott zustehende Macht, ewiges Leben zu verleihen“⁸⁶² (Vgl. Joh. 5, 26. 40; 6, 48; 17, 2).

Die Heilsvermittlung und der Grund der Sendung Jesu finden ihre Erläuterung im Bild von der erhöhten Schlange „Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat“ (Joh. 3, 16). Die Sendung Jesus von Gott zu den Menschen der Welt liegt daran, damit alle zum Glauben kommen. „Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet; wer nicht glaubt, ist schon gerichtet“ (Joh. 3, 18). Das heißt, alle die zum Glauben kommen, werden gerettet und nehmen teil am ewigen Leben Gottes⁸⁶³. „Denn es ist Gottes Liebe, die durch Jesus in die

⁸⁵⁹ Vgl. Balthasar. Pneuma und Institution, 429.

⁸⁶⁰ Vgl. ebd.

⁸⁶¹ Ebd., 431.

⁸⁶² Greshake: Resurrectio mortuorum, 107.

⁸⁶³ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 239.

Welt kommt und die Menschen dadurch vor dem Verderben retten will, dass sie an Jesus als Gottes Sohn glauben⁸⁶⁴ (Vgl. 1 Joh. 4, 9f.). Deswegen, wenn jemand nicht glaubt, verweigert er sich der Liebe Gottes⁸⁶⁵. Der Glaube an Jesus ist die Heilsgabe Gottes in uns Menschen. Gott „zieht“ sie zu Jesus. Durch sein „Ziehen“ „gibt“ sich Jesus jedem Glaubenden (Vgl. Joh. 6, 44; 12, 32; 6, 37-39)⁸⁶⁶. Die Welt soll durch Jesus zum Glauben kommen, um das Heil zu empfangen (Vgl. Joh. 17, 21. 23). Gottes Heil kann man nur durch Jesus bekommen, deshalb hat Gott ihn gesandt. Jesus bedeutet die Universalität des Heilsangebotes⁸⁶⁷. Der Weg führt vom Glauben zur Liebe. Sie beide kann man nie zeitlich beschränken. Das Maß der Liebe ist sie selbst, das heißt, Liebe ohne Maß, Liebe ohne eine zeitliche Begrenzung. Weil Gott in seinem Sohn die ewige Liebe ist, deshalb ist er ohne die zeitliche Begrenzung.

Die Unbegrenztheit ist Gottes „evolutive Größe“. „Und wer ‚Leben‘ mit ‚Ewigkeit‘ in einem Atemzug nennt, stellt sich wie selbstverständlich eine zwar unbeschreibbare, aber durchaus sinnträchtige zeittranszendete ‚Fortsetzung‘ der fortgesetzten Schöpfung vor. Nun ist der sich dazu anbietende Lebensraum mit der *communio trinitatis* gegeben. In solcher gemeinschaftlichen Strukturiertheit eröffnen sich dem verewigten Sterblichen unendliche Perspektiven⁸⁶⁸. Das bedeutet, dass der unendliche Gott Anteil an der Ewigkeit gibt⁸⁶⁹. Wird die Ewigkeit, anstatt dass sie formal bestimmt und dann zur unendlichen Zeitdauer oder Zeitlosigkeit entstellt wird, als Gottes Ewigkeit gedacht und wird sie von Christus her nicht in abstrakter Diastase zur Zeit verstanden, sondern als sich der Zeit mitteilend und so von ihr unterscheidend, dann wird sie mit dem Leben Gottes eins.

5.4. Das neue Leben ist Leben in der Trinität Gottes als „evolutive Größe“

Das neue Leben in seiner „evolutiven Größe“ ist verbunden mit dem Leben in der Dreieinigkeit Gottes. Nach dem Verständnis und in der Erfahrung des christlichen Glaubens ist allerdings die Ewigkeit in größter Spannweite gewährend, wahrmachend und aufbewahrend auf die Zeit bezogen. Jesus Christus ist nicht nur Gott Mensch, sondern auch Mensch Gott in aller Konsequenz: Zwischen Erniedrigung und Erhöhung gibt es „keine ruhende Mitte (...), sondern eine stete Bewegung“⁸⁷⁰.

⁸⁶⁴ Ebd.

⁸⁶⁵ Vgl. ebd.

⁸⁶⁶ Vgl. ebd., 247.

⁸⁶⁷ Vgl. ebd.

⁸⁶⁸ Ganoczy: Der dreieinige Schöpfer, 201.

⁸⁶⁹ Vgl. Balthasar, Theodramatik. Band IV, 224.

⁸⁷⁰ Ebd., 225.

Das zeigt sich schon daran, dass für metaphysisches Denken die Verwendung des Lebensbegriffs an dieser Stelle kaum erschwinglich ist. „Der Gott ist ewiges, edelstes Lebewesen, somit sind Leben und fortwährende, ewige Lebenszeit bei dem Gott; das ist der Gott nämlich“⁸⁷¹. Die biblische Art, vom zeitlichen Gott zu reden, lässt erst erkennen, was es heißt, Gott Leben zuzusprechen. Die altkirchliche Trinitätslehre ist der Versuch, aufgrund des Christusgeschehens die biblische Rede vom lebendigen Gott begrifflich zu fassen und auf das innere Leben Gottes zurückzuführen. In Jesus Christus wird im Zeitlichen Ewiges dargestellt⁸⁷². „Der Vater ist im ewigen Leben, die Zeit seines Himmels ist die ewige Zeit, und wenn wir diese Zeit suchen, so suchen wir mit dem Sohn zusammen das Reich in der Überzeit des ewigen Lebens. Und vom Augenblick an, da wir es suchen, haben wir es schon im Sohn gefunden, und sind schon heute, auf dieser Welt, Teilhaber des ewigen Lebens“⁸⁷³. In Jesus Christus ist ewiges Leben in die weltliche Zeitlichkeit eingedrungen. Deswegen ist Menschwerdung niemals zu übersehen⁸⁷⁴. In ihm wird die Zeit hinüberlaufen in die Ewigkeit, so wie die zeitliche und vergängliche Erde in den ewigen und unvergänglichen Himmel. So wie unser menschliches Sein in das Sein des Sohnes Gottes zum ewigen Leben fließen und gehen wird⁸⁷⁵.

In Jesus Christus gehört alles, was zur Zeit gehört, auch der Ewigkeit⁸⁷⁶. Er bleibt zeitlos mitten in seinem zeitlichen Leben. Sein Tod war die letzte und entscheidende Aufnahme der Zeit Gottes in die Ewigkeit. In ihm ist Gott zeitlos wie sein Leben. Er ist zeitlos in unserer Zeit⁸⁷⁷. „In seinem Tod ist er Leben, und in seinem Leben stirbt er. So lernen wir die Gleichzeitigkeit beider Zustände am Herrn begreifen, der ja Gott ist, und dessen Zeitliches stets eine ewige Seite hat“⁸⁷⁸. Das Zeitliche und Vergängliche ist so zeitlich und vergänglich, weil es ein Widerspiel der Ewigkeit ist. „Je – größer – das Sein – des Vaters“ gegenüber dem Sohn, der sich in ihm verankert, erscheint, desto größer wird die Zeit gegenüber dem Ewigen⁸⁷⁹. In Jesus Christus, der die Fülle der Zeit ist, werden Himmel und Erde zusammengefasst, so wird alles Geschaffene in das Erzeugte überführt, die trinitarisch intimste Weise der Einigung mit Gott⁸⁸⁰. „Das Zeitlose ist das Wirkliche. Die wahre

⁸⁷¹ Aristot. metaph. XII, 7, 349.

⁸⁷² Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band IV, 225.

⁸⁷³ Ebd.

⁸⁷⁴ Vgl. ebd., 226.

⁸⁷⁵ Vgl. ebd., 102.

⁸⁷⁶ Vgl. ebd., 111.

⁸⁷⁷ Vgl. ebd.

⁸⁷⁸ Ebd.

⁸⁷⁹ Vgl. ebd., 91.

⁸⁸⁰ Vgl. ebd., 92.

Bedeutung der Zeit liegt in der Ewigkeit⁸⁸¹. Wird die Ewigkeit Gottes als trinitarisches Leben Gottes verstanden, dann ist sie nicht bloße Potenz und ein rätselhaftes Dunkel, sondern vollkommene Wirklichkeit. Es kann nicht anders verstanden werden, als dass Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit kommt, in seiner alles erleuchtenden Klarheit, in seiner alles gegenwärtig machenden Gegenwart, in seinem aus dem Nichts erschaffenden, die Toten zum Leben bringenden Leben, in seinem Frieden, den die Vernunft nicht zustandebringt, der vielmehr alle Vernunft übersteigt und allen Tränen, allem Jammer und selbst dem Tode ein Ende setzt. „Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn was früher war, ist vergangen“ (Offb. 21, 4). In diesem Text sehen wir, „dass die Tage der Existenz der Todesmächte gezählt sind und die neue Welt Gottes auf ewige Zeiten die endgültige Lebenswirklichkeit sein wird, in deren Zukunft der Tod mitsamt Leid, Notschrei und Mühsal überwundene Vergangenheit sein wird“⁸⁸². Die neue Welt ist die Lebensgestalt der Heilsvollendung⁸⁸³.

Der Glaube kann von der Ewigkeit Gottes nicht anders als trinitarisch reden. Weil die Quelle des Lebens der ewige Gott ist, Grund und Ort der Freude. Das widerspricht nicht der *theologia crucis*, sondern unterstreicht, dass das Wort vom Kreuz des Lebens und darum Evangelium ist. Im Kreuzesgeschehen wird *Communio* wiederhergestellt. „Wenn Leben und Sterben Jesu Christi die äußere Offenbarung des dreieinen Gottes ist, kann der Tod nicht den totalen Abbruch der Beziehung zwischen Vater und Mensch gewordenem Sohn herbeiführen“⁸⁸⁴.

Der Geist in den lebenden Wesen, so auch in der Natur, ist verantwortlich für die ganze Ordnung im Weltall⁸⁸⁵. So ist das Wirken des Heiligen Geistes wichtig und verantwortlich im Kreuzesgeschehen. Der dreieinige Gott, in dem Vater und Sohn sich gegenseitig den Geist schenken und in diesem Geist miteinander und füreinander verbunden sind und bleiben, findet seine Konkretisierung im Kreuzesgeschehen⁸⁸⁶. „Jesus rief laut: Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist. Nach diesen Worten hauchte er den Geist aus“ (Lk. 23, 46).

In diesen Worten sehen wir, „dass im Todesschrei der Mensch gewordene Sohn seinen Geist, den Träger alles Lebens, in die Hand des Vaters zurücklegt“⁸⁸⁷. Aus der Gewalt des Todes kommt die Rettung. Sie eröffnet das neue Leben in der Herrlichkeit Gottes. Das Kreuz ist der „Ort“ der Auferstehung. In dieser Auferstehung wird der Heilige Geist für uns als der Geist

⁸⁸¹ Ebd., 101.

⁸⁸² Wilckens: *Theologie des NT*. Band 1. Teilband 4, 288.

⁸⁸³ Vgl. ebd.

⁸⁸⁴ Greshake: *Kleine Hinführung zum Glauben*, 82.

⁸⁸⁵ Vgl. Aristot. *metaph*, I, 3-4, 151.

⁸⁸⁶ Vgl. Greshake: *Kleine Hinführung zum Glauben*, 82.

⁸⁸⁷ Ebd.

des Lebens neu entbunden⁸⁸⁸. Aus dem durchbohrten Herzen Jesu entströmen Blut und Wasser. Das sind die biblischen Symbole für geistgewirktes Leben. Diese und andere Symbole beinhalten ebenfalls die Grundthematik Zeit und Ewigkeit.

Es ist wichtig zu betonen, dass dieses neue „Ja“ zur Communio und das neue Leben durch die Auferstehung nicht nur auf Jesus beschränkt wird, sondern sich durch den Heiligen Geist auf die Menschen erweitert⁸⁸⁹. In diesem Sinn ist der Auferstandene, der „neue Adam“ (Vgl. 1 Kor.15; Röm.5), „zum Anfang einer neuen Menschheit, die ihrer schöpfungsmäßigen communalen, trinitarischen Bestimmung entspricht“⁸⁹⁰.

Gott zeigt seine „evolutive Größe“ auf der zeitlichen und ewigen Ebene. Diese Größe ist die Communio im göttlichen Wesen mit der Communio der Glaubenden. Der dreipersönliche Gott gibt dem Menschen Anteil an der Gemeinschaft des Lebens. Diese Gemeinschaft – Communio ist nicht mehr mit der Zeit beschränkt, sondern sie ist ewig. So wie der dreifaltige Gott ewig ist. Der Ursprung, Grund und das Ziel aller Communio ist Gott der Vater. Aus seiner Güte und Liebe heraus sendet er uns, den verlorenen Menschen, seinen Sohn und den Heiligen Geist, um die Menschen aufs Neue in sein Leben zu ziehen⁸⁹¹. Jesus Christus als „Sohn“ und „Wort“ des Vaters „von oben“ teilt er mit uns die Liebe Gottes und „von unten“ als unser „Bruder“ und „Stellvertreter“ spricht er Ja für uns zum Vater. Er führt uns zur Einheit mit Gott und untereinander zusammen⁸⁹².

Jesus ist uneinholbare Größe und Fleisch gewordene Liebe⁸⁹³. Diese Liebe Christi (seine dreieinige Liebe) soll erkannt werden. So folgert Balthasar diesbezüglich „aber als das erkennen, ‚was jedes Erkennen übersteigt‘, unsere Erkenntnisgefäße immerfort überbordet, um in diesem erkennenden Überwältigtwerden von der in Christus uns ‚leibhaftig‘ begegnenden und ‚ihm einwohnenden Gottesfülle‘ (Kol 2, 9) in eben diese Fülle ewigen dreieinigen Liebeslebens eingeführt und darin geborgen zu werden“⁸⁹⁴. In Jesus Christus fallen zusammen Zeit und Ewigkeit: Das ist die Fülle der Zeit⁸⁹⁵.

Greshake betont nach Balthasar, dass Jesus nicht ewiger Sohn Gottes und dann auch unser Bruder in der Zeit und Geschichte ist, sondern als unser Menschenbruder, der mit Zeit und Geschichte umgeben ist, lebt er seit der Menschwerdung sein ewiges Gottsein in Zeit und

⁸⁸⁸ Vgl. ebd.

⁸⁸⁹ Vgl. ebd., 83.

⁸⁹⁰ Ebd.

⁸⁹¹ Vgl. ebd.

⁸⁹² Vgl. ebd.

⁸⁹³ Vgl. Balthasar: Kennt uns Jesus, 117.

⁸⁹⁴ Ebd., 119.

⁸⁹⁵ Vgl. Ganoczy: Der dreieinige Schöpfer, 200.

Geschichte⁸⁹⁶. So ähnlich ist es mit dem Heiligen Geist. Durch die Menschwerdung Christi bindet der Heilige Geist sein Grenzen sprengendes, vereinigendes evolutives Wirken in die Welt hinein. Er vereinigt sich mit der Schöpfung (Vgl. Röm. 8, 22f.)⁸⁹⁷.

Der Heilige Geist, der gegenwärtig ist, wirkt in der Welt und schafft „jene innere Entsprechung und Befähigung (das ‚neue Herz‘), welche die ‚äußere‘ Gestalt Christi und seine ‚äußere‘ Einladung zur Communio zur inneren Lebensform des Glaubenden macht“⁸⁹⁸.

Der hl. Paulus spricht daher: „damit ich für Gott lebe. Ich bin mit Christus gekreuzigt worden; nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal. 2, 19-20). Das bedeutet, dass der Geist jeder Generation den Heilsplan des Vaters enthüllen und führen kann. Das geschieht aus dem Grund, dass der Geist die Liebe ist. Geist als Liebe legt einen Liebeskeim und Hoffungskeim in die Geschöpfe (Vgl. Röm. 5, 5)⁸⁹⁹. Deswegen wurde der Heilige Geist oft mit einem Schlüssel dargestellt, mit dem er die Tür öffnet, oder mit einem Kuss zwischen Vater und Sohn⁹⁰⁰.

Wenn wir über Gott als „evolutive Größe“ sprechen, sollen wir an Gemeinschaft und Communio denken. Aber Communio im Sinne der „evolutiven Größe“ ist nicht nur eine Wirklichkeit zwischen Gott und den Menschen, sondern Gott selbst ist „Einer als Communio, als engste Gemeinschaft der Liebe dreier Personen. Die Einheit Gottes besteht also nicht in einem geschlossenen, monologischen Selbstsein und Selbstbezug, sondern sie verwirklicht sich als ein Geschehen trinitarischer Liebe, das heißt: in einem offenen, interpersonalen Beziehungsgefüge von Wort und Antwort, von Selbstgabe und Empfang“⁹⁰¹.

Gott als „evolutive Größe“ in Communio der Liebe ist „Raum“ für den Menschen, damit er in seiner Größe und Würde im Spiel der göttlichen Liebe mitspielen kann. In dieser evolutiven Größe findet man Leben, Glück und die Erfüllung der Liebe⁹⁰². Das neue Leben besteht im Glauben. Der Glaube ist Teilhabe an der Allmacht Gottes, nicht um sie Gott streitig zu machen, sondern um ihr Raum zu geben.

Der Geist Gottes erfüllt den ganzen Erdkreis. Gott in seinem Geist besagt, dass er in der Welt, Zeit und Geschichte gegenwärtig bleibt (Vgl. Ps. 139, 7)⁹⁰³. Durch seine Allmacht wird Gott in der Welt weiter konkretisiert und durch seinen Geist weiter beinhaltet. Gott ist allmächtig

⁸⁹⁶ Vgl. Greshake: Kleine Hinführung zum Glauben, 69.

⁸⁹⁷ Vgl. ebd.

⁸⁹⁸ Ebd., 83.

⁸⁹⁹ Vgl. Congar: Der Heilige Geist, 313.

⁹⁰⁰ Vgl. ebd., 327.

⁹⁰¹ Greshake: Erlöst in einer unerlösten Welt, 31.

⁹⁰² Vgl. ebd.

⁹⁰³ Vgl. Pannenberg, Systematische Theologie. Band I, 447.

grenzenlos und von ewiger Dauer (Vgl. Ijob. 42, 2; Röm. 1, 20)⁹⁰⁴. Im Glauben verbindet sich darum zur Einheit: das Geschehen von etwas Außerordentlichem, das die Masse und Normen des Alltäglichen sprengt, mit der Bejahung dessen, dass die Kraft Christi in der Schwachheit zur Vollendung kommt.

Das neue Leben ist das Leben in der Gemeinschaft und Communion mit dem dreifaltigen Gott. Das ist das ewige Leben. Als solches ist und bleibt es Gottes Leben und ist doch dem Menschen verliehen. Als ewiges Leben hat es den Tod hinter sich gelassen und ist insofern in diesem Leben als die mit Freuden bejahte Gegenwart Gottes wirksam. Die Bilder vom ewigen Leben in eschatologischer Erfüllung sind Symbole der Lebenserfüllung. Zusammenfassend ergibt sich folgende These:

- Das neue Leben ist Leben in der Trinität Gottes, indem der Mensch von Gott her das Leben empfängt in der zeitlichen- und ewigen Dimension. Dieses Sein in Gott ist „evolutive Größe“. Diese Größe ist in Bezug auf das neue Leben des Menschen in Ewigkeit.

So wie der hl. Johannes sagt: „Jetzt sind wir Gottes Kinder. Zwar ist noch offenkundig geworden, was wir sein werden. Doch wir wissen: wenn er erscheinen wird, werden wir ihm gleich sein, denn wir werden ihn sehen, so wie er ist.“ (1. Joh. 3, 2).

So betont man, dass seitdem Jesus Christus Mensch geworden ist, „es keine Trinität mehr ‚in sich‘ gibt, kein innergöttliches Leben, das sich unabhängig von Welt und Geschichte vollzieht, sondern nur noch ‚in ihr‘ und ‚mit ihr gemeinsam‘“⁹⁰⁵. Das Leben der Innertrinität Gottes bedeutet nun nicht mehr hoch im Himmlischen. Nicht mehr von „oben her“ auf das geschichtliche Geschehen „herab“.

Die „evolutive Größe“ Gottes in Zeit und Ewigkeit ist immer im Leben der Dreifaltigkeit Gottes eingebunden. Gott ist immer am Werk. Durch Jesus Christus, Gottes Sohn und wahrer Mensch, tritt der Geist in die Schöpfung, damit der Vater durch die beiden mit der Menschheit verbunden ist. Die Verbundenheit geschieht auf eine neue Weise, in der sich aus göttlicher Freiheit dieses innertrinitarische Leben „ganz und gar und für alle Zeiten uns Geschöpfen öffnet“⁹⁰⁶. Gottes eigenes und inneres Leben vollzieht sich unter uns und mit uns Menschen. Gott ist in seinem Sohn und durch seinen Sohn und durch den erfüllenden Geist in der Schöpfung verankert. Gottes „evolutive Größe“ erlaubt, dass die Menschen Glieder des

⁹⁰⁴ Vgl. ebd., 449.

⁹⁰⁵ Greshake: Kleine Hinführung zum Glauben, 69.

⁹⁰⁶ Ebd.

Leibes Christi sind und sie erfüllt sind mit seinem Geist⁹⁰⁷. Die Menschen sind „auf immer eingeborgen in das interpersonale Leben Gottes; wir stehen im intimen Austausch des göttlichen Lebens ‚mitten drin‘“⁹⁰⁸. Das neue Leben bedeutet, dass die Menschen mitten im Leben Gottes stehen. Gott ist nicht mehr über uns, sondern er ist Gott mit uns. Gott mit uns bedeutet die ewige Bewegung. Diese Bewegung mit dem lebendigen Gott⁹⁰⁹ öffnet uns neue Horizonte über unsere eigenen Bereiche weit hinaus.

⁹⁰⁷ Vgl. ebd., 70.

⁹⁰⁸ Ebd.

⁹⁰⁹ Vgl. Deus caritas est, 28a.

6. Kapitel: Der zeitliche Mensch in der Ewigkeit Gottes

Der dreieinige Gott, der Schöpfer, sieht seine Schöpfung als eine mit seiner Ewigkeit verbundene, von ihr getragene zeitliche Wirklichkeit an. Diese Beziehung ist die Widerspiegelung des Verhältnisses zwischen Ewigkeit und Zeit.

Im vorhergehenden Kapitel wurde aufgezeigt, wie der in die Zeit eingebundene Mensch in seinem Sein, mit Gott, zur Zeit und zur Ewigkeit gehört, und gleichzeitig eine „evolutive Größe“ bildet.

In Bezug zum Thema „Zeit als eschatologische Größe“ wurde folgende Hauptthese aufgestellt:

- Christliche Theologie versucht, die menschliche Zeit kairologisch und eschatologisch in der Ewigkeit des trinitarischen Gottes zu verankern.

Mit den auf der Dogmatik basierenden, theologischen Forschungen ergeben sich eine Reihe neuer Thesen, beginnend mit folgender:

- Der zeitliche Mensch ist ein Gottesgeschöpf, das durch Jesus Christus im dreieinen Gott zum neuen Menschen „zur nova creatura“ geworden ist.

Die Richtigkeit dieser These hätte für den Menschen außerordentliche Bedeutung.

Gott hat alles zu seiner Zeit auf vollkommene Weise getan. Überdies hat er in alles die Ewigkeit hineingelegt, doch ohne dass der Mensch das Tun Gottes vom Anfang bis zum Ende begreifen könnte. Alles, was in Gott geschieht, geschieht in Ewigkeit.

So ist der Mensch auf der einen Seite mit Zeit und Raum verbunden, gehört aber auf der anderen Seite zur Ewigkeit Gottes und lebt und existiert als Gottesgeschöpf.

Der zeitliche Mensch stammt aus der Hand Gottes, sozusagen als „creatio ex nihilo“. Da Gottes Wesen die Liebe ist, kann man in einem weiteren Schritt von der „creatio ex amore“ sprechen. Die Schöpfung aus Liebe hat eine ganz wichtige Bedeutung. Gott schuf den Menschen aus seiner Liebe. Aus der Fülle der göttlichen Liebe und in seiner Freiheit hat Gott die Welt und die Menschen bejaht. Gott selbst ist die interpersonale Liebe. Der Mensch ist nicht nur aus göttlicher Liebe geschaffen worden, sondern vielmehr ist er auf Liebe hin geschaffen⁹¹⁰. Das bedeutet, dass Gott in Liebe mit dem Menschen vereint ist. Gott nimmt den

⁹¹⁰ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 225.

Menschen in die Freiheit und in die Liebe, die er selbst ist, mit zu sich, zu sich hinein. In diesem Sinne ‚dient‘ die Schöpfung Gott zu keinem leicht erschließbaren Zweck. Die Schöpfung Gottes ‚dient uns‘, dadurch dass Gott den Menschen Anteil am Leben der göttlichen Liebe schenkt⁹¹¹.

Die Offenbarung der Liebe Gottes zu den Menschen ist sein Sohn Jesus Christus. Aber nicht ‚erst bei seiner Menschwerdung kommt also der Sohn in die Welt. Er ist immer schon in der Welt und kommt Mensch werdend in sein Eigentum (Vgl. Joh 1, 11), wie auch der Geist immer schon in der Welt ist‘⁹¹². Gott ist von Anfang an in seiner Schöpfung als der trinitarische Gott, der aus seiner Freiheit heraus und in seiner Liebe gegenwärtig ist und wirkt⁹¹³.

Nicht nur Gott als Vater und Sohn ist am Werk und handelt in der Schöpfung, sondern auch der heilige Geist. Durch den heiligen Geist ist Gott in der Schöpfung gegenwärtig. Er ist die immanente Weltpräsenz Gottes. Der heilige Geist ist in der Schöpfung die göttliche Gegenwart⁹¹⁴. Als Gott ist er der Schöpfer – Creator. Dass der Mensch Gottes Werk und nicht des Menschen eigenes Werk ist, ergibt sich daraus. Der heilige Geist ist der Spiritus Creator, der neue Mensch die ‚nova creatura‘. Das heißt aber, dass der Mensch Gottes Werk ist.

Durch den Glauben an Gott, der in seinem Wesen selbst Liebe und Liebesvollzug ist, wird den Menschen verständlich und deutlich gezeigt, dass der Mensch ein Geschöpf Gottes ist. Der dreieinige Gott hat in Freiheit und aus Liebe den Menschen geschaffen und zur Liebe bestimmt⁹¹⁵. In diesem Sinne ist zu betonen, ‚dass Gott in seiner absoluten Erhabenheit den Menschen nicht erdrückt, aber auch, dass er nicht der Gott ‚unter uns‘ ist, der unser bedarf, sondern der Gott ‚mit uns‘ und ‚in uns‘, der uns ‚umsonst‘ in die Liebe, die er als trinitarischer Gott selbst ist, hineinnimmt‘⁹¹⁶.

‚Zur Freiheit hat uns Christus befreit‘ (Gal. 5, 1). Für Paulus bedeutet Freiheit die Befreiung von der Sünde. Diese Freiheit bekommt der Mensch durch den Sühnetod Christi am Kreuz, weil die Folge der Sünde der Tod ist. Durch Christus ist der Mensch frei, nicht nur von der Sünde, sondern auch vom Tod.

Der Mensch als der Gläubige soll in dieser Freiheit standhalten. Deswegen ist die Freiheit die Gabe des Geistes Gottes in der Taufe. Der getaufte und gläubige Mensch lebt in der Freiheit⁹¹⁷.

⁹¹¹ Vgl. ebd., 229.

⁹¹² Ebd., 236.

⁹¹³ Vgl. ebd.

⁹¹⁴ Vgl. ebd., 242.

⁹¹⁵ Vgl. Greshake: Kleine Hinführung zum Glauben, 55.

⁹¹⁶ Ebd.

⁹¹⁷ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 3, 155.

Der Getaufte lebt in Christus. Der Mensch als „nova creatura“ – neue Schöpfung – hat durch die Taufgabe als die Lebenswirklichkeit des lebensschaffenden Geistes an der Liebe des trinitarischen Gottes teil⁹¹⁸. „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ (2. Kor. 3,17). Gott ist der Herr für alle Zeit, das heißt: der Herr zur Zeit Mose und Christus. Gott ist der Herr. Er ist in der Gegenwart als ein und derselbe „Kyrios“ anzusehen. Nach Ex. 34, 34 ist „der Herr“ und der Geist Gottes identisch mit „dem Herrn“ in der Verkündigung Christi⁹¹⁹. Die Freiheit ist die Teilhabe an Gottes Herrlichkeit⁹²⁰. Jesus als Sohn Gottes ist die Wahrheit. Diese Wahrheit macht uns frei⁹²¹. „Die Wahrheit wird euch freimachen“ (Joh. 8, 32). Der neue Mensch ist also der freie Mensch durch den Heiligen Geist, der der heilige Geist, Gottes Geist, Schöpfergeist ist. Gott im Heiligen Geist schafft das neue Leben des Menschen, so wie es z. B. in Sir. 24; Weish. 7, 22; 9, 1; Ez. 37, 14; 36, 27. beschrieben wird. „Dass der neue Geist des Menschen der Geist Gottes ist“⁹²². Der neue Mensch, der im Geist Gottes eingefasst ist, mit all seinen zeitlichen Lebensgeschichten, ist dazu bestimmt, in die Ewigkeit Gottes des Dreieinigen hinüber gebracht zu werden⁹²³. Der Gott in seinem Geist als ewiger Schöpfer und der Mensch als zeitliches Geschöpf sind miteinander verbunden. In Gott ist der Mensch die zeitschaffende Größe⁹²⁴. Das bedeutet, dass der Mensch, der in seinem ganzen Leben mit Zeit eingefasst ist, die Zeit als Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart erlebt. In Gott liegen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammen. Aus dieser ewigen Größe heraus, aus dem dreieinen Gott, wird der Geist entspringen und auf den Menschen in seinem schöpferischen Tun übergehen⁹²⁵. Aber der trinitarische Geist wird seine göttliche Freiheit nicht anders wehen lassen als im Raum der Liebe zwischen Vater und Sohn.

Deswegen kann er den menschlichen Geist nicht anders mit sich selbst verbinden als in der Person des Geistes der Liebe, der selber Frucht und Zeuge ist. Der Mensch kann nur dann die Freiheit erreichen, wenn er im Wind des trinitarischen Geistes weht und mitweht⁹²⁶.

Denn der Geist, den wir von Vater und Sohn empfangen können, verbindet uns in „creatio ex nihilo“ und in der „creatio ex amore“, aus Liebe.

Wie stehen die beiden Begriffe „creatio ex nihilo“ und „creatio ex amore“ zueinander?

⁹¹⁸ Vgl. ebd., 156.

⁹¹⁹ Vgl. ebd., 117.

⁹²⁰ Vgl. ebd.

⁹²¹ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 253.

⁹²² Hilberath: Pneumatologie. In: Handbuch der Dogmatik. Band 1, 460.

⁹²³ Vgl. Ganoczy: Der dreieinige Schöpfer, 201.

⁹²⁴ Vgl. ebd., 200.

⁹²⁵ Vgl. Balthasar: Spiritus Creator, 142.

⁹²⁶ Vgl. ebd.

6.1. Der zeitliche Mensch als Gottesgeschöpf in der „creatio ex nihilo“

Im Begriff „creatio ex nihilo“ „steckt nach seiner ursprünglichen Intention eine philosophisch-theologische Formel, zumindest deutlicher, als eine Aussage über den Schöpfer als über das Woraus bzw. Woher der Schöpfung“⁹²⁷ daraus getroffen werden kann. Dieser Begriff zeigt, dass Gott unabhängig und allein der Urheber von Zeit und Welt ist. Dass heißt: Gott ist der Anfang des Kosmos und der zeitlichen Geschichte ohne vorgegebene Materie oder einer anderen Hilfe. Er ist der Urheber, Grund und Motiv seines liebenden Schaffens, allein und selber⁹²⁸.

„Creatio ex nihilo“ bedeutet den Übergang der werdenden Welt in den metaphysisch kosmologischen Gedanken vom Umwandeln des „Nicht-Seins“ in das „Sein“ mit der Verbindung der unendlichen Seinsfülle des Schöpfers⁹²⁹.

Diesen Begriff findet man so in der Bibel nicht. Die Inhalte dieses Begriffes werden nur an zwei Stellen in den biblischen Texten angesprochen, einmal in 2 Makk. 7, 28 und zum zweiten Mal im Neuen Testament Röm. 4, 17⁹³⁰.

Nach Ganoczy stellt sich die Frage: „Woraus hat Gott die Welt mit ihrer Zeit geschaffen?“⁹³¹. Eine der wenigen Textstellen versucht uns eine Antwort zu geben, nämlich Weish. 11, 17: Die Hand Gottes, „die aus ungeformtem Stoff die Welt gestaltet hat“ (Weish. 11, 17). Das bedeutet, dass Gott Himmel und Erde aus dem Nichts erschaffen hat.

In 2 Makk. 7, 28 ist der Kontext bedeutsam: Diese Worte spricht eine Mutter, die versucht, ihren jüngsten Sohn im Glaubenszeugnis zu ermutigen und zu bestärken, damit er standhaft bleibt im Martyrium. Sie sagt zu ihrem Sohn⁹³²: „Ich bitte dich, mein Kind, schau den Himmel und die Erde an; sieh alles, was es da gibt, und erkenne: Gott hat das aus dem Nichts erschaffen, und so entstehen auch die Menschen“ (2 Makk 7, 28). Wenn man es wörtlich sagen wollte, müsste man sagen „nicht aus Vorhandenem“⁹³³. Dieser Text führt nun auf den Weg, der die Gedanken vom Sterben zum Auferwecktwerden führt⁹³⁴. Hier betonen die biblischen Worte mit ihrer Erklärung den metaphysischen Begriff „aus Nichtseiendem“ oder deutlich und genau „nicht aus Seiendem“⁹³⁵.

⁹²⁷ Ganoczy: Creatio ex nihilo. In: LKDog, 78.

⁹²⁸ Vgl. ebd., 78f.

⁹²⁹ Vgl. ebd., 79.

⁹³⁰ Vgl. Ganoczy: Schöpfungslehre. In: Glaubenzugänge, Band 1, 407.

⁹³¹ Ganoczy: Schöpfungslehre, 53.

⁹³² Vgl. Wagner: Dogmatik, 406.

⁹³³ Ebd.

⁹³⁴ Vgl. Ganoczy: Schöpfungslehre. In: Glaubenzugänge. Band 1, 408.

⁹³⁵ Ganoczy: Schöpfungslehre, 53.

Aus diesen Worten entwickelte sich dann die dogmatische Auslegung der Schöpfung aus dem Nichts – „creatio ex nihilo“. Diese Schöpfertat aber legt die Betonung auf die ewige Güte und weise Liebe Gottes. Gottes Liebe ist nicht nur mit der Zeit verbunden, sondern vielmehr mit der Ewigkeit, die das göttliche Wesen ist.

Aus dogmatischer Sicht steht daher anstatt des Begriffes „creatio ex nihilo“ besser der Begriff „creatio ex amore“ – creatio aus Liebe. In der Creatio Gottes geht es in erster Linie um den zeitlichen Menschen, dem Menschen, der nach dem Bild Gottes geschaffen wurde. Alles andere, was Gott geschaffen hat, wurde in das Umfeld des Menschen platziert⁹³⁶.

Daher ermöglicht diese Auslegung „(a) Aus seiner Weisheit heraus schuf Gott die Welt, (b) seine Güte war sein Motiv, sein Beweggrund dazu. (...) Offenbarungsquelle und -auslegung sind sich darin einig: Aus der weisen Liebe des Schöpfers entsprang die Schöpfung“⁹³⁷.

So ähnlich sieht man das auch im Text bei Paulus aus dem Neuem Testament: „Nach dem Schriftwort: Ich habe dich zum Vater vieler Völker bestimmt, ist er unser aller Vater vor Gott, dem er geglaubt hat, dem Gott, der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft“ (Röm. 4, 17). Wichtig dabei ist zu bemerken, dass dieser Satz in einem Kontext zur Auslegung der Abrahamgeschichte steht. Hier wird Gott gepriesen als der, der die Toten auferweckt. Mit der Kraft des Schöpfers, dem Schöpfer „der das Nichtseiende ins Sein ruft“⁹³⁸.

Abraham hat an Gott, den Allmächtigen, geglaubt, der ihm versprochen hat, dass seine Nachkommenschaft zahlreicher wie die Sterne des Himmels sein wird⁹³⁹.

Röm. 4, 17 spricht davon, dass Gott die Toten auferweckt. In den folgenden Zeilen wird der Text so erweitert, dass dieses Gottes Tun des Vaters mit seinem Sohn verbunden ist. „Was Jesus als der Sohn tut, geschieht vollauf in der schöpferischen Kraft des Vaters“⁹⁴⁰.

In diesen beiden Texten 2 Mkk. 7, 28 und Röm. 4, 17 wird das hebräische Wort „Bara“ als Begriff für die „Macht Gottes“ benutzt⁹⁴¹.

Mit diesem Wort „Bara“ wird beschrieben, dass Gott ganz einfach mit seinem befehlenden Wort, das er ausgesprochen hat, Himmel und Erde erschaffen hat (Vgl. Gen 1, 3-26). Das heißt, Gott hat alles geschaffen ohne eine fremde Hilfe. Gott war auf keine materielle oder

⁹³⁶ Vgl. ebd., 53.

⁹³⁷ Ebd.

⁹³⁸ Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 3, 188.

⁹³⁹ Vgl. ebd.

⁹⁴⁰ Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 190.

⁹⁴¹ Vgl. Ganoczy: Schöpfungslehre. In: Glaubenzugänge. Band 1, 408.

geistige Hilfe angewiesen, sondern Gott hat alles aus dem Nichts heraus geschaffen. Gott, ewiger Schöpfer – Creator ex nihilo.

Gott, der Schöpfer, hat alles, was ist und lebt, was mit Zeit verbunden ist, erschaffen (Vgl. Jes. 44, 24; 45, 12; Ps. 89,12; Mt. 11, 25). Vor der Schöpfung war nichts. Gott hat alles aus dem Nichts erschaffen – Creatio ex nihilo „Denn in sechs Tagen hat Gott der Herr Himmel, Erde und Meer gemacht und alles, was dazugehört“ (Ex. 20,11).

Das Wort „Bara“ hat eine ganz wichtige Bedeutung. Dieses Wort beschreibt das göttliche Schaffen, nur das, was Gott ureigen ist. Gott schafft ohne Zwang und freiwillig alles das, was er will (Vgl. Ps. 134, 6)⁹⁴². Mit „Bara“ schafft Gott die Welt mit seinen vergänglichen Menschen, (Vgl. Ps. 89, 48), die Geschichte, die zur Heilsgeschichte gehört (Vgl. Jes. 54, 16), Anfang und Ende (Vgl. Jes. 41, 20; 42, 5), zusammengefasst alles, was bereits im Buch Gen. 1. beschrieben wurde. Gott sprach und es geschah (Vgl. Ps. 148, 5)⁹⁴³.

„Bara“ bedeutet „jenes allmächtige Schaffen, zu dem kein Mensch fähig ist: ein uneinholbares, unergründliches, unverwechselbares Kennzeichen der Gottheit Gottes“⁹⁴⁴. Dieses Tun zeigt, dass Zeit und alles, was mit der Zeit verbunden ist, Welt und Geschichte, den Anfang schlechthin im ewigen Gott zu finden sind. Und genauso ist es mit dem Ende der Zeit, sie wird ersetzt in der ewigen Vollendung (Vgl. Ps. 90, 2; 102, 26; Spr. 8, 22ff).

Das heißt: das Verb: „Bara“ ist ein Tun Gottes. Und dieses Tun bringt etwas vollständig Neues zustande, das nur Gott machen kann. „Das vollständig erneuernde, absolut ‚kreative‘ Tätigsein Gottes, das andeutungsweise in ‚Bara‘ liegt, bezeichnet bisweilen seine ‚Neu-Schöpfung‘ in der messianischen Zukunft, doch für gewöhnlich die Hervorbringung der großen Grundelemente der Natur: Licht und Finsternis, Himmelskörper und Winde, Menschheit und Völker“⁹⁴⁵. Deuterocesaja benutzt das Verb „Bara“ in seiner messianischen Erneuerung sehr häufig: wie z. B. in Jes. 40, 26. Diesen Text verbindet er mit der Neu-Schöpfung⁹⁴⁶.

Diese Neu-Schöpfung im Neuen Testament ist verbunden mit der Auferstehung Christi. In ihm wird der Zusammenhang des Geschicks von Sünde und Tod aufgehoben. Die Neuschöpfung ist angebrochen im Leben des Auferstandenen. Das ist die endzeitliche Neuschöpfung, die nicht mehr mit der Zeit begrenzt, sondern auf die Ewigkeit hin angelegt ist⁹⁴⁷. So ist alles, was Gott in der Erschaffung des Menschen tut, zu dem auch Zeit und

⁹⁴² Vgl. Ganoczy: Schöpfungslehre, 52.

⁹⁴³ Vgl. Ganoczy: Creatio ex nihilo. In: LKDog, 79.

⁹⁴⁴ Ganoczy: Schöpfungslehre, 52f.

⁹⁴⁵ Schoonenberg: Bund und Schöpfung, 74.

⁹⁴⁶ Vgl. ebd. Das Wort „Bara“ als Neu-Schöpfung: z.B. Jes 42, 5; 43, 1. 7; 45, 12; 54,16; Ez 28, 13. 15; Mal 2, 10.

⁹⁴⁷ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 3, 106.

Ewigkeit gehören, immer in einer engen Verbindung zur Auferweckung der Toten geschehen. Oft wird es mit denselben Worten ausgesprochen, nämlich ζωοποιέω=lebendig machen, z. B. Röm. 4, 17; 8,11; 1 Kor. 15, 22. 45; 1 Petr. 3, 18; Joh. 5, 21; 6, 63⁹⁴⁸. Der Glaube an Gott ist die Voraussetzung der Auferstehung der Toten, in der Gott die Toten lebendig machen kann (Vgl. Röm. 4, 17; Apg. 26, 8)⁹⁴⁹. Der Glaube an Gott ist die einzige und allumfassende Voraussetzung für den Empfang des ewigen Lebens. Gott ist der Anfang und die Vollendung der Heilsgeschichte. Deswegen erreicht der Mensch durch den Glauben an Gott die Verbindung mit der Auferstehung und nimmt Teil am ewigen Leben. Der Christ wird durch den Glauben die Gemeinschaft mit Gott durch seinen Sohn Jesus Christus erreichen⁹⁵⁰. Gott kann die Toten lebendig machen, weil er allmächtig ist (Vgl. Röm. 4, 17)⁹⁵¹. „Wenn es keine Auferstehung von Toten geben kann, (...), dann kann auch die Auferweckung Christi nicht geschehen sein“⁹⁵². So hat Gottes Schöpferkraft den Toten neues Leben gegeben⁹⁵³. Dieses neue Leben empfangen die Toten durch den Tod und die Auferstehung Christi. Durch ihn haben die Toten die Teilhabe am Leben des trinitarischen Gottes. Dieses Leben ist ewig. Gott macht die Toten lebendig durch die Auferstehung seines Sohnes. „Der endgültig erscheinende Tod ist durch Christi Heilstat gewendet zum Leben. Das kann nur der, der alles aus dem Nichts schafft“⁹⁵⁴. Christus ist der, der den Tod besiegt hat (Vgl. 1 Kor. 15, 23-28). Sein Sieg – die Auferstehung – ist im Grund genommen der Beginn der endzeitlichen Heilsgeschichte, die alle Toten lebendig macht Christus ist der Erste, den Gott von den Toten auferweckt hat. Das heißt, „dass die Auferweckung Christi der erste Auferweckungsakt ist, mit dem Gott das endzeitliche Geschehen der Totenaufweckung bereits eröffnet hat, das in der Zukunft allen Verstorbenen widerfahren wird“⁹⁵⁵. Durch den Eröffnungsakt Christi werden jetzt alle, die an ihn glauben, folgen. Durch den Tod erreicht der zeitliche Mensch das ewige Leben in Christus und im Christus. Dann, wenn alle die zu ihm durch den Glauben gehören, in einer großen Gemeinde bei ihm versammelt werden, dann kommt „das Ende“. Das heißt: die Macht des Todes wird vernichtet durch die Macht des Auferstandenen⁹⁵⁶. Der Tod bedeutet die ewige, dauerhafte Trennung von Gott, doch der zeitliche Mensch findet durch Christi Tod und Auferstehung schon im irdischen Leben die liebende Verbundenheit mit Gott, die ihm die Kraft schenkt durch seinen eigenen Tod hindurch diese zu leben. Denn

⁹⁴⁸ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 9.

⁹⁴⁹ Vgl. ebd., 28f.

⁹⁵⁰ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 3, 201.

⁹⁵¹ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 43.

⁹⁵² Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 3, 104.

⁹⁵³ Vgl. Ganoczy: Creatio ex nihilo. In: LKDog, 79.

⁹⁵⁴ Wagner: Dogmatik, 406.

⁹⁵⁵ Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 3, 106.

⁹⁵⁶ Vgl. ebd., 106f.

Christus nämlich geht in die menschliche Zeit und Geschichte, „damit Gott alles in allen sei“ (1 Kor. 15, 28)⁹⁵⁷. Das heißt: wenn der Tod als „der letzte Widersacher Gottes besiegt sein wird, wird Christus nicht nur das von allen antigöttlichen Vernichtungsmächten befreite ‚All‘ der Herrschaft Gottes unterordnen, sondern zuletzt auch sich selbst als der Sohn dem Vater“⁹⁵⁸. Der Sohn ist mit seinem Vater eins. Jesus Christus, zu dem Zeit und Ewigkeit gehören, hat durch seinen Sieg den Sieg für alle Lebenden gesichert. Paulus drückte dies in diesen Worten aus: „Verschlungen wurde der Tod im Sieg“ (1 Kor. 15, 54f.). Der Tod hat seine Kraft und Macht verloren durch den Tod und die Auferstehung Christi.

Der Sieg Christi ist die Rettung der Glaubenden bei der endzeitlichen Offenbarung Jesu Christi. (Vgl. 1 Kor. 15, 57; 2 Tim. 1, 9; 2, 10-13; 2 Thess. 1, 7-10)⁹⁵⁹. Deshalb nennen wir Christus den „lebendig machenden Geist“ (1 Kor. 15, 45). Der Auferstandene wird denen, die in der „Vergänglichkeit“ der Zeit existiert haben, den Anteil an seiner „Unvergänglichkeit“ und Herrlichkeit schenken.

Durch die Auferstehung Christi bekommt die geschichtliche Zeit Anteil an der Ewigkeit. Durch ihn wird der menschliche Leib seinem „Leib der Herrlichkeit (...) gleichgestaltet“, aus seiner Kraft und Macht (Vgl. Phil. 3, 21). „Denn Christus ist gestorben und lebendig geworden, um Herr zu sein über Tote und Lebende“ (Röm. 14, 9). Deswegen wird Christus nicht ohne Grund der Herr der Toten genannt. So ist zu betonen, dass die Menschen nicht nur im zeitlichen Leben, sondern auch im Sterben und danach in der Ewigkeit ihm angehören (Vgl. Röm. 14, 7)⁹⁶⁰. Der auferstandene Christus hat dem Tod den Stachel genommen. Nicht mehr der Tod, sondern das Leben in Christus ist gewonnen, über die Zeit und auf die Ewigkeit hin. Nicht nur im Leben, sondern auch im Tod gehören wir zu Gott in seinem Sohn Jesus Christus.

In Jesus Christus, dem wahren Menschen und dem wahren Gott, finden, wie bereits betont, die Zeit und Ewigkeit ihre Einheit. Jesus Christus verbindet unsere menschliche Liebe mit der göttlichen Liebe. Jesus Christus ist der Sohn Gottes, der aus seiner Liebe von Gott zu den Menschen den Tod auf sich genommen hat, und er ist auferweckt worden, um so uns Menschen lebendig zu machen. So dürfen wir auch hier entsprechend dem Neuen Testament sagen, dass diese „creatio ex nihilo“ – viel mehr „creatio ex amore“ – Schöpfung aus Liebe ist.

Im Prozess „creatio ex amore“ ist der Geist Gottes am Werk. Das ist der Heilige Geist. Durch den Geist, von dem die Bibel sagt: „Der Geist des Herrn, erfüllt das All“ (Weish 1, 7). Gott ist

⁹⁵⁷ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 105.

⁹⁵⁸ Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 3, 107.

⁹⁵⁹ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 105.

⁹⁶⁰ Vgl. ebd.

in seiner Schöpfung gegenwärtig. Der Geist ist derjenige, der die Schöpfung mit Leben, d. h. mit Kräften und Potenzen erfüllt⁹⁶¹.

Der Geist – Ruah Jahwe – ist die göttliche Gegenwart in seiner Schöpfung. „Durch seinen Geist lässt sich der Schöpfer selbst auf seine Schöpfung ein. Der Geist ist leidensfähig. Er kann ‚gedämpft‘ und ‚betrübt‘ werden (1 Thes 5, 19; Eph 4, 30)“⁹⁶². Die Bibel betont, dass der Geist in der göttlichen Schöpfung eine wichtige Rolle spielt. Deutero- und Tritojesaja betonen den wichtigen Auftrag des Geistes, den Jahwe auf seinen Knecht legt (Vgl. Jes. 42, 1). Ruah Jahwes ruht auf seinem Gesalbten (Vgl. Jes 61, 1). Es wird der Geist seiner Herrlichkeit verliehen (Vgl. Jer. 63, 10). Der Geist wird ausgegossen über das ganze Volk und das Haus Israel (Vgl. Jes. 63, 11. 14; Ez. 39, 29)⁹⁶³.

Das Buch Jesaja zeigt uns Verbindungen mit Ez. 37, 12; Hebr. 2, 10; 13, 20; Röm. 10, 7. Gott wird die Verstorbenen durch den Tod Jesu aus dem Tode herausführen. Israel wird herausgeführt und errettet aus Ägypten, so wie Jesus durch das Ostergeschehen werden die verstorbenen Christen zum Leben geführt werden⁹⁶⁴.

Der Begriff „Ruah“ wird mit dem Wort „Geist“ übersetzt. Aber das ist nicht die ganze Bedeutung dieses Wortes. Dieses Wort hat ferner eine physikalische Bedeutung. Dieses „Ruah“ bezeichnet auch den Wind⁹⁶⁵ (Vgl. Gen. 1, 2; 3, 8; 8, 1; Dtn. 32, 11; Jes. 7, 2). Gottes Ruah bedeutet schöpferische Bewegung. Bei der Schöpfung sind Gottes, Geist und Wort sehr nah miteinander verbunden⁹⁶⁶.

Die Bibel sagt durch das Wort des Herrn, dass der Himmel in seiner ganzen Herrlichkeit durch den Hauch seines Mundes geschaffen wurde (Vgl. Ps 33, 6).

Das schöpferische Wort wird mit dem „Ruah“ Jahwes verbunden bleiben, sodass Geist und Weisheit in schöpferischer Funktion erscheinen⁹⁶⁷. Gott wird die Menschen in eine neue zeitliche Zukunft führen⁹⁶⁸. Balthasar betont, dass „Ruah“ durch den Heiligen Geist sichtbar wird⁹⁶⁹. Mit ihm bekommen Schöpfung und Liebe Zukunft. Bereits im Alten Testament wurde der Heilige Geist thematisiert: „Verwirf mich nicht von deinem Angesicht und nimm deinen heiligen Geist nicht von mir“ (Ps. 51, 13; Vgl. Jes. 63, 10. 11).

⁹⁶¹ Vgl. Ebeling: Dogmatik des christlichen Glaubens, 292.

⁹⁶² Moltmann: Gott in der Schöpfung, 108.

⁹⁶³ Vgl. Hilberath: Pneumatologie. In: Handbuch der Dogmatik. Band 1, 456f.

⁹⁶⁴ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 19.

⁹⁶⁵ Vgl. Ganoczy: Schöpfungslehre, 44.

⁹⁶⁶ Vgl. ebd.

⁹⁶⁷ Vgl. Hilberath: Pneumatologie. In: Handbuch der Dogmatik. Band 1, 458.

⁹⁶⁸ Vgl. Balthasar: Spiritus Creator, 144.

⁹⁶⁹ Vgl. ebd., 143.

Augustinus verbindet den Heiligen Geist mit der Trinität. Er beschreibt den heiligen Geist als das Geschenk (donum) des Vaters und des Sohnes⁹⁷⁰. Das heißt: der Heilige Geist ist die dritte Person der Trinität. Seine Wirkung ist als die Wirkung einer göttlichen Kraft beschrieben⁹⁷¹. Der Geist kann auch als ein Subjekt wirken. Dieser Wirkung ist nicht nur auf den , sondern auch auf die anderen Personen der Trinität bezogen. Das heißt, auf den Vater und den Sohn in der Verherrlichung des Vaters und des Sohnes⁹⁷².

Der Vater und der Sohn senden den Heiligen Geist. „Die Schöpfung existiert im Geist, ist geprägt durch den Sohn und geschaffen vom Vater. Sie ist also aus Gott, durch Gott und in Gott“⁹⁷³. Diese Verbindung zwischen dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist ist die *Communio* in der Schöpfung.

Diese *Communio* bewirkt der Heilige Geist. Mit anderen Worten bedeutet *Communio* die Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn. Gott ist von Anfang an als Gott in drei Personen gegenwärtig und wirkt auch in diesen Personen⁹⁷⁴. Der Heilige Geist ist im inneren Leben Gottes Band und zugleich Garantie der Einheit. Er ist die *Communio* in Person. Das heißt, dass der Heilige Geist gleichzeitig als Einheit und Unterschiedenheit in Gott personal wirkt.

Der Heilige Geist befähigt Jesus aus Nazaret zu allen Menschen und damit zur *Communio* aller, in ihm eine Relation zu bilden⁹⁷⁵. In dieser *Communio* ist die Zeit mit der Ewigkeit verbunden, durch den wahren Menschen und wahren Gott Jesus Christus im Heiligen Geist.

Der Vater und der Sohn haben den heiligen Geist in die Welt gesendet. In diesem Sinne ist der Geist auch eine Gabe Gottes an die Menschen. Das heißt, im Geist Gottes findet der Mensch in der Zeit seine Würde und seine Größe⁹⁷⁶. Er nennt den Heiligen Geist die alles umfassende Liebe⁹⁷⁷. Der Geist ist den Menschen von Gott gegeben und erfüllt ihre Herzen mit der Liebe Gottes. Er beruft sich auf den Röm. 5, 5, und betont, dass der heilige Geist die Fähigkeit verleiht, auf die Zuwendung Gottes mit ihrer Liebe zu antworten. Er sieht in der Liebe des dreieinen Gottes den Grund und die Erfüllung der Schöpfung⁹⁷⁸. In diesem Sinne stellt die „*creatio ex amore*“ – die Schöpfung aus Liebe – durch den Heiligen Geist die liebende Verbindung zwischen Vater und Sohn dar. Gott ist in sich die trinitarische *Communio* der Liebe. Gott ist die trinitarische Liebesgemeinschaft. In diesem Sinne ist die

⁹⁷⁰ Vgl. Hilberath: Pneumatologie. In: Handbuch der Dogmatik. Band 1, 503.

⁹⁷¹ Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 108.

⁹⁷² Vgl. ebd.

⁹⁷³ Ebd., 109.

⁹⁷⁴ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 236.

⁹⁷⁵ Vgl. ebd., 320.

⁹⁷⁶ Vgl. Schulte-Klacker: Das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit, 246.

⁹⁷⁷ Vgl. Hilberath: Pneumatologie. In: Handbuch der Dogmatik. Band 1, 504.

⁹⁷⁸ Vgl. Schulte-Klacker: Das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit, 238.

Schöpfung und Heilsgeschichte die Frucht seiner göttlichen Liebe⁹⁷⁹. Das heißt, dass Gott als Creator aus seiner Liebe zum Menschen und zur Welt sein Ja gesprochen hat⁹⁸⁰. Diese Liebe Gottes zur Welt und zum Menschen ist vollkommen.

Diese Vollkommenheit bedeutet nicht, dass diese Liebe ein statisches Perfectum ist, sondern eine Bewegung, die in der Ekstase des Geistes immer noch weiter hinausgeht⁹⁸¹. Der Heilige Geist ist die Öffnung der göttlichen Gemeinschaft. Er ist die Liebe und die Ekstase Gottes⁹⁸². Alles was Gott im Heiligen Geist macht, das tut er immer aus seiner Liebe heraus, die als „creatio ex amore“ bezeichnet wird.

„Creatio ex nihilo“ bedeutet, dass Gott die Welt und alles, was zusammen mit der Welt verbunden ist, nicht aus einem vorgefundenen Stoff geschaffen hat, sondern durch sein Befehlswort als Zeichen seiner Allmacht und aus seinem Willen heraus, der durch nichts beschränkt ist⁹⁸³. Das Buch Weisheit betont, dass aus der Hand Gottes (Vgl. Weish 11, 17) der Mensch und die Welt kommen. Das bedeutet, dass natürlich auch die Zeit in der Hand Gottes liegt. Gott schenkt in der creatio ex nihilo die Zeit, die seine Zeit ist. Damit gehört die Zeit zur Ewigkeit. So wie die Bibel sagt: „Gott hat alles zu seiner Zeit auf vollkommene Weise getan. Überdies hat er die Ewigkeit in alles hineingelegt, doch ohne dass der Mensch das Tun, das Gott getan hat, von seinem Anfang bis zu seinem Ende wiederfinden könnte. (...). Alles, was Gott tut, geschieht in Ewigkeit“ (Koh. 3, 11-14). Alles was zur Zeit gehört, wird durch die Ewigkeit ersetzt. Gott hat die Welt aus seiner absoluten Souveränität und Freiheit heraus geschaffen⁹⁸⁴. Daher dürfen wir sagen, dass der ewige Vater der Souverän des Seins und der Zeit ist in dem, was er ist. An ihn glauben bedeutet, sich Gott wohlgefallen lassen⁹⁸⁵.

So ähnlich betont es auch der hl. Thomas von Aquin, indem er versucht aufzuzeigen, dass Gott das Prinzip des Seins ist: „Gott ist (...) deshalb als Prinzip des Seins zu denken, weil er nicht bloß als Motor, sondern als reine Wirklichkeit gefasst worden ist. Im Wirklichsein liegt aber eine Tendenz zum Wirken, zum Tätigsein“⁹⁸⁶. Alles, was Gott tut und macht, ist anzusehen in jeder seiner „Tätigkeiten, so ist nämlich bei Gott sein Sein, ein und dasselbe“⁹⁸⁷. Im Schöpfungsakt zeigt Gott seine Macht und seine ursprüngliche Gutheit und Liebe gegenüber der Schöpfung (Vgl. Gen. 1, 1; Ps. 24, 1; 93; 104). „Schöpfung ex nihilo“ bedeutet:

⁹⁷⁹ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 227.

⁹⁸⁰ Vgl. ebd.

⁹⁸¹ Vgl. ebd., 228.

⁹⁸² Vgl. Congar: Der Heilige Geist, 421.

⁹⁸³ Vgl. Pannenberg: Die Frage nach Gott, 15.

⁹⁸⁴ Vgl. Scheffczyk: Einführung in die Schöpfungslehre, 47.

⁹⁸⁵ Vgl. Jüngel: Gott als Geheimnis, 523.

⁹⁸⁶ Thomas: Summa Contra Gentiles, I, 66. 59f, 80.

⁹⁸⁷ Ebd., 81.

Gott hat aus seiner Großzügigkeit heraus hat das Geschöpf ins Leben gerufen. Die Güte belegt gleichzeitig auch den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf⁹⁸⁸. Das, was die Bibel als das Chaos in Gen. 1, 2 bezeichnet, ist eine Ausdruckform für den Sachverhalt, für das, was als Nichts bezeichnet wird. Denn unter „Nichts“ wird der vollkommene Gegensatz zu dem begriffen, was ist, nämlich dem Sein⁹⁸⁹. „Sein“ in der biblische Sprache bedeutet in diesem Sinne „Gegenwärtig-Sein“. In diesem gegenwärtigen Sein befindet sich eine Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt⁹⁹⁰. „Gerade dem aber widerspricht der Begriff des Chaos. (...): Sein = Kosmos = Ordnung; Chaos (Unordnung) = Nicht-Sein. Ist diese Idee zutreffend, dann kommt sie der Darstellung aus Gen 1 und deren Idee von der ‚Schöpfung aus nichts‘ näher, als es das Auftreten eines vorgefundenen Chaos vermuten ließe. Doch auch wenn diese Idee nicht zuträfe, ist und bleibt Gott der einzige Handelnde“⁹⁹¹. Gott verwandelt Chaos zu einer Leben ermöglichenden Welt. Diese Verwandlung gibt der Welt den Rhythmus, von Licht zur Finsternis, von Tag zur Nacht usw. Der Schöpfer gibt der Welt eine neue Ordnung⁹⁹². Diese neue Ordnung hat den Namen: „die Liebe“. Gott ist die vollkommene und vollendete Liebe. „In freiheitlicher Liebe fasst der trinitarische Gott den Entschluss, in der Hingabe der Personen die endliche Welt zu kreieren“⁹⁹³.

Die ausströmende Liebe Gottes ist in diesem Sinne ein kommunikatives Miteinander. In Jesus Christus identifiziert sich Gott im geschichtlichen Werden der Welt als die Liebe und erneuert die ursprüngliche Einheit von Schöpfer und Geschöpf⁹⁹⁴. Jesus als der wahre Mensch hat diese Liebe in vollendeter Weise geschichtlich erlebt und praktiziert⁹⁹⁵. Sein Zeichen dieser Liebe ist der Tod und die Auferstehung. Diese neue Ordnung – Liebe – ist die neue Schöpfung. Schöpfung aus Liebe. Wer mit Christus vereint ist, ist durch seine Liebe eine neue Schöpfung. „Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung: Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden. Aber das alles kommt von Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt hat“ (2 Kor. 5, 17-18). Christus hat durch seinen Sühnetod die Welt und die Menschen mit Gott versöhnt. Dieser Versöhnung ist universal. Das heißt, in Christus hat Gott die Welt und die Menschen versöhnt⁹⁹⁶. Der alte Mensch, der unter der Gewalt der Sünde und

⁹⁸⁸ Vgl. Schmitz: Das Geschenk des Seins, 92.

⁹⁸⁹ Vgl. Schoonenberg: Bund und Schöpfung, 76.

⁹⁹⁰ Vgl. ebd.

⁹⁹¹ Ebd.

⁹⁹² Vgl. Link: Schöpfung. Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderung des 20. Jahrhunderts, 491.

⁹⁹³ Meuffels: Theologie der Liebe in postmoderner Zeit, 130.

⁹⁹⁴ Vgl. ebd., 134.

⁹⁹⁵ Vgl. ebd.

⁹⁹⁶ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 3, 122.

des Todes stirbt, wird mit Christus in seinen Tod begraben (Vgl. Röm. 6, 4). Der neue Mensch ist durch Christus zum ewigen Leben geboren⁹⁹⁷.

Dieses ewige Leben wird durch die Liebe die Zukunft bestimmen⁹⁹⁸. Die Liebe verweist auf den Segen Gottes. Dort, wo die Liebe fehlt, ist der Segen verhindert. Deswegen sagt man: Der Segen Gottes für den zeitlichen Mensch wird durch die Sünde gebrochen. Die Sünde ist der Zusammenbruch der Schöpfung des ewigen Gottes.(Vgl. Jer. 3, 2f; 12,4; 14,7; 23, 10)⁹⁹⁹. Der ewige Gott, dessen Wesen die Liebe ist, gibt den zeitlichen Menschen eine neue Zuwendung. Das ist der neue Bund. Dieser neue Bund aus der Liebe eröffnet einen neuen Weg und macht die Schöpfung neu¹⁰⁰⁰. Diese neue Schöpfung braucht und verlangt einen neuen Menschen für einen neuen Bund (Vgl. Jer. 31, 31-34)¹⁰⁰¹.

Aus der „creatio ex amore“ erwächst der Bund zwischen Mensch und Gott.

Gott als „der Schöpfer ist nicht ein ‚unbewegter Beweger‘ des Alls. Der Schöpfung geht vielmehr diese Selbstbewegung Gottes voran, die ihr den Raum ihres eigenen Seins gibt. Gott geht in sich, um aus sich herauszugehen“¹⁰⁰², indem er seine Gegenwart zusammenziehen kann¹⁰⁰³. Gott zeigt sich als Gott dadurch, „dass er Seiendes aus dem Nichts in das Sein ruft“¹⁰⁰⁴ (Röm 4, 17). Gottes Sein versteht man als schöpferisches Tun, als erschaffenes Sein ex nihilo¹⁰⁰⁵. Deswegen fragt E. Jüngel: „Ist Gott als Schöpfer nicht dem Streit zwischen Sein und Nichtsein entzogen und unendlich überlegen? Ist Gott nicht der sich über diesen Streit Erhebende?“¹⁰⁰⁶. Die Antwort gibt uns das Kreuz und die Auferstehung¹⁰⁰⁷ als Sein in und aus der Liebe in „creatio ex amore“. Die Zeit findet ihre Antwort und Erfüllung in der Ewigkeit.

Ganoczy betont in seiner Schöpfungslehre, dass dieses „Tohuwabohu“ in Alten Testament auch „Nichtigkeit“ bedeutet. Das aber hat nicht die gleiche Bedeutung wie das methaphysische „nihil“, sondern „Tohuwabohu“ bezieht sich „auf ein Fehlen von Lebenskraft, Standfestigkeit oder Macht“¹⁰⁰⁸. Er meint z. B. die lebensleere Wüste (Jes. 45, 18f) oder einen haltlosen Grund vor einem Gericht (Vgl. Jes. 29, 21; 59, 4) oder im Besonderen die Götzen, die ohne Macht, ohne Sinn und ohne Nutzen sind (Vgl. 1 Sam. 12, 21; Jes. 41, 24; 44, 9).

⁹⁹⁷ Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 132f.

⁹⁹⁸ Vgl. ebd., 133.

⁹⁹⁹ Vgl. Weippert: Schöpfung des Himmels, 49f.

¹⁰⁰⁰ Vgl. ebd., 55.

¹⁰⁰¹ Vgl. ebd.

¹⁰⁰² Moltmann: Gott in der Schöpfung, 99f.

¹⁰⁰³ Vgl. ebd., 99.

¹⁰⁰⁴ Jüngel: Gott als Geheimnis, 296.

¹⁰⁰⁵ Vgl. ebd.

¹⁰⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁰⁷ Vgl. ebd.

¹⁰⁰⁸ Ganoczy: Schöpfungslehre, 27

In seinen Gedanken beruft er sich dabei auf den biblischen Text von Ijob 26, 7: „Gott, hängt die Erde auf am tohu“¹⁰⁰⁹, dieses „tohu“ bedeutet Nichts. Die Schöpfung ist das Geben Gottes aus dem Nichts¹⁰¹⁰, vgl. Röm. 4, 17; 4, 5; 1Kor 1, 28. Schon im vermeintlichen Vorzustand des geschichtlichen „Nichts“ bestand keine Differenz zwischen dem Geber und der Gabe, der Schöpfung. Die Gabe ist „nicht“ der Geber und dieser ist gerade deshalb in ihr. Das „Nichts“, das zwischen Schöpfer und Geschöpf steht, ist im „Nicht“ zwischen Gottvater und dem Heiligen Geist geborgen¹⁰¹¹. Gott, der in seinem Wesen die Liebe ist, gibt dem Geschöpf die Hoffnung. Diese Hoffnung verweist auf Jesus Christus, der als Zukunft anerkannt wird. Aus dieser Hoffnung werden Gott und der Mensch die Liebe als ihre gemeinsame Zukunft haben¹⁰¹².

Auf diese Zukunft in der Hoffnung verweist der griechische Text des 2 Makk. 7, 28, in dem eine Mutter die Hoffnung auf Erweckung neu feststellt: „Schau dir den Himmel und die Erde an (...) Gott hat das aus Nichts-Seienden erschaffen, und so entstehen auch die Menschen“ (2 Makk. 7, 28). In diesem Text „schimmert in der Tat metaphysische Begrifflichkeit, wenn auch recht unsystematisch und lebensbezogen, durch“¹⁰¹³. Aber diese christliche Lehre von der „creatio ex nihilo“ verlangt eine klare Stellungnahme, nämlich dass die Schöpfung von Gott, vom Verursacher stammt. „Aus Nichtseiendem kann strenggenommen nichts entstehen, allerdings (...) in einer irgendwie bestimmten Hinsicht kann sehr wohl etwas aus Nichtseiendem entstehen, z. B. in nebenbei zutreffender Bedeutung – aus einer nicht vorhandenen Bestimmung, was rein für sich ‚nichtseiend‘ ist, nicht aus einem vorher darin schon Vorhandenen wird etwas; das ist es, was so erstaunlich erscheint und das Entstehen von etwas als unmöglich erscheinen lässt, als aus Nichtseiendem. (...). Auch aus Seiendem kann Seiendes nicht entstehen, außer nebenbei zutreffend“¹⁰¹⁴.

Die Schöpfung ist aus dem Nichts, weil es vorher kein von Gott unabhängiges Material der Ursache gibt. Deswegen ist sie aus nichts, weil sie nichts vorgefunden hätte, was man ins Sein setzen hätte können¹⁰¹⁵. Das heißt, dass ohne irgendwelche Mächte Gott der alleinige und einzige Grund des geschöpflichen Seins ist. Die Befreiung von den Mächten der Welt und der Glaube an Gott als der absolute Schöpfer ist die Souveränität des Schöpfers¹⁰¹⁶. So wie es Jeremia über die Götter der Heiden gesagt hat und dabei gleichzeitig die Größe Gottes lobte:

¹⁰⁰⁹ Ebd.

¹⁰¹⁰ Vgl. Bayer: Schöpfung als Anrede, 106.

¹⁰¹¹ Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band II. Teil I, 242.

¹⁰¹² Vgl. Jüngel: Gott als Geheimnis, 534.

¹⁰¹³ Ganoczy: Schöpfungslehre, 27.

¹⁰¹⁴ Aristot. phys, I, Kapitel 8, 43f.

¹⁰¹⁵ Vgl. Schmitz: Das Geschenk des Seins, 43f.

¹⁰¹⁶ Vgl. Scheffczyk: Einführung in die Schöpfungslehre, 51.

„Nichtig sind sie, ein Spottgebilde. Zur Zeit ihrer Heimsuchung gehen sie zugrunde. Anders der Gott, der Jakobs Anteil ist. Denn er ist der Schöpfer des Alls und Israel, der Stamm, der ihm gehört. Herr der Heere ist sein Name“ (Jes. 51, 18-19).

So gelangt man zum Erkennen und Verstehen dieses „creatio ex nihilo“, dem göttlichen Geschehen als transzendentes Tun¹⁰¹⁷. Das heißt Gott in seiner Größe zeigt die Liebe zu seiner Schöpfung.

Das, was mit der Zeit gemessen werden kann, wird durch die Liebe in der Ewigkeit Gottes ersetzt. Gott lebt in Ewigkeit. Diese Ewigkeit ist zeitlos, so wie Gott zeitlos ist. Von creatio ex nihilo im metaphysischen Sinngehalt hat zum ersten Mal der Prophet Hermas (ca. 150 n. Chr.) gesprochen¹⁰¹⁸. In diesem Text wurde betont, dass der eine Gott das All geschaffen und errichtet hat. Gott hat aus dem Nichtseienden das All geschaffen. Er ist in allem, aber er selbst ist unfassbar. Deswegen soll der Mensch alle Bosheit von sich wegwerfen und sich kümmern um jede Tugend der Gerechtigkeit. Dann wird der Mensch für Gott leben¹⁰¹⁹.

Denselben Sachverhalt erkennen Irenäus und Origenes¹⁰²⁰. Ebenso deutlich stellt dies das Vatikanum I heraus. „Gott selbst, nichts sonst, war und ist der Urquell alles dessen, was ist.

Seiner Lebensquelle entspringt das nichtgöttliche Sein. Gott formte nicht eine (ihm etwa gleichursprüngliche) Materie“¹⁰²¹.

In der ganzen biblischen Theologie dominiert weiterhin die Schöpfungstheologie ihre soteriologisch-eschatologische Einbindung mit dem, was bei Paulus akzentuiert wird: „So haben wir nur einen Gott, den Vater. Von ihm stammt alles, und wir leben auf ihn hin. Und einer ist der Herr: Jesus Christus. Durch ihn ist alles, und wir sind durch ihn“ (1Kor 8, 6). Dieser Text weist uns auf die Schöpfung Gottes hin, dessen Werk sie ist. Der mit Zeit umgebene Mensch als Gottesgeschöpf, hat seine Wurzeln und Existenz in der Ewigkeit Gottes. Der über alle Zeiten gütige und liebevolle Gott ist der Schöpfer–Creator ex nihilo, dessen Offenbarung Jesus Christus ist, der Creator ex amore–aus Liebe. Diese zeitliche Schöpfung ist mit der Ewigkeit verbunden, „da es keine Zeit gab, in der Gott noch nicht Schöpfer war, Gott (wirkt) in Ewigkeit“¹⁰²².

Wenn wir dieses „creatio ex amore“ übersehen, verlieren wir den Blick für das Wesentliche in der Diskussion. „Creatio ex amore“ ist die Neuschöpfung bei der Auferstehung der Toten, in der die „werdende Macht des Sohnes demnach ihre tiefste Wurzel hat und die ewige Teilhabe

¹⁰¹⁷ Vgl. ebd.

¹⁰¹⁸ Vgl. May: Schöpfung aus dem Nichts, 155

¹⁰¹⁹ Vgl. Ganoczy: Schöpfungslehre, 93; Vgl. May: Schöpfung aus dem Nichts, 155.

¹⁰²⁰ Vgl. May: Schöpfung aus dem Nichts, 155.

¹⁰²¹ Sattler: Schöpfungslehre. In: Handbuch der Dogmatik. Band 1, 210.

¹⁰²² Ebd., 211.

an der Schöpferkraft des Vaters“¹⁰²³. (Vgl. 1 Kor. 8, 6; 2 Kor. 5, 17). In Jesus Christus konvergieren Neu-Schöpfung und Erlösung, als Neuwerden der leibhaften Schöpfung in Gott. Jesus Christus ist die „Liebende Offenbarung Gottes“ in der Welt für die Zeit und Ewigkeit. Wenn der Mensch liebt aus der Fülle der Göttlichen Liebe, lebt er von der Zeit in der Ewigkeit. Die vollkommene Creatio geschieht nicht aus „nihil“, sondern aus „amore“. In der Creatio des Geschöpfes geht es nicht nur um reine Aktschöpfung, sondern um viel mehr, nämlich um Gott und seine liebende Zuneigung zum Geschöpf. Gott in seiner Creatio investiert sich selber, das was in ihm wesentlich ist. Gott geht es um seine Liebe, aus der er seine Schöpfung gemacht hat und gleichzeitig berufen hat. Gott ist nicht nur ein reiner Creator aus nihilo-nichts, sondern vielmehr Gott ist Creator aus Liebe – ex amore.

In der Creatio aus Liebe findet der zeitliche Mensch sein ewiges Zuhause. In Gottes Liebe und aus Gottes Liebe kann er nur so existieren, letztlich als eine Schöpfung „creatio ex amore“.

- Der zeitliche Mensch ist ein Gottesgeschöpf, durch Jesus Christus ist er zum neuen Menschen, zur „nova creatura“, geworden.

Eine „Nova creatura“ aus Liebe und durch die Liebe findet in Jesus Christus ihren festen Grund und Ursprung. Sie ist eine Hilfe auf dem Weg, um zu begreifen, wie die Zeit in der eschatologischen Sicht eine Verankerung im dreieinen Gott findet.

6.2. Der dreieine Gott als Creatio ex amore

Gott hat die Welt und den Menschen erschaffen aus freiem Entschluss und aus seiner Güte und Liebe heraus. „Gott ist die Liebe“ (1 Joh. 4, 8). Liebe ist das Wesen Gottes. Sie ist die Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn und sie verwirklicht sich in der Gemeinschaft mit den Menschen. „Die Liebe des Vaters und des Sohnes zur Welt verwirklicht sich in der Teilhabe der Glaubenden an der Gemeinschaft zwischen ihnen. Diese Teilhabe bewegt wiederum die Glaubenden zu gegenseitiger Liebe“¹⁰²⁴.

Alles, was Gott tut, macht er aus seiner Liebe. Deswegen können wir mit dem hl. Johannes sagen: „Seht, wie groß die Liebe ist, die der Vater uns geschenkt hat“ (1 Joh. 3,1). Gott hat seine Liebe verwirklicht in der Sendung seines Sohnes¹⁰²⁵. Durch die Einheit und

¹⁰²³ Greshake: Resurrectio mortuorum, 106f.

¹⁰²⁴ Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 236.

¹⁰²⁵ Vgl. ebd., 232.

Gemeinschaft Jesu mit Gott und Gottes mit Jesus besteht seine Liebe auch untereinander zwischen den göttlichen Personen und den Menschen¹⁰²⁶. Das heißt: Gottes Geschehen für die Welt und uns Menschen ist sein Sohn Jesus Christus. „Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zu Grunde geht, sondern das ewige Leben hat. Denn Gott hat seinen Sohn in die Welt gesandt (...) damit die Welt durch ihn gerettet wird“ (Joh. 3, 16-17). Gott sendet seinen Sohn zu den Menschen der Welt, damit die Menschen zum Glauben kommen und damit gerettet werden. Rettung bedeutet die Teilhabe der Menschen am ewigen Leben Gottes¹⁰²⁷. Das ist die Liebe Gottes, die zu den Menschen durch Jesus Christus kommt. Diese Liebe wird die Menschen vor dem Verderben retten¹⁰²⁸.

Deswegen ist der dreifaltige Gott in sich liebende Zuwendung. Der Vater sendet seinen Sohn in Liebe zu den Menschen, und der Sohn erfüllt in liebender Hingabe den Heilswillen seines Vaters. In diese Liebesgemeinschaft des dreifaltigen Gottes ist schon der zeitliche Mensch in seinem schöpferischen Akt eingeladen und aufgenommen. Dieses Aufgenommenwerden bedeutet die Ewigkeit, die nicht mehr mit Zeit gebunden ist. So wie der hl. Paulus geschrieben hat: „Die Liebe hört niemals auf“ (1 Kor. 13, 8).

Der Mensch wurde aus dieser Liebesgemeinschaft geschaffen und erhalten. „Zum Dialog mit Gott ist der Mensch schon von seinem Ursprung her aufgerufen. Er existiert nämlich nur, weil er, von Gott aus Liebe geschaffen, immer aus Liebe erhalten wird; und er lebt nicht voll gemäß der Wahrheit, wenn er diese Liebe nicht frei anerkennt und sich seinem Schöpfer anheim gibt“ (GS. 19).

Wenn man ausschließlich betont, dass der dreieinige Gott – Creator – die Welt und den Menschen ex nihilo erschaffen hat, übersieht man das, was wesentlich, wichtig und bedeutungsvoll ist, nämlich die Liebe, in der Gott unsere Würde inbegriffen hat. Gott der selber Liebe ist, hat den Menschen aus seiner Liebe und auf Liebe hin geschaffen¹⁰²⁹. Die Liebe ist das, was den Menschen mit Gott und Gott mit den Menschen identifiziert¹⁰³⁰.

Die Liebe zeigt und gibt uns die Gemeinschaft mit Gott: „Ein besonderer Wesenszug der Würde des Menschen liegt in seiner Berufung zur Gemeinschaft mit Gott“ (GS. 19). Deshalb wird in Gottes Creatio viel mehr betont, nämlich die „creatio ex amore“.

¹⁰²⁶ Vgl. ebd., 234.

¹⁰²⁷ Vgl. ebd., 239.

¹⁰²⁸ Vgl. ebd.

¹⁰²⁹ Vgl. Jünger Gott als Geheimnis, 229.

¹⁰³⁰ Vgl. ebd., 458.

Der Mensch ist aus Liebe – „ex amore“ – geschaffen. Durch diese Liebe ist er zum Dasein in *communio* im göttlichen Wesen mit seinem Schöpfer und zum Dialog mit ihm bestimmt¹⁰³¹.

„Das Bei-Gott-Sein des Menschen und sein Sich-selbst-offenbar-Sein im Lichte Gottes bedeutet ja ohne Frage ein beseeligendes Freigewordensein; ein Freigewordensein des Menschen nun dazu, der ganzen Fülle und Tiefe der göttlichen Liebe unmittelbar gegenwärtig zu sein. Sich darin selbst ganz loslassen zu dürfen, ganz der zu sein, der er für Gott ist“¹⁰³². Gott, der sich in der väterliche Liebe um alle seine Geschöpfe kümmert, verlangt von den Menschen, die nach seinem Bild geschaffen sind, dass sie sich untereinander, als Bewohner der einen Erde, lieben (Vgl. GS 24; Vgl. Offb. 17, 26). In der „*creatio ex amore*“ bietet Gott seine Liebe seinem Geschöpf an. Diese Liebe verknüpft in geheimnisvoller Weise und völlig vorleistungsfrei die innere Verbindung zwischen Gott und den Menschen¹⁰³³. „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm“ (1Joh 4, 16). Die Liebe verbindet den zeitlichen und geschichtlichen Menschen mit Gott¹⁰³⁴.

Daher hat Gott das erste und größte Gebot, das Gebot der Liebe zu Gott und zum Menschen, uns als eine Grundaufgabe unseres Christenseins aufgegeben.

Die Liebe ist „nicht mehr ein ‚Gebot‘, sondern eine Antwort auf das Geschenk des Geliebtseins, mit dem Gott uns entgegengeht“¹⁰³⁵. Die Liebe ist die Verankerung zwischen Gott und Mensch. In der Liebe findet die Zeit mit der Ewigkeit ihre Verankerung. Sie ist Dieselbe und die Eine, mit der der Vater seinen Sohn liebt (Vgl. Joh. 5, 20; 3, 35), und umgekehrt. Der Sohn ist in all seinem Tun nach dem Willen des Vaters¹⁰³⁶. Das macht er aus seiner Liebe zum Vater und bleibt mit ihm eins (Joh. 14, 31; 17,23)¹⁰³⁷.

Die ewige göttliche Liebe ist durch Jesus Christus an die Menschen verschenkt. Das heißt: die Liebe, als das Wesen Gottes, verbindet Gott mit den Menschen. In dieser Liebe findet auch die Zeit ihre Heimat in der Ewigkeit. So wie die Liebe den Menschen mit Gott verbindet, so verbindet sie die Zeit mit der Ewigkeit.

Das Vatikanum II sagt, „dass die Liebe zu Gott nicht von der Liebe zum Nächsten getrennt werden kann: ‚... und wenn es ein anderes Gebot gibt, so ist es in diesem Wort einbegriffen: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst ... Demnach ist die Liebe die Fülle des Gesetzes‘ (Röm. 13, 9-10; 1 Joh. 4,20)“ (GS. 24). Gott will durch seine „*creatio ex amore*“,

¹⁰³¹ Vgl. Ganoczy: Schöpfungslehre. In: Glaubenzugänge. Band 1, 426.

¹⁰³² Simonis: Glaube und Dogma der Kirche, 455.

¹⁰³³ Vgl. Deus caritas est, 6.

¹⁰³⁴ Vgl. ebd., 5.

¹⁰³⁵ Ebd., 6.

¹⁰³⁶ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 235f.

¹⁰³⁷ Vgl. ebd.

dass die Menschen aus dieser Liebe heraus miteinander leben. Die Menschen sind voneinander abhängig und bilden gleichzeitig eine immer stärkere Einheit in einer eins werdenden Welt (Vgl. GS 24). Es geht um eine liebende Einheit, so wie Jesus gebetet hat: „Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein“ (Joh. 18, 21).

In der Liebe und in der Wahrheit, findet man die Einheit der Kinder Gottes, indem sie in der Einheit der göttlichen Personen als Grundlage eins sein sollen (Vgl. GS 24). „Dass der Mensch, der auf Erden die einzige von Gott um ihrer selbst willen gewollte Kreatur ist, sich selbst nur durch die aufrichtige Hingabe seiner selbst Vollkommenheit finden kann“ (GS 24).

6.3. Gemeinschaft Gottes als Creatio ex amore in der Schöpfung

In der Creatio ex amore zeigt Gott uns Menschen seine Liebe. Das heißt: Gott hat uns zuerst geliebt (Vgl. 1 Joh. 4, 10)¹⁰³⁸. Er ist der erste Liebende. Das Geliebtsein ist ein Gottesgeschenk. Wenn wir nun nach Liebe fragen, fragen wir nach Gott. Wer ist Gott, und wer ist der Mensch¹⁰³⁹. Die Liebe „verheißt Unendlichkeit, Ewigkeit – das Größere und ganz andere gegenüber (...) unseres Daseins“¹⁰⁴⁰. Gott liebt die Menschen, und als Liebende bewegt diese Gottheit die Welt¹⁰⁴¹. In der „creatio ex amore“ sehen wir den Ursprung der Schöpfung. Der liebevolle dreieinige Gott verschenkt sich selbst Deshalb betonen wir, dass die „creatio ex amore“, als Selbstvollzug Gottes aus Liebe verstanden wird. Die Schöpfung aus Liebe ist Ausdruck und Mitteilung Gottes seiner selbst¹⁰⁴². „Deshalb ist die Schöpfung nicht nur bloßes Vorhandensein naturbedingter Vorgegebenheiten, sondern sie steht von vornherein in einer wesensmäßigen Beziehung zu Gott“¹⁰⁴³. Als Frucht seiner Liebe ist der gemeinsame Lebensraum, in dem Gott und Geschöpf Communio finden. In Creatio ex amore kommt Gott auf den Menschen zu und lädt ihn ein zu seiner liebenden Freundschaft und Communio¹⁰⁴⁴.

In dieser Communio hat die Zeit ihren Ursprung und offenbart darin gleichzeitig ihren tiefsten Sinn. In der Communio findet die Zeit ihr letztes Ziel¹⁰⁴⁵. „Die Zeit als Schöpfungswirklichkeit gründet letztlich im freien Willen Gottes, der aus Liebe alle geschöpfliche Wirklichkeit dazu ermächtigt, sich ihr Sein und Leben in freier Antwort auf

¹⁰³⁸ Vgl. Deus caritas est, 6.

¹⁰³⁹ Vgl. ebd., 7.

¹⁰⁴⁰ Ebd., 10.

¹⁰⁴¹ Vgl. Aristot. metaph XII, 7, 349.

¹⁰⁴² Vgl. Bollig: Einheit in der Vielfalt, 407.

¹⁰⁴³ Ebd.

¹⁰⁴⁴ Vgl. ebd., 408.

¹⁰⁴⁵ Vgl. ebd., 121.

Gottes Handeln und freier Anerkennung seiner Liebe mitzuwirken¹⁰⁴⁶. Deswegen ist die Gabe der Schöpfung mit der Zeit verbunden. Damit bleibt die Zeit in der göttlichen *Communio* als geschöpfliche Wirklichkeit der Ewigkeit und ist mit ihr verbunden¹⁰⁴⁷. Deshalb versuchen wir als Konsequenz der Liebe die Einheit aufzuzeigen, denn wenn sie echt ist, bewegt sie sich in die Richtung der menschlichen Gemeinschaft und ihre Vollendung ist die Freude¹⁰⁴⁸. In Buch Genesis steht: „Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei“ (Gen. 2, 28). Gott will in seiner Liebe eine Gemeinschaft stiften, deshalb sagt uns das Neue Testament: „dass der Schöpfer die Menschen als Mann und Frau geschaffen hat“ (Mt. 19, 4; Vgl. Mk 10, 6).

Der Mensch „ist ein zweigeschlechtliches Gemeinschaftswesen, das seine Menschlichkeit nur auf dieser Grundlage voll wahrnehmen kann. Die Tatsache, dass dieser Satz zwischen der Aussage über das ‚Nach-Gottes-Bild-Sein‘ und dem gesegneten ‚Schöpfungsauftrag‘ steht, legt die vorgeschlagene Interpretation nahe“¹⁰⁴⁹. In der „*creatio ex amore*“ findet man den Platz für Dialog und Begegnung. Deswegen ist diese „*creatio ex amore*“ ein liebender Prozess wechselseitiger Lebensvermittlung, ein Werdeprozess oder anders gesagt: *Communio*¹⁰⁵⁰. Die Zeit in *Communio* ist nichts anders als die Partizipation an der Ewigkeit. Die Ewigkeit ist das Leben und die Lebendigkeit des göttlichen Lebensaustausches¹⁰⁵¹. Diese Partizipation verbindet die individuellen Gemeinschaften des Menschen mit der Gemeinschaft der Menschheit. Deswegen lebt der Mensch in der Gemeinschaft mit den Anderen¹⁰⁵². „Nicht Gott, aber auch nicht das Subjekt, sondern individuelle Gemeinschaften von Menschen und individuelle Menschen in ihren lokalen Gemeinschaften bilden den Bezugspunkt von Vereinheitlichungsperspektiven und Orientierungszusammenhängen“¹⁰⁵³. Das bedeutet, dass der Mensch in seiner einzelnen und unterschiedlichen Geschichtlichkeit in der Zeit nicht als Einzelner und alleine lebt, sondern in Verbindung und Zusammenleben mit anderen Menschen eine lokale Gemeinschaft bildet. Diese lokale Gemeinschaft der einzelnen

¹⁰⁴⁶ Ebd., 120.

¹⁰⁴⁷ Vgl. ebd.

¹⁰⁴⁸ Vgl. Schmitz-Moormann: Schöpfung und Evolution, 156.

¹⁰⁴⁹ Ganoczy: Schöpfungslehre, 30.

¹⁰⁵⁰ Vgl. Bollig: Einheit in der Vielfalt, 408.

¹⁰⁵¹ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 275.

¹⁰⁵² Das II. Vatikanische Konzil schreibt dazu, dass die Welt der Menschen in der Gesamtheit und Wirklichkeit ist und wie eine Menschheitsfamilie lebt. Sie ist der Schauplatz der Geschichte der ganzen Menschheit, in der sie mit all ihren Unternehmungen, Niederlagen und Siegen existiert und lebt. Nach dem Glauben der Christen ist diese Welt begründet und erhalten durch die Liebe des Schöpfers. Aber sie ist in die Sünde geraten. Durch Christus, der für uns gekreuzigt wurde und auferstanden ist, wurde der Mensch von der Herrschaft des Bösen befreit. Sie ist umgestaltet nach Gottes Heilsratschluss und sie strebt nach Vollendung (Vgl. GS. 2), dass heißt durch Christus ist die *Creatio ex amore* zur Neuschöpfung geworden.

¹⁰⁵³ Dalferth: Die Wirklichkeit des Möglichen, 338.

Menschen bildet eine Welt menschlicher Subjekte¹⁰⁵⁴. Das ist die Lebenswelt jedes einzelnen Menschen als der Bezugspunkt von Vereinheitlichungsperspektiven und Ordnungszusammenhängen. Das ist ein Prozess in dem zuerst die Menschheit untereinander eine Einheit bildet und zu Gott führt. Dieser Prozess ist mit Zeit verbunden. Durch die Menschwerdung seines Sohnes ist Gott mit seiner Ewigkeit eingetreten. Durch Jesus Christus mit seiner offenbarten göttlichen Liebe im Heiligen Geist bildet der Vater mit dem Mensch, der mit Zeit eingefasst ist, eine neue Einheit. Das ist die Einheit und die Gemeinschaft in seiner Liebe als „creatio ex amore“.

In dieser „creatio ex amore“ verbindet Gott unsere menschliche Geschichte mit sich selbst. „Deshalb ist die Heilsgeschichte ein Ereigniszusammenhang, der ungeahnte Möglichkeiten in sich birgt. Sie ist ein sich entwickelndes Geschehen wechselseitigen Zusammenwirkens. Wenn Gott in sich personale Liebe ist, dann würde er sich selbst widersprechen, wenn er einfach selbtherrlich über den Menschen verfügen würde. Vielmehr räumt er dem Menschen den Raum zum freien Dialog ein“¹⁰⁵⁵. Diesen Dialog findet man in der menschlichen Zeit und Geschichte. In der „creatio ex amore“ steht der Bundesgedanke im Mittelpunkt¹⁰⁵⁶. Der Bund ist aus theologischer Sicht „die partnerschaftliche personale Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, die Gott aus unbedingt freier Liebe in der Geschichte stiftet, um den Menschen damit zum Heil zu verhelfen“¹⁰⁵⁷. Das Alte Testament benutzt den Begriff „Berit“ für die lebendige Geschichte, in der Gott aus seiner Liebe, ex amore, die Gemeinschaft mit den Menschen aufnimmt¹⁰⁵⁸, z. B. der Bund mit Noah (Vgl. Gen. 9, 8-17), der spätere Bund mit Abraham (Vgl. Gen. 15, 7-21) und der große Bund mit dem Volk Israel am Berg Sinai (Vgl. Ex. 19-24). Letztlich geht es grundsätzlich um das Verhältnis zwischen Kindern und Eltern (Vgl. Ex. 20, 12; Dtn. 5, 16). Gott richtet es so ein, dass in Israel ein waches Bewusstsein dafür vorhanden ist, dass Kinder Leben in selbstbestimmter Freiheit, mit eigener Zukunft und eigenständigen Erwartungen haben¹⁰⁵⁹. Gott erwartet, dass Israel nach seinen Geboten wandelt und verspricht dafür ein langes und erfülltes Leben als Lohn (Vgl. Ps. 1; Ex. 20, 12)¹⁰⁶⁰.

Im Bund mit Noah spricht Gott: „Hiermit schließe ich meinen Bund mit euch und mit euren Nachkommen“ (Gen. 9, 8). Dieser Gnadenbund schließt Mensch, Tier und Erde in sich

¹⁰⁵⁴ Vgl. ebd.

¹⁰⁵⁵ Bollig: Einheit in der Vielfalt 409.

¹⁰⁵⁶ Vgl. Schmid: Creatio ex amore, 183f.

¹⁰⁵⁷ Kraus: Bund. In: LKDog, 46.

¹⁰⁵⁸ Vgl. ebd.

¹⁰⁵⁹ Vgl. Schmid: Creatio ex amore, 184f.

¹⁰⁶⁰ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 101.

ein¹⁰⁶¹. In diesem Bund zeigt Gott, dass er in das Gemeinschaftsverhältnis zwischen sich und Israel die Schöpfung nimmt und gibt ihm die rechtliche Garantie für die Erhaltung und Bewahrung¹⁰⁶². Die Zeit des Bundes ermöglicht die Zukunft, die auf alles Geschaffene wartet. Sie ist die Zeit des Anfangs und die Zeit der Schöpfung. Die Welt ist in ihrem zeitlichen Dasein auf Gott angewiesen. Wenn wir das ‚Herz‘ der Zeit suchen und ihre Einheit für die Zukunft, dann nehmen wir den biblischen Begriff Ewigkeit¹⁰⁶³.

„Unter der Perspektive des Bundes wird die Welt radikal – von der Wurzel eines nur durch Gott selbst zu garantierenden Friedens und einer nur durch ihn zu verbürgenden Zukunft her – als Schöpfung begriffen“¹⁰⁶⁴. Schöpfung und Bund haben eine ganz wichtige Verbindung. Es geht nämlich darum, dass der Bund Gottes der innere Grund der Schöpfung ist. Von der anderen Seite gesehen, ist die Schöpfung der äußere Grund des Bundes¹⁰⁶⁵. Gott hält vor den Augen der Welt Bund und Schöpfung in seiner Hand (Vgl. Ps. 98; 33; 50; 68)¹⁰⁶⁶.

Der Bund ist die Gemeinschaft mit Welt und Mensch, indem sich Gott in Jesus Christus offenbart hat. In Jesus Christus ist der Bund der innere Grund der Schöpfung. Das bedeutet: „Nur um dieses Bundes willen, auf diesen Bund hat Gott die Welt geschaffen“¹⁰⁶⁷. Der Bund als Gemeinschaft führt die Menschen zur gemeinschaftlichen Verbundenheit zwischen Zeit und Ewigkeit. Der zeitliche Mensch findet Gemeinschaft in der Ewigkeit Gottes. Im Bund ruht die Zeit auf der Ewigkeit.

Die Schöpfung in der Zeit ist der äußere Grund des ewigen Bundes, weil die in der Zeit geschaffene Welt die Wirklichkeit Gottes ist. Gott ermöglicht diesen Bund in seiner Freiheit, indem er ihn von der Ewigkeit her bestimmt hat, den „Bund, zur Gemeinschaft mit Welt und Mensch“¹⁰⁶⁸. Der Neue Bund ist aus der Zeit, aber bestimmt für die Ewigkeit. Die Zeit findet ihre Erfüllung in der Ewigkeit. So wie man die Liebe nicht mit der Zeit beschränken kann, zählt sie als ewige Liebe. Diese Liebe hört niemals auf (Vgl. 1 Kor. 13, 8). Diese Liebe hat den Namen Jesus Christus.

¹⁰⁶¹ Vgl. Ganoczy: Schöpfungslehre, 32f.

¹⁰⁶² Vgl. Link: Schöpfung. Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts, 510.

¹⁰⁶³ Vgl. Link: Gott und die Zeit, 59f.

¹⁰⁶⁴ Link: Schöpfung. Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts, 510.

¹⁰⁶⁵ Vgl. Kraus: Bund. In: LKDog, 48.

¹⁰⁶⁶ Vgl. Schmid: Creatio ex amore, 186.

¹⁰⁶⁷ Jorissen: Die Welt als Schöpfung, 209.

¹⁰⁶⁸ Ebd.

6.4. Gott in Jesus Christus als Creatio ex amore

“Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat“ (Joh. 3, 16). Jesus ist die Offenbarung seiner göttlichen Liebe. In seinem Sohn hat Gott bewiesen, dass er die Welt liebt. Das bedeutet, dass Gott nicht ohne den Menschen – ohne alle Menschen und ohne jeden Einzelnen – und ohne die Liebe Gott sein will¹⁰⁶⁹. Deswegen hat er in Jesus Christus sichtbar gemacht, dass die Welt und die Menschen nicht ohne ihn sein können. Der zeitliche Mensch kann nicht allein existieren. Er gehört zu Gott in Jesus Christus und zu seiner Liebe. So wie die Zeit ohne Ewigkeit auch nicht allein existieren kann. Zeit gehört zur Ewigkeit. In Jesus Christus finden Zeit und Ewigkeit die Einheit und Erfüllung. Die Sendung Jesu ist, die Welt zu retten (Joh 3, 17). Jesus erfüllt seine Lebenshingabe für die Menschen durch den Tod am Kreuz. Im Tod am Kreuz sind Vater und Sohn eins. Diese Einheit ist Vollendung der Liebe Jesu zu den Menschen und zur Welt. Im Kreuz Jesu Christi liegt die Vollendung der Zeit in der Ewigkeit¹⁰⁷⁰. Das heißt, dass das Kreuz die Rettung für die Menschen und die Welt durch die Liebe ist. Es geht um die Rettung aus dem „Zorn“ Gottes, aus dem Gericht und Sünde (Vgl. Joh. 3, 36; Joh. 1, 29; 20, 23). Gott ist im seinem Wesen Liebe. In der Selbsthingabe Jesu am Kreuz verwirklicht sich der Heilswille der Liebe Gottes. Dieser Heilswille vollendet sich in der Verherrlichung des auferstandenen Gekreuzigten. Das ist die Rettung aus dem ‚Zorn‘ Gottes und aus der Sünde. Durch diese Rettung vereinigt der Sohn die Welt und die Menschen mit sich selbst und mit seinem Vater wieder¹⁰⁷¹. Die Zeit vereinigt sich mit der Ewigkeit. Der Sohn tut das, damit alle aus dem ewigen Verderben gerettet werden und das ewige Leben haben. Sie werden auf ewig nicht die Hand Gottes berauben (Vgl. Joh. 10, 28; Vgl. Joh. 6, 39)¹⁰⁷². Der Vater gibt seinem Sohn die „Vollmacht“ des ewigen Lebens. Er tut das, weil er seinen Sohn liebt. Der Sohn gibt das ewige Leben, wem er es schenken will. Das sind diejenigen, die an ihn glauben¹⁰⁷³. Die Liebe ist das, was den Vater mit seinem Sohn verbindet und den dreieinen Gott mit den Menschen. Die Liebe, das ist die Einheit der Zeit mit der Ewigkeit. Durch das zeitliche Leben Jesu auf Erden bekommt die Zeit eine neue Dimension. Die Zeit verankert sich mit der Ewigkeit. Jesus Christus ist wahrer Gott und wahrer Mensch. Er ist allein in der zeitlichen Vollstreckung des ewigen Willens Gottes und gleichzeitig der Inhalt des ewigen Willen Gottes. Jesus Christus ist der ewige Bund zwischen

¹⁰⁶⁹ Vgl. Barth: Die kirchliche Dogmatik. Band XXI, 4, 111.

¹⁰⁷⁰ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 200f.

¹⁰⁷¹ Vgl. ebd., 236.

¹⁰⁷² Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 107f.

¹⁰⁷³ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 235.

Gott und dem Menschen¹⁰⁷⁴. Er ist unsere Versöhnung mit Gott. „Wo die Sünde mächtig wurde, da ist die Gnade übermächtig geworden“ (Röm. 5, 20). Dieser biblische Satz stammt aus einem Text, in dem Paulus über den alten und neuen Menschen spricht. Paulus zeigt im Christusgeschehen die Universalität in der endzeitlichen Rettungskraft und die Wirklichkeit des Heils. Es handelt sich um die universale Aufhebung der universalen Menschheitssünde¹⁰⁷⁵.

Paulus stellt Adam Christus gegenüber. Durch den Adam kam der Tod, durch Christus kam die Auferstehung der Toten (Vgl. 1 Kor. 15, 21f.). Durch die Auferstehung Christi haben wir Anteil an seiner Auferstehung (Vgl. Röm 5, 12ff). Adam und Christus ist die Ursache des Geschicks aller Menschen: Adam hat die Sünde gebracht und Christus die „Rechtstat“¹⁰⁷⁶.

Das II. Vatikanische Konzil betont, dass der Christus der neue Adam ist, „in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seine Liebe zum Menschen den Menschen selbst voll kund tut und erschließt ihm seine höchste Berufung“ (GS. 22).

Jesus als der wahre Mensch ist ein vollkommener Mensch. Er ist gleichzeitig der neue Adam. Er ist nicht nur ein Beispiel, sondern Lebenswirklichkeit. Als der neue Adam zeigt er, dass durch ihn das menschliche Leben sich verändert hat. Er hat die Welt und die Menschen mit Gott versöhnt (Vgl. GS. 22). Jesus Christus, der Sohn Gottes, hat sich durch seine Menschwerdung mit jedem Menschen vereinigt. (Vgl. GS. 22).

Der erste Adam hat dem Menschen ein schlechtes Beispiel gegeben. Jesus Christus, der neue Adam, dagegen ein gutes. Jesus Christus hat eine vollkommene Umkehr gebracht. Das ist die grundlegende Gnade, die den Menschen zum Heil dient¹⁰⁷⁷. Nach Gen. 3 kam durch Adam die Erbsünde, der Tod, in die Welt. Wie er „die Reihe aller Menschen eröffnet hat, die als Sünder in der Nachfolge Adams vom gleichen Todesgeschick betroffen sind, so hat der auferstandene Christus die ganz neue Reihe derer eröffnet, die ‚in ihm‘ zum Auferstehungsleben der endzeitlichen Heilsvollendung auferweckt werden“¹⁰⁷⁸.

In Christus, dem neuen Adam, wird das Schicksal von Sünde und Tod des alten Adam aufgehoben. Im Messias ist durch seine Auferstehung die Neuschöpfung angebrochen (Vgl. 1 Kor. 15, 44-49)¹⁰⁷⁹. „Wie wir alle das Bild des ersten erdgebundenen Menschen getragen haben, so werden wir auch das Bild des letzten himmlischen Adam tragen“¹⁰⁸⁰. Der hl. Paulus betont, dass der erste Mensch von der Erde stammt und aus Erde ist. Der vollendete Mensch

¹⁰⁷⁴ Vgl. Barth: Die kirchliche Dogmatik. Band XXI, 4, 57.

¹⁰⁷⁵ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 3, 192.

¹⁰⁷⁶ Ebd.

¹⁰⁷⁷ Vgl. Schupp: Schöpfung und Sünde, 281.

¹⁰⁷⁸ Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 3, 106.

¹⁰⁷⁹ Vgl. ebd.; Vgl. ebd., 194.

¹⁰⁸⁰ Peters: Der Mensch, 202.

stammt dagegen vom Himmel (Vgl. 1 Kor. 15, 47). Vergänglich ist das, was von der Erde herrührt: Blut und Fleisch, sagt die Bibel. Das heißt „das Vergängliche beerbt nicht das Unvergängliche“ (1 Kor 15, 50; Vgl. Gal. 5, 21; Mk. 10, 14; Joh. 3, 3.5). Der Apostel Paulus deutet das so, dass der Mensch mit seinem irdischen Leib und in seiner sterblichen Existenz, nicht das erreichen kann, was er als verheißenes Erbe erhofft¹⁰⁸¹. Durch Christus ist uns die Möglichkeit gegeben, dass wir Anteil an der Auferstehung und am neuen Leben haben. Dieses neue Leben ist die Neuschöpfung, die über der Zeit steht so wie Christus über der Zeit steht und die Zeit mit der Ewigkeit verankert.

Balthasar betont in seiner Theodramatik, dass der erste „psychische“ Adam, der aus der Erde stammt, „das Gottesreich nicht erben“ wird, weil er nicht „unverweslich“ ist, sondern „verweslich“, das heißt, aus Fleisch und Blut. Deswegen kann diese Wirklichkeit „übernatürlicher Existenz“ nicht vermittelt werden. Sie trägt keine „pneumatische“ Transzendenz in ihrer Struktur¹⁰⁸². Der Mensch hat durch die Sünde den Bezug zu Gott unterbrochen (Vgl. Ps. 88, 6-13). Der Mensch, der mit Zeit gebunden ist, kann in einer Hoffnung zu Gott um Hilfe schreien, solange er „sich nicht zu einem Übersieg über den Tod (des Einzelnen wie der Welt im Ganzen), zu einer ‚Auferstehung aus den Toten‘ öffnet“¹⁰⁸³.

Diese Öffnung kann nicht der erste, psychische Adam tun, sondern nur der neue Adam. Deswegen ist der erste physische Adam auf den neuen zweiten himmlischen pneumatischen angewiesen¹⁰⁸⁴. Weil der erste physische Mensch aus Erde, also ein Lehmgebilde, war, deshalb hat der zweite Mensch vom Himmel bei ihm keinen Platz gefunden (Vgl. 1 Kor 15, 46). Erst nach seiner Auferstehung, indem er bewiesen hat, dass er die Welt besiegt hat (Joh 16, 33)¹⁰⁸⁵, wird er diesen erhalten.

Der zweite Adam ist das transzendente Alpha und Omega. Der erste Adam verdankt dem zweiten, dass „er nicht nur sein Sinnziel, sondern auch sein sinngebender Ursprung ist“¹⁰⁸⁶. Deshalb sagt man, dass der erste Adam unvollendbar ist und sterben muss, damit er im Zweiten aufgehoben und eingeborgen werden kann. Das alles verdankt er dem zweiten Adam¹⁰⁸⁷. Der neue Adam Jesus hat durch sein Sterben den Tod besiegt. „Der letzte Feind, der vernichtet wird, ist der Tod“ (1 Kor. 15, 26). Jesus hat dem Tod seinen Stachel entrissen. Wie aber Jesus seinen Tod verstanden hat, das können wir nicht sagen¹⁰⁸⁸. Der Sohn wurde

¹⁰⁸¹ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 37.

¹⁰⁸² Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band III, 439.

¹⁰⁸³ Ebd., 440.

¹⁰⁸⁴ Vgl. ebd., 440f.

¹⁰⁸⁵ Vgl. ebd., 441.

¹⁰⁸⁶ Ebd.

¹⁰⁸⁷ Vgl. ebd., 443f.

¹⁰⁸⁸ Vgl. ebd., 455.

zur Sühne gegeben, damit das Erlösungswerk stattfindet (Vgl. 2 Kor. 5, 21). Der Weg der Erniedrigung und des Sterben des Sohnes kann nur einmalig vom ewigen Vater vollzogen werden.

„Wir wissen, dass Christus, von den Toten auferweckt, nicht mehr stirbt; der Tod hat keine Macht mehr über ihn. Denn durch sein Sterben ist er ein für allemal gestorben für die Sünde, sein Leben aber lebt er für Gott“ (Röm. 6, 9-10). Jesus erleidet den Tod für die Sünder, aber in einer tieferen Sicht stirbt er an Gottwegen, „am endgültigen Abgewiesen werden dessen durch Gott, was mit Gottes Wesen unverträglich ist“¹⁰⁸⁹. Der Sohn erniedrigte sich durch Gehorsam bis zum Tod. Aber dieser Tod war kein gewöhnlicher Tod. „Er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz“ (Phil. 2, 8)¹⁰⁹⁰. Der Tod Jesu am Kreuz ist der einmalige Tod, der endgültige und einmalige Tod.

Die Zeit bis zum Tod Jesu am Kreuz war eine sündige Zeit. Diese Zeit hat den Menschen den Tod gebracht. Durch Jesus Christus und seinen Tod am Kreuz wurde die sündige Zeit gekreuzigt. Mit dem auferstandenen Jesus Christus hat die neue Zeit begonnen. Das ist die Zeit der Auferstehung und die Zeit des Lebens aus der Liebe – „creatio ex amore“. Diese neue Zeit ist die Zeit Christi. In ihm ist die Zeit in die Ewigkeit verwandelt. Deswegen darf man sagen: Der auferweckte Christus stirbt nicht mehr. Der Tod hat keine Macht mehr (Vgl. Röm 6, 9). Nach Balthasar hält Christus den Schlüssel zum Gefängnis des Todes¹⁰⁹¹. Er besitzt die Macht und Kraft, die sagt, dass das Leben stärker als der Tod ist.

Die Kreuzesverlassenheit des Sohnes hat eine trinitarische Bedeutung, in der zuerst der Vater selbst verlassen ist und die tiefste Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn in diesem Punkt ihre tiefste Trennung findet¹⁰⁹². „In der Liebe des Vaters liegt ein absoluter Verzicht, für sich allein Gott zu sein, ein Loslassen des Gottseins und in diesem Sinn eine (göttliche) Gottlosigkeit (der Liebe natürlich), die man keineswegs mit der innerweltlichen Gottlosigkeit vermengen darf, die aber doch deren Möglichkeit (...) grundlegt“¹⁰⁹³.

Gott in der Person des Vaters hat seine Gottheit weggegeben, damit Gott in der Person des Sohnes bloß nichts geliehen erhält, sondern gleichwesentlich besitzt. Dieser Trennung Gottes von sich selbst ist das Dunkelste und Bitterste, das sich innerhalb ihrer sich selbst ereignen kann¹⁰⁹⁴. Vom Kreuz führt der gedankliche Weg zum Bund, zur Schöpfung in der zeitlichen Welt. Es ist die Konfrontation der göttlichen Liebe mit der menschlichen Sünde¹⁰⁹⁵. Diese

¹⁰⁸⁹ Ebd., 462.

¹⁰⁹⁰ Vgl. ebd.

¹⁰⁹¹ Vgl. ebd., 464.

¹⁰⁹² Vgl. ebd., 300.

¹⁰⁹³ Ebd., 301.

¹⁰⁹⁴ Vgl. ebd., 302.

¹⁰⁹⁵ Vgl. ebd., 309.

Sorge um die Geschöpfe erklärt sich nur durch die absolute Liebe Gottes. In der Liebe war Jesus gehorsam bis ans blutige Ende. Die Offenbarung bedeutet in diesem Sinne, dass diese Liebe in den Herzen der Mitmenschen Verständnis mit den Worten sucht „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist“ (Mt. 5, 48)¹⁰⁹⁶.

Eine neue Schöpfung geschieht aus der Liebe (Vgl. 2 Kor. 5, 17; Gal. 16, 15), durch die Auferstehung Christi, in der der Mensch seine eigene Auferstehung findet. Das ist dieses neue Leben „Neuheit des Geistes“ (Röm. 7, 6) die zur Freiheit führt. Diese Freiheit stammt nicht vom alten Menschen, der als sündiger Mensch gekennzeichnet ist (Vgl. Röm. 6, 6), sondern durch den neuen Menschen in Jesus Christus, indem er nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade steht¹⁰⁹⁷. Gottes Hilfe kommt durch Jesus Christus - vom Kairos-Gehorsam – indem die Zeit im Neuen Bund ihre Fülle findet¹⁰⁹⁸.

Diese Fülle ist Jesus Christus. Durch ihn ist die Zeit mit der Ewigkeit verankert. In ihm ist der alte sündige Mensch mit seiner sündigen Zeit gekreuzigt und durch die Auferstehung ist die Zeit für die Ewigkeit umgewandelt. Die neue Zeit, in die Ewigkeit reichend, ist der neue Bund in Jesus Christus. Der ewige Gott schenkt sich selbst aus seiner Liebe zu allen Menschen in seinem Sohn. Die Ewigkeit Gottes überwindet die Zeit des Menschen. In dem neuen und ewigen Bund kommt Gott nicht als Richter, sondern als Liebe. Diese Liebe verwandelt die alte Zeit, den alten Bund, für den neuen Bund, der in Ewigkeit als Liebe ist.

Deshalb findet die Zeit ihren Sinn in der Ewigkeit. Daher ist es möglich, „das Leben trotz Tod zu leben“¹⁰⁹⁹.

Damit das Leben nicht nur auf der Stufe des bloßen Vegetierens verharrt, sondern eine innere Bedeutung erhält, braucht es wahrhaft schöpferischer Akte, um die Creatio zu rechtfertigen. Außerhalb der Liebe des Geistes, die in Christus erschienen ist, kann sich kein schöpferischer Akt vollziehen. Das heißt, es gibt keine Liebe, es sei denn, sie ist schöpferisch¹¹⁰⁰.

Das bedeutet, dass die Zeit in der Ewigkeit aufgehen muss. Gott ist die Liebe. Die Liebe ist die ewige Zeit der Trinität. So gibt es ohne die ewige Zeit der Trinität keine Schöpfung, die mit ihrer vergänglichen Zeit die Gleichheit des Wesens zwischen den göttlichen Personen und der Schöpfung setzt¹¹⁰¹.

Die Schöpfung ist mit der Sünde der Vergänglichkeit unterworfen (Vgl. GS 2). Welchen Wert muss der Mensch in den Augen des Schöpfers haben, wenn „er verdient hat, einen solchen

¹⁰⁹⁶ Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band II. Teil II, 474f.

¹⁰⁹⁷ Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band III, 341.

¹⁰⁹⁸ Vgl. Balthasar: Spiritus Creator, 143.

¹⁰⁹⁹ Ebner: Leben trotz Tod, 392.

¹¹⁰⁰ Vgl. Schmid: Creatio ex amore, 191.

¹¹⁰¹ Vgl. Balthasar: Homo creatus est, 51.

und so großen Erlöser zu haben“ (Aus dem Exsultet der Osternacht)¹¹⁰²? Deswegen hat Gott seinen Sohn hingegeben. Damit der Mensch „nicht verloren geht, sondern das ewige Leben hat“ (Joh. 3, 16). Der Sohn Gottes, Jesus Christus, hat sich in seiner Menschwerdung vereinigt. Deswegen kann der Mensch sich selber ohne Christus nicht verstehen. Er versteht nicht, was er ist, wozu er lebt und wo seine Wurzeln sind. Gott ist in der Person Jesu Christi der Schöpfer – *Creatio ex amore*, aus Liebe.

Die Liebe, als Gottes Zeit, ist ewig. In dieser Liebe „findet der Mensch die Größe, die Würde und den Wert, die mit seinem Menschsein gegeben sind. Im Geheimnis der Erlösung wird der Mensch ‚neu bestätigt‘“¹¹⁰³, eine „neue creatura“, geschaffen. In Jesus Christus sind alle Menschen eins. Seine Zeit ist das Reich Gottes. Die Zeit des Reiches Gottes ist die neue Zeit. Wie der dreieinige Gott in seiner Wahrheit und Liebe eine Verankerung mit seinem Geschöpf schafft (Vgl. GS 24)¹¹⁰⁴, zeigt die kurze Zusammenfassung:

1. Die *Creatio ex amore* vollzieht sich in christologischer Sicht. Aber diese Christologie ist mit der Trinität verbunden. Diese Verbundenheit hat ihren festen Grund in Kreuz und Auferstehung¹¹⁰⁵.
2. Die Liebe Gottes und die Liebe des Menschen finden eine geheimnisvolle Einheit¹¹⁰⁶, etwas, was nicht nur das Vaticanum II (z. B. GS 19; 12; 17; 21; 24), sondern auch Papst Benedikt XVI betont¹¹⁰⁷.
3. Beides findet ihre Fassung in einem „Weltdialog über das Selbstverständnis des Menschen innerhalb des Universums“¹¹⁰⁸ (Vgl. GS 3).

Daraus ergibt sich eine weitere wichtige These:

- Der zeitliche Mensch ist Gottesgeschöpf, durch Jesus Christus ist er zum neuen Menschen (*nova creatura*) geworden. Den neuen Menschen und die „*nova creatura*“ findet man in der „*creatio ex amore*“ – *creatio* aus Liebe. Die Liebe, als göttliches Wesen und göttliche Zeit, verankert unsere menschliche Zeit in der Ewigkeit Gottes. Der neue Mensch als „*creatio ex amore*“ findet seine Identität im Bund mit Gott.

¹¹⁰² Vgl. *Redemptor Hominis*, 10.

¹¹⁰³ Ebd.

¹¹⁰⁴ Vgl. Schmid: *Creatio ex amore*, 182.

¹¹⁰⁵ Vgl. ebd.

¹¹⁰⁶ Vgl. ebd.

¹¹⁰⁷ Vgl. *Deus caritas est*, 6.

¹¹⁰⁸ Schmid: *Creatio ex amore*, 182.

Nur das Menschlichste am Menschen ist sozusagen gut genug für die Kennzeichnung der Beziehung zwischen Gott und Mensch.

Die neue creatio ex amore erlebt der zeitliche Mensch im Neuen Bund, im Blut Christi.

Der trinitarische Gott hat sich offenbart in seinem Sohn, in der ewigen Liebe zu seinem Geschöpf.

In der Liebe ist Jesus den Menschen aller Zeiten, auch unserer Zeit, gegenwärtig.

Er ist gegenwärtig als der Gestorbene und Auferstandene. Tod und Auferstehung gehören untrennbar zusammen. Wer leben will, muss sterben. Mit Christus sterben, heißt aber ewig leben. Diese Vereinigung ist nicht Verschmelzen, Untergehen im namenlosen Ozean des Göttlichen, sondern ist Einheit. Die Liebe erreicht, dass beide – Gott und der Mensch – sie selbst bleiben und doch ganz eins werden¹¹⁰⁹. „Wer dem Herrn anhängt, wird ein Geist mit ihm“ (1 Kor. 6, 17). Die lebendige Gottesliebe als ewige Liebe antizipiert den zeitlichen Menschen in seinem Glauben in der christlichen Liebe, die für ihn eine Zukunft ist¹¹¹⁰. Wer in Christus ist, der ist eine neue Schöpfung. Eine neue Schöpfung aus der Liebe für die Ewigkeit. „Nova Creatura“, das ist die Liebe. Sie ist die menschliche Zeit in der Ewigkeit Gottes.

¹¹⁰⁹ Vgl. Deus caritas est, 10.

¹¹¹⁰ Vgl. Meuffels: Die Zeit als Thema der Theologie, 651.

TEIL III: Zeit in der symbolischen Interpretation

Die Theologie arbeitet gern und viel mit Symbolen. Der Begriff eines Symbols ist nicht immer direkt zu begreifen und zu verstehen. Die Vermittlungsleistung eines Symbols macht in ihrem dynamischen Geschehen das geistige Erkennen des Menschen im Kategorialen offenkundig. Das Symbol in seinem Geschehen ist mit vielen Dimensionen und Strukturen verzahnt¹.

Den Terminus „Symbol“ (Lateinisch „symbolum“) definiert man als Wahrzeichen, Abzeichen, Erkennungszeichen, religiösem Sinnbild, in welchem das Unsichtbare und Unverfügbare anschaulich, gegenwärtig und verfügbar wird². Symbole vergegenwärtigen das von ihnen Bezeichnete. Die Inhalte einer Religion finden in Gestalten und Zeichen ihren repräsentativen Ausdruck³. Symbole betreffen stets eine Realität oder eine Situation, von der der Mensch in seinem Leben existentiell betroffen ist⁴.

Sie – die Symbole – verweisen auf etwas anderes⁵. Sie sind als Zeichen zu verstehen und weisen zurück auf verborgene Ursachen⁶. Symbole beinhalten eine andere Wahrheit. An dieser Wahrheit nehmen sie Teil und sind mit dieser Wahrheit aber nicht identisch⁷. Mit anderen Worten kann man sagen, dass Symbole als Bilder gezeigt werden, deren Inhalt in Bild und Bedeutung gleichzeitig übereinstimmen.

Symbole sind immer mit der Zeit verbunden. Sie sind in der Zeit eingebettet. Wegen dieser Verbundenheit ist die theologische Wirklichkeit besser verständlich. Um Symbole zu verstehen, muss man den kulturellen Kontext kennen, in dem sie entstanden sind. Es ist deswegen so wichtig, weil Symbole in ihrer Funktion als Kommunikationsmittel verwendet werden⁸. „Die kulturelle Welt des Menschen wird durch den kommunikativen Gebrauch von Sprache symbolisch komplex, dynamisch, alternativenreich, reflexiv und plural“⁹.

Das bedeutet, dass der Mensch seine Kommunikation nicht nur durch die Sprache findet, sondern sogar mit Sprache über die Sprache¹⁰.

¹ Vgl. Meuffels: Kommunikative Sakramententheologie, 215.

² Vgl. Hauck: Symbol. In: Theologisches Fach- und Fremdwörterbuch, 191.

³ Vgl. Bürkle: Symbol. In: LThK². Band 9, 1154.

⁴ Vgl. Wessel: Symbole. In: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Band 6, 547.

⁵ Vgl. Schwemmer: Symbole. In: LThK². Band 9, 1155.

⁶ Vgl. Hauck: Symbol. In: Theologisches Fach- und Fremdwörterbuch, 191.

⁷ Vgl. Meuffels: Kommunikative Sakramententheologie, 214.

⁸ Vgl. Lanczkowski: Symbole. In: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Band 6, 542.

⁹ Dalferth: Die Wirklichkeit des Möglichen, 18.

¹⁰ Vgl. ebd.

In diesem Sinne betont man ganz deutlich, dass Symbole eine ganz wichtige kommunikative Sprache haben.

Das Thema dieser Arbeit lautet. „Zeit als eschatologische Größe“. Damit man das Phänomen „Zeit“ besser und deutlicher aufzeigen und verstehen kann, verwendet man in der Interpretation und Argumentation Symbole. Aus theologischer Sicht heraus verbindet sich die Wirklichkeit der zeitlichen Welt mit der Offenbarung Gottes. Das, was zeitlich ist, ist in der Ewigkeit verankert. Gott hat sich in seinem Sohn offenbart.

In den verschiedenen vorhergehenden Teilen dieser Arbeit wurde deutlich aufgezeigt, dass der zeitliche Jesus mit dem ewigen Christus in einer Person verankert ist. „So kann die Offenbarung Jesu durchaus als Symbol bezeichnet werden, da der Sich-Ausdrückende (der Vater) sich im Ausdruck (dem Sohn) exakt wiedererkennt“¹¹. Aus diesem Grund darf man die neue These aufstellen, um sie dann zu bearbeiten:

- Symbole sind in der Zeit eingebettet. Sie verbinden Zeit mit Ewigkeit und verweisen auf eine andere Wirklichkeit. Symbole auf religiöser Ebene verweisen betroffene und ergriffene Menschen auf Gotteswirklichkeit.

In der symbolischen Umfassung kann die zeitliche Welt in seiner Wirklichkeit als Offenbarung Gottes verstanden werden¹². In den nächsten Schritten versucht man die Zeit in der symbolischen Interpretation aufzuzeigen. Dies ist auf zwei Ebenen möglich:

- Symbole und ihre zeitliche Bedeutung;
- Symbole in der sakramentalen Umfassung.

Ein Symbol beinhaltet seine Sprache. Hierbei versteht man darunter aber eine Sprache, die im Gegensatz zur Umgangssprache aus künstlichen Symbolen besteht. Diese Sprache hilft uns, das Problem der Zeit als eschatologische Größe in der theologischen Bedeutung zu verstehen.

¹¹ Balthasar: Theologik. Band II, 247.

¹² Vgl. Meuffels: Kommunikative Sakramententheologie, 216.

1. Kapitel: Das Symbol und seine kommunikative Bedeutung in der zeitlichen Größe

Jede Religion und Kultur besitzt ihre eigene Symbolik. Das menschliche Leben ist mit dem Symbol verbunden. Symbole verbinden das zeitliche Leben der Menschen untereinander. Deswegen besitzen Symbole in sich selber die Vielfalt der Sprachen und Kulturen, und deshalb kann man eine gewisse Kontingenz nicht abstreifen. Die Symbole geben uns immer zu denken.

Deshalb sagt man: kein Mythos¹³ ohne Auslegung und keine Auslegung ohne Anfechtung¹⁴. Symbole haben noch eine weitere wichtige und wesentliche Aufgabe, nämlich als Symbole des Lebens bilden sie auch den Brückenschlag zwischen Gott und der Kreatur¹⁵.

Durch die Symbole erkennt der Mensch das eröffnete göttliche Geheimnis¹⁶. Ein neuer Horizont und Gesamtzusammenhang wird eröffnet, wie ein Licht, in dem die Wirklichkeit neue Erläuterung und Bedeutung findet. Es wird in dieser Beziehung des Zeitlichen zum Ewigen realisiert und verankert.

Diese Verankerung kann nur in zeitlichen Symbolen ausgedrückt werden¹⁷. „Konkrete symbolische Vermittlung von Natur- und Kulturordnungen können sie aber nur sein, weil sie immer auch die Existenz von Zeichenbenutzern voraussetzen, also eine Existenz einer Gemeinschaft kommunizierender Personen“¹⁸.

Wenn das Symbol im Modus der Vergangenheit ausgedrückt wird, dann zeigt es uns den ewigen Gott als den Ursprung des Schaffens und zeigt uns die Abhängigkeit der geschöpflichen und ewigen Existenz¹⁹. Wenn das Symbol im Modus der Gegenwart ausgedrückt wird, dann zeigt es uns wie die zeitliche Welt durch den ewigen Gott erhalten ist²⁰.

¹³ Vgl. Hoffmeister: Mythos. In: Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 418f. Der Begriff „Mythos“ ist das griechische Wort auf der religionsgeschichtlichen Ebene und bedeutet „Erzählung“ oder „Fabel“ und ganz besonders „Göttergeschichte“. Man unterscheidet verschiedene Mythen. Es gibt den theologischen Mythos, in welchem von der Entstehung der Götter erzählt wird. Dagegen ist die Aufgabe des kosmologischen Mythos, den Ursprung der Welt zu beschreiben. Ein anthropologischer Mythos schildert die Erschaffung des Menschen sowie seine Eigenschaften und seine Bestimmung. Ein soteriologischer Mythos behandelt die Erlösung des Menschen. Im eschatologischen wird das Ende der Welt, der Götter und der Menschen erzählt; Vgl. Schupp: Mythos und Religion, 60: Jeder Mythos stellt ein Ordnungssystem dar; das, was in Erzählungen mit Symbolcharakter ausgedrückt werden wird.

¹⁴ Vgl. Ricoeur: Hermeneutik und Psychoanalyse, 198.

¹⁵ Vgl. Link: Schöpfung. Schöpfungstheologie in reformatorischer Tradition, 232.

¹⁶ Vgl. Kasper: Der Gott Jesu Christi, 152.

¹⁷ Vgl. Link: Schöpfung. Schöpfungstheologie in reformatorischer Tradition, 234.

¹⁸ Dalferth: Die Wirklichkeit des Möglichen, 21.

¹⁹ Vgl. Link: Schöpfung. Schöpfungstheologie in reformatorischer Tradition, 234.

²⁰ Vgl. ebd.

Das Symbol zeigt, wie das zeitliche Leben des Menschen in seinem Sein im Prozess zum göttlichen Sein partizipiert²¹. Wenn das Symbol im Modus der Zukunft ausgedrückt wird, dann zeigt es uns die Erfüllung des Menschen in Gott²².

Es wurde gezeigt, dass das Symbol eine Beziehung zwischen dem ewigen Gott und dem zeitlichen Menschen und der Welt realisiert.

Deswegen ist das Symbol gegenwärtig, nicht nur für den Menschen und für sein Verstehen, sondern auch transzendentaler Teil des Selbstverstehens. Auf Grund seiner Intentionalität ist das Symbol niemals ein Einsames oder ein isoliertes Objekt, in seinem Wesen ist das Symbol als dritte Dimension zwischen Subjekt und Objekt zu sehen²³. So verweisen Symbole auf Gott. Die Symbole haben eine unvertretbare Funktion. Diese Funktion hebt sich hinaus über die traditionelle Hermeneutik. Die Symbole „decken (...) eine verborgene Wirklichkeitsschicht auf, die auf keine andere Weise sichtbar werden kann, (...) die des Seins selbst, oder die der letzten Seinsmächtigkeit“²⁴. So sagt man, dass das Symbol eine doppelsinnige Bedeutung hat. Diese Bedeutung bedarf der Interpretation, und die Interpretation benötigt eine Aussage, um das Symbol zu entziffern. Deswegen geht es um den Grund, die Basis des Symbols, auf den die Deutung durch das andere abzugrenzen und entziffern gilt²⁵. Es gibt kein Symbol, das sich nicht auf das Verstehen und die Interpretation bezieht²⁶.

So kann man sagen: „das Symbol selbst ist das Erwachen der Reflexion“²⁷. Diese Reflexion ist nämlich mit Denken verbunden. Nur der kann reflektieren, der denkt. Denn das Denken hat eine wichtige Funktion im zeitlichen Leben. Denken ist deswegen ein Vollzug des Lebens. Nicht jedes Lebewesen kann denken. Der Unterschied zwischen den Menschen und anderen Lebewesen liegt nicht nur darin, dass nur die Menschen denken können, sondern vielmehr darin, dass sie nicht denken müssen²⁸. Denken ist ein Akt der Freiheit. „Es gibt kein Denken ohne Leben. Denken ist eine Vollzugsweise des Lebens“²⁹. Wenn das Leben beim Menschen endet, dann endet auch das Denken. Nur der, der denkt, kann wissen und denken, dass er denkt³⁰.

²¹ Vgl. ebd., 232.

²² Vgl. ebd., 234.

²³ Vgl. Meuffels: Kommunikative Sakramententheologie, 217.

²⁴ Tillich: Die Frage nach dem Unbedingten, 217.

²⁵ Vgl. Ricoeur: Die Interpretation, 21.

²⁶ Vgl. Ricoeur: Hermeneutik und Psychoanalyse, 173.

²⁷ Ebd., 52.

²⁸ Vgl. Dalferth: Die Wirklichkeit des Möglichen, 23.

²⁹ Ebd., 22.

³⁰ Vgl. ebd., 23.

Im Denken benutzt der Mensch auch die Symbole. Die Symbole bringen die Menschen zu einem kreativen und kommunikativen Geschehen. Der Mensch muss die Symbole interpretieren. In diesem Sinne ist er ein Glied einer Interpretationsgemeinschaft. Diese Gemeinschaft besitzt eine gemeinsame Geschichte. Aber diese Geschichte, die von der einen Seite mit Zeit umgeben ist, findet ihre Erfüllung in der Ewigkeit. Deswegen beinhalten die Symbole gleichzeitig Zeit und Ewigkeit in sich. „Noch allgemeiner formuliert kann man sagen, dass der Mensch je schon in einem Sinngefüge lebt, aus dem heraus er denkt. Aber auch die Konstitutionselemente des Menschlichen in den Polaritäten von Geist–Leib, Mann–Frausein, Leben–Tod sind transzendente Voraussetzungen für den Symbolisierungsprozeß. Nur innerhalb dieses Gesamtgefüges agiert das menschliche Subjekt“³¹. Das Symbol ist mit Zukunft und Dynamik verbunden. Das geschieht, weil das Symbol zu denken gibt³².

Ricoeur betont das mit folgendem Satz: „Das Symbol gibt uns zu denken“³³. Mit dieser Formulierung möchte er zwei Wahrheiten betonen, „das Symbol gibt; ich setze den Sinn nicht, vielmehr gibt das Symbol (...) ihn zu denken“³⁴.

Obwohl das Symbol im Grunde genommen ein Zeichen ist, aber nur in diesem Sinne, wie jedes Zeichen über sich hinaus etwas meint und gibt. So ist nicht immer ein Zeichen ein Symbol oder, noch besser gesagt, nicht jedes Zeichen ist ein Symbol³⁵.

Ein Symbol hat in sich selber eine Zielrichtung, die es in einer zweifachen Intentionalität erfüllt. Zuerst hat diese Intentionalität mit einem Wort zu tun, das eine signifikante Intentionalität voraussetzt. Durch die Worte wird die Bedeutung der Symbole erklärt und damit die Ambiguität zu beseitigen.³⁶ Diese Worte führen zu einer Reflexion über die Wirkung eines Symbols und seine Bedeutung. Durch die Worte wird das Symbol mit dem Inhalt zu Bewegung gebracht. Durch die Worte das interpretierende Denken wohlbegründet.

Die zweite Wahrheit eines Symbols liegt in den materiellen Eigenschaften und der räumlichen Abweichung. Durch diese materiellen Eigenschaften kommt das Symbol zu seiner Wirkung in seinen Räumen. Das ist die bestimmte Situation des Menschen im Heiligen und meint: Diese Situation geht über den ersten Grad hinaus³⁷.

Dieses Heilige findet und liest der Mensch in der Welt, an den verschiedenen Elementen der Welt ab, wie z. B. am Himmel, an der Sonne, am Mond, am Wasser und an der Natur. Diese

³¹ Meuffels: Kommunikative Sakramententheologie, 218.

³² Vgl. Ricoeur: Hermeneutik und Psychoanalyse, 163.

³³ Ebd.

³⁴ Ebd.

³⁵ Vgl. ebd., 164f.

³⁶ Vgl. Ricoeur: Die Interpretation, 64.

³⁷ Vgl. Ricoeur: Hermeneutik und Psychoanalyse, 165.

Symbolik verweist ihn auf die Manifestationen des Heiligen³⁸. Diese Heiligkeit zeigt sich in einem Ausschnitt des Kosmos. Hier verliert sie seine konkreten Grenzen und lädt sich mit unzählbaren Bedeutungen auf, die größtmögliche Zahl an Erfahrungsbezirken. Durch das Zeitliche geht man auf das nie Endende, das heißt, auf das Ewige.

Für Ricoeur sind hier die Symbole nämlich: die Sonne, der Mond, das Wasser und alle kosmischen Wirklichkeiten³⁹.

Diese Symbole zeigen die kosmischen Wirklichkeiten. Sie sind deswegen Symbole „weil sie in einem Knoten von Gegenwärtigkeit eine Masse von Bedeutungsintentionen sammeln, die bevor sie zu denken geben, zu sprechen geben; die symbolische Manifestation als Ding ist eine Matrize von symbolischen Bedeutungen als Worten“⁴⁰. Sie werden nie zu Ende kommen, weil diese Symbole von der Zeit in die Ewigkeit führen.

Wenn wir z. B. Himmel sagen, dann ist es mit der symbolischen Bedeutung dasselbe, als wenn wir sagen, der Himmel manifestiere das Heilige, oder, noch besser, er bedeutet den Allerhöchsten, den Unermesslichen, den Erhabenen oder den Mächtigsten. Das heißt, mit dem Symbol Himmel betonen wir den Grund aller Ordnung oder den Allsehenden und den Weisen, den Herrscher, den Unveränderlichen⁴¹.

Deswegen sagt man, den richtigen Sinn des Symbols findet man im wörtlichen Sinn des Wortes. Das Symbol bildet „die Bewegung des ersten Sinnes, die uns am verborgenen Sinn teilhaben lässt und uns so dem Symbolisierten angleicht, ohne dass wir die Ähnlichkeitsbeziehung mit unserem Verstand radikal erfassen könnten“⁴².

Die Symbole sind die Erfüllung der Bedeutungsintention. Das bedeutet, dass das Symbol sich kennzeichnet, dass es nie vollständig auf Willkür gründet. Es ist nicht leer, denn das Symbol hat eine Beziehung zwischen dem Signifikanten und dem Signifikat und bildet weiter⁴³. „Symbol’ – ‚Gedanke’ (oder ‚Referenz’) – ‚Sache’ (oder ‚Referent’) bleiben in dem Ganzen eines Phänomens mit zweifachem Sinn: Signifikant und Signifikat“⁴⁴. So sind die Symbole eine höherstufige Sprache⁴⁵. In der Bedeutung des Symbols liegt Verborgenes. Das, was in der Sinnlichkeit ein Besonderes, Individuelles und Partikuläres ist, wird gegeben. Das Symbol weist aber durch sein ‚Bedeuten’ über sich selbst hinaus auf ein Mehr als sich selbst. Dieses

³⁸ Vgl. Ricoeur: Symbolik des Bösen, 17.

³⁹ Vgl. ebd.

⁴⁰ Ebd., 18.

⁴¹ Vgl. ebd.

⁴² Ricoeur: Hermeneutik und Psychoanalyse, 165.

⁴³ Vgl. ebd., 200.

⁴⁴ Ricoeur: Die lebendige Metapher, 66.

⁴⁵ Vgl. ebd., 175.

Mehr enthüllt sich durch die Erscheinung des Symbols⁴⁶. In diesem Sinne hat die symbolische Vermittlung einen institutionellen Charakter, indem sich jede Handlung in symbolischen Vermittlungen realisiert.

Das bedeutet, dass jede Institution eine soziale Größe bildet, die sich nicht auf ihre Bestandteile reduzieren lässt⁴⁷. In der dogmatischen Auslegung des Symbols verbindet Ricoeur mit dem Moment des Tausches das „Symballein“ des antiken Symbolbegriffs⁴⁸.

Zwischen Mensch und Symbol ereignet sich das Symbolgeschehen. Das Signifikat wird sich in seinem Je-mehr vom Signifikanten abheben. Damit ist der Mensch mit dem Symbolobjekt durch die Lebensgemeinschaft im Symbolakt. Das heißt konkret, dass der Mensch schon immer mit und in Sprache mit dem Symbol lebt. Durch diese Gemeinschaft entwickelt sich eine weitere und neue Perspektive für das kommunikative Geschehen⁴⁹.

„Symbole kommunizieren zudem übergreifend, insofern sie verschiedenste Menschen (unterschiedlichen Alters, mit differierenden Weltbildern) erreichen, aber sie sind auch antizipierend, da nicht feste Ergebnisse, sondern Sinn- und Lebensfülle mitgeteilt werden“⁵⁰.

Der Mensch sucht in den Symbolen, den Sinn der Lebenswirklichkeit positiv zu bewältigen. Diese Bewältigung geht auf den konkreten Menschen als Subjekt und als Mitglied einer Gesellschaft zurück⁵¹. Diese Gesellschaft lebt in einer Geschichte und in einer kulturellen Kommunität. Die Symbole haben für den richtigen Sinn des einzelnen Menschen sowie für die Kommunität der Gesellschaft eine wichtige Bedeutung. Sie sind die Mittelpunkte aus direkter und ungeteilter Ursprünglichkeit⁵². Das alles geschieht in der Zeit, denn der Mensch ist zeitlich. Alles Tun unter dem Himmel hat seine Zeit und geschieht in der Zeit⁵³.

In der Zeit eröffnen Symbole Kommunikationsräume der Lebenskonzentration. Sie fordern von den Einzelnen Freiheit und Vertrauen, und zugleich fordern sie auf zur Anerkennung des Mitmenschen, des freiheitlichen Partners. Durch die kommunikativen Gemeinschaften gelangt der Mensch zu einem erfüllten Leben⁵⁴.

Die symbolische Kommunikation führt uns so immer auf die Grenzen „zwischen Transzendtem und Kategorialem sowie zu den verschiedenen Momenten, die das Symbolgeschehen ausmachen (der einzelne, obwohl in einer Symbolgemeinschaft beheimatet,

⁴⁶ Vgl. Balthasar: Theologik. Band I, 169.

⁴⁷ Vgl. Müller, W.: Das Symbol in der dogmatischen Theologie, 199.

⁴⁸ Vgl. ebd., 200.

⁴⁹ Vgl. Meuffels: Kommunikative Sakramententheologie, 219.

⁵⁰ Ebd., 220.

⁵¹ Vgl. ebd., 219.

⁵² Vgl. ebd., 220.

⁵³ Vgl. Hauser: Zeit, 123.

⁵⁴ Vgl. Meuffels: Kommunikative Sakramententheologie, 221.

hat immer ein persönliches Verhältnis zu ‚seinem‘ Symbol, so dass ein Symbol den einzelnen in der Gemeinschaft als Einzelsubjekt abhebt, begrenzt)⁵⁵.

Aber Symbole können sich nicht auf einzelne und faktische Wesensheiten reduzieren lassen, weil sie mit der Zeit verbunden sind, sondern sie führen und geben dem einzelnen Menschen sowie der Gesellschaft den Sinn des Lebens. Die ganze Fülle kann man nur in einer anderen Wirklichkeit finden.

Auf diese neue und andere Wirklichkeit verweisen die Symbole. Diese weisen von der Zeit aus auf die Ewigkeit hin.

Der heilige Paulus bezeichnet den menschengewordenen Sohn Jesus Christus als die ganze Fülle: „Denn in ihm allein wohnt die Wirklichkeit die ganze Fülle Gottes. Durch ihn seid auch ihr davon erfüllt; denn er ist das Haupt aller Mächte und Gewalten“ (Kol. 2, 9-10)⁵⁶.

Diese ganze Fülle ist nicht nur auf die Person des Sohnes eingeschränkt, (Vgl. Eph. 1, 23), sondern er hat sie von seinem erweckenden Vater erhalten durch den heiligen Geist (Vgl. 2 Kor. 3, 17). So kann man im Weiteren feststellen: dass nur wenn eine „Person“ vom dreieinigen Gott Fleisch angenommen hat, dann ist in ihm Gottes Dreieinigkeit sichtbar (Vgl. Eph. 4, 4-6; 3, 14-17; Röm. 8, 9-14; 8,14-17; 1 Kor. 6, 15-20)⁵⁷. Die Fülle der Zeit und die damit im Zusammenhang stehende Symbolik in Bezug zum dreieinigen Gott bedarf in begrifflicher Hinsicht weiterer Auslegung.

Das Symbol in seinem zeitlichen kommunikativen Geschehen bildet die zeitliche Größe, indem es sich von der Zeit in die Ewigkeit führen lässt. So wird es nie zu Ende kommen. In den Symbolen finden die Zeit und die Ewigkeit ihre Geborgenheit und Heimat.

1.1. Das Wort und der Leib – Fleisch als Symbol in Jesus Christus

Die Zeitlichkeit findet ihre Konstitution zwischen der historischen Zeit und der Zeit des Erzählers. Sie realisiert sich in dem Fügen und in der Handlung, die die symbolische Ordnung macht. Ricoeur verbindet die Theologie des Wortes, die das Christusergebnis als Wortgeschehen betrachtet, mit der Theologie der Zeitlichkeit. Diese Zeitlichkeit bettet das Ereignis in die Universalgeschichte ein. Jede theologische Vermittlung und jeder Diskurs ist in Grunde genommen nicht anderes, als die Antizipation des „Eschaton“ zu verstehen⁵⁸.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Vgl. Balthasar: Theologik. Band II, 272.

⁵⁷ Vgl. ebd., 273.

⁵⁸ Vgl. Müller, W.: Das Symbol in der dogmatischen Theologie, 234.

„Der Begriff der Antizipation ist nicht erkenntnistheoretisch, sondern als existentielle Transformation zu verstehen“⁵⁹. Der Mensch lebt sein irdisches Leben in einer Zeitform. Diese Zeitform schließt die Verheißung sowie die Bedrohung in sich ein, die mit Hoffnung und Furcht gemischt sind. Der Mensch kann sich der Gegenwart zuwenden, um sich so mehr einer ewigen Zukunft zu nähern⁶⁰.

Der hl. Johannes betont, dass Gottes Wort Fleisch geworden ist (Vgl. Joh. 1, 14). „Was kann Gott bewegen, sein „allmächtiges Wort“, durch das er die Welt trägt (Vgl. Hebr. 1, 3), in unser Fleisch zu senden, das weder eines tragenden Wortes mächtig ist noch das Gehör hat, das alltragende Wort verstehend zu hören?“⁶¹.

Die christliche Religion, so betont Balthasar, ist die einzige, die in der Sterblichkeit des Fleisches das Ende der Wege Gottes im Fleisch, im sterblichen, eucharistischen, mystischen und auferstandenen Fleisch gefunden hat⁶². Dieser versunkene Mensch, Jesus Christus, ist mit Gott eins sein und durch ihn mit der Menschheit (Vgl. Gen. 2, 24; Mt. 19, 5; Eph. 5, 30-32)⁶³. Das Wort Gottes in der Ganzheit seines Lebens ist eine wichtige Sprache. Diese „Kommunikation bzw. Sprache ergibt sich aus dem Leben selbst, näher hin aus dem Dasein als solchem wie aus der christologisch spezifizierten Gegenwart Gottes in unserer Welt“⁶⁴. Kommunikation ereignet sich in diesem Sinne durch die Begegnung mit dem Leben und mit Gott. Diese Kommunikation vollzieht sich durch ein Handeln in der Tiefedimensionen und in der Horizontalität zur Kommunikationsgemeinschaft⁶⁵. Der Sinn dieser Gemeinschaft ist Gott selbst. Aus dieser Kommunikation, die im Grunde genommen, eine Lebenshilfe ist, hat Gott durch das Leben seines Sohnes, den Menschen für das irdische und zeitliche Leben eine neue Lebensperspektive eröffnet⁶⁶.

Wenn man in der Bibel liest „das Wort wird Fleisch“, dann verbindet man die Zeit mit der Ewigkeit. „Fleisch“ ist das, was zeitlich und vergänglich ist. Dieser vergängliche Mensch ist in wunderbarer Weise innerhalb der zeitlichen Welt (Vgl. Gen. 1, 27-30; Ps. 8; Sir. 17) durch Gott erhoben⁶⁷. Jesus Christus ist im Neuen Testament das Wort Gottes (Vgl. Joh. 1, 14).

Greshake versteht unter Symbol die „Offenbarung eines unanschaulich-, geistigen’ Sinnes im sinnlich-anschaulichen ‚Material’, wobei das Symbol an der Wirklichkeit, welche es manifestiert, teilhat und somit nicht nur den Sinn aufzeigt, sondern auch ‚verwirklicht’,

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Vgl. Balthasar: Theologik. Band I, 224.

⁶¹ Balthasar: Theologik. Band II, 201.

⁶² Vgl. ebd.

⁶³ Vgl. ebd.

⁶⁴ Meuffels: Kommunikative Sakramententheologie, 210.

⁶⁵ Vgl. ebd., 210f.

⁶⁶ Vgl. ebd., 211.

⁶⁷ Vgl. Balthasar: Theologik. Band II, 201f.

„repräsentiert“ = vergegenwärtigt“⁶⁸. Der Leib ist für ihn das „Ur-Symbol“ der menschlichen Freiheit. Der Leib ist Ausdruck der menschlichen Identität. Durch das menschliche Ich kann sich der Mensch von „meinem Leib“ distanzieren und ein Verhältnis zu „meinem Leib“ bringen. Der Leib als Ur-Symbol ist ein Ausdruck des menschlichen „Ich“. Und dennoch vom Ich unterschieden. Das heißt, dass das „Ich“ sich in ein Verhältnis zu seinem Leib bringen kann⁶⁹.

„Wenn ich einem anderen die Hand gebe, gibt nicht mein Leib einem anderen die Hand, sondern ich selbst. Wenn ich meinen Leib aus Liebe für einen anderen hingebe, gebe ich mich hin. Ich bin also nicht hinter meinem Leib versteckt, sondern stelle mich in ihm dar, gebe mich in ihm, so dass via Leib die anderen wirklich mir begegnen können“⁷⁰.

Der Leib als Ur-Symbol ist Mittel der Selbstoffenbarung und Selbstgabe⁷¹. Der menschliche Leib als Symbol ist als die kommunikative Vermittlung zu verstehen. Im Ausdruck des Leibes vermittelt sich das Selbst und Ich nach außen⁷². In diesem Sinne ist der Leib ein Symbol der wirklichen Kommunikation⁷³.

Greshake betont, dass der Leib zwei Seiten besitzt: auf der einen Seite ist er räumlich geschlossen, definiert und umgrenzt, so dass man sagt, dass der Leib anfängt und aufhört. Auf der anderen Seite ist der Leib nicht das, was er ist⁷⁴. „Er ist nur als der Vollzug eines Verhältnisses, das über seine geschlossene Dinghaftigkeit weit, ja unbegrenzt hinausgeht. Nähme man die Fülle der kosmischen Bezüge von ihm weg, so bliebe als ‚Rest‘ nicht ein ‚reiner‘ Leib, sondern ein völlig Unbestimmtes: kein Auge zum Sehen, kein Ohr zum Hören, kein Fuß zum Gehen, ein Nichts“⁷⁵.

Der Leib ist „Medium“ zwischen mir und „dem anderen“. Das bedeutet, dass ich mich im Leib in „das andere“ ausdrücke, dass ich mit „dem anderen“ in Identität und Differenz verbunden bin. In demselben Leib drückt sich „das andere“ in mir aus, dass ich durch die gleiche Identität und Differenz mit „dem anderen“ verbunden bin. Diese Differenz ist in einem Prozess integriert, sodass sie in diesem Prozess auf den Weg zur Communitio-Einheit führt⁷⁶.

Der menschliche Geist ist im Leib ‚dem anderen‘ ausgesetzt. Das heißt, er nimmt dessen Wirklichkeit in sich selbst auf. Der Mensch wird reifen, wachsen und sich vollenden in der

⁶⁸ Greshake: Gott in allen Dingen, 90.

⁶⁹ Vgl. ebd., 29.

⁷⁰ Ebd., 29f.

⁷¹ Vgl. ebd.

⁷² Vgl. Bollig: Einheit in der Vielfalt, 167.

⁷³ Vgl. Greshake, Gott in allen Dingen finden, Schöpfung und Gotteserfahrung, 30.

⁷⁴ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 259.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Vgl. ebd., 260.

Welt. In dieser Vollendung als Prozess nimmt der Geist durch seine Vollendung teil⁷⁷. Das bedeutet, dass der Mensch im Leib seine Verbindung mit der mitmenschlichen Gemeinschaft erfahren wird. Durch diese „Vermenschlichung“ der Welt zeigt sich Bereicherung, Vertiefung und „Vermenschlichung“ des Menschen⁷⁸.

„Der Leib ist auch insofern Ausdrucksmedium, dass ich mich durch ihn kreativ der Welt aufpräge, sie gestalte und forme, sowie – via Großleib Welt – auf die (sich im gleichen Horizont der Welt leiblich vollziehenden) anderen Subjekte expressiv einwirke und darin meine wesenhafte Verbundenheit und Kommunikation mit der übrigen Menschheit realisiere“⁷⁹. Aber diese Kommunikation ist Eigenschaft des Geistes. Ohne Kommunikation mit den anderen kann der Mensch nicht Person werden⁸⁰.

Der Mensch kann mit seinem Leib vor Gott stehen. Deshalb konstituiert der Leib den Menschen als kreatives In-der-Welt-Sein. Das bedeutet, der Mensch ist durch seinen Leib Glied einer Interaktionsgemeinschaft mit Gott⁸¹.

Der Leib ist auch Medium der Gottesbeziehung und der Weltgestaltung. Jeder Mensch nimmt durch seinen eigenen Leib Teil am „Großleib Welt“⁸². Der Leib ist eine Wirklichkeit der Welt, aber in Grunde genommen ist der Leib zugleich die Welt, in seiner Weise⁸³. Deswegen spricht man oft davon, dass die Welt ein großer symbolischer Zusammenhang ist. Wie eine große Kathedrale, die voll von vielen und verschiedenen Ideen ist⁸⁴. Diese Symbolik tritt in Verbindung zur zeitlichen Offenbarung ein. In der kerygmatischen Botschaft der Bibel erfährt man in der universalen Symbolik eine Transformation. Das Symbol erhält durch das Wortereignis der Offenbarung eine neue Koordination und eine neue Wirklichkeit⁸⁵.

Die Offenbarung Gottes ist mit der Zeit verbunden. Die Mitteilung der Offenbarung artikuliert sich in Symbolen. Das Offenbarungsgeschehen ist in der zeitlichen Geschichte verankert. Die Symbole, die mit der Person Jesus aus Nazaret verbunden sind, sind „geschichtlicher und zeitlicher Stoff, nicht aus dem Goldenen, den die Sage liebt“⁸⁶. Ein Symbol als Symbol

⁷⁷ Vgl. ebd.

⁷⁸ Vgl. ebd., 261.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Vgl. ebd., 262.

⁸¹ Vgl. ebd., 258.

⁸² Bollig: Einheit in der Vielfalt, 172.

⁸³ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 259.

⁸⁴ Vgl. Huizinga: Herbst des Mittelalters, 238.

⁸⁵ Vgl. Müller, W.: Das Symbol in der dogmatischen Theologie, 235.

⁸⁶ Bloch: Das Prinzip Hoffnung, 1482.

entsteht durch seine antizipatorische, sinnstiftende Dimension und wird zur „Verdichtung geschichtlicher Erfahrungen“⁸⁷.

Jesu Leib und sein Leben sind das Realsymbol Gottes für alle Menschen⁸⁸. Jesu Ausdruck oder sein Bild und sein Wort sind das Kennzeichen oder Erkennungsmittel seines Wort-Gott-Seins. Das ist seine Legimitation und das Symbol⁸⁹. Das Symbol Leib zeigt, dass der Mensch in Gott vollendet wird.

Jesu Symbolcharakter des Fleisch gewordenen und offenbarenden Wortes wird zum Anspruch: „Ausdruck“ Gottes (Vgl. Hebr. 1, 3), „Bild“ des unsichtbaren Gottes (Vgl. Kol. 1, 15; 2 Kor. 4, 44) und „Wort“ Gottes (Vgl. Joh. 1, 1. 14; Offbr. 19, 13)⁹⁰. „Alles am fleischgewordenen Wort ist Ausdruck des Vaters im Heiligen Geist (...); alles an ihm ist Bild, sofern an seinem weltlichen Bildsein unmittelbar sein göttliches Bildsein (...) und damit sein wesenhafter Verweis auf den Vater ablesbar ist; alles an ihm ist Wort, das wesenhaft auf einen Sprechenden hindeutet. Er ist je das Eine auch als das Andere“⁹¹.

Der Mensch Jesus ist der Ausleger des Vaters⁹². Gott in Jesus nimmt die menschliche Gestalt. Aber diese Gestalt nicht als Verkleidung, sondern um mit dem Mensch identisch zu sein⁹³. In Jesus Christus ist der Mensch Dialogpartner mit Gott. In der zeitlichen Umfassung wird dieser Dialog sich langsam vollziehen und steigen.

In diesem Partnerdialog wurde gezeigt, dass der Mensch, der aus sich schwach und der Glorie Gottes bedürftig ist, eingeladen wird, als der lebendige Mensch teilzunehmen an der Glorie Gottes⁹⁴. Gott wird das zeitliche Leben des Menschen vollenden. „In der Lebensbegegnung mit diesem Jesus als dem Christus werden alle Momente symbolischer Kommunikation eingeholt, so dass diese gelungene Communicatio in erfüllenden Communio übergehen kann“⁹⁵. Die Zeit des historischen Jesus, d.h. das ganze menschliche Leben Jesu ist die Zeit eines sterblichen Menschen. Die Zeit, in der Jesus Mensch geworden ist und sein ganzes Leben auf der Erde „ist die Zeit eines einzelnen sterblichen Menschen“⁹⁶. Dieses zeitliche Leben kommt und ist festgelegt von Gott selber (Vgl. Mt. 6, 27; Job. 14, 5; Sir. 17, 2). Jesu Menschenzeit ist eingebettet in eine umgebende Menschenzeit. Das bedeutet, dass schon vor

⁸⁷ Ott: Symbol und Wirklichkeit, 564.

⁸⁸ Vgl. Wagner: Dogmatik, 59.

⁸⁹ Vgl. ebd., 247.

⁹⁰ Vgl. ebd., 246.

⁹¹ Ebd.

⁹² Vgl. Balthasar: Theologik. Band II, 61.

⁹³ Vgl. ebd., 203.

⁹⁴ Vgl. ebd., 207.

⁹⁵ Meuffels: Kommunikative Sakramententheologie, 226.

⁹⁶ Balthasar: Herrlichkeit. Band III, 2. Teil 2, 153.

Jesus andere waren und nach ihm noch kommen werden⁹⁷. „Können denn die Hochzeitsgäste fasten, solange der Bräutigam bei ihnen ist? Solange der Bräutigam bei ihnen ist, können sie nicht fasten. Es werden aber Tage kommen, da wird ihnen der Bräutigam genommen sein“ (Mk. 2, 19-20). In symbolhafter Weise nahm Jesus mit den Menschen eine neue Gemeinschaft vorweg. Jesus stiftet die Gemeinschaft mit den Menschen. Diese Gemeinschaft steht fest an seine Person als die engste Bindung zwischen Mensch und Gott. Jesus ist selbst die Gegenwart als Zeit des Heils⁹⁸.

„Nur noch kurze Zeit ist das Licht bei euch. Geht euren Weg, solange ihr das Licht habt“ (Joh. 12, 35). Aber diese begrenzte menschliche Zeit soll der Raum sein, in dem Gottes Handeln mit der Welt sich abspielt, das letzte Heil⁹⁹.

„Christus, der volle und vollendete Mensch, macht als ganzer die Erfahrung dessen, was Gott ist. Er ist mit Leib und Seele die Verkörperung dieser Erfahrung. Christus als der menschgewordene Gott aber, der dem Menschen Gott offenbart, macht auch als Gott die Erfahrung dessen, was Mensch ist“¹⁰⁰. Jesus ist Mensch geworden nach dem, was Gott wollte. Gott hat alles in sich rekapituliert, was gottvergessen in der zeitlichen Welt lebt und existiert. Und dazu hat Gott die Menschen eingeladen. Dieses Urbild umfängt beides zusammen und gleichzeitig¹⁰¹. Zeit und Ewigkeit als eine Einheit und Kommunikations-Gemeinschaft. Christus ist das urbildliche Gottesverhältnis des Menschen. Weil Christus ein echter zeitlicher und geschichtlicher Mensch ist, kann er in dieses Urbild seines Maß-seins ein Stück Welt und Weltgeschichte mit einbeziehen. Das ist der biblische Raum der Gotteserfahrung innerhalb der zeitlichen und geschichtlichen Welt¹⁰².

„Was von Anfang an war, was wir gehört haben, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und was unsere Hände angefasst haben, das verkünden wir: das Wort des Lebens. Denn das Leben wurde offenbart; wir haben gesehen und bezeugen und verkünden euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns offenbart wurde. Was wir gesehen und gehört haben, das verkünden wir auch euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habt. Wir aber haben Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus“ (1 Joh. 1, 1-3). Jesus ist selbst „Wort des Lebens“ und „das Leben“. Er selbst gibt anderen Anteil an seinem Leben, damit der Mensch „ewiges Leben“ hat (Vgl. 1 Joh. 1f.). Wenn der zeitliche Mensch

⁹⁷ Vgl. ebd.

⁹⁸ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 150.

⁹⁹ Vgl. Balthasar: Herrlichkeit. Band III, 2. Teil 2, 153.

¹⁰⁰ Balthasar: Herrlichkeit. Band I, 292.

¹⁰¹ Vgl. ebd., 292.

¹⁰² Vgl. ebd., 293.

sich an Christi Glauben und an seinen Glauben in der Liebe konkretisiert, dann ist er schon vom Tod zum Leben hinübergegangen (Vgl. 1 Joh. 3, 14).

Das bedeutet, dass der Mensch selber, wenn er Christus ablehnt und im Grundgenommen keine Kommunikation und Gemeinschaft mit ihm findet, keinen Anteil an diesem „ewigen Leben“ hat (Vgl. 1 Joh. 5, 11). Jesus, der in „Wahrheit Gott und ewiges Leben“ ist, ist der Rettende aus der Macht des Todes (Vgl. 1 Joh. 5, 20). Er gibt uns Gemeinschaft mit Gott¹⁰³. „Innerhalb dieser geschichtlichen Symbolik vollzieht sich die Gegenwart des Transzendenten bzw. der Personalität Gottes, leuchtet ein hoffnungsvolles, sinnhaftes, befreites Menschsein auf,¹⁰⁴. Der österliche Christus verweist auf den Sohn Gottes. Deswegen spricht er in der Zusammenfassung seines öffentlichen Wirkens. Ihn hat der Vater gesandt (Vgl. Joh 12, 44), damit der Mensch durch den Glauben an Gott ans Licht der Welt kommt. Das heißt, damit der glaubende Mensch das ewige Leben hat (Vgl. Joh 12, 50)¹⁰⁵. Der Glaube muss sich wagen. „Der Glaube an einen Sinn, wenn auch einen verborgenen Sinn in der Geschichte, ist also zugleich der Mut, an eine tiefere Bedeutung auch der tragischen Geschichte zu glauben (und somit eine Haltung des Vertrauens und der Hingabe mitten im Kampf) – und eine gewisse Ablehnung des Systems und des Fanatismus, ein Sinn für das Offene“¹⁰⁶.

Jesus als Symbol verweist uns auf zwei Worte: Sinn und Geheimnis. Sie können sich auf der einen Seite in einer gewissen Weise gegenseitig auflösen. Auf der anderen Seite werden sie sich uns gleichwohl darstellen in der gegensatzreichen Sprache der Hoffnung. Der Sinn ist eine Einheit des Lebensmuts in der Geschichte. Das Geheimnis ist der Sinn, aber dieser Sinn ist verborgen¹⁰⁷.

Für den Menschen, der an Gott glaubt, wird die ganze Geschichtsanschauung durch den Glauben an die Herrschaft Gottes bestimmt. Gott ist der Herr über jedes individuelle Leben, deswegen ist Gott, der Herr der Zeit und der menschlichen Geschichte¹⁰⁸.

Gott als Geheimnis ist der Sinn der Geschichte. Er ist der Sinn der Menschheit. Er ist der Sinn der Zeit. Er ist als das Geheimnis der Größe der Zeit und der Geschichte. In ihm – Gott – findet die Zeit ihre Erfüllung und Zuhause. „Gott ist erhaben über Diesseits und Jenseits, und wer schlicht bei Gott wohnen darf, der ist sich Gottes endgültig gewiß“¹⁰⁹. Biblisch kann die Tatsache der Uneigentlichkeit mit Paulus als Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes (Röm.11, 33), die nur vom Geist erforscht werden können, umschrieben

¹⁰³ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 108.

¹⁰⁴ Meuffels: Kommunikative Sakramententheologie, 226f.

¹⁰⁵ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 146.

¹⁰⁶ Ricoeur: Geschichte und Wahrheit, 109.

¹⁰⁷ Vgl. ebd., 104.

¹⁰⁸ Vgl. ebd., 105.

¹⁰⁹ Balthasar: Herrlichkeit. Band III, 2. Teil 1, 170.

werden. Gott ist der einzige eine Gott, der in der menschlichen Geschichte wirkt und alles in seinem schöpferischen Handeln bewirkt. Diese Geschichte findet ihre Vollendung in der Einheit mit Gott¹¹⁰. Deswegen schreibt weiter der hl. Paulus: „Denn aus ihm und durch ihm und auf ihn hin ist die ganze Schöpfung. Ihm sei Ehre in Ewigkeit! Amen“ (Röm11, 36). Die Offenbarung in der Zeit der Geschichte ist in der Aufnahme ebenfalls geschichtlich akzentuiert. Neben der Naturmächtigkeit ist auch die Geschichtsmächtigkeit der Symbole zu beachten.

Theoretischerweise lässt sich sagen, dass grundsätzlich alles zum Symbol werden kann. Das impliziert einen Raum des Neuen innerhalb einer Theorie religiöser Symbole. Es zeigt jedoch beim näheren hinschauen auf die Fakten der Religionsgeschichte, dass alle mächtigen religiösen Symbole aus einer Überlieferung heraus stammen oder an sie zurückgebunden wurden. Die Wirkmächtigkeit der Symbole hängt für das christliche Verstehen mit der Heilgeschichte und dem Kairos zusammen. Das bedeutet, dass durch Wort, Fleisch-Menschgeworden, Werk und Sterben Jesu Christi, die Zeit erfüllt worden ist. Jesus als Kairos ist die Mitte, Fülle und Ordnungsprinzip der Zeit (Vgl. Mt. 26, 18; Joh. 7, 6; Eph. 1, 3-14; Kol. 1, 12-23)¹¹¹. Der Leib Jesu ist Medium der Gottesbeziehung und der Weltgestaltung. „Mein Kairos ist noch nicht Gegenwart, euer Kairos dagegen ist immer zuhanden“ (Joh 7, 6)¹¹². Jesus ist mit seinem Vater tief zusammenverbunden und überlässt die Stunde der Entscheidung dem Vater (Vgl. Mt. 24, 36; Mk. 13, 32). Jesus tut darum nicht seinen Willen sondern den Willen des Vaters, der Ihn gesandt hat (Vgl. Joh. 5, 19. 30)¹¹³.

Durch Jesu Leib wird die Beziehung zu Gott und die Gestaltung der Welt vermittelt. Am Leib und durch ihn realisiert sich die *Communio* zwischen Gott und Mensch sowie zwischen Zeit und Ewigkeit. „Diese Horizonterweiterung, in der der Mensch die Möglichkeiten des Wirklichen findet, erweist den Menschen als Ek-sistenz im Übergang“¹¹⁴. Von einer Seite interpretiert sich der Mensch selbst als Dialogpartner mit Gott.

Auf der anderen Seite gibt der Glaube an Gott dem Menschen eine neue Möglichkeit, damit er als Existenz im Übergang seinen Glauben realisieren kann¹¹⁵. In diesem Blick wird das, was Wirkliches ist, über seine Wirklichkeit hinausgeführt und erfüllt¹¹⁶.

In diesem Sinne wird jede Interpretation den von der metaphorischen Aussage vorgezeichneten Entwurf in einen Horizont bringen. Wir sprechen von einer lebendigen

¹¹⁰ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 3, 232.

¹¹¹ Vgl. Beinert: Geschichte / Geschichtlichkeit. In: LKDog, 178.

¹¹² Balthasar: Herrlichkeit. Band III, 2. Teil 1, 133.

¹¹³ Vgl. Blättler: Pneumatologia crucis, 274.

¹¹⁴ Meuffels: Theologie der Liebe in postmoderner Zeit, 105.

¹¹⁵ Vgl. ebd.

¹¹⁶ Vgl. Jünger: Metaphorische Wahrheit, 109.

Metapher. Die Metapher ist lebendig, nicht nur wenn sie eine konstituierende Sprache besitzt, sondern auch wenn sie den Schwung der Einbildungskraft auf die Richtung ‚mehr denken‘ überträgt¹¹⁷. So sieht man das ganz deutlich bei Jesus. Hier bringen „Metaphern und Gleichnisse also mehr zur Sprache, als bisher wirklich war. Sie tun das, indem sie den Menschen als Angesprochenen in das Sein dessen, wovon die Rede ist, einbeziehen“¹¹⁸. Gleichnisse und Metaphern versteht man als eine Art Verschleierung des „geheimnisvollen“ Gottes¹¹⁹.

Zwischen Symbol und Metapher findet man einen wichtigen Unterschied. Ein Symbol ist ein Zeichen, das in sich selbst eine Bedeutung hat. Die Metapher ist nicht mit einer Bedeutung verbunden, sondern hat einen Sinn. Ein Symbol leitet zu einem Verständnis und zu einer Einsicht. Eine Metapher bezeichnet man als „Modifikator“¹²⁰, die zu Erleuchtung führt und ist mit Offenheit verbunden. Das Neue wird innerhalb der Metapher geschaffen. Durch eine Metapher wird das Neue angesprochen. Das zeigt eine Beziehung zwischen Metapher und Gleichnisse für den Hörenden. Sie ist eine entdeckte Sprache¹²¹. Diese Sprache verweist auf die Kommunikation zwischen Gott und Mensch.

Diese *Communio* ist als das Miteinander und Füreinander¹²². Diese Gemeinschaft betont der hl. Paulus in seiner Aussage: „Die Gnade Jesu Christi, des Herrn, die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen“ (2 Kor. 13, 13). Durch die Gemeinschaft des dreieinen Gottes kommt die Fülle des Heilsgeschehens und die Heilswirklichkeit¹²³. Der Vater hat alles vorausbestimmt, der Sohn erfüllt sie durch sein Kommen in die menschliche Zeit und Geschichte mit seiner Fülle. Dem Heiligen Geist ist das Siegel und Angeld des eschatologischen Heils gegeben worden (Vgl. 1 Petr 1, 2; Hebr. 9, 14). Diese trinitarische Struktur wird mit der Struktur der Kirche verbunden. Ein Leib und ein Geist sowie ein Herr, ein Glaube und eine Taufe, ein Gott und Vater aller. Die Kirche trägt die trinitarische Struktur von Vater, Sohn und dem Heiligen Geist¹²⁴. Mit der Kirche als Sakrament beschäftigt man sich im nächsten Kapitel dieser Arbeit.

Jesus Christus, Gott – Mensch – Gemeinschaft symbolisiert die Vermittlung zwischen Gott und Mensch, aber auch die Vermittlung innergöttlicher Gemeinschaft, durch Jesus Christus und in Jesus Christus.

¹¹⁷ Vgl. Ricoeur: Die lebendige Metapher, 285.

¹¹⁸ Jüngel: Gott als Geheimnis, 398.

¹¹⁹ Vgl. Jüngel: Gott als Geheimnis, 399.

¹²⁰ Ricoeur: Die Metapher, 362.

¹²¹ Vgl. Jüngel: Gott als Geheimnis, 397f.

¹²² Vgl. Bollig: Einheit in der Vielfalt, 172.

¹²³ Vgl. Kasper: Der Gott Jesu Christi, 300.

¹²⁴ Vgl. ebd., 301.

1.2. Jesus Christus ist das Symbol des dreieinigen Gottes

Jesus ist Symbol der Menschheit, einer aus ihrer Mitte. In Jesus Christus können sich alle Menschen wiederfinden. Und sie können sich an ihm ablesen. So darf man sagen: In Jesus Christus ist erfülltes Menschsein. In ihm kann sich Communicatio und Communio verwirklichen¹²⁵. Der Personenbegriff zeigt und bedeutet Relation, Beziehung.

Der Vater offenbart sich in seinem Sohn. Der Sohn, der mit seinem Vater immer verbunden ist, ist grundgelegt, eine Basis für Trinität. Durch den Heiligen Geist wird geschichtlich und zeitlich immer die ganze trinitarische Wirklichkeit als präsent gedacht werden (Vgl. Joh 1, 32; 17,1-8)¹²⁶.

„In diesem Jesus aus Nazaret ist ein personaler Begegnungs- und Mitteilungsraum geschaffen, in welchem die Absolutheit Gottes in seiner Liebe ebenso gewahrt bleibt wie die Geschöpflichkeit des Menschen, aber dies in einer personalen Communio, die Gott trägt, indem er sie je schon trinitarisch ist“¹²⁷. Jesu Gleichnis und Wort ist in sich selber immer ein dynamisches Ereignis der Liebe. Dazu dienen Symbole der Handlungen und Metapher, indem sie mit Identitätsmerkmalen auf die Ankunft und Zukunft Gottes hinweisen¹²⁸. Die individuelle Person ist das Objekt des leidenschaftlichen Anliegens der Liebe, nämlich Person besagt hier Relation, diese Aussage behält man in der Trinitätslehre bei.

So sind die Personen in ihrer Ganzheit, in der Tiefe ihres Wesens die identitätsstiftende Zeit, nämlich als ganze Zeit. Diese ganze Zeit versteht man zugleich als erneuernde und erneuerte Zeit, indem diese Zeit eine geteilte Zeit ist zwischen Gott und dem Menschen. So verstandene Zeit wird in der Relation, Gemeinschaft und Kommunikation gelebt.

Das ist das, was Gott seit jeher für sich in seiner Existenz ist und für die Welt intendiert¹²⁹.

Mit diesem Blick auf Christus, versteht man besser: „Wer mich sieht, sieht den Vater“ (Joh. 14, 9). Das Wort Gottes ist die Darstellung des Vaters. „Würde das Wort nun ausschließlich als ‚Bild‘ erscheinen, können wir den Vater nur in der ‚Verdoppelung‘ des Sohnes und nicht beide in ihrem Verhältnis zueinander erfahren. Genau hier ist noch einmal das Wirken des Geistes zu beachten: Er, der die Einheit in der Differenz von Vater und Sohn ist, erwirkt auch, dass wir im Sohn nicht nur den Vater sehen, sondern beider Beziehungswirklichkeit, die sich im Geist ebenso für uns öffnet“¹³⁰.

¹²⁵ Vgl. Meuffels: Kommunikative Sakramententheologie, 226.

¹²⁶ Vgl. Müller, W.: Das Symbol in der dogmatischen Theologie, 133.

¹²⁷ Ebd.

¹²⁸ Vgl. Meuffels: Theologie der Liebe in postmoderner Zeit, 105.

¹²⁹ Vgl. ebd., 147.

¹³⁰ Greshake: Der dreieine Gott, 315.

Es wird betont, dass sich Gott im Wort selbst mitteilt, damit er die Gemeinschaft mit den Menschen findet. Dieses Wort nimmt eine menschliche Gestalt an. In diesem menschlich gestalteten Wort ist der wahre und ewige Gott. Durch die Aufnahme dieses Wortes geht er – Gott – im Menschen auf göttliche Weise vor sich. Die subjektive Rezeption des Wortes Gottes ist der Heilige Geist¹³¹.

Gott in seinem Wort schenkt sich dem Menschen in seiner Ganzheit. Deswegen ist die subjektive und objektive Vermittlung dieses Wortes göttlich¹³². Der zeitliche Mensch in seinem Wesen und in seiner Geschichte kann von Gott selbst erreicht werden, wenn die Begegnungsgestalten und Vermittlungsgestalten als Wort und Geist selbst Gott sind¹³³. So gilt das, was wir in der Apostelgeschichte lesen: „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir“ (Apg. 17, 28). Indem der Mensch das Wort Gottes hört, wird er die Teilhabe am Leben des trinitarischen Gottes haben. Nur wenn man Gott trinitarisch denkt, so bleibt der Mensch, als Metapher gesprochen, keine ferne und blendende Sonne. „Nur ein dreieiniger Gott kann in die Geschichte des Menschen eintreten, mit dem Menschen Geschichte ‚machen‘ und ihn schließlich in den Lebenszusammenhang seiner eigenen göttlichen ‚Geschichte‘¹³⁴ stellen. Das göttliche Wort ist in Jesus Christus Fleisch geworden. Das bedeutet, dass die Größe der Zeit und Geschichte als Geist Christi erfahrbar ist¹³⁵.

„Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten, in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn (...). Dieser ist der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Abbild seines Wesens“ (Hebr. 1, 1f.). Das heißt: Der göttliche Logos ist in Jesus Christus Mensch. Das bedeutet Jesus als Mensch ist „ein Stück Schöpfung“. Deutlich sagen wir Mitmensch unter Menschen¹³⁶. So wie das Vatikanum II betont: „Mensch zu den Menschen‘ gesandt“ (DV 4).

„In Jesus Christus, dem Höchstfall der göttlichen Selbstkommunikation, spricht Gott nicht einfach nur durch das Medium ein menschliches Wort, sondern er wendet sich an uns durch das Leben und Sterben eines Menschen, der in der ganzen Breite und Vielfalt seiner Existenz Wort Gottes ist“¹³⁷. „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh. 14, 9). Jesus ist der ‚Exeget Gottes‘ (Vgl. Joh. 1, 18).

¹³¹ Vgl. ebd., 315f.

¹³² Vgl. ebd., 316.

¹³³ Vgl. ebd.

¹³⁴ Ebd., 316f.

¹³⁵ Vgl. ebd., 317.

¹³⁶ Vgl. ebd.

¹³⁷ Ebd.

Das Wort Gottes ist die Existenz Jesu. Indem er Person ist, hat Jesus symbolische und universale Bedeutung. Jesus will alle Menschen aller Zeiten erreichen¹³⁸. Diese Kommunikationsstiftung steht in einer großen trinitarisch-heilsgeschichtlichen Bewegung auf der Menschwerdung Gottes. Das, was ewig ist, geht zeitlich auf, um das, was zeitlich ist, ewig zu machen und auf ewig zu erheben. „Mich in dir, dich in mir sehen und in und zwischen uns das eine Leben sehen, dies ist unser Seinsakt, in dem wir allein den Zusammenhang unseres Lebens und unserer Person vollziehen“¹³⁹.

Die *Communio* zwischen Mensch und Gott erreicht ihren Höhepunkt in der Menschwerdung Jesu. Bei der *Communio* ist es wichtig, dass Gott selbst die Distanz überwinden wird zwischen ihm selbst und dem Menschen. Zwischen Ewigkeit und Zeit. Oder noch besser, zwischen göttlichem Reichtum und menschlicher Armut, Macht und Ohnmacht, Unendlichkeit und Endlichkeit. Damit sich das Geschöpf selbst mit Gott in *Communio* und Freundschaft „von Gleich zu Gleich“ trifft und erlebt¹⁴⁰.

Diese Begegnung ist *Communio*, in welchem die Zeit mit Ewigkeit eingefasst wird. Diese *Communio* ist das ewige Leben. „Wir künden euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns erschien. Was wir gesehen und gehört haben, künden wir euch, damit auch ihr Gemeinschaft habt mit uns und unserer Gemeinschaft. Gemeinschaft sei mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus“ (1 Joh. 1, 2-3).

Diese *Communio* findet der Mensch durch Christus im Heiligen Geist, indem er Zugang hat zum Vater und teilhaftig wird an der Natur Gottes (Vgl. DV 2; Eph. 1, 9; 2, 18; 2 Petr. 1, 4). Die *Communio* in Personen findet ihre Einheit in der Unterschiedenheit der Personen in Gott. Diese *Communio* ist die Relation des zeitlichen Menschen in Jesus. Diese Relation ist grenzenlos und symbolisiert und verbindet alle Menschen zur *Communio* in Gott¹⁴¹.

Der Sohn nimmt das Menschsein an, indem der Mensch in zeitlicher Umfassung so lebt, so wie der Sohn Gottes sein Leben in der Ewigkeit vollzieht. Es geht um das Leben vom Vater auf den Sohn. Dieses Leben ist geeint im Geist. Der Sohn „als ‚der andere‘ des Vaters kann er so ‚das andere‘ der Schöpfung in die eigene Lebensbewegung hineinnehmen: Leben im Empfang und in der Rück-Gabe in Dank und Anbetung, Leben in der Gemeinschaft des Geistes“¹⁴². Das Sein der Anderen bereitet sich und zeigt sich in unendlichen Bildern. Der Sohn selbst ist der Ursprung und die Quelle dieser Bilder. „So dehnt es sich in einer Art Allgegenwart, um in das Innere der Menschen einzudringen. Es zeigt sich und strahlt aus, als

¹³⁸ Vgl. ebd.

¹³⁹ Hemmerle: *Leben aus der Einheit*, 73.

¹⁴⁰ Vgl. Greshake: *Der dreieine Gott*, 318.

¹⁴¹ Vgl. ebd., 320.

¹⁴² Ebd.

ob die Fülle selbst seiner Andersheit, um sich zu erzeugen, das Geheimnis überschwemmt, in dem es verborgen ist“¹⁴³. Aber in diesem Geheimnis öffnet sie sich wie eine überzeitliche Zukunft. Diese Zukunft geht auf Ewigkeit zu. Das heißt, die Vergangenheit und Gegenwart wird versetzt in die Zukunft¹⁴⁴. Die Spuren, die uns Vergangenheit und Gegenwart zeigen, gelten als Zeichen für die Entdeckung und für die Einheit einer Welt im anderen Sein. „Der Zugang zum Sein des Seienden geschieht noch in den Ausdrücken von Licht und Dunkel, Entbergung und Verbergung, Wahrheit und Unwahrheit, d. h. gemäß dem Vorrang der Zukunft“¹⁴⁵. Lévinas spricht in seiner Auslegung über die „Konstitution des Seins“¹⁴⁶. Wenn der Andere sein Wesen enthüllt, dann verliert der Andere das, was sein Sein manifestieren wird, in das Sein des Anderen. Mit anderen Worten, das was gegeben ist, wird aus mir selbst gezogen, um zu zeigen, als wäre der Sinn, den das Gegebene bei sich trägt, von mir verliehen. Das heißt, das Sein trägt in sich die Möglichkeit des Idealismus¹⁴⁷.

Lévinas beschreibt die Zeit als Bewegung. Indem die Bewegung zum Anderen ohne Rückkehr ist, belegt er sie mit dem Terminus Liturgie¹⁴⁸. Die Liturgie ist der Übergang zur Zeit des Anderen. Das, was diesen Übergang ermöglicht, ist die Ewigkeit¹⁴⁹.

Mit diesem Gedanken beschäftigt sich das nächste Kapitel dieser Arbeit.

In der Person Jesu Christi, der selber das Symbol für Gott und Mensch ist, findet Zeit und Ewigkeit eine *Communio*. Alles, was mit Jesus verbunden ist, ist zeitlich und zeigt die Christologie „von unten“. Alles, was mit Christus verbunden ist, ist ewig und zeigt die Christologie „von oben“. Jesus Christus – Symbol und Christologie „von unten und oben“ ist eine *Communio* „In Jesu Tod geschieht seine Erhöhung und die Offenbarung der Herrlichkeit des Vaters im Sohn. Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen Sohn in den Tod gab, damit alle, die an ihn glauben, in ihm das ewige Leben haben (Joh. 3, 16; 1 Joh. 4, 9f.)“¹⁵⁰. Gottes Offenbarung in Jesus Christus und sein Heilswirken in der Welt ist die überströmende Liebe zu den Menschen. In diese Liebe findet der Mensch mit Gott Gemeinschaft (Vgl. DV 2; Kol. 1, 15; 1 Tim. 1, 17; Ex. 33, 11; Joh. 15, 14-15). „Die Tiefe der durch diese Offenbarung über Gott und über das Heil des Menschen erschlossenen Wahrheit leuchtet uns in Christus auf, der zugleich der Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung ist“ (DV 2).

¹⁴³ Lévinas: Die Spur des Anderen, 210.

¹⁴⁴ Vgl. ebd.

¹⁴⁵ Ebd.

¹⁴⁶ Ebd., 211.

¹⁴⁷ Vgl. ebd.

¹⁴⁸ Vgl. ebd., 217f.

¹⁴⁹ Vgl. ebd., 217.

¹⁵⁰ Müller, G.L.: Soteriologie. In: LKDog, 469.

Am Anfang dieses Kapitels wurde eine These aufgestellt:

- Symbole sind in der Zeit eingebettet. Sie verbinden Zeit mit Ewigkeit und verweisen auf eine andere Wirklichkeit. Symbole auf der religiösen Ebene verweisen betroffene und ergriffene Menschen auf Gotteswirklichkeit.

Die symbolische Verbundenheit mit der Zeit verweist uns auf die Ewigkeit, weil die Symbolerfahrung niemals vom Denken vollendet werden kann. Das heißt, das Symbol ist immer reicher als das, was es zeigt. Den Denkprozess kann man nie zeitlich beschränken und begrenzen. Der denkende Mensch findet seine Erfüllung in seinem Sein, Denken und Wesen, im Christussymbol.

In dieser Arbeit werden die Zeit sowie die Ewigkeit als eine *Communio* und Verankerung der theologischen Wirklichkeit dargestellt. Diese Theologische Auslegung basiert auf Jesus Christus, der als Symbol Zeit und Ewigkeit miteinander verbindet und verankert. Mit anderen Worten sagt das Folgendes: Jesus Christus ist symbolische Vermittlung: Gott – Mensch – Gemeinschaft (*Communio*). Im Christussymbol vergegenwärtigte sich die trinitarische Liebe. In dieser Liebe findet der Mensch mit Gott eine Einheit, so wie die Zeit mit der Ewigkeit.

2. Kapitel: Das Symbol in der sakramentalen Umfassung

Die Menschwerdung des Sohnes Gottes in der Zeit und menschlichen Geschichte ist die endgültige Kommunikation Gottes mit den Menschen¹⁵¹. Gott in Jesus Christus tritt aus seiner Liebe und Freiheit in die Kommunikation mit seiner Schöpfung, mit den Menschen ein. Gott spricht „nicht nur durch das Medium eines menschlichen Wortes, sondern er wendet sich an uns durch das Leben und Sterben eines Menschen, der in der ganzen Breite und Vielfalt seiner Existenz Wort Gottes ist“¹⁵².

Zwischen dem ewigen Gott und dem zeitlichen und geschichtlichen Menschen kommt es zur Begegnung, die sich Kommunikation nennt. Diese Kommunikation vollzieht sich als Kontaktsuche und baut auf einem Ur-Fundament auf, der Zusage Gottes. Diese Kommunikation vollzieht sich von Seiten Gottes durch an die Menschen gerichtete Zeichen. „Weil dies nicht ungegenständlich passiert, kommt auch keine Wirklichkeit des Geistes (des Glaubens!) ohne Vergegenständlichung (Signale) aus“¹⁵³.

Meuffels unterscheidet die Kommunikationsformen zwischen der Unilateralen und der Bilateralen. Zu den Unilateralen gehören Monolog und Rundfunk. Zu den anderen zählen Gespräch und die verschiedenen Kommunikationssituationen¹⁵⁴. Dadurch werden Informationen als Nachrichten vermittelt. In diesem Sinne trägt und führt Kommunikation zu einer wichtigeren und größeren Präsenz der Welt und der Menschheit vor Gott. In dieser eröffnen sich neue und ungeahnte Möglichkeiten, die nicht selten von der Forschung als Überlegungen angenommen werden können¹⁵⁵.

Daher lautet die These dieses Kapitels:

- Jesus Christus als Ur-Symbol ist die Kommunikation und *Communio* in der Mitteilung des trinitarischen Lebens Gottes. Die sakramentale Zeit ist Jesus Christus, er ist die eschatologische Größe der Zeit und Bild der Kirche und der Trinität.

¹⁵¹ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 318.

¹⁵² Ebd., 317.

¹⁵³ Bastian: Kommunikation, 48.

¹⁵⁴ Vgl. Meuffels: Kommunikative Sakramententheologie, 24.

¹⁵⁵ Vgl. Halder: Kommunikation. In: Philosophisches Wörterbuch, 171f.

2.1. Die Begriffe: „Liebe“ und „Freiheit“ sind die Basis der Kommunikation zwischen Gott und Mensch

Eine Beschreibung der Kommunikation wird nicht nur theoretisch und allgemein behandelt werden, sondern immer den Blick auf den konkreten Lebensvollzug eines Menschen gerichtet haben¹⁵⁶. In einer Kommunikation, drückt sich der Mensch in seiner Ganzheit aus und vermittelt die Wirklichkeit seines Wesens¹⁵⁷. Bei einer Kommunikation verwendet der Mensch zudem seine Sprache, deshalb spielt diese eine entscheidende Rolle. Sie gibt dem menschlichen Sein seine Gestalt¹⁵⁸.

Der Begriff „Kommunikation“ stammt vom lateinischen „communicare“ und bedeutet „sich besprechen mit“¹⁵⁹. Der Sender und der Empfänger sind die Subjekte und verhalten sich einander als „Ich“ und „Du“ in einem personalen Dialog¹⁶⁰. In diesem kommunikativen Dialog verwendet man Worte und Gesten. Der Grund eines kommunikativen Dialoges ist Liebe ἀγάπη (Agape) und Freiheit ἐλευθερία (Eleutheria).

Das Substantiv ἀγάπη (Agape) findet man schon bei Homer und man benutzt es als „bewillkommen“¹⁶¹. Im Hellenismus hat sich die Bedeutung leicht verändert und bedeutet die Elternliebe und Liebe zu den eigenen Werken, dazu Gemeinschaft und Freundschaft¹⁶².

Der Begriff Liebe ἀγάπη (Agape) ist nicht nur das, was man mit Worten zum Ausdruck bringen kann. „Sie ist das Sterben nach Vereinigung mit einem Bejahten, Gewünschten: dieses Streben selbst erwacht aus einem (...) ursprünglichen Einssein mit dem Gewünschten“¹⁶³. In dieser Liebe ist der Liebende gegenüber dem Geliebten Spiegel und Sinnerfüllung seines persönlichen Wesens¹⁶⁴. „Liebe ist die Ursache von Gutem“¹⁶⁵. Liebe ist nicht nur die wechselseitige und anerkennende Existenz, sondern das unaufhörliche Streben auf ein Zueinander¹⁶⁶.

Der Begriff „Liebe“ ἀγάπη (Agape) dient im Neuen Testament als die Kennzeichnung für Jesus Christus als den geliebten Sohn Gottes (Vgl. Mk. 1, 11; 9,7) Es wurde oft benutzt für die Anrede der Gemeinde bzw. einzelner Christen, die von Gott Geliebten (Vgl. Röm. 1, 7; Eph.

¹⁵⁶ Vgl. Meuffels: Kommunikative Sakramententheologie, 27.

¹⁵⁷ Vgl. ebd.

¹⁵⁸ Vgl. Hemmerle: Vorspiel zur Theologie, 49f.

¹⁵⁹ Schmidt, H.: Kommunikation. In: Philosophisches Wörterbuch, 348.

¹⁶⁰ Vgl. ebd.

¹⁶¹ Söding: Liebe/Hass. In: TBLNT. Band 2, 1319.

¹⁶² Vgl. ebd., 1319f.

¹⁶³ Hoffmeister: Liebe. In: Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 379.

¹⁶⁴ Vgl. ebd.

¹⁶⁵ Aristot. metaph, I, 4, 152.

¹⁶⁶ Vgl. Schmidt, H.: Liebe. In: Philosophisches Wörterbuch, 387.

5, 1; Vgl. 1 Thes. 1, 4; 1 Kor. 4, 14)¹⁶⁷. Ganz besonders die Verkündigung und Mitteilung der Liebe Gottes als ἀγάπη (Agape) ist mit dem Wirken und dem Sterben Jesu Christi verbunden¹⁶⁸. Jesus Christus vermittelt durch seinen Tod und Auferstehung sowie durch seine Erhöhung die Liebe Gottes zu den Menschen. Deswegen ist nach Paulus die Agape die wesentliche und innergemeindliche Bruderliebe (Vgl. 1 Thess. 4, 9; Vgl. Gal. 6, 10)¹⁶⁹. Für die Theologie der Agape bei Johannes ist sie die Quintessenz für den Kernsatz und seine Auslegung „Gott ist Liebe“ (1 Joh. 4, 8. 16). Diese Liebe, die Agape, hat ihren Ursprung in Gott¹⁷⁰.

Diese Liebe umfasst das Ganze der menschlichen Existenz in all ihren zeitlichen und überzeitlichen Dimensionen. Sie ist nicht mit der Zeit verbunden, sondern aus der Zeit auf die Ewigkeit. „Liebe zielt auf Ewigkeit“¹⁷¹. Sie ist der ständige Weg aus dem in sich verschlossenen „Ich“ hin zur Freigabe des „Ich“ zum „Du“. Diese Freigabe ist die Hingabe und gleichzeitig die Selbstfindung in der Liebe des Anderen¹⁷².

Liebe verweist auf die Einheit und Vielheit¹⁷³, dabei geht es um die Liebe als Bewegung, weil sie aus der Zeit auf die Ewigkeit zielt und verweist. Diese Bewegung der göttlichen Liebe gibt die Freiheit. Die Liebe zeigt sich in ihrer Vollkommenheit in der Freiheit. Diese Freiheit kennt keine Grenzen. So wie die Liebe zielt sie auch auf die Ewigkeit. Bei einer Begrenzung gäbe es keine vollkommene und richtige Freiheit. Die liebende Bewegung in der Freiheit verweist auf immer wieder bewegendes Neues. Dieses Neue entstammt der Zeit und wirkt in die Ewigkeit. Der Mensch unterscheidet sich von allem Seienden dadurch, dass er nicht in die Bindungen eines universalen Naturzusammenhanges restlos eingespannt ist¹⁷⁴. Aus diesem Grund ist der Mensch in die offene Welt eingesetzt¹⁷⁵.

Der Begriff Freiheit ἐλευθερία (Eleutheria) gibt „die Möglichkeit der Selbstbestimmung des Menschen im Gegensatz zur Abhängigkeit von der Macht und dem Zwang Anderer“¹⁷⁶. Freiheit ist im Bereich der individuellen Möglichkeiten ein Zeichen einer Teilhabe an einer höheren Ordnung¹⁷⁷.

¹⁶⁷ Vgl. Söding: Liebe/Hass. In: TBLNT. Band 2, 1322.

¹⁶⁸ Vgl. ebd., 1323.

¹⁶⁹ Vgl. ebd., 1324.

¹⁷⁰ Vgl. ebd., 1325.

¹⁷¹ Deus caritas est, 12.

¹⁷² Vgl. ebd.

¹⁷³ Vgl. Aristot. metaph IV, 2, 194.

¹⁷⁴ Vgl. Halder: Freiheit. In: Philosophisches Wörterbuch, 106f.

¹⁷⁵ Vgl. ebd.

¹⁷⁶ Hoffmeister: Freiheit. In: Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 236.

¹⁷⁷ Vgl. Vollenweider: Freiheit/Abhängigkeit. In: TBLNT. Band 1, 499.

Die Freiheit gehört zu den zentralen Begriffen der theologischen Auslegung für die Heilsbotschaft. Durch die Freiheit entscheidet sich der Mensch selbst zu seinem Dasein¹⁷⁸. In der Freiheit ist das Mögliche als das Zukünftige und das Zukünftige der Zeit ist das Mögliche¹⁷⁹. „So ist das Zukünftige das Ewige“¹⁸⁰.

Im biblischen Hintergrund erscheint die Freiheit in Form der Befreiung. Gott selber befreit den Menschen von der Sünde und von der Schuld und von den verführenden Mächten und macht ihn frei¹⁸¹. Der Mensch mit seiner geschenkten Freiheit entscheidet sich selbst für Gott oder gegen ihn. Gott in seinem Sein verfügt über Kommunikationsstruktur¹⁸², ist aber immer von kommunikativer Natur, was in seiner gnadenhaften Offenheit auf die Menschen begründet liegt¹⁸³.

Aus seiner Liebe und Freiheit kommt Gott unvermittelt zur Kommunikation und Gemeinschaft mit den Menschen¹⁸⁴. Der Mensch kann diese Liebe und Freiheit als Basisvollzug in all seinen Lebensbereichen erkennen. Zu diesen gehören: sein Verhältnis zu Gott, zu sich selber, zu seinen Mitmenschen und zur Welt als Schöpfung Gottes, welche aus seiner göttlichen Liebe und Freiheit entstanden ist¹⁸⁵. Gott in drei Personen ist in seinem Wesen kommunikativ zu bestimmen, im Sinne Liebes-Communicatio, von Liebesbestimmung und Liebesaustausch als Communicatio zwischen Vater, Sohn und Geist¹⁸⁶.

In dieser Communicatio ist der Vater der Lebensursprung und Lebensquell dieser Liebescommunicatio. Der Sohn ist das Fleisch gewordene Wort (Vgl. Joh. 1, 14). Der Geist ist die personale Liebe zwischen Vater und Sohn, gleichzeitig aber ist er auch selbst die Liebescommunicatio¹⁸⁷. „Die Kommunikation des Menschen mit dem Vater ist somit getragen von der personalen Christusbezogenheit des Menschen und nicht weniger von der formalen Geisterfülltheit“¹⁸⁸. Diese Kommunikation zwischen Gott und Mensch geschieht in den Sakramenten. „Weil die tragende Realität aller Sakramente Gott in seiner angebotenen Selbstmitteilung ist, dient seiner wirksamen Gegenwart in angemessener Weise nur jenes Wort, das mitteilungs-fähig ist, und nur jene Handlung, die gebend-nehmenden Austauschcharakter besitzt. Gerade auf eine solche Angemessenheit zwischen der Gnade in

¹⁷⁸ Vgl. Langemeyer: Freiheit. In: LKDog, 162.

¹⁷⁹ Vgl. Kierkegaard: Der Begriff Angst, 99.

¹⁸⁰ Ebd., 98.

¹⁸¹ Vgl. Langemeyer: Freiheit. In: LKDog, 162.

¹⁸² Vgl. Ganoczy: Einführung in die katholische Sakramentenlehre, 108.

¹⁸³ Vgl. ebd.

¹⁸⁴ Vgl. Meuffels: Theologie der Liebe in postmoderner Zeit, 147f.

¹⁸⁵ Vgl. Breuning: Liebe. In: LKDog, 348.

¹⁸⁶ Vgl. Meuffels: Kommunikative Sakramententheologie, 35.

¹⁸⁷ Vgl. ebd., 35.

¹⁸⁸ Ebd., 36.

Person und ihren ‚Media‘ im Hinblick auf die aktiv-empfangenden Adressaten kommt es an¹⁸⁹.

Ein Sakrament bezeichnet in seiner Umfassung die äußeren Zeichen und Symbolhandlung, die von Christus eingesetzt sind. Ein Sakrament ist das kommunikative Geschehen zwischen Gott und Mensch, das dem Gläubigen die Gnade und Heilswirklichkeit vermittelt¹⁹⁰. Diese Gnade und Heilswirklichkeit wurde dem zeitlichen und geschichtlichen Menschen durch Jesus Christus mitgeteilt. Er ist der wahre Gott und der wahre Mensch, deshalb erfährt durch ihn und in ihm der Mensch die heilende Kommunikatio mit Gott. In seinem Sohn Jesus Christus, dem Symbol, schenkt sich der ewige Gott als Zukunft für die Welt und für die Menschen¹⁹¹ als Zukunft der Zeit und in die Ewigkeit. Deswegen wurde im letzten Kapitel dieser Arbeit betont, dass Zeit und Ewigkeit in einer Communio verankert sind. Jesus Christus, als Symbol, ist der Kommunikator.

Jesus Christus, der wahre Mensch, ist als „personales Kommunikationsmedium und personaler Kommunikationsraum in einem das originäre Symbol als geschichtliche Gestalt, welche Zeit, Leid und Tod in sich enthält“¹⁹². Der offenbarte Gott in Jesus Christus spricht (Vgl. Kol. 1, 15; 1 Tim. 1, 17) aus überströmender Liebe zu den Menschen, um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen (Vgl. DV 2; Ex. 33, 11; Joh. 15, 14-15). Jesus Christus ist der Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung (Vgl. DV 2).

Christus ist vollendetes Bild Gottes und Ziel allen Menschseins. Er ist „das Ebenbild Gottes“ (2 Kor. 4, 4), und „der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Abbild seines Wesens“ (Hebr. 1, 3). In Jesus Christus sind originär Gott und Mensch anwesend. Er ist die Darstellung Gottes in der Welt und die ständige Vermittlung in das Geheimnis Gottes. Er ist die symbolische Darstellung Gottes in der Welt¹⁹³. „Dies gilt ebenso für die Zeit nach Jesu leiblichem Tod. Die symbolischen Handlungen z. B. die Sakramente; (...), die seine Präsenz gegenwärtig werden lassen, müssen zwar im Licht der Analogie betrachtet werden, sind aber deshalb nicht weniger von allgemein-menschlichem, symbolischem Charakter, in welchem Gott freiheitlich-liebehaft anwesend ist“¹⁹⁴. Dadurch entsteht ein neues Symbolsystem, das mit den Sakramenten verbunden ist. Deshalb ist in diesem Abschnitt aufzuzeigen, wie Symbole im Sakrament und die Heilswirkung des Sakramentes selbst eng aufeinander bezogen sind. Diese Verbindung ist an die Begriffe Zeit und Ewigkeit geknüpft.

¹⁸⁹ Ganoczy: Einführung in die katholische Sakramentenlehre, 108f.

¹⁹⁰ Vgl. Koch: Sakrament. In: LKDog, 443.

¹⁹¹ Vgl. Meuffels: Theologie der Liebe in postmoderner Zeit, 147f.

¹⁹² Meuffels: Kommunikative Sakramententheologie, 226.

¹⁹³ Vgl. ebd.

¹⁹⁴ Ebd.

2.2. Jesus Christus, das Ur-Symbol, ist die lebendige und heilende Kommunikation zwischen Gott und Mensch

Jesus Christus, das Ur-Symbol, ist die konkrete Offenbarung Gottes in die Welt und für die Menschen. In ihm zeigt Gott die größte Nähe und Einheit mit den Menschen. In Jesus Christus wird die Herrlichkeit Gottes, seine Liebe, Güte und Fürsorge sichtbar. In der sakramentalen Wirklichkeit spielt die Herrlichkeit Gottes eine wichtige Rolle. Sie gehört zu den Eigenschaften Gottes und bezeichnet den ewigen Gott „als Quelle aller Gutheit, Wahrheit und Schönheit; sie ist der Grund für den ‚Glanz‘, den seine Schöpfung hat“¹⁹⁵.

Gott in Jesus Christus schenkt seinen Geschöpfen das Glück. Der Ursprung dieses Glücks ist Gott selber. Dieses Glück wird erkennbar und gezeigt in und durch die Verherrlichung Gottes, durch das Leid und den Kreuzestod Jesu. (Vgl. Ex. 19, 12; Joh. 17, 1-8 ; 2 Kor. 3, 4-4, 6)¹⁹⁶. Die Herrlichkeit Gottes besitzt keine Grenzen¹⁹⁷. Sie geht über die Zeit hinaus bis auf die Ewigkeit. Die Eröffnung ist der Welt und Menschen durch Jesus Christus geschenkt worden (Vgl. Joh. 1, 14; 2,11; Lk. 2, 9-14; 9)¹⁹⁸. „Im Gottmenschen Jesus Christus wird der Ur-entwurf des Menschen, ja der ganzen Schöpfung, Bild und Gleichnis Gottes, aber auch geliebtes Gegenüber und Teilhabe am göttlichen Leben sichtbar, die Erfüllung und höchste Aufgipfelung. Alle übrigen Menschen werden durch ihn vermittelt zu vollendeten ‚Bildern Gottes‘“¹⁹⁹. Jesus Christus ist die Einheit des Lebens sowie die Einheit des Urbildes und Nachbildes. In ihm hat das Wort Gottes die Antwort der Liebe gefunden²⁰⁰. „Alles hat in ihm Bestand“ (Kol. 1, 16f.) und „Gott wird alles in allem sein“ (1 Kor. 15, 28).

Christus ist das „Bild“ (Eikon) mit doppelter Bedeutung. Zum einen ist Jesus Bild Gottes und damit des Charakters des Menschen von Anfang an und „andererseits des Bildverbots im Alten Bund“²⁰¹. Vom Menschen her ist Jesus die Eikon-Bezeichnung als „Ur-Bild“ und die Vollendung für die Zukunft (Vgl. 1 Kor. 15, 49; 2 Kor. 3, 18)²⁰². Es geht um eine Verwandlung „von Herrlichkeit zu Herrlichkeit“ (2 Kor. 3, 18; Phil. 3, 11-14; 1 Joh. 3, 2)²⁰³. Jesus ist auch das „Bild Gottes“, in ihm leuchtet die Herrlichkeit Gottes auf (2 Kor. 4, 4)²⁰⁴. Die Umwandlung von Herrlichkeit zu Herrlichkeit ist die zukünftige „Verwandlung“ in eine

¹⁹⁵ Breuning: Eigenschaften Gottes. In: LKDog, 108.

¹⁹⁶ Vgl. ebd.

¹⁹⁷ Vgl. ebd., 106.

¹⁹⁸ Vgl. ebd., 400.

¹⁹⁹ Böhm: Wer ist der Mensch, 49.

²⁰⁰ Vgl. ebd.

²⁰¹ Balthasar: Theologik. Band II, 68.

²⁰² Vgl. ebd.

²⁰³ Vgl. ebd.

²⁰⁴ Vgl. ebd.

neue Existenz, die dieselbe ist, sowie die Existenz in der Herrlichkeit des Auferstandenen, und in ihm findet der neue Mensch seine Vollendung (Vgl. Phil. 3, 21)²⁰⁵.

Der trinitarische Gott hat sich in Jesus Christus offenbart. In ihm wird die Fülle der ewigen Herrlichkeit des dreieinigen Gottes offenbart, nämlich die Heilswirklichkeit, die sich in ihm vollendet. „Die ganze Heilswirklichkeit des Namen Gottes nach Ex. 34, 6 in der vollendeten Klarheit, die Gottes Geist ausstrahlt, der ebenso den auferstandenen Christus erfüllt und zugleich den Glaubenden die Erkenntnis Gottes in Christus vermittelt“²⁰⁶. Der ewige Gott offenbart sich durch seinen Sohn und kommuniziert durch ihn mit den zeitlichen und geschichtlichen Menschen.

Jesu Leben und Tun ist für die Menschen und später für die frühchristliche Gemeinde *Communio*, also Kommunikation mit Jesus und untereinander, wie z. B. das Brotbrechen; Apg. 2, 42. 46; die Handauflegung; Mk. 16, 18; Apg. 6, 6 sowie die Salbungen; Mk. 6, 13; Jak. 5, 14; und die Taufe Mk. 16, 16; Mt. 28, 19.

Die sakramentalen Symbole bringen eine reale und wirkliche Vergegenwärtigung²⁰⁷. Diese Vergegenwärtigung ist eine Dynamik, nämlich die dynamische Begegnung Gottes mit den Menschen. Sie, die Begegnung, befindet sich auf der historisch und geschichtlichen Ebene²⁰⁸: die Begegnung der Ewigkeit Gottes mit dem zeitlichen Menschen.

Durch diese Kommunikation nimmt der zeitliche Mensch Anteil am ewigen Leben Gottes. Im sakramentalen Symbol begegnen Gott und Mensch einander. „Dazu muss der Mensch sich auf das Symbol selbst in seiner mehrfach strukturierten Dynamik, auf die Heilsgeschichte, die darin sinnlichen Ausdruck findet, und auf das Wirken Gottes in seiner historischen wie geschichtlich-aktuellen Form einlassen“²⁰⁹.

Der ewige Gott begegnet aus seiner Liebe durch das Medium der Symbolik den Menschen. Diese Begegnung bringt den Menschen, die in Zeit und Geschichte einbettet sind, sein göttliches Heil. Gott kann sich auf dem Kommunikationsweg durch die benutzten Medien mit den Menschen ausdrücken²¹⁰. Das Kommunikationsgeschehen zwischen Spender und Empfänger, das heißt zwischen Gott und Mensch vermittelt die Heilswirklichkeit²¹¹. Diese Kommunikation ist durch Symbole und symbolische Handlungen in die Heilsgeschichte als Mysterium eingebettet²¹². „Kommunikation und Symbole bedürfen ihrer Zeichen/Texte, ihrer

²⁰⁵ Vgl. Greshake: *Resurrectio mortuorum*, 139.

²⁰⁶ Wilckens: *Theologie des NT*. Band 1. Teilbad 3, 117.

²⁰⁷ Vgl. ebd.

²⁰⁸ Vgl. ebd.

²⁰⁹ Ebd., 261.

²¹⁰ Vgl. ebd.

²¹¹ Vgl. Koch: *Sakrament*. In: *LKDog*, 443.

²¹² Vgl. Meuffels: *Kommunikative Sakramententheologie*, 244.

Codes sowie der Entschlüsselung des Verständnis und der Reaktion“²¹³. Der aus dem Lateinischen stammende Begriff „Sakramentum“ ist nichts anderes als die Übersetzung des griechischen „Mysterion“, in welchem sich Gott mit den Menschen kommuniziert. Bei dieser Kommunikation wichtig sind das Wort und das Symbol. Sie sind „Offenbarungsmedien Gottes mitten in die geschichtliche Heilsoffenbarung einzubetten, da sie, die je schon ins Seinsgeheimnis verweisen, dieses Seinsgeheimnis nun vollendend offenbaren“²¹⁴. Dieses Seinsgeheimnis verweist auf das „Mysterium“, als eine Wirklichkeit in Gott, sein ewiger Heilsplan (Vgl. 1Kor. 2, 1; 7). Vor allem als Heil für das ganze Tun in Jesus Christus (Vgl. 1Kor. 1, 23; 1Kor. 2, 7; Kol. 2, 2). In ihm offenbarte Gott sein vorgesehenes, verhülltes und zukünftiges Ereignis (Vgl. Dan. 2, 23f.; Thess. 2, 3; Offb. 17, 5. 7)²¹⁵. Mysterium bezeichnet die Heilstaten Gottes in der menschlichen Zeit und Geschichte. Dieses Heilwirken Gottes ist die Kommunikation Gottes mit den Menschen. In dieser Begegnung schenkt der ewige Gott den zeitlichen Menschen sein Heil und seine Gnade.

Deshalb ist diese Begegnung „ein dynamisches Geschehen, ein dialogisches Handeln, das ein sinnvolles Korrektiv zum sacramentum-Begriff als verobjektiviertem Zeichen, das gesendet und empfangen wird, darstellt“²¹⁶.

In diesem heilenden Mysterium findet die Zeit seine Verbindung mit der Ewigkeit. Diese Begegnung mit der Ewigkeit verändert die irdische und vergängliche Zeit für eine neue Zeit. Das ist die heilende Zeit, die mit der Dynamik verbunden ist, und diese Zeit zählt auf die Ewigkeit, weil sie keine Grenze und kein Ende besitzt.

Diese neue Zeit findet ihre Erfüllung und Verankerung mit der Ewigkeit. Sie erfährt und erlebt der Mensch durch den Empfang der Sakramente, durch den Glauben in der Kirche. Mit dieser neuen Zeit lebt der Mensch in seinem irdischen Leben und seiner irdischen Existenz, in der vergänglichen Welt. Daher ist der Glaube die Brücke aus der alten Zeit in die neue Zeit, die in der Ewigkeit verankert ist. Der glaubende Mensch lebt mit der Zeit des Heils, der Ewigkeit. Deswegen finden in die Fortsetzung die Sakramente, das Mysterium Gottes, in der Kirche ihren Vollzug²¹⁷.

Deshalb verweist der Begriff „Mysterium“ auf den Ursprung der Kirche im Handeln des dreieinigen und ewigen Gottes (Vgl. LG 1. 2-4). Und schließlich beschreibt das Mysterium das Tun Gottes in der Kirche. Das bedeutet, dass der Glaube einen qualitativ neuen Sinn bekommt, so dass der Tod Jesu am Kreuz und das neue Leben durch seine Auferstehung und

²¹³ Ebd.

²¹⁴ Ebd.

²¹⁵ Vgl. Löser: Geheimnis der Kirche. In: LKDog, 168.

²¹⁶ Meuffels: Kommunikative Sakramententheologie, 245.

²¹⁷ Vgl. ebd.

das Taufgeschehen einen neuen symbolischen Ausdruck bringt. Der Glaube ist die Brücke für eine neue kommunikative Wirklichkeit des Lebens²¹⁸.

In Jesus Christus, dem Ur-Symbol, verwirklicht sich die Einheit von Geschichtlichkeit und Gemeinschaftsbezogenheit. In Jesus, dem Ur-Symbol, verbinden sich Zeit und Raum mit der Ewigkeit. „Glaube und Erfahrung, Offenbarung Gottes in Christus sowie die eigene Lebenswelt, einschließlich der Sinnerfahrung, bilden so ein strukturelles Ganzes, in dem sich eines dem anderen kommunikativ vermittelt, und genau darin ereignet sich die Gott-Mensch-Begegnung als *Communicatio in Communio*“²¹⁹. In Jesus Christus hat sich Gott ein für allemal der Menschheit mitgeteilt²²⁰.

Jesus Christus in der *Communio* Gottes und *Communio* des Menschen ist selbst das Symbol Gottes und dem Menschen in Einem. In ihm ist die Heilung des Menschen und die Offenbarung Gottes. Er ist das lebendige Ur-Sakrament. Durch ihn und in ihm wurde den Menschen der symbolische Dialog und dessen Begegnung aus dem zeitlichen Raum in die Ewigkeit eröffnet.

2.3. Jesus Christus, die offenbarte Liebe des trinitarischen Gottes, ist die heilende Kommunikation und der Dialog zwischen dem ewigen Gott und dem zeitlich und geschichtlich eingebetteten Menschen

Das neue Leben in Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn ist die Spiegelung des neuen Lebens zwischen Gott und dem Menschen, durch Jesus Christus in der göttlichen Liebe. Jesus bleibt in seiner wahren und vollen Menschlichkeit der „Ganz-Andere“, als Ausleger des Vaters. Jesus Christus ist durch sein ganzes endliches Sein mit seinem Vater tief verbunden²²¹.

Die beiden Naturen in Jesus Christus, die göttliche und die menschliche, sind nicht voneinander zu trennen. In Jesus Christus, dem menschengewordenen Sohn, ist die totale „Vermenschlichung Gottes“²²².

Diese „Vermenschlichung Gottes“ findet man darin, „dass Jesus sich in keinen Dialog ‚über‘ den Vater einlässt, sondern, vom Vater redend, immer seine demütige Hoheit wahr“²²³.

²¹⁸ Vgl. ebd., 261.

²¹⁹ Ebd., 227.

²²⁰ Vgl. Hünermann: Jesus Christus, 126.

²²¹ Vgl. Balthasar: Theologik. Band II, 67.

²²² Ebd., 66.

²²³ Ebd., 66.

Der ewige Gott hat sich aus seiner Liebe zu den Menschen entäußert und erniedrigt in seinem Sohn Jesus Christus. Gott ist durch seinen Sohn in den heilenden Dialog und die Kommunikation mit den Menschen eingetreten. Durch die Erniedrigung und Einwohnung auf der Erde, in die Zeit und Geschichte der Welt und die der Menschen bleibt der Sohn in tiefer Verbundenheit mit dem Vater. Jesus lebt in der Einheit und der Gemeinschaft mit seinem Vater. Jesus Christus, der Sohn des Vaters, tut nichts und redet nicht ohne seinen Vater (Vgl. Joh. 3, 32; 8, 45-47)²²⁴. Diese Gemeinschaft bildet die Kommunikation zwischen Gott und Mensch sowie die Kommunikation zwischen Ewigkeit und Zeit. Jesus handelt nicht nach seinem eigenen Willen, sondern nach dem, was der Vater will (Vgl. Joh. 4, 34; 5, 19. 30; 6, 38-40). Jesus tut das nicht nur in seinem wirkenden Leben, sondern auch in seinem Tod am Kreuz (Vgl. Joh. 3, 14; 12, 27; 12, 32) und in der Verherrlichung durch die Auferstehung (Vgl. Joh. 12, 28; 17, 1. 5)²²⁵.

Das ganze Heil Jesu und das ewige Leben sind die Gaben des Vaters (Vgl. Joh. 3, 16; 17, 2). Die Verbundenheit zwischen Vater und dem Sohn beruht auf der Liebe „Der Vater liebt den Sohn und hat alles in seine Hände gegeben“ (Joh. 3, 35; Vgl. Joh. 5, 20; 15, 9)²²⁶.

Der Grund der Bewegung zwischen Vater und Sohn und der Grund, seine ganze „Vollmacht“ dem Sohn zu übertragen, liegen daran, dass der Vater den Sohn liebt. Die Liebe ist die Grundlegung der Gemeinschaft und der Kommunikation zwischen dem Vater und seinem Sohn. So ähnlich ist auch die Liebe als der Grund für den Dialog und die Kommunikation zwischen Gott und Mensch. „Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat“ (Joh. 3, 16). Die Liebe des ewigen Vaters zu der Welt und zu den Menschen, ist die Basis der Sendung seines Sohnes in die menschliche Zeit und Geschichte, um die Welt und den Menschen zu retten. „In der Vollendung der Liebe Jesu zu den Seinen (...) vollendet sich Gottes Liebe zur Welt“²²⁷. Diese Liebe ist der Grund der Kommunikation zwischen dem ewigen Gott und dem zeitlichen und geschichtlichen Menschen.

Jesus Christus, der wahre Gott und der wahre Mensch ist die Basis der Dialoges zwischen Gott und Mensch. Auf diesem Grund der Kommunikation erfährt der Mensch das Heil Gottes. Dieses Heil, das aus göttlicher Liebe und Freiheit geschenkt ist, verbindet den Menschen mit Gott und gibt den Menschen Teil an dem ewigen Leben. Der Sohn der voller Liebe zu seinem Vater ist, ist in seinem Tun nach dem Willen des Vaters (Vgl. Joh. 14, 31; 17, 23). „Die Welt soll erkennen, dass ich den Vater liebe und so handle, wie es mir der Vater aufgetragen hat“

²²⁴ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 234.

²²⁵ Vgl. ebd.

²²⁶ Vgl. ebd., 235.

²²⁷ Ebd., 201.

(Joh. 14, 31)²²⁸. So wie der Sohn seinen Vater liebt, liebt Jesus auch seine Jünger, mit derselben göttlichen Liebe. „Jesus wusste, dass seine Stunde gekommen war, um aus dieser Welt zum Vater hinüberzugehen. Da er die Seinen, die in der Welt waren, liebte, erwies er ihnen seine Liebe bis zur Vollendung“ (Joh. 13, 1; Vgl. 14, 21)²²⁹.

Das ist dieselbe Liebe des Vaters zum Sohn, die die Jünger Jesu umarmt und mit einschließt: „Nicht darin besteht die Liebe, dass wir Gott geliebt haben, sondern dass er uns geliebt und seinen Sohn als Sühne für unsere Sünden gesandt hat“ (1 Joh. 4, 10; Vgl. Joh. 16, 27; 17, 23; 26). Aus dieser Liebe entfaltet sich das neue Leben. Diese Liebe ist nicht nur mit der Zeit, sondern mit der Ewigkeit verbunden. Diese Liebe hat keine Grenzen, weil sie ewig ist. Das ist die Teilhabe an der Liebe Gottes (Vgl. 1 Joh. 4, 7-11)²³⁰. Dieses Leben ist mit Liebe verbunden. „Wer nicht liebt, bleibt im Tod“ (Joh. 5, 24).

So wie die Liebe zu Jesus ist, soll sie auch zu Gott sein (Vgl. Joh. 8, 42; 1 Joh. 4, 16f.) Diese Liebe ist die Aufgabe seiner Jünger²³¹. „Wenn Gott uns so geliebt hat, müssen auch wir einander lieben (...), wenn wir einander lieben, bleibt Gott in uns und seine Liebe ist in uns vollendet“ (1 Joh. 4, 11-12; Vgl. Joh. 13, 34; 15, 9). „In der Teilhabe aller Christen in der Welt an der vollendeten Liebe zwischen Vater und Sohn kommt die Sendung Jesu zu ihrer eigentlichen Vollendung“²³² (Vgl. Joh. 17, 26).

Diese Liebe des dreieinigen Gottes vergegenwärtigt sich in Jesus Christus. In seiner Person und in seinen Taten, vor allem am Kreuz, vergegenwärtigt sich der Heilswille der Liebe Gottes. Dieser Heilswille findet seine Vollendung und Erfüllung in der Verherrlichung des auferstandenen Herrn und der endgültigen Vereinigung mit dem Vater²³³. „In der Liebe zu Gott als durch den heiligen Geist ermöglichte Antwort auf die von Gott empfangene Liebe nimmt der Mensch teil am innertrinitarischen Leben Gottes, an der Gegenseitigkeit der Gemeinschaft zwischen Vater, Sohn und Geist“²³⁴. Aus dem Leben der immanenten Trinität folgen die Werke der ökonomischen Trinität. Der ewige Gott in seinen drei Personen erwies sich auf die Wechselseitigkeit der Beziehungen zwischen seinen Personen. In dieser Wechselseitigkeit sucht jede Person die Verherrlichung der anderen. Das ist der Ausdruck und die Gestalt der innergöttlichen Liebe, die das göttliche Leben ausmacht²³⁵.

²²⁸ Vgl. ebd., 236.

²²⁹ Vgl. ebd.

²³⁰ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 149.

²³¹ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 236.

²³² Ebd.

²³³ Vgl. ebd.

²³⁴ Pannenberg: Systematische Theologie. Band III, 218.

²³⁵ Vgl. Wenz: Wolfhart Pannenberg's Systematische Theologie, 216.

Der dreieinige Gott ist in sich selber das Leben in Beziehung zu- und ineinander. Gott ist in seinem Wesen als Einheit und Verschiedenheit dreier Personen durch die Beziehungen verwirklicht. In Gott ist immer die Einheit und die Differenz von seiner Subjektivität und außersubjektiven Wirklichkeit. So Ähnliches findet man auch vom Selbstbewusstsein und vom Verhältnis von Selbst- und Gegenstandsbewusstsein²³⁶. Deshalb gibt es in Gott, Raum für Anderes und Unterschiedenes. Die Welt und der Mensch mit seiner zeitlichen Geschichte ist in diesem Raum der Liebe – Agape und der Freiheit Gottes einbenommen und einbezogen²³⁷. Das göttliche Schaffen verweist auf seine innergöttliche Freiheit und Liebe und gleichzeitig ist dieses Schaffen der Ausdruck seiner Liebe zu den Menschen.

Der trinitarische Gott aus seiner innergöttlichen Freiheit schafft den Menschen und bestimmt ihn für die Liebe²³⁸. „Gott ist Liebe. Die Liebe ist das zwischen Einheit und Vielheit Vermittelnde; sie ist die einende Einheit in der Dreiheit“²³⁹. Deswegen hat diese Einheit zwischen Vater und Sohn in der Geschichte eine ganz wichtige Bedeutung. Diese Bedeutung geht über die Zeit bis hinauf zur Ewigkeit. Die Kraft, die diese Einheit verbindet und erhält, ist die Liebe. „Die Liebe in Gott selbst, zwischen Vater und Sohn, verwirklicht sich in dieser Gemeinschaft seiner Jünger. Die Liebe des Vaters und des Sohnes zur Welt verwirklicht sich in der Teilhabe der Glaubenden an der Gemeinschaft zwischen ihnen. Diese Teilhabe bewegt wiederum die Glaubenden zu gegenseitiger Liebe und schafft so die Gemeinschaft der einen Kirche, die in der Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn die Quelle ihres Lebens hat“²⁴⁰. Deshalb besteht in der Liebe das Leben in seiner Wirklichkeit, so wie der Vater mit dem Sohn durch die Liebe und aus der Liebe lebt, so ähnlich dürfen die Menschen die aus dem Glauben leben an dieser Liebe in Gott teilhaben und teilnehmen (Vgl. 1 Joh. 4, 16)²⁴¹. Durch den Glauben bleiben sie in der Liebe Jesu, so wie er als der Auferstandene und Verherrlichte in der Liebe seines Vaters bleibt (Vgl. Joh. 15, 9f)²⁴².

Das wahre Leben ergibt sich aus der Liebe mit Gott und wirkt sich im Zusammenleben aus. Weil Jesus als Sohn des Vaters seinen Willen erfüllt (Vgl. Joh. 5, 20), liebt ihn der Vater (Vgl. Joh. 10, 17f.)²⁴³. Mit dieser Liebe ist jeder verankert und durch diese Liebe lebt und bleibt jeder in Gott und Gott in ihm, weil Gott die Liebe ist (Vgl. 1 Joh. 4, 16). Deswegen ist die Liebe allen Christen untereinander ein Symbol und Zeugnis für die ganze Welt (Vgl. Joh.

²³⁶ Vgl. Pannenberg: Metaphysik, 20.

²³⁷ Vgl. Kehl: Und Gott sah, dass es gut war, 243.

²³⁸ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 227ff.

²³⁹ Kasper: Der Gott Jesu Christi, 361.

²⁴⁰ Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 236.

²⁴¹ Vgl. ebd., 242.

²⁴² Vgl. ebd.

²⁴³ Vgl. ebd.

13, 35f.). „Die Welt kann in dieser Liebe die Wirklichkeit vollendeten Lebens erkennen, an der jeder Mensch mit teilhaben kann, wenn er an Jesus glaubt“²⁴⁴.

In Jesus Christus, in der Fülle der Zeit, schließen sich Himmel und Erde in eine Einheit ein. So geschieht es, dass alles Geschaffene in die trinitarisch intimste Weise in die Einigung mit Gott einfließt. Die Liebe ermöglicht es, dass die Eintiefung des geschöpflichen Anders-als-Gott mit dem ungeschaffene Anders-in-Gott zusammen hält²⁴⁵.

Die innergöttliche Liebe öffnet sich der Welt, so wie der Himmel für die Erde, die Ewigkeit für die Zeit und Gott für den Menschen, in Jesus Christus. Durch ihn ist das Geschöpf nicht das Fremde, sondern das Innerste in Gott²⁴⁶. Deswegen bekommt der Sohn Gottes als Wort des Vaters die Kraft und Herrschaft über die Welt und den Menschen, indem er der neue oder zweite Adam ist (Vgl. 1 Kor. 15, 20-22). Und durch ihn erhalten die Welt und der Mensch so wie die Zeit ihren vollkommenen Sinn in der Ewigkeit Gottes²⁴⁷. „Die In-Existenz des Abgeleitet-Anderen im Ursprünglich-Anderen besagt noch etwas mehr: nämlich dass, ‚die Welt als Ausdruck und Nachbild Gottes nur im Wort gegründet sein‘ kann; ihr innerstes Wesen ruht auf dem Wort“²⁴⁸. Der leibliche Ausdruck wirkt auf den inneren Akt zurück (das Bei-sich-Sein als Beim-anderen-Sein), sodass dieser in seiner leiblichen Verfasstheit intensiver wird. Durch Christus ist es möglich, dass der Mensch, der von Gott ausgeht, zu ihm zurückkehren kann, weil er – der Mensch – durch das Wort eingefangen ist. Das Wort ist Fleisch geworden. Dadurch verläuft das Leben von der Geburt bis zum Tod in Gott. Deshalb findet der zeitliche Mensch seine Fülle in der Ewigkeit Gottes²⁴⁹.

Diese Ewigkeit Gottes erfüllt die Zeit, mit der der geschichtliche Mensch verbunden ist. „Die Einheit von Zeit und Ewigkeit liegt in Gott selbst“²⁵⁰. Diese Ewigkeit ist die Zeit Gottes, in welcher der trinitarische Gott die Einheit seines Lebens findet. In Jesus Christus, dem wahren Gott und dem wahren Menschen, findet die irdische Zeit ihre Kommunikation mit der Ewigkeit Gottes. Zwischen trinitarischem Gottesbild und dem Menschenbild besteht eine enge Beziehung. Diese enge Beziehung findet man in der Liebe.

Die Personen sind so miteinander verbunden, dass jeder durch die anderen existiert und in jedem das ganze göttliche Leben gegenwärtig ist²⁵¹. Das trinitarische Leben ist als Vollkommenheit der Liebe in seinem Wesen verstanden. Das bedeutet, dass das Wesen

²⁴⁴ Ebd.

²⁴⁵ Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band IV, 92.

²⁴⁶ Vgl. ebd., 93.

²⁴⁷ Vgl. ebd.

²⁴⁸ Ebd.

²⁴⁹ Vgl. ebd., 94.

²⁵⁰ Kramer: Zeit und Ewigkeit, 121.

²⁵¹ Vgl. Bollig: Einheit in der Vielfalt, 50.

Gottes, die Liebe ist²⁵². Die Liebe als Einheit vom symbolisierenden Mensch und symbolisiertem Christus verweist auf die Gemeinschaft Gott – Mensch in seiner symbolischen Bedeutung und entwickelt sich über den Einzelnen hinaus, durch den Glauben auf die Gemeinschaft der Menschen hinein. In diesem Sinne stehen alle Seiende im Sein und bilden in Christus eine Einheit und sind dabei als Kommunikationsebene miteinander verknüpft²⁵³. Das Christusereignis entspricht der Liebe Gottes und gründet seine Wirkkraft historisch und zeitlich auf diese Liebestat Gottes in Christus (Vgl. Joh. 16, 14ff.; 14,26)²⁵⁴.

2.4. Das sakramentale Symbol in der zeitlichen und ewigen Wirklichkeit.

Das symbolische Geschehen in der sakramentalen Wirkung zeigt, dass Gott in den sakramentalen Symbolen sein Heil wirkt und schenkt. „Gott bedient sich der natürlichen Wirkung der Sakramente als Symbole oder Zeichen, um so sich selber und sein Heil zu schenken“²⁵⁵. Im Sakrament vollzieht sich die Gnadentat Gottes am Menschen. Die menschliche Existenz partizipiert am absoluten Sein Gottes – am Ewigen.

Die Zeit partizipiert an der Ewigkeit. „In den sakramentalen Symbolhandlungen (...) bewirkt Gottes Geist die ‚Offenbarung‘ der Schranken, die Menschen gegen Gottes Geist errichten. Er aktualisiert und intensiviert, was ‚immer schon‘ ist. Zu diesem Vorgang gehört die (...) Fähigkeit der Symbolhandlung, dasjenige nach außen zu bekunden, veranschaulichen zu können, was in ihr von innen her auf Aktualisierung drängt“²⁵⁶.

Im Selbstvollzug des Realsymbols erscheint das innere Wesen nach außen durch die Geschichtlichkeit und Leibhaftigkeit. So ist in der sakramentalen Umfassung die Ewigkeit Gottes manifestiert in der Zeitlichkeit des sakramentalen Zeichen und Symbols. Das bedeutet, dass sich im Sakrament eine Tat Gottes vergegenwärtigt²⁵⁷. Das heißt, in diesem Sinn dürfen wir über die sakramentale Zeit sprechen²⁵⁸.

Das Sakrament in seinem Symbolismus ist die göttliche Wirklichkeit. Seine Wirkung ist die Vermittlung des Geheimnisses Christi an den Menschen. Das ist die Wirkung der Gnade, von der Ewigkeit zur Zeitlichkeit²⁵⁹. „Christus übernimmt einen bereits bestehenden Symbolismus (Taufe, Salbung, Mahlzeit...), was bedeutet, dass er eine menschliche und sakrale Welt

²⁵² Vgl. ebd., 50f.

²⁵³ Vgl. Meuffels: Kommunikative Sakramententheologie, 227.

²⁵⁴ Vgl. ebd., 228.

²⁵⁵ Koch: Sakramentenlehre. In: Glaubenszugänge. Band 3, 349.

²⁵⁶ Vorgrimler: Sakramententheologie, 90.

²⁵⁷ Vgl. ebd., 109.

²⁵⁸ Vgl. Freyer: Sakrament - Transitus - Zeit, 35.

²⁵⁹ Vgl. Mouroux: Eine Theologie der Zeit, 243.

übernimmt und den Menschen dadurch an die Zeit der Welt bindet, da er diese Zeit in die Zeit des Heils einbezieht²⁶⁰. In den sichtbaren Zeichen des Sakramentes wendet sich der unsichtbare und ewige Gott in Jesus Christus den Menschen zu. In diesen sakramentalen Zeichen schenkt sich Gott selber, um den Menschen das Heil anzubieten.

Der Mensch in seinem Glauben nimmt dieses Gottesgeschenk in Freiheit und Dankbarkeit entgegen. Der zeitliche Mensch und das machtvolle Wirken des ewigen Gottes begegnen sich. Es kommt die Begegnung des Spenders und des Empfängers des Sakramentes²⁶¹. „Symbolhandlung, bei der Menschen als Glaubende, als Liturgie Feiernde, als Erzählende, als symbolisch Handelnde tätig sind, der göttliche Geist aber dieses menschliche Tätigsein als Mittel und Weg benutzt, um Jesus Christus mit seinem geschichtlich einmaligen Heilswirken gedächtnismäßig, aktuell und real gegenwärtig werden zu lassen. Diese Vergegenwärtigung geschieht also nicht ohne die Menschen, aber auch nicht einfach durch sie (...), vielmehr durch Gottes Geist, der die Initiative ergreift, das ganze Geschehen trägt, die Wirkung in den Menschen, herbeiführt, aber dabei die Menschen in ihrer eigenen Tätigkeit nicht entmündigt, sondern stärkt“²⁶². Der glaubende Mensch begegnet dem sich gnadenhaft hingebenden Gott und empfängt dadurch Heil. Das Sakrament ist durch das Symbol und Zeichen die höchste Verwirklichung des wirksamen Heilschaffenden, in Jesus Christus²⁶³.

Das sakramental-symbolische Geschehen ist eine „Relation‘ zwischen Objekt und Subjekt“²⁶⁴ oder der „Austausch mit dem Anderen“²⁶⁵. Dieser Austausch, und gleichzeitig die Beziehung zum Anderen, leert mich von mir selbst, indem sie in mir die neue Quelle entdeckt²⁶⁶. Das ist eine Bewegung ohne Wiederkehr²⁶⁷, d. h. eine „Haltung, die sich nicht in kategoriale Bestimmungen konvertieren kann und deren Bewegung zum Anderen hin sich nicht in der Identifikation wiedergewinnt, eine Bewegung, die nicht zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehrt“²⁶⁸. Der Andere aber ergänzt nicht das eigene Ich. Vielmehr sättigt das „Begehrenswerte nicht das Begehren, sondern vertieft es, nährt mich in gewisser Weise mit neuem Hunger“²⁶⁹. Im Sakrament vergegenwärtigt sich „der Übergang zur Zeit des Anderen“²⁷⁰. Das ist die Liturgie²⁷¹.

²⁶⁰ Ebd., 244.

²⁶¹ Vgl. Moos: Das Verhältnis von Wort und Sakrament, 136.

²⁶² Vorgrimler: Sakramententheologie, 88.

²⁶³ Vgl. Moos: Das Verhältnis von Wort und Sakrament, 327.

²⁶⁴ Zadra: Sakramente und Zeit, 256.

²⁶⁵ Zadra: Symbol und Sakrament, 103.

²⁶⁶ Vgl. Lévi-Strauss: Die Spur des Anderen, 210

²⁶⁷ Vgl. ebd., 213.

²⁶⁸ Ebd., 215.

²⁶⁹ Ebd., 220.

²⁷⁰ Ebd., 217.

²⁷¹ Vgl. ebd., 218.

Das, was diesen Übergang ermöglicht, ist die Ewigkeit²⁷². Das sakramentale Symbol zeigt, dass das Andere nicht eine einfache Beziehung zum Sein ist, sondern das Andere, das Sein in dasselbe des Anderes verwandelt²⁷³. „Im Bereich des Seins verkehrt sich entdeckte Transzendenz in Immanenz, das Außerordentliche fügt sich der Ordnung, das Andere verzehrt sich im Selben“²⁷⁴. Das bedeutet, dass im Sakrament sich die Zeit mit Ewigkeit kreuzt²⁷⁵. In diesem Sinne ist die Ewigkeit die Unumkehrbarkeit der Zeit und Quelle und Zuflucht der Vergangenheit²⁷⁶.

Die sakramentalen Symbole bezeichnen und bewirken die Begegnung mit Jesus Christus und seinem Heilswirken. Diese Begegnung gilt damals, heute und bis zur Vollendung²⁷⁷, das heißt, von der Zeit bis auf die Ewigkeit. Im sakramentalen Geschehen begegnet der ewige Gott den Menschen, dessen irdisches Leben mit der Zeit und in die Geschichte eingebettet ist. Diese Begegnung ist gleichzeitig die Kommunikation zwischen Gott und Mensch. Es ist „in Sinne eines kommunikativen Miteinander (...) für das gemeinsame wie für das unterscheidende Eigene, sie verweist immer auf das Ganze“²⁷⁸. In dieser Kommunikation verschenkt der ewige Gott den Menschen sein Heil. Dieses Heil ist die Kommunikation zwischen Gott und Mensch.

In dem Heil liegt auch die Einheit von Zeit und Ewigkeit. Dieses Heil wurde den Menschen und der Welt in Jesus Christus offenbart und gebracht²⁷⁹. Er ist der Ursprung, der Anfang und das Ende dieses Heils. Das bedeutet, dass dieses Heil ohne Anfang und ohne Ende ist, weil dieses Heil mit der Ewigkeit verbunden ist. In Jesus Christus nimmt der Mensch und mit ihm die Zeit der Welt Anteil an der Ewigkeit. In der Ewigkeit schließt sich die Zeit der Welt ein²⁸⁰. Im sakramentalen Geschehen bewirkt sich durch die Symbole eine neue und tiefere Einheit zwischen Gott und seinem Heil, so wie eine neue Einheit unter den Menschen und mit Gott²⁸¹. „In die sakramentalen Zeichenhandlungen gehen Elemente und ‚Früchte‘ der Schöpfung ein und bezeugen so Gottes Heilswillen auch für sie wie Gottes Forderung und Ermächtigung, sie sorgend zu bewahren“²⁸².

²⁷² Vgl. ebd., 217.

²⁷³ Vgl. ebd., 219.

²⁷⁴ Ebd., 228.

²⁷⁵ Vgl. ebd., 227.

²⁷⁶ Vgl. ebd., 229.

²⁷⁷ Vgl. Koch: Sakramentenlehre. In: Glaubenszugänge. Band 3, 375.

²⁷⁸ Meuffels: Theologie der Liebe in postmoderner Zeit, 133.

²⁷⁹ Vgl. Kasper: Jesus der Christus, 62f.

²⁸⁰ Vgl. Kramer: Zeit und Ewigkeit, 116.

²⁸¹ Vgl. Koch: Sakramentenlehre. In: Glaubenszugänge. Band 3, 375.

²⁸² Ebd.

Die Sakramente in ihren symbolischen Bedeutungen schenken die sakramentale Liebe und Annahme, auch als Liebe in Vergebung, und Sinn Trost und Hoffnung nicht nur jetzt, sondern über den Tod hinaus²⁸³. Da sieht man, wie die Sakramente durch die verwendeten Symbole nicht nur in der Zeit, sondern auf in Ewigkeit hin ihre Wirkung bezeichnen und schenken.

2.5. Kirche als Symbol und Medium in der sakramentalen Communio zwischen dem dreieinen Gott und dem Menschen in Jesus Christus

Die Kirche ist „in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1) betont das II. Vaticanum. Die Kirche ist in ihrem Symbolcharakter das Heilgeschehen und Heilszeichen selbst.

Sie vermittelt symbolisch Gemeinschaft-Ekklesia²⁸⁴ und Communio. Der Begriff Communio, im Griechischen auch „Koinonia“, findet seine Wurzeln schon bei Plato und seiner Philosophie. Bei ihm bedeutet Communio „Gastmahl“ zwischen Göttern und Menschen. Dieses „Gastmahl“ Communio ist „ein wundervolles Wort, das man geradezu als eine Vorausahnung des eucharistischen Geheimnisses ansprechen könnte, wenn er sagt, im Kult gehe es um nichts anderes als um Heil und die Heilung der Liebe“²⁸⁵. Diese Teilhabe der Menschen am göttlichen Leben betont das Vaticanum II (Vgl. LG 2). Communio im Hebräischen bedeutet „Chaburah“. Die Chaburah Jesu bedeutet einen sehr tiefen Sinn der Gemeinschaft seines Pascha. In dieser Chaburah erfüllt sich Jesu ewiges Verlangen, mit uns Menschen das Pascha zu essen²⁸⁶. Auf diese „Chaburach“ verweist der hl. Paulus „Jesus, der Herr, nahm in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde, Brot, sprach das Dankgebet, brach das Brot und sagte: das ist mein Leib für euch. Tut dies zu meinem Gedächtnis! Ebenso nahm er nach dem Mahl den Kelch und sprach: Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blut. Tut dies, sooft ihr daraus trinkt, zu meinem Gedächtnis! Denn sooft ihr diesem Brot esst und aus diesem Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt“ (1 Kor. 11, 23b-26). Die Feiernden dieses Mahles sind gleichzeitig in das Heilsereignis eingefügt worden. Die geschichtlichen Heilstaten Gottes sind schon jetzt in der Gegenwart bestimmt²⁸⁷. „Im Herrenmahl geschieht (...), dass man sich durch die Hineinnahme in die Feier der

²⁸³ Vgl. ebd., 375.

²⁸⁴ Vgl. Müller, W.: Das Symbol in der dogmatischen Theologie, 383.

²⁸⁵ Ratzinger: Schauen auf den Durchbohrten, 73; s. Fußnote 13 mit Verweis auf Platon, Symposion 188 b-c.

²⁸⁶ Vgl. ebd., 71.

²⁸⁷ Vgl. Probst, Paulus und der Brief, 322f.

Christusgemeinschaft, die durch dieses Mahl von Jesus selbst gestiftet wurde²⁸⁸. Diese Gemeinschaft „Koinonia“ ist mit Christus sowie auch mit den feiernden Christen untereinander²⁸⁹. Dieses Mahl besitzt den doppelten kommunikativen Charakter. „Zu einen ist die Eucharistie (...) Inhalt eines Vermittlungsprozesses mit Jesus als Kommunikator (vgl. 1 Kor 11, 23ff), dem Apostel als Medium, der Gemeinde als Rezipient – mit der Wirkung weiterer Überlieferung, (...) zum Anderen ist die Eucharistie (...) selbst Medium, so dass die Gemeinde Kommunikator, der Tod Christi Inhalt, die Gemeinde selbst Adressat und die Wirkung Koinonia ist“²⁹⁰. In dieser „Koinonia“ Gemeinschaft überlässt sich der Mensch mit seiner irdischen Zeit dem Jesus Christus.

In diesem Vollzug begegnet der Mensch mit seiner Zeit der Gottes Zeit, nämlich der Ewigkeit, und dadurch erfährt die menschliche Geschichte ihre Zukunft. In Jesus Christus, in seinem Wort und Tun kommt die Ewigkeit zur Sprache. Von der anderen Seite sollte man betonen, dass in Jesus Christus nicht nur die Zeit der Geschichte auf das Ende in der Ewigkeit Gottes kommt, sondern die Zeit der Geschichte ihren neuen Anfang findet. Dieser Anfang ist auf die Zukunft orientiert, weil sie mit der Ewigkeit Gottes verbunden ist. Die Zeit der menschlichen Geschichte findet in der Ewigkeit Gottes ihre Bestimmung²⁹¹. Deshalb bedeutet die Endzeit die Rückkehr zur heilen Urzeit²⁹².

Aus der Begegnung mit der Ewigkeit in Jesus Christus eröffnet sich dem Menschen eine Neue Zeit. In dieser Neuen Zeit lebt der Mensch aus der Liebe und durch den Glauben. „So breitet sich gleichsam die Existenz der Zeit (...) in der Liebe Jesu Christi kraft des Geistes durch den Anwesen in der Kirche in Glauben, Hoffnung und Liebe“²⁹³.

Die Kirche ist *Communio* nicht nur wegen des Untereinander der Menschen, sondern durch den Tod und Auferstehung Jesus und dem Miteinander mit Christus, *Communio* mit der ewigen, dreieinen Liebe Gottes²⁹⁴. „Was wir gesehen und gehört haben, das verkünden wir auch euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habt. Wir aber haben Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus. Wir schreiben dies, damit unsere Freude vollkommen ist“ (1 Joh. 1, 3). Die Gemeinschaft zwischen Mensch und Gott wird durch Jesus Christus vollzogen. Die Begegnung mit ihm, in seiner Person schafft die Gemeinschaft mit ihm selber und mit Gott. Diese Gemeinschaft vereint die Menschen auch untereinander²⁹⁵.

²⁸⁸ Ebd., 323.

²⁸⁹ Vgl. ebd.; Vgl. Kehl: Die Kirche, 321f.

²⁹⁰ Meuffels: Kommunikative Sakramententheologie, 110.

²⁹¹ Vgl. Schlier: Das Ende der Zeit, 77.

²⁹² Vgl. Kehl: Eschatologie, 44.

²⁹³ Ebd.

²⁹⁴ Vgl. Ratzinger: Schauen auf den Durchbohrten, 73.

²⁹⁵ Vgl. Ratzinger: Über die Ekklesiologie, 2.

Jesus ist „Solidarität“ mit allen Menschen. Diese „Solidarität“ reicht bis zum Tod am Kreuz und darüber. Weil die Menschen in der Nachfolge des Adams alle sterben müssen (Vgl. Gen. 2, 16f.; 3, 19; 1 Kor. 6 15, 21f.)²⁹⁶.

Den Kreuzestod erleidet Jesus Christus stellvertretend für alle Menschen, alle Sünder, um sie zu befreien (Vgl. Gal. 3, 13; 2 Kor. 5, 21). Gott zeigt in Jesus Christus seine Erniedrigung und erweist seine Gnade und Liebe, das sein Wesen ist (Ex. 34, 6), Christus am Kreuz hat den Willen der Liebe Gottes bis zum Äußersten erfüllt²⁹⁷.

Aber Gott hat auf den Gehorsam Christi reagiert, so dass er ihn auf die höchste Höhe erhoben hat und ihm den Namen über jedweden Namen gegeben hat. Das ist der Name des Herrn in dem gleichen Sinne wie in Ex. 34, 6. Jesus ist der Kyrios – der Herr²⁹⁸. So hat in Christi Gehorsam und der höchsten Verherrlichung durch Gott sich die Einheit der Heilsgeschichte verwirklicht. In der Demut Christi liegt das Heil und die Gnade, an der wir alle gemeinsam teilhaben dürfen²⁹⁹. Diese heilmachende Gnade ist der Zweck jeden Sakramentes. Das Sakrament ist das Leben der Kirche. Deswegen dürfen wir in der Kirche die Sakramente empfangen. Das ist die Gnade Christi, die dem Menschen in sieben verschiedenen Weisen zur Vereinigung und Heiligung ausgeformt, geschenkt wird³⁰⁰. Durch dieses sakramentale Leben erweist sich die Kirche selbst als Communio. „Kirche ist Communio; sie ist das Kommunizieren Gottes mit den Menschen in Christus und so den Menschen untereinander und damit Sakrament, Zeichen und Werkzeug des Heils. Kirche ist Eucharistie-Feiern, Eucharistie ist Kirche; beides steht nicht nebeneinander, sondern ist dasselbe; von hier strahlt alles andere aus. Die Eucharistie ist sacramentum Christi, und weil die Kirche ist, darum ist sie Sacramentum, dem sich alle Sakramente zuordnen“³⁰¹.

Der Heilige Geist verbindet das Symbol des sakramentalen Geschehens in das geschichtliche Christusereignis. Die Gnade Gottes trägt die Kraft des Heiligen Geistes³⁰².

Deshalb ist die Kirche als Symbol der siegreichen Gnade Jesus Christi in der Welt. „Das Ziel dieses Weges ist die Kommunion in geschwisterlicher Kommunikation, die Gabe des Gottesgeistes ist“³⁰³.

²⁹⁶ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 3, 247.

²⁹⁷ Vgl. ebd., 248.

²⁹⁸ Vgl. ebd.

²⁹⁹ Vgl. ebd., 249.

³⁰⁰ Vgl. Testa: Die Sakramente der Kirche (AMATECA, Band 9), 90.

³⁰¹ Ratzinger: Theologische Prinzipienlehre, 55.

³⁰² Vgl. Ganoczy: Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, 77.

³⁰³ Ebd., 277.

Das II. Vatikanum in seiner ekklesiologischen Umfassung zeigt, dass die Kirche durch die Gnade Gottes gestärkt ist, damit die Kirche mit und unter der Wirksamkeit des Heiligen Geistes nicht aufhöre, sich selbst zu erneuern (Vgl. LG 9). Gott in seinen drei Personen und im Zusammenhang der einen Gnade ist die Quelle ekklesialer Beständigkeit und Erneuerung³⁰⁴. Die Kirche in ihrer zeitlichen Geschichte pilgert auf die Zukunft Gottes hin. Deswegen ist die Kirche Symbol der Einheit der Geschichte und Welt, das Symbol der Einheit zwischen Zeit und Ewigkeit. Die Zeit wird hinüberlaufen in die Ewigkeit so wie das menschliche Sein in das Sein des Gottes Sohnes zum ewigen Leben hinüberlaufen wird³⁰⁵.

Die Kirche als *Communio* existiert zu beiden Seiten, von einer Seite im Himmel, von der anderen auf der Erde. Der himmlische Teil der kirchlichen *Communio* ist dem irdischen Teil ebenso zugewandt, so wie der irdische Teil dem himmlischen zugewandt ist³⁰⁶. Diese Einheit zwischen dem Irdischen und dem Himmlischen ist durch Jesus Christus eingeleitet. Sein Leben in der menschlichen Zeit und in der menschlichen Geschichte ist nicht zu unterscheiden von seinem Leben im Himmel, in der Einheit im Dreieinigen Gott. So ist das Leben in der irdischen Zeit und irdischen Geschichte nicht zu unterscheiden von dem Leben in der Ewigkeit Gottes. Deswegen ist Jesus Christus das Haupt der himmlischen wie der irdischen Kirche³⁰⁷. In ihm ist die ganze Distanz zwischen der Zeit und Ewigkeit in sich selber überwunden³⁰⁸.

Jesus Christus überbrückt in sich selber die Distanz zwischen Gott und Mensch sowie die Distanz zwischen Ewigkeit und Zeit. „Er ist reine Bewegung vom Vater her zum Vater hin“³⁰⁹. Zeit und Ewigkeit begegnen sich in den Sakramenten der Kirche. „Was auf Erden das Sakrament der *Communio* war, die Hingabe des Leibes des Sohnes durch den Vater im Heiligen Geist, die jetzt aus der sakramentalen Verborgenheit hervortritt in die offene Wahrheit“³¹⁰. Die Menschwerdung des Sohnes, der Einbruch der Ewigkeit in die Zeit, ist das Leben des communalen Gottes mit den Menschen. Kirche ist *Communio*.

Das ist die *Communio* im Wort und Leib Christi und im Untereinander der Menschen³¹¹. Die Kirche in ihrer symbolischen Bedeutung ist *Communio* der Einheit Gottes, des Vaters und des

³⁰⁴ Vgl. ebd., 281.

³⁰⁵ Vgl. Balthasar: *Theodramatik*. Band IV, 102.

³⁰⁶ Vgl. ebd., 103.

³⁰⁷ Vgl. ebd.

³⁰⁸ Vgl. ebd.

³⁰⁹ Ebd., 105.

³¹⁰ Ebd., 443.

³¹¹ Vgl. Ratzinger: *Zur Gemeinschaft gerufen*, 71.

Sohnes im Heiligen Geist, in der Dreiheit der Personen (Vgl. UR 2). Die Kirche als Communio ist der Wirkraum und die Verleiblichung der Trinität³¹².

Nach Greshake ist die Kirche „im Raum der Schöpfung die deutlichste Ikone der Trinität“³¹³. Diese Ikone zeigt die dreigestaltige Liebe Gottes. Diese Liebe stiftet Communio der immanenten Trinität Gottes (Vgl. LG 4; UR 2)³¹⁴. Die kirchliche Communio ist das Bild der Trinität und realisiert sich als Communicatio in Gott.

Die Communicatio als Kommunikation besteht im Sich-einander-Mitteilen der göttlichen Personen. Der dreifaltige Gott selbstmitteilt sein inneres Leben untereinander und in der Welt, damit die Kirche ihr Leben an Gott vollziehen kann³¹⁵.

In diesem Kommunikationsprozess ist die Kirche in ihrer sakramentalen Wirkung das Medium der Einheit und Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen. „Das uns von Gott in Jesus Christus und im Hl. Geist geschenkte Heil gibt sich uns ganz als es selbst im endlichen und sündigen Zeichen der Kirche. Weil Gott nach Auferstehung und Himmelfahrt Jesu ja nichts von seiner Selbstmitteilung an die Welt zurücknimmt, sondern sie in der Weise des Hl. Geistes ‚mitten unter uns‘ gegenwärtig sein und im Glauben der Menschen ‚ankommen‘ lässt, wird der ganze Sinngehalt dessen, was Gott uns an Heil in Jesus Christus geschenkt hat, in der Kraft des Hl. Geistes ver-gegenwärtigt in den zentralen Lebensvollzügen dieser Gemeinschaft der Glaubenden“³¹⁶.

Die Zeit der Kirche ist deswegen auch die Zeit, in welcher Jesus Christus mitten unter den Menschen lebt. In diesem Sinne gilt, wer durch den Glauben in der Kirche lebt, lebt in Jesus Christus³¹⁷. „Die gegenwärtige Zeit der Kirche ist eine mystische Durchdringung des jeweiligen Alltags mit der Gegenwart Jesu Christi, des Auferstandenen, die zwischen uns geschieht“³¹⁸. Diese Gegenwart ist auf die Zukunft orientiert „Die Zukunft bleibt Zukunft, aber sie fängt schon an“³¹⁹. Der Mensch in der Zeit seines irdischen Lebens ist schon durch Jesus Christus auferweckt und von der anderen Seite wartet er auf die Auferweckung. Das bedeutet, dass der Mensch in seinem Leben und in seiner Zeit aus dem lebendigen Herrn lebt, andererseits hat er schon Teil an seiner Herrlichkeit³²⁰.

³¹² Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 378.

³¹³ Ebd., 377; Vgl. Kasper: Theologie und Kirche, 284.

³¹⁴ Vgl. Kehl: Die Kirche, 56; Vgl. Hemmerle: Leben aus der Einheit, 195.

³¹⁵ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 385.

³¹⁶ Kehl: Die Kirche, 83f.

³¹⁷ Vgl. Hemmerle: Leben aus der Einheit, 197.

³¹⁸ Ebd.

³¹⁹ Ebd.

³²⁰ Vgl. ebd., 197f.

Das alles, was das Ewige ist und in der Zeit geschieht, ist in sich selber überzeitlich und vorzeitlich. Je größer und tiefer etwas ist, desto zeitloser ist es³²¹. In diesem Sinne fließen Zukunft und Gegenwart ineinander und sie sind eins. So wie der Vater mit seinem Sohn eins ist, so wurde zu dieser Einheit der Mensch eingenommen durch Jesus Christus.

Er bringt diese Einheit in die Welt als die frohe Botschaft, in der das Heil liegt. Diese Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn ist nicht in sich selber geschlossen, sondern durch die Menschwerdung des Sohnes wurde sie in die Welt und in die zeitliche Geschichte der Menschen getragen. Dadurch wurde der Mensch in seinem irdischen und zeitlichen Leben in die Einheit und Gemeinschaft des dreieinigen Gottes gebracht³²². Zusammen mit den Menschen findet auch die Zeit ihre Einheit und Gemeinschaft mit der Ewigkeit Gottes. Der gläubige Mensch mit seiner Zeit lebt im Heil, in der endzeitlichen Vollendung. Der Mensch durch den Glauben lebt nicht nur in der Zeit der Welt, sondern in der Zeit der Vollendung der Ewigkeit Gottes. Jesus Christus, der beim Vater lebt, hat sich den Menschen gezeigt und erwiesen als der Auferstandene „Und in diesem Leben des Auferstandenen beim Vater leben auch schon wir“³²³. Das menschliche Leben wurde durch Jesus Christus eingetaucht in das Leben des dreifaltigen, ewigen Leben Gottes³²⁴.

Das ist das Leben Gottes mitten in der Welt, die mit der irdischen Geschichte und Zeit verbunden ist. Das Leben der Menschen in der Zeit und Geschichte ist nach der Auferstehung der Ort, an dem der zeitliche und irdische Mensch gleichzeitig mit dem Ursprung ist. Das alles macht der Heilige Geist, der alles in die Tiefe und in den Ursprung hineinführt³²⁵. „So ist dieser Ursprung und ist Jesus derselbe auch in der unserer Zeit, auch in der Zeit der Kirche“³²⁶. Die Zeit der Kirche ist die Zeit, in der Jesus Christus mitten unter der weltlichen und geschichtlichen Zeit der Menschen lebt. Die gegenwärtige Zeit der Kirche ist eine mystische Verankerung der Zeit mit der Ewigkeit³²⁷.

Deswegen darf man sagen, dass die Kirche das Symbol und Medium ist, in dem Bild, Frucht und Raum des trinitarischen Gottes wirkt. Die Kirche ist das Volk Gottes, des Vaters. Der Vater versammelt durch Jesus Christus und durch den Heiligen Geist alle Menschen zu seinem Volk³²⁸. In dieser Wirklichkeit haben Jesus Christus – der Sohn – und der Heilige Geist zwei verschiedene Funktionen. „Die Kirche als das geschichtlich gewordene Mysterion

³²¹ Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band IV, 227.

³²² Vgl. Hemmerle: Leben aus der Einheit, 194f.

³²³ Ebd., 195.

³²⁴ Vgl. ebd.

³²⁵ Vgl. ebd., 196f

³²⁶ Ebd., 197.

³²⁷ Vgl. ebd.

³²⁸ Vgl. Greshake, Der dreieine Gott, 378.

ist zwar die übergreifende Größe gegenüber den einzelnen Symbolhandlungen, aber das sakrament-mysteriale Tun ist ebenso Konkretisierung des Heils in der Fülle³²⁹. In Jesus Christus ist die Kirche als sein Leib und seine Braut, die mit ihm verbunden ist (Vgl. Eph 5, 32)³³⁰. Der ewige Heilsplan Gottes verwirklicht sich in Christus. Diese Wirklichkeit gilt ein für allemal. Die Kirche als Gemeinschaft ist die Empfängerin des Heilsmysteriums³³¹.

„Beispielsweise wird die Qualität des Wassers in seiner Ausdruckskraft als Lebensspender, als Mittel der Reinigung und als zerstörende Macht im sakramentalen Taufsymbold so von Gott eingeholt, dass es in den unvordenklichen Heilzusammenhang von Kreuz und Auferstehung gehalten wird“³³².

Jesus Christus als das „Gegenüber“ des Vaters steht mit seiner Vollmacht und als Sohn Gottes für das „Gegenüber“ zu den Menschen. Seine Aufgabe ist, den Menschen die Liebe und Nähe sowie Weisung und Verheißung Gottes zu bringen³³³.

Durch Jesus Christus erhält die Kirche Grund und Gestaltung als „forma Christi“. Er führt die Kirche zur Einheit mit dem dreifaltigen Gott und den Menschen. Die Kirche als geliebtes „Gegenüber“ ist seine „Braut“ und die eigene Identität in der Kreuzeshingabe. Jesus Christus als Sohn Gottes ergibt die „menschliche Kommunikation in eschatologische Vollendung“³³⁴. Die Kirche ist vorgestellt als Raum und Zeit der Versöhnung, die ihren tiefsten Grund im dreieinen Gott, in der Trinität findet³³⁵. Deswegen wird in Christi Geschick die geheimnisvolle Beziehung, zwischen Mensch und Gott besiegelt. Jesus ist der lebendige Tempel Gottes auf Erden. Er ist der Einzige, der vom Himmel herabgestiegen ist (Vgl. Joh. 3, 13; 8, 23), um in sichtbarer Bewegung zum Himmel zurückzukehren. Dorthin nimmt er seinen irdischen Leib und sein ganzes Erdengeschick mit.

Das heißt, er ist ohne Distanz zwischen Himmel und Erde bei den Menschen geblieben. Er ist unsichtbar alle Tage bis ans Ende auf Erden (Vgl. Jes. 55, 10f.)³³⁶. In Christus als Symbol und Bild ist die Christus-Gemeinschaft der Kirche eingeborgen³³⁷. Kirche als *Communio* und „Einheit ist vom Himmel in die Zeit gestiftete Realität: Was uns vom Himmel gegeben wird, ist die Einheit von Glaube, Liebe und Hoffnung, die Einheit des sakramentalen Glaubens“³³⁸.

³²⁹ Meuffels: Kommunikative Sakramententheologie, 249.

³³⁰ Vgl. Koch: Sakrament. In: LKDog, 444.

³³¹ Vgl. Heim: Joseph Ratzinger, 45.

³³² Meuffels: Kommunikative Sakramententheologie, 261.

³³³ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 378.

³³⁴ Hünermann: Jesus Christus, 125.

³³⁵ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 378.

³³⁶ Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band IV, 96.

³³⁷ Vgl. ebd., 114.

³³⁸ Ebd., 114f.

Der Heilige Geist hat durch seine Wirkung die Aufgabe, die „Vereinigung“, „In-Sein“, „Über-Hinaus“ zu vermitteln. Durch die Sendung Christi werden „Christi Wort und Wirken (...) durch den Geist so verinnerlicht, dass Christi Wort und die glaubende Antwort des Menschen, Christi heiligendes Wirken und das annehmende Geheiligtsein, Christi anordnende Weisung und die spontanwillige Fügsamkeit des Menschen sich zur vollen Einheit zusammenfügen“³³⁹. In der Gemeinschaft – *Communio* mit Christus wird den Menschen ein neues Leben verliehen (Vgl. Gal. 2, 19; 5, 25; Phil. 1, 21)³⁴⁰. „Im Blick auf das Pneuma, ist die Kirche darum ‚Tempel des Heiligen Geistes‘ und ‚Leib Christi‘, der die Präsenz von Sohn und Geist in sich bergen darf“³⁴¹. Die Kirche, als Symbol, Medium und gleichsam Sakrament, wird durch den heiligen Geist als „Leib Christi“ dargestellt (Vgl. Eph. 4, 13; 2 Kor. 3, 18)³⁴².

Der Heilige Geist ist das sakramentale Ereignis der trinitarisch-kirchlichen Wirklichkeit. Durch den Heiligen Geist ist die Kraft Gottes in den kirchlichen Raum einbezogen³⁴³. In der Kraft des Heiligen Geistes lebt die Kirche innerhalb des ewigen Lebens und sie wird dem irdischen Leben des Glaubenden auf Dauer vermittelt³⁴⁴. Deswegen findet die Kirche ihre Gestalt und ihre Größe durch Christus im Heiligen Geist³⁴⁵. In der Kirche verschenkt sich der auferstandene Sohn in der Gabe des Heiligen Geistes. Der Geist ist die Liebe zwischen Vater und Sohn³⁴⁶. Durch diese Liebe ist der dreifaltige Gott nicht nur Urbild der Kirche, sondern Grund, Ursprung und Form. Das bedeutet, „dass die Kirche in Gott bzw. dass Gott in der Kirche ist“³⁴⁷. Jesus Christus als Offenbarung Gottes lebt in einer ganz intimen und personalen Beziehung zu Gott, den er „Abba“ nennt. Diese Beziehung in ihrer Tiefe bringt die Überzeugung des Menschen. Die Menschheit in dieser Überzeugung ist sicher und weiß, dass Gott den Menschen begegnet³⁴⁸. Diese Begegnung geschieht in den Symbolen der Sakramente, so der Mensch sagt: „Hier begegnet uns Gott selbst“³⁴⁹.

Durch Jesus Christus und in seiner Kirche beginnt das ewige Leben schon im zeitlichen Leben hier auf der Erde, indem er sich selbst aus der Liebe des Vaters den Menschen verschenkt. Jesus Christus hat die ganze Distanz zwischen Himmel und Erde überwunden und zunichte gemacht³⁵⁰. Der Vater hat seinen Sohn als das höchste Geschenk seiner Liebe uns

³³⁹ Greshake: Der dreieine Gott, 378.

³⁴⁰ Vgl. Greshake: *Resurrectio mortuorum*, 139.

³⁴¹ Greshake: Der dreieine Gott, 378f.

³⁴² Vgl. ebd., 379.

³⁴³ Vgl. Balthasar: *Theologik*. Band III, 309f.

³⁴⁴ Vgl. Balthasar: *Theodramatik*. Band IV, 115.

³⁴⁵ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 379.

³⁴⁶ Vgl. Balthasar: *Theologik*. Band III, 272.

³⁴⁷ Greshake: Der dreieine Gott, 382.

³⁴⁸ Vgl. Predel: *Sakrament der Gegenwart Gottes*, 205.

³⁴⁹ Ebd.

³⁵⁰ Vgl. Balthasar: *Theodramatik*. Band IV, 103.

Menschen geben³⁵¹. Seine väterliche Liebe ist ewig³⁵². Die ewige Liebe ist den Menschen in Jesus Christus gelebt und geschenkt. Sie hat den Namen: Jesus Christus. Als wahrer Mensch und wahrer Gott ist er das Bild, Symbol und Medium der Menschheit und Gottheit in einem. Er hat alle Räume und Zeiten der Erde in sich aufgenommen. Er selbst ist der Ort, die Zeit und Ewigkeit. „Der auferstandene Sohn ist Erde im Himmel, seine Eucharistie ist Himmel auf Erden“³⁵³. In der heiligen Messe fallen Leben und Tod zusammen und sie sind eins, als das Zeichen der konkreten Ewigkeit. Jesus hat das Ganze der vergänglichen Zeitlichkeit: sein ganzes Leben und Tod, mit sich in das ewige Leben hineingenommen³⁵⁴.

Die Menschwerdung Christi ist die Geschichtswerdung Gottes in die Welt als die Erfüllung der geschichtlichen Treue Gottes zu den Menschen³⁵⁵. Christus hat durch seine Menschwerdung die Zeit aus der menschlichen Zeit ausgeliehen. Er gibt den Menschen aus seiner Zeit, die eine Unteilbare ist, ewige Zeit ist, zurück. Der Mensch hat nämlich in der Zeit die Teilname am ewigen Leben bekommen³⁵⁶.

Die Teilnahme des Menschen an der Gezeitung der ewigen Zeit bedeutet, dass Jesus als historische Person Garant seiner Zukunft ist³⁵⁷. In der Dauer des menschlichen Lebens in der Zeit kommt die Erwartung des ewigen Lebens. Diese Erwartung ist mit der Zeit verbunden³⁵⁸. Diese Erwartung findet ihre Erfüllung in Jesus Christus. Deswegen darf man sagen: Jesus Christus ist der Herr der Zeit³⁵⁹. Christus hat in sich die Ewigkeit geöffnet, um die menschliche, irdische Zeit, in sich aufzunehmen. In ihm ist die Einheit zwischen Gott und der Kirche. Die Einheit in der sakramentalen Wirkung Gottes in der Kirche³⁶⁰.

In diesem Kapitel wurde aufgezeigt, dass das Sakrament in Jesus Christus, dem wahren Menschen und wahren Gott, die konkrete Kommunikation und Communio ist.

Das alles geschieht in der symbolischen Umfassung. Jesus Christus, der selbst als Symbol zwischen Gott und Menschen steht, ist die Mitteilung des trinitarischen Lebens Gottes. Der dreieine Gott in seinem Sein schließt das kommunikative Miteinander mit Menschen ein.

³⁵¹ Vgl. Balthasar: Kennt uns Jesus, 99.

³⁵² Vgl. ebd., 98.

³⁵³ Balthasar: Theodramatik. Band IV, 103.

³⁵⁴ Vgl. ebd., 111.

³⁵⁵ Vgl. Kasper: Jesus der Christus, 207f.

³⁵⁶ Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band IV, 112.

³⁵⁷ Vgl. ebd.

³⁵⁸ Vgl. Greshake: Der Preis der Liebe, 59.

³⁵⁹ Vgl. Hünermann: Jesus Christus, 119.

³⁶⁰ Vgl. Kasper, Der Gott Jesu Christi, 373.

Das alles geschieht durch das Christus-Ereignis. Er ist die Kommunikation zwischen Gott und Mensch³⁶¹ in Zeit und Ewigkeit. Die Kirche ist die Gemeinschaft. Aber nicht nur als Gemeinschaft der Gläubigen, der Getauften, sondern als Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten und dem Auferstandenen³⁶².

Die „Zeit als die eschatologische Größe“, das Thema diese Arbeit versucht, die Zeit mit seinen Dimensionen mit dem Sakrament zu verbinden. Die Sakramente, die ewiges Heil bringen, empfängt der gläubige Mensch in der Kirche, die gleichzeitig ein Medium der Gemeinschaft zwischen dem ewigen Gott und dem zeitlichen Menschen ist. Auf dieser Ebene geschieht die Kommunikation zwischen Ewigkeit und Zeit. In dem Heil der Sakramente verankert sich Zeit des Menschen mit der Ewigkeit Gottes. Dieses Heil wurde den Menschen durch Jesus Christus gebracht. Der Mensch gewordene Sohn Gottes ist das „Ur-Sakrament“, in dem der dreieinige Gott mit dem zeitlich eingebetteten Menschen kommuniziert³⁶³. In jedem Sakrament ist Jesus Christus gegenwärtig und seine Wirkung und Tun ist die sakramentale Zeit. Er, als diese sakramentale Zeit, ist das Bild der Kirche und der Trinität. Gott Vater lebt und wirkt in den Sakramenten der Kirche durch seinen Sohn im heiligen Geist.

Die Kirche ist vollständig von Christus beseelt. Das, was Jesus in seiner Person als das Symbol des göttlichen Logos vereint und erfüllt, setzt die Kirche als gesellschaftlich verfasste Gemeinde ebenfalls in einer symbolischen Weise fort. Letztlich ist die Kirche das Realsymbol der siegreichen Gnade Gottes für die Welt.

Wenn man über die Kirche spricht, redet man über Kirche als Grundsakrament. Dabei vollzieht sich Kirche als Grundsakrament in ihren beiden Wesensmomenten, der Liebe und der Wahrheit Gottes als bleibende Präsenz in der Geschichte. Die Kirche vermittelt daher symbolisch, d.h. in der außersakramentalen sowie sakramentalen Weise, die Liebe Gottes.

Durch diese doppelte Seinsweise ist die Kirche in der Geschichte konstituiert; sie hat einen eschatologischen Charakter, da sie und ihre Glieder mit dem Heiligen Geist begnadet sind. Die Kirche ist so der symbolische Leib Christi. Der Geist Christi ist für die Kirche und ihre Glieder konstitutiv.

Das Leben und die Taten Christi sollen nicht nachträglich in den Stand von Symbolen erhoben werden, da sie es von Anbeginn an gewesen sind. Gott und die Welt sind deshalb

³⁶¹ Vgl. Hempelmann: Sakrament als Ort der Vermittlung, 147.

³⁶² Vgl. Anglet, Der eschatologische Vorbehalt, 44.

³⁶³ Vgl. Werbick: Kirche, 409.

nicht radikal voneinander zu scheidende Wirklichkeiten, denn durch die Symbolstruktur erfahren sie sich als eine zusammengehörige Größe. Die Mensch-Werdung des göttlichen Logos offenbart letztlich Gott und die Welt.

In Jesus Christus ist die offenbarte neue *Communio* zwischen Menschen und Gott. Sie hat eine bleibende und realsymbolische Verdichtung in der Kirche und in den sakramentalen Handlungen³⁶⁴.

Im Sakrament vollzieht sich nicht nur die Einheit des Menschen mit Gott, sondern vielmehr noch die Einheit Gottes mit den Menschen und mit der Welt. Alle sind zu einer einzigen Heilsgemeinschaft verbunden. Das Ziel dieser Gemeinschaft ist die *Communio* mit dem dreieinen Gott, der durch seinen Sohn Jesus Christus im Heiligen Geist zum Vater hin erreicht werden wird³⁶⁵.

Die Wirkung Gottes in der Welt ist die Größe der Zeit. Gottes ewige Wirkung ist nicht durch die Zeit beschränkt, sondern in der Ewigkeit verankert. Wer in Gott bleibt, dann bleibt Gott in ihm (Vgl. 1 Joh 4, 16b.) Im dreieinen Gott begegnen sich die Zeit und die Ewigkeit. In dieser Dimension findet in der Ewigkeit Gottes die Zeit ihre Größe.

³⁶⁴ Vgl. Meuffels: Kommunikative Sakramententheologie, 174.

³⁶⁵ Vgl. Beinert: Die Eucharistie als Sakrament der Einheit. In: Texte zur Theologie, 83f.

TEIL IV: Zeit und Ewigkeit in der Eschatologie als Größe des trinitarischen Gottes

Der dreieinige Gott ist durch seine Wirkung in der Welt die entscheidende Größe der Zeit. In Gott verankert sich die Zeit in der Ewigkeit. Durch diese Verankerung stiftet der ewige Gott eine Einheit mit den zeitlichen Menschen und der Welt. Die Ziele dieser Einheit sind die Gemeinschaft – *Communio* zwischen Gott und dem Menschen. Diese erfährt der Mensch durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes im Heiligen Geist.

Im dreieinigen Gott begegnen sich Zeit und Ewigkeit und dadurch findet die Zeit ihre Größe. Die zeitliche Größe erfährt und erlebt der Mensch im Sakrament. Im Sakrament ist durch Jesus Christus und im Heiligen Geist der dreieinige Gott gegenwärtig. Deswegen schreibt das II. Vaticanum, dass Christus als Sakrament in seiner Kirche lebt. Die Kirche gibt durch ihre Symbole und Zeichen die innigste Vereinigung zwischen Gott und den Menschen (Vgl. LG 1). Durch diese Gemeinschaft – *Communio* mit Christus wird den Menschen ein neues Leben verliehen (Vgl. Gal. 2, 19; Phil. 11, 21).

Der Mensch nimmt im zeitlichen Leben der Kirche an der Christuszeit teil¹. „Die Teilnahme an der Gezeitung der ewigen Zeit, sofern Jesu Vergangenheit (als historische Person) der Garant seiner Zukunft ist“². Gott ist von Anfang an als trinitarischer Gott in der Welt, die seine Schöpfung ist, in der er gegenwärtig ist und wirkt³.

Deswegen liegt die Einheit zwischen Zeit und Ewigkeit nach Moltmann in der Einheit zwischen Schöpfung und Geschöpf. Gott hat die Welt nicht in, sondern mit der Zeit geschaffen. Deshalb hat Gott der Schöpfer auch die Zeit mit der gesamten Schöpfung geschaffen. Und so ist immer vor dem Geschöpf der Schöpfer, so ist die Ewigkeit vor der Zeit⁴. So wie das Geschöpf zu seinem Schöpfer gehört, so gehört die Zeit der Ewigkeit. In diesem Sinne stellt die Einheit zwischen Zeit und Ewigkeit nach Pannenberg einen bedeutsamen Anteil der Schöpfung an der Ewigkeit Gottes dar⁵.

Jürgen Moltmann und Wolfhart Pannenberg beschäftigen sich im Rahmen ihrer theologischen Auslegungen mit dem Thema ‚Zeit und Ewigkeit‘, um zu zeigen, wie Zeit und Ewigkeit eine Einheit und Gemeinschaft im dreieinen Gott bilden. Die Zeit ist dementsprechend als eschatologische Größe in der Ewigkeit verankert.

¹ Vgl. Balthasar: *Theodramatik*. Band IV, 111f.

² Ebd., 112.

³ Vgl. Greshake: *Der dreieine Gott*, 236.

⁴ Vgl. Moltmann: *Gott in der Schöpfung*, 125.

⁵ Vgl. Pannenberg: *Systematische Theologie*. Band 2, 117.

Die theologischen Forschungen Moltmanns, ehemaliger Professor für systematische Theologie an der Universität Tübingen, über das Verhältnis zwischen Zeit und Ewigkeit gaben bahnbrechende Anstöße zu dem Gedankenkomplex der Verbindung zwischen Zeit und Ewigkeit mit der Schöpfungslehre und der Trinitätslehre. Für ihn bedeutet die Zeit die Verheißung der Ewigkeit. Die Ewigkeit ist letztlich die Erfüllung der Zeit, die von diesem Autor „Messianische Zeit“ genannt wird.

1. Kapitel: Messianische Zeit (Jürgen Moltmann)

Die „messianische Zeit“ verbindet Moltmann mit der Schöpfungslehre. Diese Zeit hat mit dem Messias begonnen und ist durch ihn bestimmt⁶. Sie ist „auf die Befreiung der Menschen, auf die Befreiung der Natur und auf die Erlösung der Gemeinschaft von Mensch und Natur, von den Mächten des Negativen und des Todes ausgerichtet“⁷. Die „messianische Zeit“ verbindet Gott mit seiner Schöpfung. Jesus – Messias wohnt in seiner Schöpfung und durch diese Einwohnung macht er sie zu seiner Heimat, im Himmel wie auf Erden⁸.

Die Schöpfung ist in der „messianischen Zeit“ mit dem Sabbat verbunden. Der Sabbat ist für Moltmann das „Fest der Schöpfung“⁹. Durch den Sabbat wird er die Welt als Schöpfung von der Welt als Natur unterscheiden. Die Natur kennt die Zeiten und Rhythmen, aber keinen Sabbat. „Es ist der Sabbat, der die Welt als Schöpfung Gottes segnet, heiligt und offenbart“¹⁰. Weil der Sabbat als der siebte Tag oft übersehen wird, stellt man Gott nur als den schöpferischen Gott dar. Deswegen ist der Sabbat die Vollendung und die Krone der Schöpfung Gottes¹¹. Am Sabbat „vollendet“ Gott seine Schöpfung dadurch, dass er von ihnen ruhte. Gott „segnete und heiligte“ diesen siebten Tag (Gen. 2, 2. 3; Ex. 20, 11)¹².

Wenn der Mensch den Sabbat feiert, ist ihm voll bewusst, dass die Welt Gottes Schöpfung ist. Deshalb haben die Israeliten den Sabbat während ihrer ganzen Geschichte gefeiert. Der gefeierte Sabbat war nicht nur Unterbrechung der Arbeitszeit und der Lebenszeit, sondern wies zugleich auf das Sabbatjahr hin¹³.

Das Sabbatjahr macht dem Menschen voll bewusst, dass er ursprünglich nicht nur mit der Natur in einem Verhältnis steht, sondern vielmehr im Bund mit Gott. „Dieses Sabbatjahr

⁶ Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 19.

⁷ Ebd.

⁸ Vgl. ebd.

⁹ Ebd., 20.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Vgl. ebd.

¹² Vgl. Moltmann: Gerechtigkeit schafft Zukunft, 109.

¹³ Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 21.

weist in der Geschichte wiederum über sich hinaus auf die Zukunft der messianischen Zeit. Jeder Sabbat ist eine heilige Vorwegnahme der Erlösung der Welt“¹⁴.

Deswegen beginnt Jesus aus Nazaret sein öffentliches Wirken in der Welt und in der Geschichte, mit der Verkündigung des messianischen Sabbats. „Der Geist des Herrn ruht auf mir, denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe“ (Lk. 4, 18-19).

Der nachösterliche Jesus aus Nazaret ist Gottes Sohn, durch den der einzige Gott Israels handelt. Das, was er verkündet, ist die Herrschaft Gottes (Vgl. Lk. 4, 43; 8,1). Der Christustitel „der Gesalbte“ zeigt, dass er in allem, was er sagt und tut, ganz auf Gott bezogen ist. Jesus ist „der Christus Gottes“ (Vgl. Lk. 2, 26; Apg. 3, 18; 4, 26)¹⁵.

Jesu messianische Sendung bringt ein neues Sabbatgebot, nämlich das Liebesgebot. Dieses Liebesgebot steht über dem Sabbatgebot (Vgl. Mk. 3, 4). Die „messianische Zeit“ ist die Zeit der Liebe und der Freiheit. Die Zeit findet man in den folgenden Zeichen: Blinde sehen, Lahme gehen, Taube hören, Tote werden auferweckt¹⁶. Die Freiheit, die mit der Liebe verbunden ist, ist dieselbe Freiheit die, die Propheten verheißen haben, und der von Israel erwarteten „messianischen Zeit“.

Deswegen verweist das Sabbatgebot auf das Sabbatjahr und auf die Freiheit. Die „messianische Zeit“ erfüllt den Bund und alle seine Gebote¹⁷. In der „messianischen Zeit“ fallen alle Gebote mit ihren Auslegungen in Zeit und Geschichte, und sie werden ersetzt durch das Liebesgebot. Dieses Gebot der Liebe ist das Gebot der „messianischen Zeit“. Deswegen begann Jesus sein öffentliches Wirken mit der Ausrufung des messianischen Sabbats in seiner Heimat in Nazaret¹⁸. Er ist der Messias, der den messianischen Sabbat mit dem Gebot der Liebe ausruft. Als Messias hat er Gottes eigenen Namen. Jesus ist „der Herr aller“ (Vgl. Apg. 10, 36; Lk. 2, 11). „Als der Mensch Jesus ist er der ‚Christus Gottes‘ (...) und als solcher Gottes Sohn, der den Menschen des ganzen Volkes Israel gegenübertritt“¹⁹. Durch seinen Tod am Kreuz und seine Auferweckung von den Toten wird seine verkündigte „messianische Zeit“ in Kraft gesetzt²⁰. Deswegen bedeutet für die Christen der erste Tag der Woche das Auferstehungsfest. Das ist der erste Tag der neuen Schöpfung. Deshalb darf man sagen, dass

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 136.

¹⁶ Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 293.

¹⁷ Vgl. ebd., 294.

¹⁸ Vgl. ebd., 293f.

¹⁹ Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 137.

²⁰ Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 21.

die neue Schöpfung im Licht der Auferstehung steht²¹. In dieser Wahrheit ist jeder Sonntag ein Hinweis auf den ersten Tag der neuen Schöpfung. An diesem Tag der neuen Schöpfung werden die Toten ins Leben der zukünftigen Welt auferweckt²².

Die „messianische Zeit“ ist „die Offenbarung Gottes in Kreuz und Auferstehung“²³. Sie ist die erfüllende Erlösung auch für die vergangenen Zeiten, in denen die Toten mit Hoffnung auf ihre Erlösung gewartet haben.

Die „messianische Zeit“ scheint wie ein Licht „auf die ganze seufzende Schöpfung und gibt ihr in ihrer Vergänglichkeit eine ewige Hoffnung auf ihre Neuschöpfung zur ‚Welt ohne Ende‘“²⁴. Deswegen spricht Moltmann oft über die „messianische Hoffnung“ als die Zeit der Freiheit und als die Zeit der verändernden Zukunft, in der sich die Gefangenen und die Sklaven in Freiheit befinden²⁵. Diese „messianische Hoffnung“ führt die Menschen zu Jesus und zu seiner Auferstehung. Deswegen ist die Auferstehung der christliche Sabbat²⁶. Der Sabbat ist die Krone der Geschichte. „Ohne die Stille des Sabbats wird Geschichte zur Selbstzerstörung der Menschheit. Durch die Ruhe des Sabbats wird Geschichte mit dem göttlichen Maß geheiligt und mit dem menschlichen Maß gesegnet“²⁷.

Der Sabbat ist das Fest der Schöpfung und das Fest der Befreiung. In der Gegenwart des Sabbats wird man die Erlösung feiern. Deswegen ist die „messianische Zeit“ als der „Sabbat ohne Ende“ anzusehen²⁸.

„Der Sabbat öffnet dadurch Mensch und Natur für die Ankunft der ganz-anderen Zeit des Messias“²⁹. Diese Zeit ist die Zeit der Freiheit und des Lebens. Das ist die Zeit der neuen Schöpfung, in der die Toten wieder leben werden. In diesem Sinne betont Moltmann, dass für Paulus mit der Auferweckung des Gekreuzigten eine neue Zeit eröffnet ist. Das ist nämlich der endzeitliche Prozess der Totenaufweckung. In diesem Sinne ist die neue Schöpfung der Welt ein Prozess, der aus der Auferweckung Jesu kommt und die Hoffnung als Zukunft³⁰ gibt. Das Leben aus dem Tod (Vgl. Röm. 11, 15) oder die Auferstehung von den Toten zeigen eine neue Zukunft auf das Leben mit Christus. Das ist die messianische Hoffnung derer, die an Christus glauben³¹.

²¹ Vgl. ebd.

²² Vgl. Moltmann: Das Kommen Gottes, 158.

²³ Moltmann: Theologie der Hoffnung, 206.

²⁴ Moltmann: Gott in der Schöpfung, 21.

²⁵ Vgl. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 43.

²⁶ Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 21.

²⁷ Ebd., 150.

²⁸ Vgl. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 44.

²⁹ Ebd., 44.

³⁰ Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 79.

³¹ Vgl. Moltmann: Das Kommen Gottes, 173.

Deswegen kann man die „messianische Zeit“ als die Zeit der Gnade beschreiben, der Geschichte und des Christseins durch die Auferstehung Christi³². Die neue Schöpfung eröffnet ihre „messianische Zeit“ durch die Auferstehung Christi.

In diesem Sinne vollendet „die Gnade nicht nur die Natur, sondern bereitet sie auf die ewige Herrlichkeit vor; sie ist nicht die Vollendung der Natur, sondern die messianische Vorbereitung der Welt auf die Herrschaft Gottes“³³. Die Herrlichkeit, in der die Natur vollendet wird, liegt in der Gnade. Die Gnade Gottes ist den Menschen in der Auferweckung Christi zuteil. Sie macht, dass die Auferstehung Christi der Anfang der Neuschöpfung des Menschen und der Welt ist³⁴.

Deswegen spricht man davon, dass die Herrlichkeit die Natur vollendet. Es folgt weiter, „dass Christsein allein noch nicht selbst die Vollendung, sondern erst einen messianischen Weg zu einer möglichen, zukünftigen Vollendung des Menschseins darstellt“³⁵.

So hat nach Moltmann die Theologie die Aufgabe, die Zeitlosigkeit ihres Schöpfungsbegriffes aufzugeben und ihn dem geschichtlichen Heilsglauben zu unterstellen. Ähnlich wie Theologen, die ein Differenzmodell vertreten, interpretiert Moltmann Schöpfung in einem soteriologischen Horizont. „Von Gottes Schöpfung reden die verschiedenen biblischen Traditionen im Blick auf den ‚Anfang der Zeit‘, im Blick auf die ‚geschichtliche Zeit‘ und im Blick auf die ‚eschatologische Zeit‘“³⁶. Die „messianische Zeit“ ist mit der „messianischen Schöpfungslehre“ verbunden. Nämlich Jesus Christus als Messias, als Sohn Gottes ist von Anfang an mit seinem Vater am Werk der Schöpfung. Deswegen ist seine menschengewordene Offenbarung die Offenbarung der „messianischen Zeit“.

Gott ist in Jesus Christus Mensch geworden. Zusammen mit seiner Offenbarung ist die „messianische Zeit“ offenbart worden. Die Schöpfung ist vom Anfang an mit der Verheißungsgeschichte Abrahams, Isaaks und Jakobs verbunden.

„Diese Verheißungsgeschichte weist auf die messianische Geschichte des Evangeliums Christi hin, und beide weisen auf das kommende Reich, das Himmel und Erde erneuert, indem alles mit dem Glanz Gottes erfüllt“³⁷ ist. Dieser Schöpfungsprozess führt in die eschatologische Neuschöpfung. Diese neue Schöpfung, ist die Schöpfung des Messias und seine Zeit ist die „messianische Zeit“. Diese neue Schöpfung ist dann die „Welt ohne Ende“

³² Vgl. Heinze: „Gott im Herzen“, 105.

³³ Ebd., 106.

³⁴ Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 22.

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd., 68.

³⁷ Ebd.

und ohne Zeit³⁸. Diese neue Schöpfung ist durch die Auferstehung Christi geschenkt worden³⁹. „Ist Christus der Schöpfungsmittler, dann kann Schöpfung nur trinitarisch verstanden werden, wenn sie christlich begriffen werden soll“⁴⁰. Deshalb ist die Schöpfung in der „messianischen Zeit“ der Inbegriff des göttlichen Schaffens. Dieses Schaffen Gottes vom Anfang an in Jesus Christus – Messias als das geschichtliche Schaffen und mit der Schöpfung der Endzeit, versteht man als „creatio originalis“ – „creatio continua“ – „creatio nova“⁴¹. Es geht nämlich um die Wahrheit: „Dass Gott alles in allem ist“ (1 Kor. 15, 28). Gott und die Welt sind miteinander verbunden. Göttliche Zeit ist auch in der Schöpfung mit der Zeit verbunden. Diese Verbundenheit sagt: „Gott in der Welt und die Welt in Gott, das ist mit der Verklärung der Welt durch den Geist gemeint. Das ist die Heimat der Trinität“⁴².

Moltmann unterscheidet in seiner schöpferischen Auslegung in der Folge oben genannte Begriffe als drei Momente der Schöpfung: die „creatio originalis“ – anfängliche Schöpfung, die „creatio continua“ – fortgesetzte Schöpfung und die „creatio nova“ – vollendete Schöpfung⁴³.

Creatio originalis meint das Erschaffen der Welt mit der Zeit, wie Moltmann im Anschluss an Augustinus „Confessiones“ (Buch 11) feststellt, dass die Zeit zusammen mit der Schöpfung geschaffen worden ist⁴⁴. „Creatio originalis“, „creatio continua“ und „creatio nova“ besitzen eine große und wichtige Bedeutung und hängen eng zusammen.

1.1. Creatio originalis

Die „creatio originalis“ ist zeitlich bestimmt und der Veränderung unterworfen. Moltmann verbindet die „creatio originalis“ mit der *theologia naturalis*.

Die *theologia naturalis* ist nach Moltmann nicht mehr eine Theologie, die ohne Offenbarung von der Natur auf Gott schließen kann. Für ihn ist sie die Natur der Offenbarung. Deshalb ist nicht mehr zu fragen, was Natur zur Gotteserkenntnis beiträgt, sondern was der Gottesbegriff zur Naturerkenntnis beitragen kann. Deswegen hat die *theologia naturalis* die Aufgabe, auf die Offenbarung hinzuweisen⁴⁵. Weil Natur in ihrer reinen Gestalt die Schöpfung Gottes im Anfang ist. Deswegen ist *theologia naturalis* – Theologie der ursprünglichen Schöpfung und

³⁸ Vgl. ebd., 21.

³⁹ Vgl. Greshake: *Naherwartung – Auferstehung*, 106.

⁴⁰ Moltmann: *Trinität und Reich Gottes*, 118.

⁴¹ Moltmann: *Gott in der Schöpfung*, 68.

⁴² Moltmann: *Trinität und Reich Gottes*, 119.

⁴³ Vgl. Moltmann: *Was ist der Mensch? Menschenbild zwischen Evolution und Schöpfung*, 262; Vgl. Moltmann: *Zukunft der Schöpfung*, 126.

⁴⁴ Vgl. Heinze: „Gott im Herzen“, 107.

⁴⁵ Vgl. Moltmann: *Gott in der Schöpfung*, 66-71.

der reinen Gottebenbildlichkeit des Menschen⁴⁶. Die Theologie muss zeigen, wie Natur als Schöpfung Gottes zu verstehen ist. Deswegen kann man mit Moltmann sagen: „Natur als Schöpfung Gottes zu verstehen, heißt also, den erkannten Teilbereich der Wirklichkeit zusammen mit dem noch nicht erkannten, aber prinzipiell erkennbaren Bereich in einen größeren Zusammenhang zu stellen und damit als relativ, nicht aus sich selbst existierend, sondern über sich hinausweisend anzusehen. Theologisch kann die sichtbare Natur nicht hinreichend als Schöpfung verstanden werden, wenn nicht auch das prinzipiell Unsichtbare als Schöpfung geglaubt wird“⁴⁷. Deswegen zeigt Moltmann in „creatio originalis“, dass Natur und Schöpfung geschichtlich strukturiert sind. Natur ist eine Zeitstruktur. Aber Natur als Schöpfung Gottes existiert in der Zeit und Ewigkeit. Das, was zeitlich ist, ist erkennbar. Das geschieht durch die Offenbarung Gottes in der Zeit und in der Geschichte. Natur als Schöpfung Gottes entfaltet sich weiter. Der zeitliche Mensch kann nicht die Tiefe und Breite von Gottes Schöpfung begreifen.

Deswegen verbindet die Schöpfung Gottes in „creatio originalis“ in sich Zeit und Ewigkeit. Das heißt, dass die Schöpfung in der Zeit offenbart wurde und dass sie in der Ewigkeit verborgen ist. Diese Verankerung des Zeitlichen mit dem Ewigen findet man in Gott. Er ist der Anfangspunkt für Zeit und Ewigkeit.

Deswegen stellt Moltmann nach Augustinus die Frage, ob die Welt in der Zeit oder die Zeit mit der Welt geschaffen wurde⁴⁸. Wurde die Welt in der Zeit geschaffen, dann gab es eine Zeit vor der Schöpfung und es entsteht die vorgebliche Frage: Was tat Gott, bevor er Himmel und Erde schuf?⁴⁹ Wurde die Zeit mit der Welt geschaffen, dann entsteht die Frage, ob Gott ewiger Schöpfer aller Zeiten ist⁵⁰ oder ob es in Gott einen Zustand gab, in dem er nicht Schöpfer von Welt und Zeit war. Fällt also der „Anfang“, in dem Gott Himmel und Erde schuf, in die Zeit oder in die Ewigkeit?

Moltmann versucht dies mit Hilfe von zwei verschiedenen Modellen zu erklären:

1.1.1. Schöpfungsratschluss Gottes⁵¹

Bevor Gott die Welt und mit ihr die Zeit schuf, beschloss er, Schöpfer einer von seinem Sein verschiedenen Welt und von seiner Ewigkeit verschiedenen Zeit zu sein. In dieser Selbstbestimmung Gottes liegt der „Anfang“, in welchem er Himmel und Erde „schuf“.

⁴⁶ Vgl. ebd., 72.

⁴⁷ Ebd., 53.

⁴⁸ Vgl. ebd., 127.

⁴⁹ Vgl. Aug. conf. XI, 12, 14, 623.

⁵⁰ Vgl. ebd., 30, 40, 667.

⁵¹ Vgl. Barth: Kirchliche Dogmatik. Band III/2, 181.

Deswegen liegt nach Moltmann der Ursprung der Schöpfung der Welt im Ratschluss Gottes. Aus dem ursprünglichen Augenblick Gottes geht die anfängliche Schöpfung – „creatio originalis“ hervor⁵². „Im Anfang“ schuf Gott Himmel und Erde (Vgl. Gen. 1, 1). Das ist die Bereitschaft der Ewigkeit für die Zeit⁵³.

Für den gläubigen Menschen ist Gott der Schöpfer von „Himmel und Erde“. Moltmann benutzt den Ausdruck „Himmel“ als gottoffene Seite der Schöpfung. Himmel kann im Plural stehen, die Erde aber immer im Singular. „Die Himmel“ bedeutet das Reich der schöpferischen Möglichkeiten Gottes⁵⁴. „Himmel und Erde“ in Gott versteht man als die Bewegung Gottes. Sie sind die geschaffenen Räume Gottes, in welchen man die Geschichte des trinitarischen Gottes begreift⁵⁵.

Gott ist der Schöpfer des „Sichtbaren und des Unsichtbaren“. Der Mensch kann nur das Sichtbare erkennen. Aber der Glaube an den Himmel als die andere Seite der Schöpfung ist die Anteilnahme in der größeren Schöpfung⁵⁶.

So ist Natur als Schöpfung mit dem Schöpfungsglauben verbunden, in der der Mensch sein Vertrauen auf Gott, den Schöpfer setzt⁵⁷. Deswegen spricht Moltmann über die „Zeit der Schöpfung“, in welcher der Schöpfer seine Schöpfung entfaltet. Das Symbol „Himmel“ bezeichnet „die Bereitstellung der Möglichkeiten und Kräfte der Schöpfung, der Versöhnung und der Verherrlichung der Welt“⁵⁸.

Der Himmel wird die „Wohnung Gottes“ genannt. Aber der Himmel ist nicht nur das Reich der Möglichkeiten und Kräfte Gottes als des Schöpfers, sondern der Himmel ist auch das Reich der Formen, die Gott „vom Himmel her“ auf der Erde verwirklicht. Deswegen wird dieses Reich jetzt in der irdischen Zeit und von den Menschen „das Himmelreich“ genannt.

Durch die Einwohnung des dreieinen Gottes in Himmel und Erde vereinigt Gott Himmel und Erde in den neuen Himmel und in die neue Erde⁵⁹. Die Zeit der Erde vereinigt sich mit der Zeit des Himmels. So ist die Schöpfungslehre mindestens auch von der Schöpfung des neuen Himmels und der neuen Erde (Vgl. Jes. 65, 17) und von dem menschengewordenen Wort, durch das alles geschaffen ist (Vgl. Joh. 1), her zu entwickeln⁶⁰.

Deshalb spricht Moltmann mit dem Symbol des „verschlossenen Himmels“, als die Sündenfallgeschichte, über das Gericht Gottes und die Fremde, wohin die Menschen durch

⁵² Vgl. Jürgen Moltmann, *Der „eschatologische Augenblick“*, 587.

⁵³ Vgl. ebd.

⁵⁴ Vgl. Moltmann: *Gott in der Schöpfung*, 172.

⁵⁵ Vgl. ebd., 173.

⁵⁶ Vgl. ebd., 53.

⁵⁷ Vgl. ebd., 48.

⁵⁸ Ebd., 175.

⁵⁹ Vgl. ebd., 176.

⁶⁰ Ebd., 22.

die Sünde verstoßen werden. Der „verschlossene Himmel“ sagt, „dass Gott sein Antlitz verbirgt. Der ‚verdunkelte Himmel‘ ist endlich ein Vorzeichen für das apokalyptische Endgericht“⁶¹. Deshalb beginnt durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes „geöffneter Himmel“, als die Zeit der Gnade und die Zeit der Liebe. Gott wendet sein Antlitz den Menschen freundlich und voller Liebe zu. Gott hat „die Tür“ zum Paradies aufgetan⁶². Der Vater „öffnet den Himmel“ durch die Sendung seines Sohnes in seinem Geist. Deswegen kommt der Sohn vom Vater in der Kraft des Geistes. Derselbe Geist gibt den Menschen die Kraft in die Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater⁶³. „Es ist der Geist der messianischen Zeit, der auf alles Fleisch kommen soll“⁶⁴. Die Sendung und die Geschichte Jesu kann ohne das Handeln des Geistes nicht verstanden werden. Deswegen sind Taufe, Berufung, Verkündigung und das ganze Wirken Jesu im Geist und durch den Geist geschehen⁶⁵.

Der „offene Himmel“ ist die Sendung des Sohnes, in der der dreieinige Gott in ihm offenbart wurde. Das ist die Offenbarung der „messianischen Zeit“ als die fortgesetzte Schöpfung⁶⁶. „Heute ist Euch in der Stadt Davids der Retter geboren; er ist der Messias, der Herr (...). Verherrlicht ist Gott in der Höhe, und auf Erden ist Friede bei den Menschen seiner Gnade“ (Lk. 2, 11. 14.). Jesus als Messiaskönig kommt aus Davids Geschlecht⁶⁷. Jesus ist der Messias. Er erfüllt die Geschichte des Volkes Israel als Heilsgeschichte Gottes mit seinem Volk⁶⁸.

Der „offene Himmel“ ist die Zeit der Liebe und die Zeit der Freiheit. „Von Gottes Schöpfung reden die verschiedenen biblischen Traditionen im Blick auf den Anfang der Zeit, im Blick auf die geschichtliche Zeit und im Blick auf die eschatologische Zeit“⁶⁹. Das geschichtliche Gottesverständnis des Alten und Neuen Testaments behauptet mit der Freiheit des Schöpfers auch die Kontingenz seiner Schöpfung. Ewigkeit und Zeit sind darum nicht die zwei notwendigen Seiten derselben Wirklichkeit. Nicht in der ewigen Gegenwart, sondern im schöpferischen Wort Gottes liegt die Einheit von Ewigkeit und Zeit⁷⁰. So wie Paulus sagt: „Alle Dinge sollen zusammengefasst werden in Christus, beides, was im Himmel und auf Erden ist“ (Eph. 1, 10). Gott hat alle in Christus durch seinen Geist geheilt und durch seine

⁶¹ Ebd., 179.

⁶² Vgl. ebd.

⁶³ Vgl. Moltmann: Trinität und Reich Gottes, 91.

⁶⁴ Ebd., 90.

⁶⁵ Vgl. ebd.

⁶⁶ Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 214f.

⁶⁷ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 17.

⁶⁸ Vgl. ebd., 118.

⁶⁹ Moltmann: Gott in der Schöpfung, 68.

⁷⁰ Ebd., 124.

Gnade reich gesegnet. Jesus ist die Fülle des Alls⁷¹. In ihm ist die Einheit des Himmels und der Erde. Das heißt, in ihm ist die Einheit zwischen dem, was aus Erde ist, mit dem was vom Himmel kommt. Zeit und Ewigkeit haben in Jesus Christus die Einheit. In ihm ist die Übergang von der Ewigkeit in die Zeit und von der Zeit in die Ewigkeit. In Jesus Christus⁷².

1.1.2. Selbstverschränkung Gottes⁷³

Moltmann betont die Selbstverschränkung Gottes: „Von Gott können wir nicht sagen, wer er an sich und in sich selbst ist, sondern wer er für uns in der Geschichte Christi ist, die uns in unserer Geschichte erreicht“⁷⁴.

Gott ist für den Menschen die Liebe. „Gott ist die Liebe“ (1 Joh. 4, 16). Diese Liebe in Christus ist als das Geschehen in einer lieblosen und gesetzlichen Welt zu sehen⁷⁵. Die Welt, und mit ihr die Schöpfung lebt, wenn sie in dieser Liebe lebt. Durch diese Liebe ist sie in Gott und Gott in ihr⁷⁶. Deswegen sagt Moltmann, dass die Schöpfung ein Werk Gottes ist. Gott zeigt seine göttliche Demut und seine göttliche Einkehr in sich selbst. Wenn Gott schöpferisch handelt, dann handelt er an sich selbst⁷⁷. „Sein Innen und sein Außen entsprechen sich dabei spiegelbildlich“⁷⁸. Wenn der Vater in seiner Liebe zu seinem Sohn die Welt schafft, dann schafft er mit derselben Liebe die Welt durch seinen Sohn. Gott Vater sieht in seinem ewigen Sohn die Welt. Für seine liebende Gemeinschaft mit dem Sohn bestimmt der Vater aus seiner Liebe heraus die Menschen⁷⁹. „Gott ist, Gott ist in uns, Gott leidet in uns, wo Liebe leidet. Wir nehmen Teil am trinitarischen Geschichtsprozess Gottes“⁸⁰. Deswegen betont Moltmann, das Kreuz Christi ist nicht nur als Versöhnungsgeschehen zwischen Gott und der Welt, sondern vor allem als einziger Ort der trinitarischen Offenbarung Gottes in der Welt zu sehen⁸¹. Gott offenbart aus seiner Liebe zur Welt und den Menschen im Kreuz Christi sich auch den Gottlosen⁸².

Jesus Christus am Kreuz kann deshalb leiden, weil er lieben kann. Nur soweit kann er leiden, soweit er liebt⁸³. Die Menschwerdung Christi und seine Hingabe am Kreuz öffnen den

⁷¹ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 3, 269.

⁷² Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 125.

⁷³ Vgl. Moltmann. Trinität und Reich Gottes, 123-127.

⁷⁴ Moltmann: Der gekreuzigte Gott, 226.

⁷⁵ Vgl. ebd., 234.

⁷⁶ Vgl. ebd., 235.

⁷⁷ Vgl. Moltmann: Trinität und Reich Gottes, 125.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Vgl. ebd., 127.

⁸⁰ Moltmann: Der gekreuzigte Gott, 242.

⁸¹ Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band IV, 152.

⁸² Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 73.

⁸³ Vgl. Moltmann: Der gekreuzigte Gott, 208.

Himmel für die Erde und die Erde für den Himmel. Sie werden zusammengefasst und bringen eine offene Kommunion zwischen Gott und Menschen⁸⁴.

Im Kreuz Christi und seiner Auferstehung engagiert sich der trinitarische Gott selbst in die Geschichte der Welt, er vollendet sie, sofern er mit der Welt zusammen Geschichte hat⁸⁵. Die Liebe als die Zeit der Hoffnung steht seit Christi Auferstehung unter dem Zeichen des Gekreuzigten⁸⁶. „Liebe unter dem Zeichen des Kreuzes steht, als ‚hoffnungsvolle Entäußerung in die Welt hinein‘“⁸⁷. Das Kreuz ist die Signatur der Gegenwart der Ewigkeit⁸⁸. Deswegen ist das „wahre Leben“ die Liebe⁸⁹. Das liebende Verhältnis des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes lässt der ganzen Schöpfung in der Trinität Gottes Raum, Zeit und Freiheit zu finden⁹⁰. Die Schöpfung ist ein Produkt der Liebe des Vaters zu seinem Sohn im Heiligen Geist⁹¹. „Gott erschafft die Welt, indem er seine Welt in sich werden und sein lässt“⁹². Gott hat in seiner Allgegenwart aus Liebe einen Raum für seine Schöpfung gemacht. Das heißt, dass Gott in seiner Gegenwart sich aus diesem Urraum zurückzieht. Gott schränkt also seine Ewigkeit ein, um in dieser Urzeit seiner Schöpfung Zeit zu geben und Zeit zu lassen⁹³. Gott macht einen „Schritt ‚nach innen‘, eine ‚Selbstverschränkung Gottes aus sich selbst in sich selbst‘“⁹⁴. Gott als Liebe schränkt seine Allwissenheit ein, um seinen Geschöpfen Freiheit zu geben. Diese ursprünglichen Selbstverschränkungen Gottes gehen seiner Schöpfung voran.

Zuerst handelt Gott an sich selbst nach innen, bevor er im zweiten Teil aus sich austritt und ein Anderes schafft⁹⁵. Erst wenn Gott sich auf sich selbst zurückzieht und sich in sich selbst verschränkt und konzentriert, kann er etwas neben und außer sich ins Dasein rufen, das nicht von göttlichem Wesen, also nicht ewig und allgegenwärtig ist⁹⁶. Der ursprüngliche Augenblick liegt vor der Schöpfung von Welt und Zeit in der Selbstbestimmung Gottes zum Schöpfer. Aus der Selbstverschränkung der Ewigkeit Gottes geht die „Zeit der Schöpfung“ hervor. „Die Zeit ist eine Pause der Ewigkeit, die Endlichkeit ist ein Raum in der Unendlichkeit und die Freiheit ist ein Entgegenkommen der ewigen Liebe. Gott nimmt sich zurück, um aus sich herauszugehen. Die Ewigkeit atmet sich ein, um den Geist des Lebens

⁸⁴ Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 180.

⁸⁵ Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band IV, 148.

⁸⁶ Vgl. ebd., 151.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Vgl. Moltmann: Theologie der Hoffnung, 148.

⁸⁹ Vgl. Moltmann: Das Kommen Gottes, 83.

⁹⁰ Vgl. Moltmann: Trinität und Reich Gottes, 124.

⁹¹ Vgl. ebd., 127.

⁹² Ebd., 124.

⁹³ Vgl. ebd.

⁹⁴ Ebd., 125.

⁹⁵ Vgl. ebd., 124; Vgl. Scholem: Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes, 119.

⁹⁶ Vgl. Moltmann: Trinität und Reich Gottes, 124.

auszuhauchen⁹⁷. Aber die Liebe, die von Vater und Sohn kommt, ist nicht „wesenlos“. Sie ist nicht Rückzug oder Resignation, sondern sie ist die Gestalt der unendlichen Liebe⁹⁸. „Deshalb bedarf Gott (...) keines Rückzugs, keiner ‚Selbstverschränkung‘ (...), wenn er die Welt in sich entstehen lässt“⁹⁹. Die Liebe ist keine Selbstverschränkung Gottes, sondern sie kennt keine Beschränkung. Sie ist eine neue Wirklichkeit. Diese Liebe hat keinen Anfang und kein Ende¹⁰⁰. Sie sagt: „Alle sollen eins sein: Wie du, Vater in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt dass du mich gesandt hast“ (Joh. 17, 21). Diese Liebe ist die Zeit in der Ewigkeit Gottes. Deswegen darf man sagen, dass im Schöpfungsakt die Zeit aus der Ewigkeit hervor tritt¹⁰¹ und sich auseinander aufteilt in Vorher und Nachher, in Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit. Es ist hier biblisch zu unterscheiden zwischen jenem Anfang, in dem Gott Himmel und Erde schuf, (Vgl. Gen. 1, 1), und dem Anfang der irdischen Zeit: „Da ward aus Abend und Morgen der erste Tag“ (Gen. 1, 5).

Die irdische Schöpfung steht im Horizont der vergänglichen Zeit, aber diese irdische Zeit steht ihrerseits im Horizont der aionischen Zeit oder des anfänglichen Äon¹⁰², der „unsichtbaren Welt“. Sie berührt sie ständig und wird von ihr berührt. Die irdische Schöpfung ist zeitoffen für die Geschichte ihres Heils und ihres Verderbens. In ihren konstruktiven Möglichkeiten ist die irdische Zeit darum die Zeit der Verheißung¹⁰³. Der Schöpfung als Oberbegriff und Natur einschließlich ihrer evolutiven Entfaltung als Unterbegriff oder Teilmenge müsste dann eigentlich auch eine inhaltliche Verhältnisbestimmung erwachsen, die sich auch der Kategorien Kausalität und Zeit annähme¹⁰⁴. Obgleich es im Gegensatz zur Behandlung des Kausalitätsbegriffs tiefgehendere Betrachtungen zum Thema Zeit gibt, erfolgt eine eindeutige inhaltliche Verhältnisbestimmung von Schöpfung und Natur „creatio continua“.

1.2. Creatio continua

Der Begriff „creatio continua“ bedeutet für Moltmann das Wirken Gottes im regnum gratiae, das von der theologia relevata reflektiert wird. Creatio continua meint das geschichtliche

⁹⁷ Ebd., 126.

⁹⁸ Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band 2. Teil 1, 238.

⁹⁹ Ebd.

¹⁰⁰ Vgl. Die deutschen Bischöfe: Der Glaube an den dreieinen Gott, 57.

¹⁰¹ Vgl. Moltmann: Der „eschatologische Augenblick“, 587.

¹⁰² Vgl. ebd.

¹⁰³ Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 52f.

¹⁰⁴ Vgl. ebd., 54.

Schaffen Gottes¹⁰⁵. Er schafft nicht nur am Anfang, sondern auch am bereits Geschaffenen. „Creatio continua“ bedeutet demnach also fortgesetzte Schöpfung¹⁰⁶.

Moltmann erweitert den Begriff des „creatio continua“, die oftmals als „conservatio mundi“ – als die Bewahrung der Welt – gesehen wird¹⁰⁷. Nicht bloß das Bewahren, sondern auch die Vorbereitung auf die Vollendung der Schöpfung soll dieser Begriff umfassen. Gott schafft in der Geschichte am bereits Geschaffenen fort, um dadurch die Schöpfung der Vollendung näher zubringen. Gott antizipiert mit seinem Schaffen in der Geschichte die Vollendung, da Natur nicht nur solcher Antizipation fähig ist, sondern ihrer sogar bedarf¹⁰⁸. „Die Natur ist nicht die Offenbarung Gottes. Sie ist auch nicht das Ebenbild Gottes. Aber sie zeigt die ‚Spuren Gottes‘ überall, sofern man in ihr einen Abglanz und Widerschein der Schönheit Gottes erkennen kann“¹⁰⁹.

Deswegen ist die Welt der Natur die „Geschichte“ als Spur des dreieinigen Gottes. So kann man noch weiter sagen, dass „so lange Natur und menschliche Geschichte Verheißungen zukünftiger Herrlichkeit darstellen, aber noch nicht diese selbst sind, ist jede Erkenntnis Gottes und der Welt gleichnishafte metaphorische Erkenntnis“¹¹⁰.

Die Schöpfung als die Offenbarung Gottes ist auf die Geschichte ausgerichtet, sie ist aber nicht nur Schauplatz der Geschichte¹¹¹; das Ziel der Geschichte ist nämlich die Vollendung der Schöpfung. Auf der Verschränkung von Schöpfung und Geschichte beruht die messianische Schöpfungslehre, in der die Zeit, während der die Schöpfung unter dem Zeichen Christi erkannt wird, als die Zeit des Messias bezeichnet wird. „Im messianischen Licht werden alle irdischen Dinge und Lebewesen in ihrem Verfall an die Vergänglichkeit und in ihrer Hoffnung auf Befreiung zur Ewigkeit erkennbar“¹¹².

Die Welt als Schöpfung im messianischen Licht zeigt ganz deutlich der hl. Paulus, indem er schreibt: „Denn die ganze Schöpfung wartet sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes. Die Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen, nicht aus eigenem Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat; aber zugleich gab er ihr Hoffnung. (...) Denn wir sind gerettet, doch in der Hoffnung“ (Röm. 8, 19-20. 24).

Die ganze Schöpfung wartet sehnsüchtig auf die Endzeit. Die Christen werden als Kinder Gottes offenbar, die sie als Getaufte aber bereits jetzt schon sind. Durch die Sünde Adams,

¹⁰⁵ Vgl. ebd., 73.

¹⁰⁶ Vgl. Moltmann: Was ist der Mensch? Menschenbild zwischen Evolution und Schöpfung, 262.

¹⁰⁷ Vgl. ebd., 263.

¹⁰⁸ Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 76.

¹⁰⁹ Ebd., 77.

¹¹⁰ Ebd.

¹¹¹ Vgl. ebd.

¹¹² Ebd., 73.

das heißt, nicht aus eigenem Willen ist die Schöpfung vergänglich geworden – „der Vergangenheit unterworfen“ (Vgl. Gen. 3, 15f.). Aus diesem Grund muss sie als Ganze die Verdammung miterleiden¹¹³. Aber die Schöpfung wartet in eschatologischer Hinsicht auf die Erlösung unseres Leibes (Vgl. Röm. 8, 23). Diese geschieht durch den Erstgeborenen – durch Christus¹¹⁴. Christus ist die Triebkraft der Schöpfung und gleichzeitig die Evolution der Schöpfung. Er ist die „creatio continua“¹¹⁵. Die ganze Schöpfung ist „einbezogen in die Hoffnung, die den Christen aufgrund der Auferstehung Christi im Blick auf seine Parusie gegeben ist (Vgl. 1 Kor. 15, 23-28)“¹¹⁶. Deswegen muss die christliche Schöpfungslehre Zeit und Ewigkeit zusammen verbinden. Aus diesem Grund ist die Zeit mit der Schöpfung geschaffen und steht Gott als ihrem Schöpfer gegenüber. Ihr Anfangspunkt fällt in die Ewigkeit, in der Gott vor aller Zeit die Zeit schafft¹¹⁷. Im schöpferischen Akt sind Gottes Ewigkeit und die Zeitlichkeit der Geschöpfe zusammen zu denken. Moltmann geht über Augustinus hinaus: „Ohne Bewegung und Veränderung gibt es keine Zeit. In der Ewigkeit gibt es keine Veränderung. Zeit geschieht darum nicht, wenn nicht Schöpfung geschieht und aus Schöpfung ein veränderliches Sein hervorgeht“¹¹⁸. Deswegen wird die Zeit selbst durch die Bewegung und Veränderung der Schöpfung bestimmt. Die Schöpfung wird als Fluss der Zeit erfahren, die selbst die Bewegung aus dem „Noch-Nicht“ der Zukunft durch die Gegenwart in das Nicht-Mehr der Vergangenheit und damit in die Vergänglichkeit ist. Durch diese Bewegung gibt es keinen festen Punkt in der Zeit; diese ist nur eine Folge flüchtiger Augenblicke. Von einem Sein der Zeit kann nur deswegen gesprochen werden, weil die Zeit nach dem „Nicht-Sein“ strebt¹¹⁹. Durch die Gottebenbildlichkeit des Menschen befindet sich in seiner Seele im Fluss der Zeiten gleichzeitig die Einheit der Zeiten¹²⁰. „Die erinnernde, erkennende und erwartende Seele ist der gemeinsame Bezugspunkt und die Einheit der Zeiten“¹²¹. Die Seele macht die Einheit der Zeit, indem sie durch Erinnerung die Vergangenheit und durch Erwartung die Zukunft vergegenwärtigt und darin als Ebenbild Gottes der göttlichen Ewigkeit entspricht¹²². Die Erkenntnis der relativen Einheit der Zeit und der Geschichte erlaubt es, die Zeit der Schöpfung auch als Zeit zum Leben wahrzunehmen.

¹¹³ Vgl. Wilckens, Theologie des NT. Band 1. Teilband 3, 214.

¹¹⁴ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 113.

¹¹⁵ Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 310.

¹¹⁶ Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 3, 214.

¹¹⁷ Vgl. Aug. conf, XI 30, 40, 627.

¹¹⁸ Moltmann: Gott in der Schöpfung, 124.

¹¹⁹ Vgl. Aug. conf, XI 14, 17, 623.

¹²⁰ Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 127.

¹²¹ Ebd.

¹²² Vgl. Moltmann: Das Kommen Gottes, 316f; Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 129.

Aus der biblischen Tradition übernimmt Moltmann mehrere qualitativ unterschiedliche Zeitbegriffe: die geschichtliche, die messianische, die eschatologische und die ewige Zeit¹²³.

Die geschichtliche Zeit wird durch die Verheißung und die Ereignisse der Treue Gottes bestimmt¹²⁴. „Die messianische Zeit wird durch das Kommen des Messias und den Anbruch der neuen Schöpfung mitten in dieser vergehenden Weltzeit bestimmt“¹²⁵. Die eschatologische Zeit ist das, was durch die prophetische Ankündigung als die neue Zukunft kommt¹²⁶. Die ewige Zeit ist die Zeit der ewigen Schöpfung in der Herrlichkeit Gottes¹²⁷.

Die geschichtliche Zeit ist das göttliche Schaffen in der Geschichte. Das ist das göttliche Schaffen am Geschaffenen. Moltmann nennt dieses Schaffen „*creatio continua*“¹²⁸. „Gott schafft nichts Neues, sondern schafft kontinuierlich das einmal Geschaffene, indem er es erhält und bewahrt. Nach dieser Ansicht bringt die ‚*creatio continua*‘ keine neuen Kontingenzen hervor, sondern bewahrt das Kontingenz der einmal geschaffenen Schöpfung, indem sie diese permanent repariert“¹²⁹. Deswegen ist „*creatio continua*“ die Kontinuität des Sich-Gleich-Bleibenden. Aber das schöpferische Handeln Gottes in der Geschichte nach der prophetischen Theologie bedeutet das unerwartet Neue der Befreiung und des Heils (Vgl. Jes. 43, 18. 19). Es wird nicht nur das geschichtliche Schaffen Gottes als die Bewahrung dessen, was einmal geschaffen worden ist, angesprochen, sondern vielmehr geht es um die Antizipation der Schöpfung an das vollendende Heil¹³⁰.

Das ist nicht nur „*creatio continua*“, sondern gleichzeitig „*creatio nova*“. Diese „*creatio nova*“ zeigt sich als „*creatio antizipativa*“¹³¹. „Die Frage nach der Zukunft der Geschichte wird darum auch zur Frage nach dem Sinn, den das erfahrene und bewirkte Geschehen für die Ziele und Hoffnungen des Menschen hat“¹³².

Das, was Gott in der Geschichte und Zeit geschaffen hat, antizipiert die Vollendung in der Zeit. In der Geschichte der Menschen, in der das Schaffen von Freiheit, Gerechtigkeit und Heil geschieht, beginnt die Erfüllung der Schöpfung. Die Vollendung der Schöpfung beginnt durch die Offenbarung der Gottesherrschaft in der Geschichte¹³³.

¹²³ Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 134.

¹²⁴ Vgl. ebd.

¹²⁵ Ebd.

¹²⁶ Vgl. ebd.

¹²⁷ Vgl. ebd.

¹²⁸ Ebd., 216.

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ Vgl. ebd.

¹³¹ Ebd.

¹³² Ebd., 137.

¹³³ Vgl. ebd., 216f.

Deswegen muss die „creatio continua“ als das geschichtliche Wirken Gottes die Bewahrung der geschaffenen Welt zusammen mit der Vorbereitung ihrer Vollendung verbinden¹³⁴.

Das geschieht, da die „creatio continua“ – das Wirken Gottes in der Geschichte – zwischen der „creatio originalis“ – anfängliche Schöpfung und der „creatio nova“ – neuen Schöpfung steht. In der „creatio continua“, dem bewahrenden Handeln Gottes, wird Hoffnung manifestiert.

Die „creatio continua“ in Zeit und Geschichte ist die Differenzierung der Zeitmodi Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einzelner Ereignisse, die aber nicht nur in einem Prozess eingebettet sind. Jedes Ereignis hat seine eigene Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, hat seine je eigene Geschichte, die sich nicht mit anderen zur eindimensional-linearen Universalgeschichte zusammenfassen lässt. Die Wechselbeziehungen zwischen einzelnen Ereignissen werden in „Zeitnetzen“ dargestellt, in denen lineare und zyklische Elemente kombiniert werden¹³⁵.

Die Geschichte in ihrer Wirklichkeit kann zu einer bestimmten Gegenwart alternativer Handlungsmodelle entwickelt werden. In diesen neuen Modellen wird zwischen der Vergangenheit, der Gegenwart und der vergangenen Gegenwart unterschieden werden müssen. Daraus resultierend kommt Moltmann auf neue und andere Entwicklungsmöglichkeiten, die er als „gefährliche Erinnerungen“ bezeichnet¹³⁶.

Metz meint hier die Kirche als öffentliche Erinnerung als „System“ der Freiheit Jesu Christi.

In diesem „System“ unserer emanzipatorischen Gesellschaft erinnert die Kirche an eine dargebotene Freiheit, die den Menschen durch das Kreuz und die Auferstehung Christi geschenkt worden ist. Das ist die Befreiungsgeschichte Gottes an die Menschen¹³⁷. Die Wirklichkeiten der Geschichte werden durch den Unterschied zwischen der zukünftigen Gegenwart und der Gegenwart der Zukunft (Zukunft als Erfahrung) angetrieben, wie „die jeweilige Gegenwart nicht die Zukunft der vergangenen Gegenwart erfüllt, und dann erkennt man, dass Zukunft als Projekt stets über Zukunft als Erfahrung hinausreicht“¹³⁸.

¹³⁴ Vgl. ebd., 217.

¹³⁵ Ebd., 138.

¹³⁶ Metz: Glaube in Geschichte, 77; Vgl. ebd., 85: Der Begriff: „Gefährliche Erinnerung“ zeigt, dass die Kirche die Bewahrung des Bewusstseins vor zunehmender Sektenmentalität im Sinn hat. Es existiert die Gefahr, dass die christliche Botschaft zu einer sektiererischen Abschließung völlig angepasst wird. Dieser Gefahr des Selbstverlustes durch die Anpassung steht aber die andere des Selbstverlustes durch passive Aufmerksamkeit der Kirche als Gesellschaft gegenüber. Deswegen besteht die Gefahr, dass die Kirche selbst in einem theologischen Sinn zur Sekte wird. Es ist die Gefahr einer traditionalistischen sektiererischen Mentalität der Kirche.

¹³⁷ Vgl. Metz: Glaube in Geschichte, 79.

¹³⁸ Moltmann: Gott in der Schöpfung, 140.

Deswegen geht es um das Verständnis des Zeitflusses in der kairologischen Umfassung. Gegenwart kann man als Kairos, als Augenblick ansprechen. Dem Ewigen gegenüber gibt es nur eine Zeit, nämlich die Gegenwart. „Das Gegenwärtige ist das Ewige, oder richtiger das Ewige ist das Gegenwärtige, und das Gegenwärtige ist das Erfüllte“¹³⁹. Deswegen ist die Gegenwart als gedachter Augenblick eine Bezeichnung der Zeit, indem sie von der Ewigkeit berührt wird. Das heißt, der Augenblick bezeichnet das, was gegenwärtig ist, in dem das Gegenwärtige das nicht Vergangene und nicht Zukünftige ist. Das Ewige bezeichnet das, was das Gegenwärtige als nicht Vergangenes ist und als noch nicht Zukünftiges hat und darin besteht Gottes Vollkommenheit¹⁴⁰. „Der Begriff, um den sich alles im Christentum dreht, der alles neu gemacht hat, ist die Fülle der Zeit, aber die Fülle der Zeit ist der Augenblick als das Ewige und doch ist dieses Ewige zugleich das Zukünftige“¹⁴¹. Es geht um die Erfahrung der „Fülle der Zeit“ in der Ganzheit des gelebten Lebens: Alle Zeit fließt in die Gegenwart der Ewigkeit. In der geschichtlichen Zeit wird dadurch die Ewigkeit berührt.

Das ist eine Erfahrung der Ewigkeit. Hier ist Ewigkeit nicht nur Gleichzeitigkeit, sondern auch absolute Gegenwärtigkeit¹⁴². Die Definition der Ewigkeit von Boethius betont demgegenüber die Gleichzeitigkeit als Grundbestimmung der Unbegrenztheit, Ganzheit und Vollkommenheit desjenigen Lebens, das die Ewigkeit ausmacht¹⁴³.

Die Definition der Ewigkeit des Boethius lautet: „Aeternitas (...) est interminabilis vitae tota (...) simul et perfecta possessio“¹⁴⁴. Der ganze, gleichzeitige und vollkommene Besitz und Genuss des Lebens ist die Fülle der Zeit in der Fülle des geliebten Lebens. Auch damit ist eine aionische Ewigkeit gemeint, und zwar die des neuen Lebens der zukünftigen Welt¹⁴⁵.

So ist die Liebe als die Fülle der Zeit die Herkunft des Menschen. Sie ist seine Gegenwart. In dieser Liebe findet der zeitliche Mensch seine Identität. Gott schenkt sich in seiner Liebe dem Menschen als Zukunft¹⁴⁶. Diese Zukunft ist die Fülle der Zeiten des geliebten Lebens. „Die Liebe kann Größeres erhoffen, nicht weil sie schwach und unvollkommen ist, sondern gerade weil sie auf je größere und andere Fülle aus ist“¹⁴⁷. In diesem Sinne merkt man den Unterschied zwischen dem Werden Gottes und der Schöpfung, es ist das Werden in dem und aus dem in unendlicher Fülle der Liebe die Vollendung verwirklicht wird¹⁴⁸. So kann man

¹³⁹ Kierkegaard: Der Begriff Angst. Vorworte, IV 356, 88; Kierkegaard: Der Begriff Angst, 93f.

¹⁴⁰ Vgl. Kierkegaard: Der Begriff Angst. Vorworte, IV 357, 88-89; Kierkegaard: Der Begriff Angst, 94f.

¹⁴¹ Kierkegaard: Der Begriff Angst. Vorworte, IV 360, 92; Kierkegaard: Der Begriff Angst, 98.

¹⁴² Vgl. Boeth. cons, V, 6.

¹⁴³ Vgl. Boeth. cons, V, 6. 4.

¹⁴⁴ Ebd.

¹⁴⁵ Vgl. Theunissen: Negative Theologie, 309.

¹⁴⁶ Vgl. Meuffels: Theologie der Liebe in postmoderner Zeit, 147f.

¹⁴⁷ Greshake: Der dreieine Gott, 306.

¹⁴⁸ Vgl. ebd., 307.

sagen: Ewigkeit und Zeit, das ist Gott in der Geschichte. Liebe hat keine Grenzen, sie kann immer gewinnen. Das heißt: Sie hat immer Zukunft. Deswegen sagt man, dass die Liebe sich nie genügt¹⁴⁹. „Weil Gott ‚in sich‘ schon grenzenlose Liebe ist, fehlt ihm nichts, wenn das Geschöpf ihn nicht liebt, er erleidet keinen Mangel, ihm ist nichts genommen. Aber weil Gott Liebe ist, wird er gewinnen, so bedeutet auch der Ertrag der Geschichte mit den Menschen für ihn ein ‚Mehr‘“¹⁵⁰. Dieses „Mehr“ ist in Jesus Christus. In ihm ist Gott alles in allem¹⁵¹. Moltman betont, dass nicht der Aufstieg des Menschen zu Gott, sondern im Gegengeil, die Offenbarung Gottes in seinem Sohn, der für uns gekreuzigt worden ist, den Lebensraum Gottes zur Entfaltung des Menschen in ihm öffnet¹⁵². Durch den Tod am Kreuz hat Gott das ganze Leben und das wirkliche Leben, welches in Tod, Gesetz und Schuld steht, angenommen. Damit hat Gott aus seiner Liebe das Leben des Menschen ohne Grenze und Bedingungen in sein Leben, Leiden, Tod und Auferstehung hinein genommen. Der Mensch nimmt Teil an der Fülle Gottes. Durch diese Aufnahme gibt es nichts, was den Menschen von der Liebe zwischen Vater und Sohn im Heiligen Geist trennen und ausschließen kann¹⁵³. „Das Leben in der Gemeinschaft Christi ist volles Leben in der trinitarischen Situation Gottes“¹⁵⁴. Der Mensch ist in Christus gestorben und zu neuem Leben auferstanden, wie Paulus im Römerbrief 6, , gesagt hat. Der Mensch nimmt an der Liebe Gottes Teil¹⁵⁵. Deswegen kann man sagen, dass das Ewige Leben nichts mit Zeitlosigkeit und Tod zu tun hat, sondern erfülltes Leben ist. Weil wir in der geschichtlichen Zeit erfülltes Leben nur in Gestalt augenblickshafter Ewigkeit erfahren, entsteht der Hunger nach einer ganz und gar ungetrübten Lebensfülle und also nach dem ewigen Leben. Aber der Tod kam durch die Sünde. „In dem Augenblick, da die Sünde gesetzt ist, ist die Zeitlosigkeit Sündigkeit. Wir sagen nicht, dass die Zeitlichkeit Sündigkeit sei, ebenso wenig wie dass die Sinnlichkeit Sündigkeit sei, sondern in dem die Sünde gesetzt ist, bedeutet die Zeitlichkeit Sündigkeit“¹⁵⁶. Deswegen betont Kierkegaard, dass Adam durch seine unbequeme und törichte Rede gesündigt hat. Wenn das nicht so wäre, wäre Adam im selben Augenblick in die Ewigkeit übergegangen¹⁵⁷. In diesem Sinne bedeutet die Zeitlichkeit Sündigkeit. Durch die Sünde kommt die Trennung von Gott. Das heißt, Zeitlichkeit wird als Vergänglichkeit bezeichnet. Die Trennung von Gott

¹⁴⁹ Vgl. ebd., 306.

¹⁵⁰ Ebd.

¹⁵¹ Vgl. ebd.

¹⁵² Vgl. Moltmann: Der gekreuzigte Gott, 263.

¹⁵³ Vgl. ebd., 265.

¹⁵⁴ Ebd., 266.

¹⁵⁵ Vgl. ebd.

¹⁵⁶ Kierkegaard: Der Begriff Angst. Vorworte, IV 362-363, 94f; Kierkegaard: Der Begriff Angst, 100.

¹⁵⁷ Vgl. Kierkegaard: Der Begriff Angst. Vorworte, IV 363, 95; Kierkegaard: Der Begriff Angst, 101.

bedeutet für die Sünder den Tod, was für Lévinas bedeutet, dass kein Denken möglich ist¹⁵⁸. Die Zukunft ist deren Aktualisierung¹⁵⁹.

Er definiert die Zukunft durch den Anderen, „da gerade die Zukunft des Todes in seiner totalen Anderheit“¹⁶⁰ besteht. Die Anderheit des Todes besteht darin, dass der Tod das Ende des Könnens ist¹⁶¹.

Die Zukunft des Todes tritt zu der Gegenwart des Seienden, „in der Situation des Von-Angesicht-zu-Angesicht mit dem Anderen. Die Situation des Von-Angesicht-zu-Angesicht wäre der eigentliche Vollzug der Zeit; das Übergreifen der Gegenwart auf die Zukunft ist nicht die Tat eines einsamen Subjekts, sondern das intersubjektive Verhältnis.“¹⁶². Dann beginnt ewiges Leben schon hier und jetzt, mitten im vergänglichen Leben, sozusagen als „creatio nova“.

1.3. Creatio nova und Evolution

Die creatio nova, verbindet Moltmann in seiner theologischen Auslegung mit „theologia gloriae“. Sie ist die Antizipation an das geschichtliche Schaffen. Sie ist die vollendete Schöpfung¹⁶³. „Materiestrukturen und komplexe Lebenssysteme haben Möglichkeitspielräume und sind in ihnen antizipationsfähig und im Blick auf die Kommunikation mit anderen Lebewesen auch antizipationsbedürftig“¹⁶⁴. Im weiteren Schritt verbindet Moltmann die „creatio nova“ mit der Evolution¹⁶⁵. Er versucht, hier Theologie und Naturwissenschaften miteinander zu verbinden. Deswegen betont er, dass das geschichtliche Wirken Gottes in der creatio continua, das durch die Antizipation der „creatio nova“ eschatologisch ausgerichtet ist, auch Folgen für Natur und Kosmos mit sich bringe. „Das geschichtliche Schaffen Gottes ist (...) eschatologisch orientiert: Es bewahrt die anfängliche Schöpfung, indem es die Vollendung antizipiert und ihr den Weg bereitet. Das geschichtliche Schaffen Gottes hat kosmische Dimensionen: Es bringt den ganzen Kosmos in einen neuen Zustand“¹⁶⁶. So realisiert sich die Zukunft der Schöpfung durch das offene System der Schöpfung. Diese offene Schöpfung basiert auf das geschichtliche Schaffen Gottes¹⁶⁷. Die Schöpfung ist offen

¹⁵⁸ Vgl. Lévinas: Die Spur des Anderen, 74.

¹⁵⁹ Vgl. ebd.

¹⁶⁰ Lévinas: Die Zeit und der Andere, 47.

¹⁶¹ Vgl. Lévinas: Die Spur des Anderen, 36.

¹⁶² Lévinas: Die Zeit und der Andere, 51.

¹⁶³ Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 76.

¹⁶⁴ Ebd.

¹⁶⁵ Vgl. Moltmann: Was ist der Mensch? Menschenbild zwischen Evolution und Schöpfung, 198.

¹⁶⁶ Moltmann: Gott in der Schöpfung, 217.

¹⁶⁷ Vgl. ebd.

für ihre Geschichte und für alles, was damit verbunden ist. Gott begleitet die Schöpfung durch die Bewegung und durch Eröffnung neuer Möglichkeiten, durch den Einfluss seines schöpferischen Geistes. Das Ziel ist die Geschichte der Schöpfung, damit Gott seine Herrlichkeit offenbaren wird¹⁶⁸.

Durch diese Offenbarung der Herrlichkeit ist Gott in seiner Schöpfung „alles in allem“ (1 Kor. 15, 28). Das bedeutet, dass die Zeit der Schöpfung endet und der Raum der Schöpfung vergeht. Dadurch werden der Himmel und die Erde ihre endgültige Gestalt in Gott haben¹⁶⁹. Es entsteht eine neue Schöpfung. Die Schöpfung tritt aus der Zeit heraus und kommt in die Herrlichkeit Gottes. Dies geschieht durch die Auferstehung der Toten, durch die Verwandlung aller Dinge¹⁷⁰ sowie durch die Evolution der Natur. In „creatio nova“ ist Christus der Erlöser des ganzen Schöpfungsprozesses¹⁷¹.

1.3.1. Creatio nova durch die Evolution der Natur

Moltmann betont, dass Natur geschichtlich strukturiert ist. Deshalb spricht er weiterhin von der Evolution und von der Geschichte des Kosmos. Die Identifikation von Evolution und Geschichte bedient sich eines Geschichtsbegriffes, der vom Handeln Gottes in der Natur und in der Geschichte wahrgenommen wird¹⁷².

Das Handeln Gottes hat seine Auswirkung in der Naturgeschichte: „Sendest du deinen Geist aus, so werden sie alle erschaffen, und du erneuerst das Antlitz der Erde“ (Ps. 104, 30). Moltmann betont die Wirkung des Geistes in der Schöpfung und in der „creatio nova“ durch die Evolution der Natur. Der Geist erneuert das Antlitz der Erde. Der Geist Gottes trägt die Evolution. Das heißt seine göttliche Ewigkeit trägt die Zeit¹⁷³. Der heilige Geist ist der Wirkende in Zeit und Geschichte und sein Wirkungsfeld ist die Gegenwart. Aber diese Wirkung bezieht sich auf den trinitarischen Gott. „Gott ist Geist. Gottes Präsenz in der Welt ist im Geist. Jesu, er wirkt auch im Geist. Also ist der Geist die Präsenz Gottes in der Welt und gleichzeitig die Wirkung Jesu Christi. Die Präsenz Gottes ist nicht statisch, sondern dynamisch. Der Geist ist immer die Wirkung, das Wirken und der Wirkende“¹⁷⁴.

¹⁶⁸ Vgl. Moltmann: Was ist der Mensch? Menschenbild zwischen Evolution und Schöpfung, 261.

¹⁶⁹ Vgl. Moltmann: Der „eschatologische Augenblick“, 587.

¹⁷⁰ Vgl. ebd., 588.

¹⁷¹ Vgl. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 310.

¹⁷² Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 217.

¹⁷³ Vgl. Ganoczy: Schöpfungslehre, 157.

¹⁷⁴ Woi, Trinitätslehre und Monotheismus, 490.

Gott teilt sich seiner Schöpfung mit und geht in sie ein durch Geist und Wort. Der Geist ist die Bewegung des Universums. Gott als Gemeinschaft untereinander ist das innerste Leben der Welt und der Natur. Himmel und Erde sind seine Heimat. In dieser Heimat wohnt Gott¹⁷⁵.

Die Schöpfung ist der ewige Sabbat Gottes. In ihm findet die neue Schöpfung ihre Freiheit. Deshalb schreibt Moltmann: „Die Welt ist in ihren Einzelheiten und im Ganzen ein gottoffenes System. Gott seinerseits ist dann als ein weltoffenes Wesen zu verstehen. Durch die Energien seines Geistes ist er in der Welt präsent und jedem einzelnen System immanent“¹⁷⁶. Die Natur als offenes System bedeutet, ein kommunizierendes und zukunfts-offenes System zu verstehen¹⁷⁷. Deshalb versucht Moltmann, Natur als Subjekt der Freiheit¹⁷⁸ der Bewegung zu zeigen und die Natur, die Gesetze der Natur ihrer Regelmäßigkeit zu zeigen, um eine Geschichte der Natur zu stiften¹⁷⁹. In Christus und durch den Heiligen Geist kommt etwas Neues, nämlich die Kommunikation zwischen Mensch und Natur.

1.3.2. Creatio nova als Kommunikation zwischen Mensch und Natur

Creatio nova versteht Moltmanns in einem weiterem Schritt als „Kommunikation“ zwischen Mensch und Natur, weil Moltmann Schöpfung als offenes System beschreibt¹⁸⁰.

In diesem System versucht er die Geschichtlichkeit aufzudecken, dabei betonend, dass die evolutive Natur zugleich Quasi-Subjektivität enthält und Handlungsfreiheit besitzt. Natur wird definiert als „ein Zusammenhang von offenen Lebenssystemen mit eigener Subjektivität“¹⁸¹.

Für Moltmann bringt Natur als Subjektivität immer neue Lebensformen und Lebensgestalten hervor, zuletzt den Menschen. Der Mensch ist das Objekt, das heißt, er ist ein Produkt der Natur. Sie nämlich, die Natur, findet ihre Entwicklung in den menschlichen Gesellschaften. Hier findet die Natur eine relative Konzentration und eine relative Zentralisation¹⁸². Das zeigt, „dass in der menschlichen Erkenntnis der Natur im Grunde die Natur sich selbst erkennt und dass in der menschlichen Vergegenständlichung der Natur die Natur sich selbst

¹⁷⁵ Vgl. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 313.

¹⁷⁶ Moltmann: Was ist der Mensch? Menschenbild zwischen Evolution und Schöpfung, 205.

¹⁷⁷ Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 212.

¹⁷⁸ Vgl. Ganoczy: Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, 355.

¹⁷⁹ Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 207.

¹⁸⁰ Vgl. Moltmann: Schöpfung als offenes System, 126; Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 213.

¹⁸¹ Moltmann: Schöpfung als offenes System, 135.

¹⁸² Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 64.

gegenständlich wird¹⁸³. Das Verhältnis zwischen Mensch zur Natur als Subjekt – Objekt ist die Natur selbst. Zwischen Mensch und Natur kommt es zur Kommunikation.

Die Unterschiede zwischen Freiheitsgeschichte und bloßer zeitlicher Aufeinanderfolge werden auf der einer Seite nivelliert und auf der anderen Seite als Differenz zwischen Subjektivität und statistisch offener Naturgröße eingeebnet, indem Subjektivität und Freiheitsgeschichte naturalistisch reduziert und Natur subjektivistisch überbestimmt werden. Natur kann man nicht als eine Subjektivität bezeichnen. Zu einer Subjektivität gehört die Identität, Reflexion und Bestimmung¹⁸⁴.

Die Natur kann aus sich selbst nicht eine Reflexion hervorbringen und etwas bestimmen, deswegen kann sie auch nicht eine Subjektivität sein. Zur Subjektivität gehört auch die Innerlichkeit¹⁸⁵. „Die Innerlichkeit ist deshalb die Ewigkeit, oder die Bestimmung des Ewigen in einem Menschen“¹⁸⁶.

Deswegen besitzt der Mensch eine solche Innerlichkeit. Der Mensch kann bestimmen und eine Reflexion führen. Deswegen besitzt nicht die Natur, aber der Mensch eine Subjektivität.

1.3.3. Der trinitarische Gott ist durch seinen Geist die Kommunikation der Evolution

Nach Moltmann ist Gott durch seinen Geist in der Schöpfung präsent. Der Geist wirkt in der Schöpfung. Das heißt, dass Gott durch seinen Geist auch in den Materiestrukturen präsent ist¹⁸⁷. „Es gibt in der Schöpfung weder geistlose Materie noch immateriellen Geist, denn es gibt nur informierte Materie. Die Informationen aber, die alle Materie- und Lebenssysteme bestimmen, sind Geist zu nennen“¹⁸⁸. Der Begriff „Information“ bekommt hier eine neue Bedeutung, nämlich den des Mediums der Kommunikation¹⁸⁹, die ihrerseits auf Naturphänomene übertragen wird. Deswegen ist der Kosmos als gottentsprechend zu interpretieren. Im gesamten Kosmos wirkt Gott in seinem Geist. Deshalb kann der Kosmos existieren und sich bewegen. Kosmos „entwickelt sich auch in den Energien und Kräften des göttlichen Geistes“¹⁹⁰. Moltmann beschreibt den Geist folgendermaßen: „Geist nennen wir in Hinsicht auf die Natur die Organisationsformen und Kommunikationsweisen offener Systeme“¹⁹¹. Er versucht in einer theologischen Auslegung, eine Einheit zwischen Naturwissenschaften und Theologie herzustellen. Er lässt den Kosmos der Evolution zuerst

¹⁸³ Ebd.

¹⁸⁴ Vgl. Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode, 127.

¹⁸⁵ Vgl. Kierkegaard: Der Begriff Angst. Vorworte, 166.

¹⁸⁶ Ebd.

¹⁸⁷ Vgl. ebd., 219.

¹⁸⁸ Ebd.

¹⁸⁹ Vgl. ebd., 31.

¹⁹⁰ Kierkegaard: Der Begriff Angst. Vorworte, 31.

¹⁹¹ Ebd.

auf Gott den Schöpfer als seinen „außerweltlichen Vorraum“ beziehen. Er betont, dass in diesem „Vorraum“ sich ein „gottoffenes System“ entwickelt.

Dann führt er das Antizipationsvermögen aller einzelnen Materien und Lebenssysteme als die aktuelle Gegenwart Gottes auf, in denen die Kraft des Geistes zu jedem System immanent ist. Diese beiden zugleich verschiedenen Ansichten zeigen, dass es sich um dieselbe Natur handelt¹⁹².

Sein Ansatz setzt voraus, dass die durch verschiedene Methoden gewonnenen wissenschaftlichen Einsichten ein und dieselben sind. Diese Annahme, die er letztlich aber nicht beweisen kann, bildet für Moltmann den Ausgangspunkt seiner Schöpfungstheologie¹⁹³.

In seiner Schöpfungstheologie zeigt er die Schöpfung als offenen Prozess, in welchem durch die „Einwohnung Gottes“ der Prozess immer neu angestoßen und vollendet wird. Er hält in seinen Gedanken an der Verschiedenheit zwischen Gott und der Welt fest¹⁹⁴.

Moltmann nennt den gesamten Kosmos „gottentsprechend“. Kosmos transzendiert sich hin auf Gott als seine „außerweltliche Umgebung“. Deswegen betont er in seiner theologischen Schöpfungslehre, dass sich alle Dinge in Gott befinden, nicht umgekehrt¹⁹⁵. Gott wirkt durch seinen Geist in der Welt. Gott ist durch den Geist präsent in der Welt. Jesus wirkt auch im Geist. Durch den ewigen Sohn schafft der Vater die Welt. Deswegen ist der Sohn der Schöpfungsmittler. Der Sohn steht in einer engen Beziehung zu seinem Vater¹⁹⁶. Der Vater liebt seinen Sohn. Mit derselben Liebe liebt Gott die Welt¹⁹⁷.

Diese Liebe Gottes zeigt, dass die Geschichte der Menschheit als eine Geschichte in Gott zu verstehen ist. Für Gott es ist selbstverständlich zu lieben, weil er selber die Liebe ist und sich nicht verleugnen kann. Seine Liebe ist mit Freiheit verbunden¹⁹⁸. Die Menschwerdung Gottes in seinem Sohn Jesus Christus ist die Offenbarung Gottes¹⁹⁹. Die Ankunft Gottes in seinem Sohn Jesus Christus bedeutet für die Menschen Befreiung zu echter Liebe²⁰⁰. In ihm ist eine neue Bewegungsrichtung, nämlich die Wirklichkeit des Menschen als zeichenhafte Vergegenwärtigung Gottes in der Welt²⁰¹. Diese Menschwerdung Gottes, das ist Gott in der Geschichte und die Geschichte in Gott. Gott geht aber nicht in menschlicher Geschichte auf,

¹⁹² Vgl. Link: Schöpfung. Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts, 445.

¹⁹³ Vgl. ebd., 426.

¹⁹⁴ Vgl. ebd., 427

¹⁹⁵ Vgl. ebd.

¹⁹⁶ Vgl. Moltmann: Trinität und Reich Gottes, 123.

¹⁹⁷ Vgl. ebd, 122.

¹⁹⁸ Vgl. ebd.

¹⁹⁹ Vgl. Woi: Trinitätslehre und Monotheismus, 504.

²⁰⁰ Vgl. Die deutschen Bischöfe: Der Glaube an den dreieinen Gott, 90.

²⁰¹ Vgl. Wenzel: Sakramentales Selbst, 222.

sondern die Geschichte der Welt und die Geschichte der Menschheit mit all ihren Leiden und Hoffnungen werden in die trinitarische Geschichte Gottes aufgenommen²⁰².

Die Trinität Gottes steht offen aus seiner Freiheit und durch seine Liebe für Menschen und Welt. Gottes Leben ist nicht nur Lebensaustausch der göttlichen Personen, sondern auch Lebensaustausch mit den Geschöpfen, indem die Geschöpfe zu diesem Leben aufgenommen werden. Gott stiftet die *Communio* mit den Geschaffenen. Deswegen kann man sagen, dass Gott alles in allem ist²⁰³. „Ist Gottes Freiheit liebendes Sein für seine Schöpfung und seine Menschen, so muss man seine Freiheit in dieser freimachenden Liebe erkennen und sie nicht als transzendente Voraussetzung vor dieser Liebe annehmen“²⁰⁴. Für Gott, der in seinem Wesen voller Liebe ist, ist die Befreiung und Erlösung der geknechteten Kreatur unendlich wichtig. Die Freiheit Gottes soll die Liebe Gottes nicht aufheben, sondern die Freiheit als Liebe und die Liebe als Freiheit annehmen²⁰⁵.

Gott hat aus seiner vollen Freiheit die Schöpfung und die Geschichte ins Werk gebracht. Gott ist nach Moltmann auf einem Weg mit seiner Schöpfung und der Geschichte, um die *Communio* zu führen²⁰⁶. Diese *Communio* ist gestiftet in der Gemeinschaft zwischen Vater, Sohn und Geist. Diese *Communio* – Gemeinschaft kommt zu den Menschen durch die Sendung des Sohnes²⁰⁷.

Gott hat die Liebe zur Welt und den Menschen in seinem Sohn gezeigt. Der Vater gibt seinen Sohn (Vgl. Röm. 8, 32). Der Sohn wirkt durch den Geist in der Welt. „Der Geist ist der Verbindende, der die Trennung und die Einheit des Vaters und des Sohnes im Tod am Kreuz vereinigt“²⁰⁸. Moltmann betont, dass das Kreuz der Anfang der trinitarischen Geschichte Gottes ist²⁰⁹. Deswegen ist das Kreuz der tiefste Ausdruck der Liebe Gottes. Der Tod am Kreuz und die Auferstehung ist die Fülle des trinitarischen Lebens Gottes²¹⁰.

Das Kreuz bedeutet das trinitarische Hinabgeschehen von Himmel zur Erde in Gott. Der Vater zeigt im Tod des Sohnes seiner Liebe²¹¹. In diesem Sinne kann man sagen, dass der Auferstandene Christus der Anfang der Neuschöpfung ist. Der Auferstandene Christus führt die Menschen zu seiner Liebe²¹².

²⁰² Vgl. Moltmann: „Dialektik, die umschlägt in Identität“, 155.

²⁰³ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 306.

²⁰⁴ Moltmann: „Dialektik, die umschlägt in Identität“, 155.

²⁰⁵ Vgl. ebd.

²⁰⁶ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 308.

²⁰⁷ Vgl. Rahner: *Creatura Evangelii*, 402.

²⁰⁸ Jürgen Moltmann: Antwort auf die Kritik an „Der gekreuzigte Gott“, 186.

²⁰⁹ Vgl. Moltmann: Der gekreuzigte Gott, 266.

²¹⁰ Vgl. ebd.

²¹¹ Vgl. Moltmann: Die Selbstverborgenheit des Menschen, 226.

²¹² Vgl. Link: Schöpfung. Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts, 592.

Moltmann geht in seiner theologischen Auslegung auf Teilhard de Chardin zurück und bezeichnet Christus als „Christus-Evolutor“²¹³. „Die Inkarnation Gottes in Christus ist als Anfang einer neuen Phase der Menschheit und damit einer neuen Phase der Evolution des Lebens überhaupt zu verstehen“²¹⁴. Die Prozesse der Evolution in Natur und Menschheit können nur in Christus, dem Schöpfervollender, gebracht werden²¹⁵.

Der Schöpfungsprozess wird durch Christus als die Einwohnung Gottes vollendet werden. Das bedeutet, dass die neue Schöpfung in der unbegrenzten Lebensfülle Gottes wohnen wird. Der verherrlichten Schöpfung ist die Teilnahme am unbegrenzten Dasein Gottes ganz frei²¹⁶.

„Die Einwohnung der grenzenlosen Fülle des ewigen Lebens Gottes bedeutet also die Offenheit aller Lebenssysteme (...). Die Offenheit aller Lebenssysteme für die unerschöpfliche Lebensfülle Gottes führt auch zu ihrer vollendeten Kommunikation untereinander“²¹⁷. Es wird nicht mehr zeitlose Ewigkeit, sondern „ewige Zeit“ genannt. Statt vom „Ende der Geschichte“ spricht man vom Ende der Vorgeschichte. Dann beginnt die „ewige Geschichte“ von Gott, Mensch und Natur. Dort wird Zeit ohne Vergangenheit sein. Das Leben ohne Tod. Deshalb sagt man, dass der „Christus-Evolutor“ der Christus im Werden ist. Deswegen ist die Evolution in der Natur- und in der Menschengeschichte das Ergebnis der fortgesetzten Schöpfung²¹⁸. Gott tritt in die geschöpfliche Geschichte ein, damit sie – die Geschichte des Geschöpfes – hineingenommen wird in den Prozess innertrinitarischen Lebens²¹⁹.

Nach Moltmann sind Schöpfung und Evolution miteinander verbunden²²⁰. Und erklärend führt er aus: „Es gibt eine Schöpfung der Evolution, weil Evolution nicht aus sich erklärbar ist. Es gibt eine Evolution der Schöpfung, weil die Schöpfung der Welt auf das Reich der Herrlichkeit hin entworfen worden ist und deshalb sich selbst zeitlich transzendiert“²²¹. Die Evolution ist für Moltmann die Selbstbewegung des göttlichen Geistes²²².

Deswegen ist der Geist des Universums genau der Geist, der vom Vater ausgeht und im Sohn aufleuchtet. Deshalb ist die Evolution die Bewegung des Geistes der Schöpfung²²³. Diese Evolution findet ihren Ursprung in Gott, der voller Liebe ist. Dieser Liebe ist die Bewegung, ohne Anfang und ohne Ende.

²¹³ Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 316.

²¹⁴ Ebd., 317.

²¹⁵ Vgl. ebd., 320.

²¹⁶ Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 220.

²¹⁷ Ebd.

²¹⁸ Vgl. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 328.

²¹⁹ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 308.

²²⁰ Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 197.

²²¹ Ebd., 32.

²²² Vgl. ebd.

²²³ Vgl. ebd., 30.

Das heißt, sie gehört nicht der Zeit an, sondern der Ewigkeit. Diese Liebe ist Gott (Vgl. 1 Joh. 4, 8.16). Gott als schöpferische Liebe kann man nie zeitlich begrenzen. Aber die Zeit findet ihre Heimat in dieser Liebe – in Gott. Diese Liebe ist offenbart worden in Jesus Christus. Er ist die Offenbarung Gottes. Daraus ergibt sich eine neue These, die gerade in diesem Kapitel ausgelegt worden ist, nämlich:

- Die Zeit des dreieinen Gottes ist die Zeit der Neuschöpfung der Welt und des Menschen. Mit Jesus Christus als dem Messias beginnt die „creatio nova“ – die Neuschöpfung.

Diese Neuschöpfung in Jesus Christus, zu dem Zeit und Ewigkeit gehören, findet die Verankerung und die Gemeinschaft im drei-einen Gott. In diesem Sinne darf man sagen: Wir haben „einen Gott den Vater. Von ihm stammt alles, und wir leben auf ihn hin. Und einer ist der Herr: Jesus Christus. Durch ihn ist alles, und wir sind durch ihn“ (1Kor. 8, 6). Jesus als Messias ist die vollkommene Einheit mit Gott dem Vater²²⁴. In Jesus, dem Messias, findet der zeitliche Mensch und die Welt die Einheit. Durch die Einheit des Messias mit dem Vater lebt der Mensch in der Einheit mit dem dreieinen Gott. Der zeitliche Mensch als Gottes Geschöpf nimmt Anteil am Leben Gottes. In ihm finden Zeit und Ewigkeit die Einheit und die Vollkommenheit.

²²⁴ Vgl. Die deutsche Bischofskonferenz: Der Glaube an den dreieinen Gott, 51.

2. Kapitel: Die ewige Zeit: futurum und adventus (Jürgen Moltmann)

Jürgen Moltmann nähert sich dem Phänomen der Zeit unter verschiedenen Aspekten. Nach seiner Meinung ist die Vergangenheit nicht nur Vergangenheit der Gegenwart, sondern viel mehr vergangene Vergangenheit mit eigenen Möglichkeiten. Diese Möglichkeiten werden in der Erinnerung lebendig²²⁵. Nach Moltmann ist die Zukunft nicht nur Zukunft der Gegenwart, sondern auch Gegenwart der Zukunft. Beide unterscheidet er mit den Begriffen Futurum und Adventus.

Die Zukunft der Gegenwart ergibt sich als zukünftige Geschichte. Als Geschichte ist die Zukunft mit der Zeit verbunden. „Als Zukunft der Geschichte ist sie die Zukunft der Vergangenheit wie auch der Gegenwart und der Zukunft. Insofern ist sie Ursprung und Quelle der geschichtlichen Zeit“²²⁶. Deswegen ist die Gegenwart der Zukunft die Zukunft der ganzen Geschichte. Sie stellt ein unableitbares Neues dar und wird in der Gegenwart antizipiert, Zukunft – Adventus.

Die Zukunft des Futurum liegt auf einer Linie mit der Gegenwart, die Zukunft des Adventus ist jeder Gegenwart gegenüber transzendent und lässt sich nicht mit der Gegenwart auf eine Linie bringen²²⁷.

Der Adventus ist ebenfalls ein theologischer Begriff und umreißt keineswegs eine lineare Verlängerung der Vergangenheit, sondern kann als neuer Begriff zum Paradigma der Transzendenz werden und damit zu einem Teil der „messianischen Hoffnung“²²⁸. „Es ist als ein Kommendes gemeint, das nicht wieder geht und vergeht, sondern bleibt“²²⁹. Den messianischen Adventus verbindet Moltmann mit der Ruhe des Sabbats, denn die Krone der Geschichte ist der Sabbat²³⁰. Im vorhergehenden Kapitel dieser Arbeit wurde schon die Ruhe des Sabbats geklärt und ausgelegt. Es wurde betont, dass der Sabbat das Fest der Schöpfung ist. In der Gegenwart des Sabbats wird schon die Erlösung gefeiert. Die „messianische Zeit“ versteht Moltmann als der „Sabbat ohne Ende“²³¹.

²²⁵ Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 141f; mit dem Begriff „Erinnerung“ beschäftigt sich auch Metz. Nach ihm ist „Erinnerung“ eine Grundkategorie praktisch-kritischer Vernunft. Die Erinnerung in seiner geschichtlichen und geschäftlichen Vermittlung ist eine ausgearbeitete Gestalt von eschatologischer Hoffnung. Metz zeigt „Erinnerung“ als ‚Solidarität nach rückwärts‘, indem sie als Erinnerungssolidarität mit den Toten und Besiegten beschrieben wird. Diese Erinnerungssolidarität bricht den Bann einer evolutiven Geschichte als Siegesgeschichte. Vgl. Metz: Glaube in Geschichte, 161.

²²⁶ Ebd., 140.

²²⁷ Vgl. ebd., 143.

²²⁸ Ebd., 144.

²²⁹ Ebd.

²³⁰ Vgl. ebd., 150.

²³¹ Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 44.

Diese „messianische Zeit“ bringt die „messianische Hoffnung“. Sie führt die Menschen zu Jesus Christus und zu seiner Auferstehung. Diese Auferstehung zeigt eine neue Zukunft auf das Leben mit Christus. Das ist nämlich die „messianische Hoffnung“²³². Deswegen ist die Auferstehung der christliche Sabbat²³³.

2.1. Futurum als Zukunft

Der Adventus und das Futurum zeigen zwei verschiedene Konzeptionen der Zeit. „Das futurum bezeichnet das, was wird, der adventus dagegen das, was kommt“²³⁴. Moltmann in seiner theologischen Auslegung versteht das Futur als Zukunft, als das, was aus Vergangenheit und Gegenwart wird²³⁵. Für ihn ist das Futur als Zukunft eine Form im Werdeprozess der Physis²³⁶.

Moltmann geht in seinem Verstehen nach Aristoteles,²³⁷ indem er betont, dass in der linearen Zeit, die übrigens keine biblische Zeit ist, Vergangenheit und Zukunft nur Abschnitte auf einem ungerichteten Parameter sind – und sie sind in ihren Abmessungen gleich²³⁸. Er betont, dass „aus Zukunft Vergangenheit, aber aus Vergangenheit keine Zukunft werden kann. So ‚fließt‘ die Zeit aus der Zukunft in die Vergangenheit“²³⁹. Deswegen gibt das Futur des Werdens keinen Grund für bleibende Hoffnung, sondern nur für Entwicklung, Planung, Prognose und Programm²⁴⁰.

„Das Futurum gibt keinen besonderen Anlass zur Hoffnung, denn die Vergangenheit überwiegt, sofern das, was noch nicht ist, einmal nicht mehr wird. Weil das Zukünftige in den Tendenzen des Prozesses schon angelegt ist, kann (...) auch nichts überraschend Neues bringen“²⁴¹. Moltmann bezeichnet das Futurum als Zukunft gegenüber dem, was auf die Gegenwart zu-kommt. Das heißt, das, was Zukunft bedeutet, ist die Konfrontation der Gegenwart mit dem „Neuem“. Dieses „Neue“ wird mit verheißener und erwarteter Ankunft in Herrlichkeit verbunden. Diese Zukunft wird durch den Begriff „Advent“ übernommen²⁴². Deswegen führt der nächste Schritt in die Adventushoffnung.

²³² Moltmann: Das Kommen Gottes, 173.

²³³ Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 21.

²³⁴ Ebd., 143.

²³⁵ Vgl. Moltmann: Das Kommen Gottes, 42.

²³⁶ Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 143.

²³⁷ Vgl. Aristot. metaph, V,13, 228.

²³⁸ Vgl. Moltmann: Das Kommen Gottes, 29.

²³⁹ Ebd.

²⁴⁰ Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 143.

²⁴¹ Moltmann: Das Kommen Gottes, 42.

²⁴² Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 143f.

2.2. Adventushoffnung als Parusieerwartung

Adventushoffnung bedeutet Parusieerwartung²⁴³. Der Begriff „Parusie“ bedeutet in der theologischen Sprache „das Kommen des erhöhten Herrn am Ende der Zeiten mit Macht und Herrlichkeit“²⁴⁴, wie z. B. 1 Joh. 2, 28; Mt. 25, 31-46; Offb. 3, 21. Der Menschensohn mit seiner messianischen Vollmacht wird am Ende der Welt kommen²⁴⁵.

Jesus ist der Sohn Gottes und besitzt die göttliche Vollmacht. Seine Worte sind Gottes Worte (Vgl. Mt. 7, 21-23). Am Bekenntnis zu Jesus entscheidet sich das endzeitliche Geschick jedes Menschen (Vgl. Mt. 12, 32f., Lk. 12, 8f.)²⁴⁶. Der kommende Jesus ist die Hoffnung auf ein ewiges Leben. Dieses Leben wird dem Einzelnen durch Christus zuteil²⁴⁷.

Das Neue Testament verbindet den Begriff „Parusia“ mit dem „Tag Jahwes“. Den „Tag Jahwes“ hat man im Alten Testament erwartet, wie z.B. Gen. 18, 1f., Ex. 3, 2f., Jes. 6, 1f., Ez. 1, 4f.²⁴⁸.

Moltmann betont, dass Parusie im Neuen Testamen nie als die vergangene Gegenwart Christi im Fleisch oder die gegenwärtige Gegenwart Christi im Geist wird. Parusie wird immer als kommende Gegenwart in Herrlichkeit bezeichnet werden²⁴⁹.

Nach Moltmann gibt es nicht „drei Parusien“: nämlich im Fleisch – im Geist – in Herrlichkeit, wie dies die theologische Tradition unterscheidet²⁵⁰. Er versteht die Parusie als Ankunft. Das alles verbindet er mit „Zukunft Christi“. Diese Zukunft bringt die messianischen Hoffnungen²⁵¹. Moltmann kritisiert in seiner theologischen Auslegung den Begriff „Wiederkunft Christi“, weil in diesen Worten die zeitweise Abwesenheit Christi betont wird²⁵².

„Die Parusie Christi ist zuerst die Vollendung des Weges Jesu: Der ‚Christus auf dem Wege‘ kommt zu seinem Ziel. Sein Heilswerk wird vollendet. Er wird in seiner eschatologischen Person vollkommen und in der Herrlichkeit Gottes universal offenbar sein. Christus, der Gekreuzigte, ist darum das Kriterium für die Parusieerwartung, wie er schon das Kriterium der Ostererscheinung war“²⁵³.

²⁴³ Vgl. Moltmann, Das Kommen Gottes, 43.

²⁴⁴ Finkenzeller: Parusie. In: LKDog, 406.

²⁴⁵ Vgl. ebd.

²⁴⁶ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 60f.

²⁴⁷ Vgl. Greshake: Resurrectio Mortuorum, 50.

²⁴⁸ Vgl. Finkenzeller. Parusie. In: LKDog, 406.

²⁴⁹ Vgl. Moltmann: Das Kommen Gottes, 43.

²⁵⁰ Vgl. ebd., 43.

²⁵¹ Vgl. ebd.

²⁵² Vgl. ebd.; Vgl. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 338.

²⁵³ Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 338.

Auf dieser Ebene des Ostergeschehens heraus ist die Zukunft als die Bedingung der Möglichkeit von Zeit überhaupt zu sehen²⁵⁴. „Als möglich gilt alles, was gedacht werden kann, ohne dass wir gegen die Regeln des Denkens verstoßen“²⁵⁵. Das Mögliche ist mit der Zukunft verbunden, denn nur das ist möglich, was in der Zukunft sein kann. „Möglichkeit ist die indirekte Gegenwart von Zukunft“²⁵⁶. Dieser Prozess geschieht in der Zeit²⁵⁷. Die Struktur der Zeit „ist so beschaffen, dass durch sie alles Vergangene festgelegt, alles Zukünftige in den Grenzen offen gehalten ist, die sich daraus ergeben, dass das Bestehen des Vergangenen auch in Zukunft notwendig fort dauern muß“²⁵⁸. Alles was Zukunft hat, ist der Möglichkeit zugeordnet²⁵⁹.

Die Zukunft ist die Macht Gottes in der Zeit. In diesem Sinne wird die Zukunft als die Quelle der Zeit verstanden. Die Welt ist die Manifestierung Gottes. Deswegen ist aus seiner Unendlichkeit die Unendlichkeit der Welt²⁶⁰. Denn, „wenn Gott unendlich ist, kann sich auch in einer nach Raum und Zeit unendlichen Welt an jedem Ort und zu jedem Zeitpunkt die Allgegenwart Gottes offenbaren“²⁶¹. Deswegen betont Moltmann die transzendente Zukunft der Zeit, wo sie eröffnet ist, ist sie die Zeit der Geschichte: „Ist die transzendente Zukunft die Quelle der Zeit, dann hebt sie Zeit nicht auf wie die zeitlosgleichzeitige Ewigkeit und sie verliert sich auch nicht im Sog der allgemeinen Vergänglichkeit alles zeitlichen Seins. Sie eröffnet vielmehr die Zeit der Geschichte und qualifiziert die geschichtliche Zeit als zukunftsbestimmte Zeit“²⁶².

Moltmann sieht das „Eschaton“ nicht als eine Ewigkeit, sondern die Veränderung der transzendentalen Bedingungen der Zeit: „Das Eschaton einer Eschatologie, die mit dem skizzierten Gottesbegriff und mit diesem adventlichen Zukunftsverständnis arbeitet, ist nicht eine Ewigkeit, die in die Zeit weder eintreten noch in der Zeit ausbleiben kann, sondern die Veränderung der transzendentalen Bedingungen der Zeit“²⁶³.

Die Parusie Christi versteht Moltmann als den allgemeinen Zeitfluß²⁶⁴. Er verbindet sie mit der Neuschöpfung, indem der Schöpfer spricht: „Siehe, ich mache alles neu“ (Apk. 21, 5). Das heißt, das Schöpfungswort kommt zu seinem Schöpfungsgeist. In diesem Sinne zeigt die

²⁵⁴ Vgl. Picht: Hier und Jetzt Band I, 362.

²⁵⁵ Ebd., 368.

²⁵⁶ Ebd., 383.

²⁵⁷ Vgl. ebd., 371.

²⁵⁸ Ebd.

²⁵⁹ Vgl. ebd., 399.

²⁶⁰ Vgl. ebd., 364.

²⁶¹ Ebd.

²⁶² Moltmann: Das Kommen Gottes, 44.

²⁶³ Ebd.

²⁶⁴ Vgl. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 340.

Auferweckung Christi, dass Jesus als die Weisheit in Zentrum der Neuschöpfung aller Dinge erscheinen wird²⁶⁵.

So darf man sagen, dass „die Welt nicht in der Zeit endet, so das es danach noch Zeit gibt, sondern das sie, mit der Zeit und die Zeit mit ihr endet. Dann aber kann der Endpunkt nicht in die Zeit fallen, sondern muß allen Zeiten gleichzeitig sein, woraus denn folgen würde, dass Gott selbst ‚das ewige Ende aller Zeiten‘ ist“²⁶⁶. Deswegen bedeutet Parusie Gegenwart. Die Gegenwart des auf uns Zukommenden, als eine ankünftige Zukunft. Die Parusie bringt etwas Neues. Die Parusie Christi wird als Offenbarung Christi bezeichnet, als die erweckte Hoffnung²⁶⁷. Durch diese Hoffnung von der Zukunft Christi erwartet man die Erfüllung aller Verheißungen²⁶⁸.

2.2.1. Der Gott der Hoffnung als der kommende Gott

Die Eschatologie beschreibt das Kommen Gottes und formt dies aus zu einer „Theologie der Hoffnung“, in deren Mittelpunkt die Thematik Zukunft steht und in welcher die Geschichte in der dann die gegenwärtige Ewigkeit aufgehoben wird. „Das ‚Eschaton‘ ist weder das Futurum der Zeit noch die zeitlose Ewigkeit, sondern die Zu-kunft und An-kunft Gottes“²⁶⁹.

Das Eschaton entspringt und entwickelt sich aus der Gottesgeschichte sowie aus den Erfahrungen und Erwartungen Gottes. Er ist der Ursprung und die Zukunft sowie die Quelle der Zeit²⁷⁰ und damit ein adventlicher Begriff²⁷¹. Moltmann nennt die Zeit die „Kategorie Novum“ – die er deswegen so bezeichnet, weil das Eschatologische in die Geschichte hineinreicht. In seiner theologischen Auslegung betont er, dass „Unterbrechung“ keine Kategorie des Eschatologischen ist, sondern Umkehr²⁷². Eine Unterbrechung schließt in sich Liebe und Solidarität ein. Sie stört zwar den normalen Lauf der Dinge und die Ziele der eigenen Geschäfte, „unterbricht“ aber nur zeitweise. Sie bleibt dann als eine gefährliche Erinnerung, aber sie rettet das „christliche Kontinuum“ und sorgt dafür, dass nachher alles so weiter geht wie bisher und der Lauf der Dinge ganz unverändert bleibt²⁷³. Wo immer jedoch das Eschatologische die Zeitläufe „unterbricht“, da werden sie auch gründlich verändert. Als Beispiel erwähnt Moltmann die Propheten. Er zeigt, dass die Propheten“ nicht für einen

²⁶⁵ Vgl. ebd., 350.

²⁶⁶ Ebd., 352.

²⁶⁷ Vgl. Moltmann: Theologie der Hoffnung, 207.

²⁶⁸ Vgl. ebd., 208.

²⁶⁹ Moltmann: Das Kommen Gottes, 39.

²⁷⁰ Vgl. ebd.

²⁷¹ Vgl. ebd.

²⁷² Vgl. Metz: Glaube in Geschichte, 150f.

²⁷³ Vgl. ebd., 151.

Augenblick „unterbrechen“, sondern sie als Gottessprecher rufen das Volk zur Umkehr der Zeitläufe auf²⁷⁴.

Das Wort der Propheten ruft zur Umkehr der Menschen. Wenn sie das Wort der Propheten ernst nahmen und es erhörten und ins Leben brachten, dann waren sie wie neue Menschen, wie neugeboren. Durch die Umkehr schenkte Gott den Menschen Rettung und Heil²⁷⁵. Die Propheten betonten die Umkehr von ganzem Herzen wie. z. B. in Jes. 30, 15; 44, 22; in Jer. 18, 8; 25,5, dabei immer wieder die innere Umkehr fordernd (Vgl. Jes. 58, 5-7)²⁷⁶.

Durch die Umkehr erreicht der Mensch aus dem Tod kommend wieder das Leben und durch die Hinwendung zu Gott empfängt der Mensch das Leben. Gott ist die Quelle des Lebens (Vgl. Ps. 36, 10). Die Umkehr ist die Antwort des Menschen auf die Liebe Gottes²⁷⁷. Durch die Umkehr nimmt der Mensch Teil am Leben Gottes.

Diese Teilhabe geschieht durch Jesus Christus. Mit Christus ist der Mensch in Gott geborgen²⁷⁸. „Wenn Christus, unser Leben, offenbar wird, dann werdet auch ihr mit ihm offenbar werden in Herrlichkeit“ (Kol. 3, 4). Das heißt: die Umkehr ist die Neugeburt und sie führt zu einem neuen Leben. Dieses neue Leben verändert die Zeit und die Zeiterfahrung. Weil sie das Letzte im Vorletzten vergegenwärtigt, wird die Zukunft der Zeit ihren Platz in der Mitte der Zeit finden²⁷⁹.

Die Geschichten des Alten Testaments sind wie überraschende Wegscheiden und neue Zeitverzweigungen. „Die vergegenwärtigte Zukunft schafft neue Bedingungen der geschichtlichen Möglichkeiten. Bloße ‚Unterbrechung‘ stört nur, Umkehr schafft neues Leben“²⁸⁰.

Die Umkehr verbindet den Menschen mit Gott durch seinen Sohn Jesus Christus²⁸¹. Moltmann betont, dass die Umkehr notwendig ist, um zu erfahren, „dass wir in der Natur der Erde und zusammen mit allen Lebewesen ‚zur gleichen Familie gehören‘, es muss im Gottesbild beginnen, an den wir uns orientieren“²⁸².

Durch die Umkehr soll der Mensch das Gottesbild wieder erkennen, weil durch die Neuzeit das Bild oft verdrängt ist. „Es handelt sich um die Wiederentdeckung des dreieinigen Gottes“²⁸³. Moltmann betont, dass der dreieinige Gott kein einsamer, apathischer Herrscher

²⁷⁴ Vgl. Moltmann, Das Kommen Gottes, 39.

²⁷⁵ Vgl. Kraus: Disposition für die Gnade. In: LKDog, 87.

²⁷⁶ Vgl. ebd., 49.

²⁷⁷ Vgl. ebd., 87.

²⁷⁸ Vgl. ebd., 152.

²⁷⁹ Vgl. Moltmann: Das Kommen Gottes, 39.

²⁸⁰ Ebd., 40.

²⁸¹ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 76.

²⁸² Moltmann: Gerechtigkeit schafft Zukunft, 75.

²⁸³ Ebd., 76.

im Himmel ist und von hier aus regiert, sondern Gott ist „ein beziehungsreicher und beziehungsfähiger, ein gemeinschaftlicher Gott: (...) ‚Gott ist Liebe‘: Vater, Sohn und Heiliger Geist leben miteinander und füreinander und ineinander in der höchsten und vollkommensten Gemeinschaft der Liebe, die man sich denken kann“²⁸⁴.

Deswegen betont Moltmann, dass der Mensch in seiner vollkommenen Wahrheit kein einsames Subjekt ist, sondern die wahre menschliche Gemeinschaft erlebt. Diese menschliche Gemeinschaft ist Gottes Ebenbild auf Erden²⁸⁵.

Deswegen spiegelt die Schöpfungsgemeinschaft im Ganzen göttliche Weisheit und Schönheit²⁸⁶. Gott spiegelt sich durch Jesus Christus im Menschen. Deswegen ist dieser Spiegel göttlich²⁸⁷.

So wie der Psalmist sagt: „In deinem Lichte schauen wir das Licht“ (Ps. 36, 10).

Das Licht des dreieinigen Gottes, in welchem er auf den Menschen zukommt, ist das Licht, in dem Gott selbst im Innern des Menschen gegenwärtig ist. „Dieses Licht Gottes im Menschen, in dem das Wort Gottes als es selbst vernommen werden kann, dieser Spiegel, in dem sich das Wort Gottes unverzerrt spiegelt, heißt in der biblischen und theologischen Tradition Heiliger Geist. Dieser bewirkt, dass Gottes Wort als es selbst in Welt und Geschichte ankommen und dass der Mensch es als Gottes Wort verstehen kann“²⁸⁸.

So wie der hl. Paulus sagt: „Denn uns hat Gott enthüllt durch den Geist. Der Geist ergründet nämlich alles, auch die Tiefen Gottes. Wer von den Menschen kennt den Menschen, wenn nicht der Geist des Menschen, der in ihm ist?“ (1 Kor. 2, 10-11). Das alles besitzt den Inhalt des Heiligen Geistes. „Im Heiligen Geist wird Kraft seiner vereinigenden Dynamis das geschichtlich einmal, zu einer bestimmten Zeit ergangene Wort für alle Zeiten und Räume Gegenwart“²⁸⁹. Gott ist durch seinen Geist in jedem seiner Geschöpfe gegenwärtig. Gottes Geist ist die „Quelle des Lebens“. Der Geist, der das Leben schafft, ist auf die ganze Schöpfung ausgegossen. Seine Aufgabe ist die Gründung der Gemeinschaft, in welcher alle Geschöpfe füreinander und miteinander und ineinander leben²⁹⁰. Der dreieinige Gott ist der Gott der Liebe und des Frieden. „Friede von dem, der da ist, und der da war, und der da kommt“ (Offb. 1, 4). Gott in drei Personen ist der Anfang und das Ende aller Zeiten²⁹¹. Sein

²⁸⁴ Ebd.

²⁸⁵ Vgl. ebd.

²⁸⁶ Vgl. ebd.

²⁸⁷ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 314.

²⁸⁸ Ebd., 315.

²⁸⁹ Ebd.

²⁹⁰ Vgl. Moltmann, Gerechtigkeit schafft Zukunft, 77.

²⁹¹ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 258.

Wesen ist die Ewigkeit. „Gottes Zukunft ist nicht, dass er sein wird, wie er war und ist, sondern dass er in Bewegung ist und auf die Welt zukommt“²⁹².

Nach Moltmann ist Gottes Sein im Kommen, nicht im Werden. Wäre es im Werden, dann wäre es auch im Vergehen²⁹³. Gott „der Kommende“ stellt seine Verheißungen und seinen Geist in eine eschatologische Ankunft. Das Kommen Gottes bedeutet eine Zeit, die nicht mehr vergeht²⁹⁴. Mit anderen Worten, das „Kommen Gottes“ bedeutet ewiges Leben und ewige Zeit. Eschatologisch im „Kommen Gottes“ ist Zeit und Gott zusammen verbunden²⁹⁵.

Gott offenbart sich in der menschlichen Geschichte als „Gott“ der Geschichte²⁹⁶. Der Begriff „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ ist die Selbstvorstellung Jahwes. Gott zeigt, dass die Patriarchen schon „auferstanden“ sind²⁹⁷. Gott selbst wird die Toten auferwecken, weil der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ein Gott der Lebenden, nicht der Toten ist²⁹⁸.

Diese Auferstehung ist gleichzeitig die Hoffnung für die Toten auf die eigene Auferstehung²⁹⁹. Gott „wird identifizierbar, wo er sich selbst im geschichtlichen Akt seiner Treue identifiziert“³⁰⁰. Seine Erfahrungen sind mit Zeit verbunden, das heißt mit Vergangenheit und Zukunft³⁰¹.

In der Geschichte des Exodus zieht Gott seinem Volk in die Freiheit voran als „Wolkensäule“ am Tag und als „Feuersäule“ in der Nacht³⁰². Gott hat seinen heiligen Ort verlassen und geht mit seinem Volk als mitwandernder Gott. Er bricht mit seinem Volk auf, um zu seiner Ruhe zu kommen. Gott zeigte seinem Volk Israel seine Nähe und Gegenwart (Vgl. Ex. 13, 21; 16, 10; Dtn. 1, 33; Neh. 9, 12)³⁰³. Am Anfang des Heils ist ein Schrei aus der Tiefe: „Ich habe gesehen das Elend meines Volkes in Ägypten und habe ihr Geschrei gehört über die, die sie drängen, ich habe ihr Land erkannt und bin herniedergefahren“ (Ex. 3, 7; Vgl. Dtn. 29, 7). Mit dieser Feststellung beginnt der Exodus aus der Sklaverei in die Freiheit. So ähnlich steht der Schrei Jesu am Kreuz auf Golgatha, am Anfang der Auferweckung aus dem Tod. Dieser Schrei hat in das ewige Leben geführt³⁰⁴.

Deswegen kann man sagen, dass die eschatologische Hoffnung aus der Tiefe Gottes beginnt. Sein Name wird mit dem geheimnisvollen „Ich bin, der ich bin“ bzw. „Ich werde sein, der

²⁹² Moltmann: Das Kommen Gottes, 40.

²⁹³ Vgl. ebd.

²⁹⁴ Vgl. ebd.

²⁹⁵ Vgl. ebd.

²⁹⁶ Vgl. Moltmann: Theologie der Hoffnung, 104.

²⁹⁷ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 15.

²⁹⁸ Vgl. ebd., 55.

²⁹⁹ Vgl. ebd., 53.

³⁰⁰ Moltmann: Theologie der Hoffnung, 104.

³⁰¹ Vgl. Moltmann: Das Kommen Gottes, 40.

³⁰² Vgl. ebd.

³⁰³ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 155.

³⁰⁴ Vgl. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 233.

ich sein werde' (Ex. 3, 14) erklärt. Betont diese erste Übersetzung die Zuverlässigkeit des sich selbst treu bleibenden Gottes³⁰⁵.

Die Gemeinschaft mit Gott bedeutet Unsterblichkeit. Das ist die Hoffnung auf eine endzeitliche Auferstehung als Neuschöpfung³⁰⁶. Das ist die Gegenwart mit Gott als Lebensgemeinschaft mit Jahwe in einem Ineinander von Vergangenheit und Gegenwart sowie auch von Zukunft (Vgl. Dtn 5, 2-3)³⁰⁷. „Ich bin der Ich-bin-da“, das sagt, dass Gott als Gemeinschaft in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft immer derselbe Einzig-Eine ist³⁰⁸. Dieser Gemeinschaft in Gott zeigt die Einheit der drei Personen. Nämlich mit denselben Worten „Ich bin“ zeigte sich Jesus. Seine Selbstvorstellung zeigt, dass Jesus alles, was er ist, als der von Gott gesandte und bevollmächtigte Sohn ist. Jesus begegnet Gott in der Person des Menschen³⁰⁹. Durch Jesus hat die Menschheit die Einheit und Gemeinschaft mit dem Gott „Abrahams, Isaaks und Jakobs“. Deswegen wird „dem Menschen nicht gesagt, wer er war und wer er eigentlich ist, sondern wer er sein wird und sein kann, in jener Geschichte und in jener Zukunft, in die ihn die Sendung führt“³¹⁰. Diese führende Zukunft Gottes ist das Seins Gottes in der Geschichte³¹¹. Der Mensch ist nicht allein, sondern mit Gott, der ihn führt durch die Zeit und durch die Geschichte. In seinem Kommen erfüllt Gott das Universum mit seinem Glanz³¹². „Die Macht der Zukunft ist seine Macht in der Zeit. Seine Ewigkeit ist nicht zeitlose Gleichzeitlichkeit, sondern die Macht seiner Zukunft über jede geschichtliche Zeit. Es ist folgerichtig, dass nicht nur Gott als ‚der Kommende‘ erfahren wurde, sondern auch der Hoffnungsträger, der sein Kommen vermittelt und die Menschen auf seine Parusie vorbereitet, (...) der Messias, der Menschensohn und die Weisheit“³¹³. In Gottes Zukunft hinein wird ein neues menschliches Werden möglich: „Mache dich auf, werde Licht, denn dein Licht kommt, und die Herrlichkeit des Herrn geht auf über dir“ (Jes. 60, 1).

Jesus Christus ist die Zukunft Gottes in der Welt und in der Zeit und in der menschlichen Geschichte. Er ist die Erfüllung der Heilsverheißungen der Propheten (Vgl. Lk. 4, 16-30)³¹⁴. Der kommende Jesus, der als Sohn Gottes kommt, ist der Retter des ganzen Volkes Israel (Vgl. Lk. 2, 10f.)³¹⁵. Gleichzeitig ist Jesus „weit darüber hinaus das Offenbarungslicht für die

³⁰⁵ Moltmann: Das Kommen Gottes, 41.

³⁰⁶ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 152f.

³⁰⁷ Vgl. ebd., 155f.

³⁰⁸ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 259.

³⁰⁹ Vgl. ebd., 183.

³¹⁰ Moltmann: Theologie der Hoffnung, 263.

³¹¹ Vgl. Moltmann: Das Kommen Gottes, 41.

³¹² Vgl. ebd.

³¹³ Ebd., 346.

³¹⁴ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 101f.

³¹⁵ Vgl. ebd., 102.

Heidenvölker (Lk, 2, 32)³¹⁶, die Herrlichkeit Gottes, die durch Abraham, Mose, Elija und Jesaja verkündet worden war. Diese Herrlichkeit begründet die universale Erwartung. Der „kommende Gott“, ist der Gott der Hoffnung (Vgl. Jes. 35, 4; 40, 3-5; Ps. 96, 13;)³¹⁷.

Sein Kommen bringt die Befreiung. (Vgl. Jes. 63, 4)³¹⁸. „Kommt der lebendige Gott, dann wird er auch den Tod verschlingen auf ewig (Jes. 25, 8). Alle Dinge und Lebewesen werden zu seinem Reich der Herrlichkeit befreit und neu geschaffen werden“³¹⁹. Die Verkündigung des ankommenden Reich Gottes ruft die Menschen zur Umkehr, und macht diese Zukunft möglich. „Kehrt um, denn das Himmelreich ist nahe“ (Mt. 4, 17)³²⁰.

Mit diesen Worten beginnt Jesus sein Wirken in Galiläa. Er zeigt so die Kontinuität seiner Verkündigung mit der Verkündigung Johannes des Täufers³²¹ und der anderen Propheten. Gleichzeitig verändert Jesus diese Kontinuität. Er ruft nämlich schon in dieser irdischen Lebenssituation die Menschen zur Umkehr als Teilhabe am Heil der Gottesherrschaft auf (Vgl. Lk. 13, 1-5)³²². In diesem Sinne gibt Jesus den Menschen eine „völlig neue Chance, dass sich ihnen in seiner Verkündigung die Gottesherrschaft selbst öffnet und sie diese nur in Jesu Wort ‚anzunehmen‘ brauchen, um an ihrem Heil teil zu haben. ‚Umkehr‘ bedeutet also nicht die Chance der Vorbereitung auf das Gericht, sondern die Chance der Rettung selbst“³²³. Dieses Heil und Rettung bringt die Heilswirklichkeit, die Jesus in der Mahlgemeinschaft feiert, mit denen, die sich ihm anschließen (Vgl. Mk. 2, 15)³²⁴. Diese Einheit von göttlicher Zukunft und menschlicher Umkehr ist die „erfüllte Zeit“. So wie der Evangelist Markus schreibt „Erfüllt ist die Zeit, und nahe gekommen ist die Königsherrschaft Gottes: Kehrt um und glaubt an das Evangelium“ (Mk. 1, 15), nämlich die Heilsverheißung Jesu (Vgl. Jes. 61, 1. 2; 58, 6)³²⁵. Jesus verkündete, dass die Zeit des Wartens mit seinem Kommen und Auftreten erfüllt ist³²⁶.

Mit Jesus und seinem „Kommen“ ist die Vollendung an seine Person geknüpft (Vgl. Mt. 11, 21; Lk. 10, 13)³²⁷. Mit anderen Worten kann man sagen: Jesus hat nicht nur über die zukünftige Gottesherrschaft gesprochen. Er proklamierte mit seinem Anbruch auch seine

³¹⁶ Ebd., 103.

³¹⁷ Vgl. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 345f.

³¹⁸ Vgl. ebd., 346.

³¹⁹ Ebd.

³²⁰ Vgl. Moltmann: Das Kommen Gottes, 41f.

³²¹ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 1, 131.

³²² Vgl. ebd.

³²³ Ebd.

³²⁴ Vgl. ebd., 131f.

³²⁵ Vgl. ebd., 119.

³²⁶ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 57.

³²⁷ Vgl. ebd., 111.

Nähe (Vgl. Mk. 1, 15; Lk. 17, 21)³²⁸. „Die Eschatologie des kommenden Gottes ruft die Geschichte des neuen menschlichen Werdens ins Leben. Es ist ein Werden ohne Vergehen, ein Werden zum bleibenden Sein in der kommenden Gegenwart Gottes“³²⁹. Die Geschichte des kommenden Jesu und sein Wirken in der Zeit und in der Geschichte, zielt von Anfang an, auf seinen Tod und seine Auferstehung³³⁰ ab. Jesus nahm die Gemeinschaft Gottes mit den Menschen vorweg, in seiner engsten Bindung an seine Person. (Vgl. Mk. 2, 18-20)³³¹.

Jesus als der wahre Mensch und wahre Gott verbindet durch seine Person die menschliche Geschichte, die mit Zeit verbunden ist, mit der Ewigkeit Gottes. In Jesus Christus ist die Erfüllung der Zeit und die Vollendung mit der Ewigkeit Gottes.

2.2.2. Die Kategorie der Eschatologie

Moltmann beschreibt die Kategorie Novum „als die geschichtliche Seite ihrer eschatologischen Zukunftsoffenheit“³³². Er beruft sich auf die biblischen Worte des Propheten Jesaja „Gedenkt nicht an das Alte und achtet nicht auf das Vorige. Denn siehe, Ich will ein Neues machen“ (Jes. 43, 18f.). Damit das Neue kommt, muss zuerst das Alte abgebrochen sein. Das prophetisch Neue ist das Eschatologische³³³.

Das Neue ist mit dem „Kommen“ des Messias verbunden. Zusammen mit dem „Kommen“ des Messias wird ein neues Leben in Gerechtigkeit und Freiheit beginnen³³⁴. „Gott wird Israel vor den Augen aller Völker aus der Zerstreung sammeln und in das Heilige Land zurückführen“ (Ez. 36, 24. 22f., Vgl. Jes. 43, 5f., 49, 5;). Christus, der Messias, kommt als der Sohn, der Anteil an der Macht Gottes besitzt³³⁵.

Sein „Kommen“ bedeutet: ‚Ich lege meinen Geist in euch und bewirke, dass ihr meinen Gesetzen folgt und meine Gebote achtet und sie erfüllt‘ (Ez. 36, 27). Durch den Geist und seine Wirkung ist der ‚kommende‘ Christus gegenwärtig. „Immer bringt der Geist das Wirken in seine Wirkung (...). Immer bringt erst der Geist das Wirken des Vaters und des Sohnes zum Ziel. Der dreieinige Gott inspiriert daher auch die Schöpfung ohne Unterlass. Alles, was existiert und lebt vom (...) Geist“³³⁶.

³²⁸ Vgl. ebd., 150.

³²⁹ Moltmann: Das Kommen Gottes, 42.

³³⁰ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 21.

³³¹ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 150.

³³² Moltmann: Das Kommen Gottes, 44.

³³³ Vgl. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 39f.

³³⁴ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 2, 171.

³³⁵ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 104.

³³⁶ Moltmann, Gott in der Schöpfung, 23.

Die „Kategorie Novum“ erkennt man bei den Propheten Israels. Nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels im Jahre 587 kamen die Propheten zu der Aussage, dass Gott, der Herr der Geschichte sei³³⁷.

Moltmann sieht die „Kategorie Novum“ in zwei Sichtweisen:

1). „Das Neue kündigt sich im Gericht über das Alte an. Es geht nicht aus dem Alten hervor, sondern lässt das Alte veralten. Es ist nicht nur ein Neugestalten von Altem, sondern auch ein neues Schaffen“³³⁸. Darum wird das exklusive Wort für göttliches Schaffen „barah“ verwendet. Über diesen Begriff und seine Bedeutung wurde schon im vorigen Teil dieser Arbeit reflektiert (Vgl. II. 6.) Kurz zusammengefasst liegt die Bedeutung des biblischen Verständnisses der „Zeit“ in dem Begriff „bara“. So bedeutet „bara“: Gott hat die Welt und die vergänglichen Menschen geschaffen (Vgl. Ps. 89, 48).

Die Geschichte wird zur Heilsgeschichte führen (Vgl. Jes. 54, 16), Alles kommt von Beginn an bis zum Ende aus Gottes Hand (Vgl. Jes. 41, 20; 42, 5). Gott sprach, und es geschah (Vgl. Ps. 148,5)³³⁹. „Bara“ bedeutet ein Tun Gottes und dieses Tun bringt Neues zustande. Nämlich das, was nur Gott tun kann. „Bara“ bedeutet „Neu-Schöpfung“. Diese Schöpfung ist mit der messianischen Zukunft verbunden. Deuterjesaja zeigt mit diesem „Bara“ seine messianischen Erneuerung z. B. Jes. 40, 26. Gott macht alles neu, dieses „Neue“ ist die Neu-Schöpfung³⁴⁰. Diese Neu-Schöpfung wird mit der Auferstehung Christi in enge Beziehung gesetzt, z. B. 1 Kor. 15, 22. 45; Joh 5, 21³⁴¹. Das göttliche Schaffen, so betont Moltmann, wird auch mit der „creatio ex nihilo“ so wie der „creatio nova“ verbunden. Siehe auch II.6.

2). Auf die neue, von Gott geschaffene Zukunft greifen auch die Geschichten Israels zurück. Das erkennt man in den Zeichen aus diesen Geschichten wie:

A) Der „neue Exodus“ (Vgl. Jes. 43, 1-4; Ez. 34; Jer. 31, 31-34)³⁴².

Der „neue Exodus“ aus Babylon ist die Befreiung durch Jahwe. Gott vergibt die Schuld im Rahmen der Befreiung. Diese beiden Vorgänge weisen auf die Endgültigkeit des Wortes Gottes hin³⁴³. Gott verheißt das ewige Leben (Vgl. Jes. 43, 2; Ps. 33, 34; Spr. 3, 18)³⁴⁴.

³³⁷ Vgl. Moltmann: Das Kommen Gottes, 44.

³³⁸ Ebd., 45.

³³⁹ Vgl. Ganoczy: Creatio ex nihilo. In: LKDog, 79.

³⁴⁰ Vgl. ebd.

³⁴¹ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 9.

³⁴² Vgl. Ullrich: Erlösung und Befreiung. In: LKDog, 131.

³⁴³ Vgl. ebd.

³⁴⁴ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 74f.

Dieses ewiges Leben verbindet er mit einer allgemeinen Auferstehung (Vgl. Dtn. 32, 39; Ijob. 19, 26)³⁴⁵. Dieses neue Leben ist im Neuen Testament an der Auferstehung Christi ausgerichtet, dabei ist es für Gott in Christus und mit der Befähigung zur Liebe und Gottes Erfüllung verbunden³⁴⁶. Die messianische Zukunft der Schöpfung „neuer Exodus“ erinnert an den ersten Exodus und überbietet die Kraft der Hoffnung auf die Zukunft. Die messianische Zukunft der Schöpfung vollendet die Schöpfung³⁴⁷. Der Exodus entsteht als Folge des Chaos und führt durch Gottes Gegenwart zur lebendigen Ordnung und beweist dadurch seine ewige Gegenwart. Gott schenkt die ewige Befreiung und wohnt selbst in seiner Welt, wie er die Welt als seine Wohnung findet³⁴⁸.

B) Der „neue Bund“ (Vgl. Jer. 31, 31-33; 32, 40; Ez. 36, 26)³⁴⁹ und die Verheißung des „neuen Bundes“ ist die endzeitliche Zukunft (Vgl. Jer. 31, 31-34; 1 Kor. 11, 24)³⁵⁰. Durch den „neuen Bund“ öffnet sich der Blick für die endgültige Vergebung der Sünden. Gott hat den „Bund mit Israel erneuert, ja jenen neuen Bund errichtet, den der Prophet Jeremia für die Endzeit verheißen hat (Jer. 31, 31ff.)“³⁵¹. Es wird der endzeitliche Charakter des Heilsgeschehens herausgestellt. Dieses Heilsgeschehen verwirklicht sich in der Lebenshingabe Jesu für die Seinen³⁵². Durch Jesu Tod wird der Bund neu begründet (Vgl. Mk.14, 24). In Jer. 31 „geht es um einen neuen Bund, der dadurch entstehen wird, dass Gott sein Gesetz in die Herzen der einzelnen Frommen schreiben wird (Jer. 31, 33; vgl. Ez. 36, 22ff.) Das Neue dieses Bundes soll also in einer Verinnerlichung der Tora als die Gabe des Sinaibundes bestehen“³⁵³.

C) Das „neue Jerusalem“ (Vgl. Jes. 52, 1; Jer. 41, 5; Ez. 48, 30-35) wird durch die neue Wiederkehr des Verlorenen und durch die Erneuerung des Vergangenen wieder gezeigt³⁵⁴. Aber diese alten Zeichen sind nicht nur Erinnerung, sondern aus dem Alten wird wieder Neu. In diesen Zeichen erkennt man, dass Gott aus der Vergangenheit die Hoffnung für die Zukunft gibt. „Die Stadttore sind nach den Stämmen Israels benannt“ (Ez. 48, 31). Die Zwölfzahl verweist auf die Vollzahl der Stämme Israels sowie im Neuen Testament auf die

³⁴⁵ Vgl. ebd., 75.

³⁴⁶ Vgl. Ullrich: Erlösung und Befreiung. In: LKDog, 131.

³⁴⁷ Vgl. Moltmann: Trinität und Reich Gottes, 116.

³⁴⁸ Vgl. ebd.

³⁴⁹ Vgl. Kraus: Bund. In: LKDog, 47.

³⁵⁰ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 2, 193.

³⁵¹ Ebd., 238.

³⁵² Vgl. ebd., 74.

³⁵³ Ebd.

³⁵⁴ Vgl. Moltmann: Das Kommen Gottes, 45.

Apostel. Die Kirche als neues Jerusalem wird durch die 12 Apostel repräsentiert und durch sie wird sie in die endzeitliche Vollendung des Zwölfstämmevolkes Israel geführt³⁵⁵.

Das neue „himmlische Jerusalem“ ist die erhoffte Neuschöpfung der Welt. Sie ist die Wohnung Gottes³⁵⁶.

Die Kategorie Novum aus der eschatologischen Sprache findet sich auch im Neuen Testament³⁵⁷. Sie hat ihren Grund in den Ostererscheinungen des gekreuzigten Christus.

„Sie weisen die Betroffenen auf einen eschatologischen neuen Einsatz des schöpferischen Handeln Gottes hin. Christi Auferweckung von den Toten hat keine Analogien in der erfahrenen Geschichte und ist nur mit dem Wunder des Daseins selbst vergleichbar“³⁵⁸. „Ich habe dich zum Vater vieler Völker bestimmt, ist er unser aller Vater vor Gott, dem er geglaubt hat, dem Gott, der die Toten lebendig macht und alles was nicht ist, ins Dasein ruft“ (Röm. 4, 17). Nur Gott besitzt die Macht, Tote lebendig zu machen³⁵⁹.

Deswegen ist die Erfüllung seiner Verheißung möglich und realistisch. Das ist nämlich das Leben. Es geht nicht um das Leben „im Zusammenhang von Land, Fruchtbarkeit und Mehrung, sondern als ‚Leben aus dem Tode‘“³⁶⁰. Moltmann betont, dass die Auferstehung und die Schöpfung zusammen gehören. Es ist nämlich derselbe Gott, der die Toten erweckt und der als Schöpfer das Nichtseiende ins Sein ruft³⁶¹. „Anfang und Ende, Schöpfung und Auferstehung gehören zusammen und dürfen nicht getrennt werden, denn die Verherrlichung der Schöpfung, und die Schöpfung ist auf die Totenaufstehung angelegt“³⁶².

Deswegen betont Moltmann, dass die Auferstehung die neue Schöpfung ist. In Christus ist jeder schon hier und jetzt in der Gegenwart, eine „neue Kreatur“³⁶³.

So wie Paulus in Verbundenheit mit Jes 43, 18 betont: „das Alte ist vergangen, siehe es ist alles neu geworden“ (2 Kor. 5, 17). Das ist die neue Schöpfung mitten in der vergehenden Welt³⁶⁴. Nicht der Tod ist das letzte Wort in der zeitlichen Geschichte, sondern das Leben.

³⁵⁵ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 277.

³⁵⁶ Vgl. Moltmann: Das Kommen Gottes, 340f.

³⁵⁷ Vgl. ebd., 45.

³⁵⁸ Ebd., 45f.

³⁵⁹ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 43.

³⁶⁰ Moltmann: Theologie der Hoffnung, 131.

³⁶¹ Vgl. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 304.

³⁶² Ebd.

³⁶³ Moltmann: Das Kommen Gottes, 46.

³⁶⁴ Vgl. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 177.

„Sehe, ich mache alles neu“ (Offb. 21, 5). Es beginnt das Geschehen der Heilsvollendung der Neuschöpfung in der ewigen Gegenwart Gottes³⁶⁵.

Gott ist die Mitte allen Lebens im neuen Jerusalem³⁶⁶. „Jede Vergangenheit ist einmal Gegenwart gewesen und existierte in ihren eigenen Zukunftsprojekten. Jede Gegenwart ist aus den erfüllten, aufgebrochenen und abgebrochenen Zukunftshoffnungen des Vergangenen entstanden“³⁶⁷. Die Auferweckung Christi von den Toten ist die Zukunft der Neuschöpfung in der Gegenwart der alten Welt. Das ist die Hoffnung auf ein neues Leben³⁶⁸.

Das eschatologische Neue erkennt man in seiner Kontinuität³⁶⁹. „Der auferweckte Christus ist der Gekreuzigte und kein anderer Christus, aber er ist der gekreuzigte in verklärter Gestalt (Phil. 3, 21). Der kommende Gott ist kein Deus novus (...), sondern der seiner Schöpfung treue Gott“³⁷⁰. Diese Neuschöpfung hat in Christus ihre Dynamik und Zukunft. In dieser Zukunft zeigt sich, dass „Auferstehungshoffnung sich nicht auf ein anderes Leben bezieht, sondern darauf, dass dieses sterbliche Leben anders wird“³⁷¹. Auferstehung ist die Kraft zur Wiedergeburt dieses Lebens. Die Hoffnung konzentriert sich nicht auf eine andere Welt, sondern sie richtet sich auf die Erlösung dieser Welt. Auferstehung erfährt man als die Wiedergeburt zur Hoffnung durch die Liebe³⁷². Diese lebendige und hoffnungsvolle Liebe ist Jesus Christus. In ihm ist die universale Hoffnung auf die neue Schöpfung³⁷³. Diese Hoffnung zeigt ihre Wirklichkeit in der Sendung Jesu³⁷⁴.

2.3. Das Kairologische Zeitverständnis

Die Schöpfung ist in Gott. Gott schränkt aus seiner Liebe und Güte seine Ewigkeit ein, damit Gott Zeit für seine Schöpfung hat. So ähnlich schränkt Gott seine Allgegenwart ein, um einen Platz und Raum für seine Schöpfung einzuräumen³⁷⁵. „Daraus entsteht der Abstand zwischen Gott und der Schöpfung und das Gegenüber Gottes zu ihr. Gott nimmt sich zurück, um ein anderes außer sich und vor sich existieren zu lassen“³⁷⁶.

³⁶⁵ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 275.

³⁶⁶ Vgl. ebd., 276.

³⁶⁷ Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 262.

³⁶⁸ Vgl. Moltmann: Das Kommen Gottes, 46.

³⁶⁹ Vgl. ebd.

³⁷⁰ Ebd.

³⁷¹ Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 264.

³⁷² Vgl. ebd.

³⁷³ Vgl. Moltmann: Der gekreuzigte Gott, 203.

³⁷⁴ Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band IV, 157.

³⁷⁵ Vgl. Moltmann: Der gekreuzigte Gott, 326.

³⁷⁶ Ebd.

Die Ewigkeit ist verankert mit der Zeit. Diese Ewigkeit in der Zeit ist die Erfahrung der „erfüllten Zeit“³⁷⁷. Durch diese „erfüllte Zeit“ erfährt der Mensch gegenwärtige Ewigkeit. Sie ist das ewige Leben³⁷⁸. Dieses ewige Leben hat nichts zu tun mit Zeitlosigkeit. Sie ist die Erfahrung des erfüllten Lebens³⁷⁹. „Aus solchen Erfahren gegenwärtiger Ewigkeit entsteht das Verlangen nach der ewigen Gegenwart. Das im gelebten Augenblick ‚erfüllte Leben‘ macht uns hungrig und durstig nach der ewigen ‚Lebensfülle‘“³⁸⁰.

Die „Erfüllung der Zeit“ ist nichts anderes als die Vollendung des „kairos“ und die Vollendung der Gegenwart der Ewigkeit in der Zeit³⁸¹. Das ewige Leben beginnt schon hier und jetzt in der vergänglichen Zeit. In diesem Sinne ist Zeit nicht als Vergänglichkeit, sondern vielmehr als Zukünftigkeit, als Wiedergeburt zu einer lebendigen Hoffnung zu verstehen. Diese Hoffnung wird zur Geschichte der Zukunft.

In, durch und an diese Zukunft wird man erwartet, erfahren und erinnert³⁸². „Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn“ (Gal. 4, 4). Die Zeit der Verkündigung und des Wirkens Jesu ist die befreiende „Fülle der Zeit“ des Messias³⁸³. Durch das Wort, Werk und Sterben Jesu Christi ist die Zeit erfüllt worden. Jesus Christus ist der „Kairos“. In ihm ist die Fülle der Zeit (Vgl. Mt. 26, 18; Eph. 1, 3-14; Kol. 1, 12-23)³⁸⁴. In Jesus Christus, in seinem Leben auf der Erde und in seinem Wirken, kommt das Erlösungswirken zu seiner eschatologischen Erfüllung³⁸⁵.

In Jesus befinden sich der Grund des Heils der ganzen Schöpfung und der Grund für die Existenz der Schöpfung. In ihm und mit ihm existiert die ganze Schöpfung³⁸⁶. „Wir haben einen Gott, den Vater, von welchem alle Dinge sind und wir leben auf ihn hin; und einen Herrn, Jesus Christus, durch welchen alle Dinge sind und wir durch ihn“ (1 Kor. 8, 6). Durch die Weisheit hat Gott die Welt geschaffen und durch sie hat Gott die Welt geordnet³⁸⁷.

Durch Christus als den Schöpfungsmittler wird die ganze Schöpfung und die Bewahrung trinitarisch verstanden³⁸⁸. „Die ganze Welt wird zur Heimat Gottes“³⁸⁹. So wie Paulus geschrieben hat: „dass Gott alles in allem ist“ (1 Kor. 15, 28). In Ihm ist die Gegenwart,

³⁷⁷ Moltmann: Was ist die Zeit, 151.

³⁷⁸ Vgl. ebd.

³⁷⁹ Vgl. ebd.

³⁸⁰ Ebd.

³⁸¹ Vgl. ebd., 152.

³⁸² Vgl. ebd.

³⁸³ Vgl. Moltmann, Der Weg Jesu Christi, 111.

³⁸⁴ Vgl. Beinert: Geschichte/Geschichtlichkeit. In: LKDog, 178.

³⁸⁵ Vgl. Kasper: Wege der Einheit, 215.

³⁸⁶ Vgl. Moltmann: Trinität und Reich Gottes, 117.

³⁸⁷ Vgl. ebd.

³⁸⁸ Vgl. ebd., 118.

³⁸⁹ Ebd., 119.

Vergangenheit und Zukunft derselbe Einzig-Eine³⁹⁰. „Gott in der Welt und Welt in Gott (...). Das ist die Heimat der Trinität“³⁹¹. Christus ist für uns gekommen und er hat sich für uns hingegeben. Alle sind in Christus. Diese Beziehung zeigt Inexistenz. Das ist die andere Seite von Proexistenz. In einer solchen Gemeinschaft sind die proexistenten und inexistenten Beziehungen so vielfältig, dass sich Einseitigkeit verbieten³⁹².

In der Trinität Gottes durch Jesus Christus als den lebendigen „Kairos“ ist der Mensch „immer für andere und in anderen da, wie andere für uns und in uns da sind. In menschlicher Gemeinschaft öffnen wir uns gegenseitig die Räume der Freiheit durch Liebe oder verschließen sie durch Bedrohung. Wir sind Gegenwart, Raum und Wohnung füreinander“³⁹³. Diese Freiheit und Liebe Gottes zur Menschheit hat ihren tiefsten Ausdruck im Kreuz gefunden³⁹⁴. „Der Vater gibt den Sohn dahin (Röm. 8,32); der Sohn gibt sich auch selbst dahin (Gal. 2, 20); der Heilige Geist wirkt indirekt, denn die Hingabe Christi geschieht durch den ewigen Geist (Hebr. 9, 14)“³⁹⁵. Der Geist verbindet die Trennung und die Einheit des Vaters mit seinem Sohn. Diese Einheit geht bis zum Kreuz und Tod³⁹⁶. Der Mensch wird deswegen ohne Grenzen und ohne Bedingungen in das Leben und Leiden, sogar in den Tod und die Auferstehung Christi hineingenommen. Durch dies Hineingenommen nimmt er Teil an der Fülle Gottes³⁹⁷.

Es gibt nichts, was den Menschen aus dieser Liebe und Gemeinschaft ausschließen kann³⁹⁸. Das Kreuzesgeschehen ist als Geschehen der Liebe des Sohnes und des Schmerzes des Vaters zu begreifen, also als ein Geschehen zwischen Gott und Gott, also als innertrinitarisches Geschehen³⁹⁹. Deswegen kann man sagen, dass Gott die hoffnungsvolle Liebe ist. „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4, 16). Das heißt, Gott liebt und existiert als Liebe⁴⁰⁰. „Er existiert als Liebe im Kreuzesgeschehen“⁴⁰¹. Liebe ist nicht als eine angedeutete oder angestrebte, sondern ganz besondere erfüllte Wirklichkeit zu sehen⁴⁰². Die Liebe erlaubt, Größeres zu erhoffen, weil die Liebe immer gewinnen kann. Sie ist die Zukunft und sie gibt und bringt immer Neues. Liebe genügt sich nie, weil Gott in sich selbst die grenzenlose Liebe ist. Gott ist alles in allem⁴⁰³.

³⁹⁰ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 259.

³⁹¹ Moltmann: Trinität und Reich Gottes, 119.

³⁹² Vgl. Moltmann: Das Kommen Gottes, 330.

³⁹³ Ebd.

³⁹⁴ Vgl. Moltmann: Antwort auf die Kritik an „Der gekreuzigte Gott“, 186.

³⁹⁵ Vgl. ebd.

³⁹⁶ Vgl. ebd.

³⁹⁷ Vgl. Moltmann: Der gekreuzigte Gott, 265.

³⁹⁸ Vgl. ebd.

³⁹⁹ Vgl. ebd., 235.

⁴⁰⁰ Vgl. 231.

⁴⁰¹ Ebd.

⁴⁰² Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band IV, 153.

⁴⁰³ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 306.

„Doch darin unterscheidet sich das Werden Gottes von dem der Schöpfung, dass es ein Werden in und aus unendlicher Fülle und vollkommener Freiheit ist, während letzteres ein Werden auf Fülle und Vollendung hin verwirklicht“⁴⁰⁴. Gott in Jesus Christus ist die Hoffnung und Zukunft des Menschen. Diese Hoffnung erlaubt sich selbst zu verlassen und in der Liebe für die Anderen zu sein. Diese Zukunft des irdischen Menschen hat mit dem Menschensohn begonnen und wird als Möglichkeit der Hoffnung in dieser Welt erfüllt⁴⁰⁵.

2.4. Der „Tag Gottes“ und Kairos des Glaubens

Moltmann betont in seiner theologischen Auslegung, dass der Sinn der Geschichte in der Gegenwart liegt⁴⁰⁶. Die Gegenwart soll in diesem Sinne vom christlichen Glauben als die eschatologische Gegenwart begriffen werden⁴⁰⁷. So wie Paulus sagt: Bedenkt die gegenwärtige Zeit: Die Stunde ist gekommen, aufzustehen vom Schlaf. Denn jetzt ist das Heil uns näher als zu der Zeit, da wir gläubig wurden. (Vgl. Röm. 13, 11-12). Ein getaufter Christ ist ein neugeschaffener Mensch. Der Mensch ist zum Leben auferweckt worden. Der Messias Jesus hat ein endzeitlich neues Verhältnis zu Gott eröffnet, ein Zusammenleben im Geist Gottes⁴⁰⁸. Der getaufte Mensch hat eine ganz neue Perspektive bekommen und eine neue Existenz erhalten, nämlich das Leben in der Herrlichkeit Gottes⁴⁰⁹. „Denn es heißt: Zur Zeit der Gnade erhöre ich dich, am Tag der Rettung helfe ich dir. Jetzt ist sie da, die Zeit der Gnade; jetzt ist er da, der Tag der Rettung“ (2 Kor. 6, 2).

Die Liebe Christi ist die Kraft, die alles bewegt und allen hilft. Aus dieser Liebe ist Christus für alle gestorben, damit alle an seinem Tod Anteil haben. Durch diesen Tod ist der Mensch gerettet worden⁴¹⁰. Das alles vollzieht sich in der prophetischen Verheißungen (Vgl. Jes. 49, 5). Diese Gegenwart wird mit dem Wort „Jetzt“ beschrieben⁴¹¹.

Das bedeutet in Folge, dass alle nicht aus eigener Kraft leben, sondern aus der Kraft Christi, durch Christus und für Christus. „Denn die Liebe des für uns Gekreuzigten ist in seiner Auferweckung zu ihrem Sieg gekommen“⁴¹². Deswegen ist der Tod Christi und seine Auferstehung ein Heilsgeschehen. Dieses Heilsgeschehen bedeutet die Neuschöpfung (Vgl.

⁴⁰⁴ Ebd., 307.

⁴⁰⁵ Vgl. Moltmann: Mensch, 168.

⁴⁰⁶ Vgl. Moltmann: Das Kommen Gottes, 322.

⁴⁰⁷ Vgl. ebd.

⁴⁰⁸ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 2, 184.

⁴⁰⁹ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 38f.

⁴¹⁰ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 3, 120.

⁴¹¹ Vgl. 126.

⁴¹² Ebd.

Gal. 6, 15) oder Neugeburt⁴¹³. „Die Nacht ist vorgerückt, der Tag ist nahe“ (Röm. 13, 12). Es zeigt die Zukunft, in der aus der gegenwärtigen Morgenröte der volle „Tag Gottes“ wird, der die Nacht dieser Welt vertreibt. Die Gegenwart erinnert an die Vergangenheit und sie macht deutlich, dass die Zukunft erwartet wird⁴¹⁴.

An diesem besonderen „Tag“ tritt Gott aus seiner geschichtlichen Verborgenheit heraus. Zuerst wird er die Seinen zum Sieg führen und seine Feinde wird er richten⁴¹⁵. „Doch zuletzt erfüllt er die Welt mit dem Glanz seiner Herrlichkeit, so dass alle ihn schauen werden wie er ist, ihn rühmen und im Lobpreis Gottes gerecht werden (Jes. 35, 10; 40, 5)“⁴¹⁶.

Durch sein „Kommen“ wird der Tod auf ewig verschlungen. (Vgl. Jes 25, 8). In diesem „Sieg“ Christi verliert der Tod seinen Stachel⁴¹⁷. Der Stachel des Todes ist nämlich die Sünde. Weil bis jetzt die Sünde dem Tod seine Macht gegeben hat⁴¹⁸. „Gäbe es nicht die Sünde, wäre der Tod harmlos und ungefährlich wie ein Insekt ohne Stachel“⁴¹⁹. Der Tod wird für immer besiegt⁴²⁰. Wenn der Tod nicht mehr da ist, dann gibt es auch nicht mehr die Zeit. Das heißt: weder die Zeit der Vergänglichkeit noch die Zeit der Zukünftigkeit. Durch den Tod wird das Leben zum Sieg. Dieser Sieg wird ewig⁴²¹. Alles, was lebt, und alle Dinge werden an diesem „Tag“ für die Herrlichkeit befreit und neu geschaffen.⁴²² Dieser „Tag“ wird als der „Tag des Heils“ benannt werden⁴²³. Der „Tag des Heils“ ist der Anfang dessen, was der Sieg des Lebens über den Tod am Ende vollenden soll⁴²⁴. „In der Erfahrung des gegenwärtigen Kairos des Glaubens verwandelt sich der Eindruck der Zeit aus der Vergänglichkeit in die Zukünftigkeit, bildlich gesprochen: aus den Schatten der vergehenden Nacht der Welt in das Licht des anbrechenden ‚Tages Gottes‘“⁴²⁵.

An diesem „Tag“ findet Heil ihre Vollendung. Alles, was bis jetzt zu glauben war, wird an diesem „Tag“ geschaut werden⁴²⁶. Da wird Christus nicht in Gestalt eines Individuums erscheinen, sondern in göttlicher Erscheinung erwartet⁴²⁷. „Seine Zukunft ist auch die Zukunft derer, die hier schon ‚in Christus sind‘. Sie werden ‚mit ihm offenbar werden in Herrlichkeit‘

⁴¹³ Vgl. ebd.

⁴¹⁴ Vgl. Moltmann: Das Kommen Gottes, 322f.

⁴¹⁵ Vgl. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 346.

⁴¹⁶ Ebd.

⁴¹⁷ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 39.

⁴¹⁸ Vgl. ebd., 84.

⁴¹⁹ Ebd.

⁴²⁰ Vgl. 116.

⁴²¹ Vgl. Moltmann: Das Kommen Gottes, 324.

⁴²² Vgl. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 346.

⁴²³ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 116.

⁴²⁴ Vgl. Moltmann: Das Kommen Gottes, 323.

⁴²⁵ Ebd.

⁴²⁶ Vgl. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 347.

⁴²⁷ Vgl. ebd., 347.

(Kol. 3, 3-4)⁴²⁸. Das bedeutet, dass die Zukünftigkeit der Vollendung auf die Auferweckung am Jüngsten Tag stattfinden wird⁴²⁹.

Das neue Leben wird gegenwärtig, nicht im allgemeinen Sinne eines menschlichen Daseins, sondern in der Gestalt der Auferstehung⁴³⁰. „Das neue Leben ist ein Herausgeholtsein durch Gott aus dem Tod und allem ‚Tödlichen‘“⁴³¹. Diese zukünftige Auferstehung der Toten findet ihre Wirklichkeit in den Sakramenten, zuvörderst in der Taufe. Hier wird der Mensch nicht nur „mitauferweckt“ und „lebendig gemacht“, sondern dem Menschen wurde mit Christus schon ein Sitz im Himmel gegeben, den ihm Christus bei seiner Erhöhung verliehen hat (Vgl. Eph. 1, 20)⁴³².

Deswegen kann man sagen, dass eine neue Präsenz Gottes diese neue Schöpfung bestimmt. Der Schöpfer wohnt in seiner Schöpfung und findet in ihr seine Ruhe. Die neue Schöpfung findet eine sakramentale Welt⁴³³. „Sie wird durchdrungen von göttlicher Gegenwart und nimmt an der unerschöpflichen Lebensfülle Gottes teil. Aus der Einwohnung Gottes entsteht eine Art kosmischer Perichorese der göttlichen und der kosmischen Eigenschaften. Es entsteht auch eine wechselseitige Perichorese zwischen Ewigkeit und Zeit in jenem neuen Aion, so dass man einerseits von „ewiger Zeit“ und andererseits von „zeiterfüllter Ewigkeit“ sprechen kann“⁴³⁴. Diese „zeiterfüllte Ewigkeit“ zeigt, dass Gott sich entschränkt und seine Herrlichkeit sichtbar macht. Durch diese Herrlichkeit wird offenbart, dass die geschaffene Zeit endet⁴³⁵.

Die Zeit der Schöpfung vergeht und die geschaffenen Räume werden aufgelöst. In Gottes Allgegenwart finden Himmel und Erde ihre verklarte Gestalt⁴³⁶. „In Christus sollen Himmelsraum und Erdenreich vereinigt werden“⁴³⁷.

Durch die Auferweckung Christi werden alle Geschöpfe aus der Zeit austreten in den Äon der göttlichen Herrlichkeit⁴³⁸. Deswegen ist die Auferstehung nichts anderes als der „jüngste Tag“ oder der „Tag aller Tage“. Dieser „jüngste Tag“, die Auferstehung, führt hinüber in den ewigen Tag der neuen Schöpfung⁴³⁹.

Deswegen ist die Auferstehung Christi die Antizipation der Herrlichkeit Gottes. Sie ist die Erfüllung der Weltversöhnung. Die Auferweckung ist die Verbindung zwischen dem Zeitende

⁴²⁸ Ebd.

⁴²⁹ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 114.

⁴³⁰ Vgl. ebd., 361.

⁴³¹ Ebd.

⁴³² Vgl. ebd., 140.

⁴³³ Vgl. Moltmann: Das Kommen Gottes, 325.

⁴³⁴ Ebd.

⁴³⁵ Vgl. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 353.

⁴³⁶ Vgl. ebd.

⁴³⁷ Moltmann: Gott in der Schöpfung, 179.

⁴³⁸ Vgl. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 354.

⁴³⁹ Vgl. ebd.

der Geschichte und dem Anfang der Ewigkeit der neuen Schöpfung. In diesem Erwartungshorizont bleibt die Geschichte Erinnerung⁴⁴⁰. „Die ganze Vergangenheit steht im Licht der totenerweckenden Zukunft“⁴⁴¹. In diesem Sinne wird jede Vergangenheit als Gegenwart gesehen und existiert in einem Zukunftsprojekt. Das bedeutet, dass Gegenwart aus den erfüllten, vereitelten, aufgebrochenen und abgebrochenen Zukunftshoffnungen der Vergangenheit entstanden ist. Deshalb ist die Auferstehung nicht die Erwartung, sondern schon Erfahrung. Deswegen sagt man, dass Auferstehung jeden Tag geschieht. Sie ist die neue Schöpfung.

Aus diesen Darlegungen ergibt sich eine neue These:

- Der schöpferische Gott ist in seinem Sohn Jesus Christus, dem lebendigen Kairos, eine Einheit und Zukunft von Zeit und Ewigkeit.

Jesus Christus erfüllt Himmel und Erde mit der Herrlichkeit seines Auferstehungslebens und bleibt alles in allem. Er ist die ewige Zeit. Himmel und Erde sind seine Heimat, in der er wohnen und zur Ruhe kommen will. In ihm finden alle Geschöpfe die unbegrenzte Lebensfülle, Jesus ist das Wort Gottes. Durch ihn, seinem Wort und im Geist tritt Gott selber in die Geschichte seiner Schöpfung ein.

Jesus Christus ist die einmalige Zuspitzung des Verhältnisses Gott – Geschichte. Deshalb kann die Geschichte etwas wahrhaft Neues bringen: etwas Neues für den Menschen, „was kein Auge gesehen, und kein Ohr gehört, und in keines Menschen Herz gedungen ist“ (1 Kor. 2, 9). Diese Geschichte kann auch etwas für Gott bringen, wenn Christus dem Vater das Reich übergibt, damit Gott alles in Besitz nehme und herrscht, um „alles in allem zu sein“ (1 Kor. 15, 28). In diesem Sinn ist Gott selber in Ewigkeit in seiner geschöpflichen Geschichte Werdendes und Gewordenes.

Durch Jesus ist es geschehen, dass seine Geschichte und die Geschichte der Menschen oder sogar die Geschichte des ganzen Erdkreises miteinander verbunden sind⁴⁴².

So ähnlich verbindet auch Pannenberg die Zeit und Ewigkeit mit Geschöpf und Schöpfer. Der zeitliche Mensch als Geschöpf nimmt Anteil an der Ewigkeit Gottes⁴⁴³. Gott hat nach Pannenberg die Zeit zusammen mit den Geschöpfen verbunden⁴⁴⁴.

⁴⁴⁰ Vgl. ebd., 262.

⁴⁴¹ Ebd.

⁴⁴² Vgl. Woi: Trinitätslehre und Monotheismus, 485.

⁴⁴³ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 117.

⁴⁴⁴ Vgl. ebd., 116.

Gott ist in sich selber ewig. Gott hat keine Zukunft außer sich selbst. Als absolute Zukunft stiftet er die Gemeinschaft zwischen Vater, Sohn und Geist⁴⁴⁵.

Alle Dinge sind in Gottes Ewigkeit gegenwärtig. Seine Gegenwart erfüllt Himmel und Erde (Jer. 23, 24)⁴⁴⁶. Das bedeutet, dass der Mensch der mit Zeit und Geschichte verbunden ist, sich in Gott als Gegenwärtigem befindet.

Wie versteht indes Pannenberg Zeit und Ewigkeit auf die Relation zur Schöpfung und zum dreieinen Gott? Wie ist die Zeit und Ewigkeit mit ihren Verschiedenheiten und Einheiten und wie ist die Zeit mit der Ewigkeit Gottes verankert?

⁴⁴⁵ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 443.

⁴⁴⁶ Vgl. ebd., 445.

3. Kapitel: Das Universum und seine Zeit in der Geschichte (Wolfhart Pannenberg)

Das Universum stellt in Natur und Geschichte das „Handlungsfeld“ Gottes⁴⁴⁷ dar. Der trinitarische Gott hat aus seiner Liebe und Freiheit heraus die Welt⁴⁴⁸ erschaffen. Deswegen ist das menschliche Leben in seiner Fortdauer im Universum unter der Bedingung eingeordnet, nämlich „dass das Auftreten menschlichen Lebens im Prozess der Evolution des Universums nicht nur ephemere, sondern konstitutive Bedeutung für dessen Gesamtprozess haben soll: Das Leben der Menschen muss dann in der Lage sein, den ganzen Weltprozess zu umgreifen und zu bestimmen“⁴⁴⁹.

Diese Erkenntnis stammt aus der Feder des berühmten evangelischen Theologen und ökumenischen Wissenschaftlers Wolfhart Pannenberg, der am 2. Oktober 1928 in Stettin geboren wurde. Er gehört zu den bekanntesten evangelischen Theologen der Gegenwart.

In seinen theologischen Auslegungen zeigt er die Relationen zwischen Zeit und Ewigkeit auf.

- Seine Erkenntnisse stellen einen wichtigen Baustein zur Entwicklung der Hauptthese dieser Arbeit dar: Christliche Theologie versucht, die menschliche Zeit kairologisch und eschatologisch in der Ewigkeit des trinitarischen Gottes zu verankern.

Nach Pannenberg tritt „durch die Zukunft (...) die Ewigkeit in die Zeiten ein. Aus der Zukunft gehen immer wieder neue, kontingente Ereignisse hervor, und andererseits kann alles Existierende nur aus der Zukunft die mögliche Ganzheit seines Daseins erwarten und empfangen“⁴⁵⁰. Diese Ganzheit erkennt Pannenberg nicht direkt durch die anthropologische Auslegung, sondern durch den christlichen Glauben. Mit diesem Glauben an die Auferstehung und Erhöhung Christi wird der Christ zum neuen Menschen⁴⁵¹. Diese Erfüllung durch den Glauben bedarf dann „nicht mehr der Annahme künftiger Entwicklungsformen der mit dem Menschen im Weltprozess aufgetretenen Intelligenz auf einer anderen Basis als der auf Kohlenstoff beruhenden Form organischen Lebens“⁴⁵², da in der Person Jesus von Nazareth und in seinem Tun der das ganze Universum durchwirkende Logos Mensch geworden ist.

Durch seine Menschheit, mit der er in Zeit und Geschichte verbunden ist, erfüllt er eine Schlüsselfunktion in der Einheit und Bestimmung der ganzen Schöpfung⁴⁵³. Deswegen

⁴⁴⁷ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 26.

⁴⁴⁸ Vgl. ebd., 34.

⁴⁴⁹ Ebd., 186.

⁴⁵⁰ Dorschner: Mensch und Universum, 161.

⁴⁵¹ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 186f.

⁴⁵² Ebd., 187.

⁴⁵³ Vgl. ebd., 96.

braucht man keinen Übergang des intelligenten Lebens zu nicht-menschlicher, computerartiger Form mehr, denn die „computer capacity of the divine Logos that was connected with the human life of Jesus in the incarnation and became fully available to him in his exaltation would be sufficient“⁴⁵⁴.

So ist Jesus Christus in der Schöpfung der Grund und Ursprung der Einheit des zeitlichen Lebens und der Ewigkeit. Deshalb offenbart sich im Blick auf den gekreuzigten Jesus aus Nazaret Gottes Allmacht. Diese Macht kann man mit keinen anderen Mitteln durchsetzen als nur mit der wehrlosen Liebe Gottes⁴⁵⁵. Aus dieser Liebe sendet Gott seinen Sohn als den durchwirkenden Logos.

3.1. Das Universum in Jesus von Nazaret als durchwirkenden Logos

Pannenberg betont, dass der Mensch „das Ziel der Schöpfung“⁴⁵⁶ ist. Auf Grund des Inkarnationsglaubens sieht man deswegen deutlich, dass in dem einem Menschen Jesus aus Nazaret sich die Gemeinschaft zwischen dem Geschöpf und dem Schöpfer realisiert⁴⁵⁷. Hinter der Gestalt des Jesus aus Nazaret ist der Gottessohn verborgen. Er ist der Logos der Schöpfung, gleichzeitig der Ursprung und Inbegriff ihrer Ordnung⁴⁵⁸.

Das bedeutet, dass in ihm „die gesamte Geschichte des Universums sich als Vorgeschichte für das Erscheinen des Menschen darstellt“⁴⁵⁹. Jesus Christus ist die vollkommene Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen. Durch ihn erfährt das Geschöpf die Teilhabe an der trinitarischen Gemeinschaft⁴⁶⁰. Diese trinitarische Gemeinschaft findet der Mensch durch Jesus Christus. Der nämlich lebt als gewordener Mensch selbst in Raum und Zeit und natürlich in der Geschichte. Gleichzeitig steht Jesus in Beziehung zu seinem himmlischen Vater und ist der innertrinitarische Logos von Ewigkeit zu Ewigkeit⁴⁶¹. So lebt Jesus Christus als Logos Gottes Leben. Zu diesem göttlichen Leben wurde die Schöpfung eingeladen. An Gottes Leben nimmt nicht nur der Mensch, sondern die ganze Schöpfung teil (Vgl. Röm. 8, 21f.)⁴⁶². Diese Gemeinschaft findet ihr Ziel in der eschatologischen Vollendung, wenn die Bestimmung des Geschöpfes zur vollkommenen Gemeinschaft mit Gott, wie sie in Christus

⁴⁵⁴ Pannenberg: Theological appropriation of scientific understandings, 267.

⁴⁵⁵ Vgl. Die deutschen Bischöfe: Der Glaube an den dreieinen Gott, 33.

⁴⁵⁶ Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 93.

⁴⁵⁷ Vgl. ebd.

⁴⁵⁸ Vgl. ebd., 132.

⁴⁵⁹ Ebd., 93.

⁴⁶⁰ Vgl. ebd., 92.

⁴⁶¹ Vgl. Die deutschen Bischöfe: Der Glaube an den dreieinen Gott, 34.

⁴⁶² Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 162.

wirklich war, endgültig realisiert sein wird⁴⁶³. So verbindet Pannenberg durch eine Konvergenz tragender Gedanken den „antropischen“ Gesichtspunkt, die Omega-Theorie, mit der Auferstehung Christi als den Weltprozess⁴⁶⁴.

Es „führt zu einer Auffassung seiner Begründungsstruktur, die er der Eschatologie konstitutiver Funktion für das Universum im Ganzen zuschreibt, weil erst im Omega des kosmischen Prozesses die vollendete Gestalt jener geistigen Herrschaft über die Welt vorstellbar ist“⁴⁶⁵. Das zeigt nämlich die „eschatologische Zukunft“⁴⁶⁶, als „Verlauf des kosmischen Prozesses“⁴⁶⁷. Hier muss wieder auf den sogenannten „Omega-Punkt“ Tiplers zurückgegriffen werden. Tipler versuchte aus einer rein physikalischen Sicht in seinem Buch „Physik der Unsterblichkeit“ Gott und die traditionellen theologischen Begriffe auf der Ebene der Physik mit einem neuen Sinn zu erfüllen (Vgl. II.1).

Für ihn ist „das Universum eine Emanation von Gott: Alle Wirklichkeit strömt von Gott aus und herab, bis alle Möglichkeiten, die Gott mit jeder Kreatur verbinden, verwirklicht sind“⁴⁶⁸. Nach seiner Auffassung war der traditionelle Kosmos statisch. Der Omega-Punktkosmos ist aber dynamisch und evolutionär⁴⁶⁹.

Gott ist aus der Zukunft durch den Logos im Prozess der Schöpfung wirksam. Pannenberg verbindet nun in seinen Überlegungen zum Feldbegriff die Beschreibung der Wirksamkeit des göttlichen Geistes mit Tiplers physikalischer Vorstellung eines kosmischen Feldes⁴⁷⁰.

Pannenberg betont, dass es nur einen Geist gibt, der alle materiellen Prozesse in einem Zug aktiviert und durchdringt. Am Ende des Prozesses der Lebensentwicklung steht zugleich der Ursprung der entfalteten Dynamik Gottes⁴⁷¹. Das trifft sich in dem Omegapunkt Tiplers als Ziel und Zukunft in seiner universellen Weltfunktionsthese⁴⁷². Pannenberg zeigt aus seiner Sicht, dass die Zukunft der gegenwärtigen Wirklichkeit des Lebens nichts anderes ist „als Erscheinungsform und Werdeprozess seiner eschatologisch zu offenbarenden Wesensgestalt“⁴⁷³.

Das rechte Verständnis der gegenwärtigen Existenz der geschöpflichen Gestalten und ihrer Identitäten bestimmt sich erst in der Zukunft ihrer Vollendung als der eigentlichen Realisierung ihrer Bestimmung. Die Schöpfung findet ihre Vollendung zum Heil durch Gottes

⁴⁶³ Vgl. ebd., 164.

⁴⁶⁴ Vgl. ebd., 187.

⁴⁶⁵ Ebd.

⁴⁶⁶ Pannenberg: Theological appropriation of scientific understandings, 267.

⁴⁶⁷ Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 188.

⁴⁶⁸ Tipler: Die Physik der Unsterblichkeit, 268.

⁴⁶⁹ Vgl. ebd.

⁴⁷⁰ Vgl. ebd., 232ff.

⁴⁷¹ Vgl. ebd., 233.

⁴⁷² Vgl. ebd.

⁴⁷³ Pannenberg: Systematische Theologie. Band 3, 652.

Heilshandeln im zweiten Adam – Jesus Christus⁴⁷⁴. Durch Jesus, dem neuen Adam, werden alle Menschen erneuert werden⁴⁷⁵. Pannenberg beruft sich dabei auf Paulus, dass im Tode Christi, der alte Adam stirbt (Vgl. 1 Kor. 15, 4; 2 Kor. 5, 14), damit „durch den Tod hindurch den neuen Adam verwandelt zu werden“⁴⁷⁶. Der erste Adam musste nach der ersten Sünde, der Ursünde nach Gen. 3, sterben. Durch diese Sünde hat er den sündigen Weg als Todesgeschick für alle Menschen betreten. Dagegen hat Christus durch seinen Tod und seine Auferstehung, die neue Reihe der Heilsvollendung eröffnet⁴⁷⁷. Durch Christus, den zweiten Adam, wurde die Universalität der Neuschöpfung begründet. „In Christus wird der Geschickszusammenhang von Sünde und Tod ‚in Adam‘ aufgehoben; im Leben des auferstandenen Messias ist die endzeitliche Neuschöpfung angebrochen“⁴⁷⁸. Der Sohn Gottes ist in der Person Jesu, als der zweite Adam, zur Rettung der ganzen Welt und zur Rettung der Menschheit erschienen⁴⁷⁹. Im Hinblick auf das neue und unsterbliche Leben des Auferstandenen ist Jesus Christus der neue Adam. Seine Auferstehung ist die Heilzukunft des Menschen⁴⁸⁰. Die Schöpfung wird von Adam auf Christus aufgenommen und in Christus weiter getragen. Auch als Mensch ist Jesus „Adam“, Mensch aus Fleisch und Blut, und bleibt wie alle Nachkommen darin erhalten. In Christus, dem neuen Adam, wird diese Menschenschöpfung „wieder-einholend“ gerettet werden⁴⁸¹. In Christus ist der Mensch eine neue Schöpfung⁴⁸². Vom ersten Adam ist der Tod in die Welt gekommen. Durch Christus, den neuen Adam, haben die Menschen Anteil an der Auferstehung der Toten bekommen (Vgl. 1 Kor. 15, 21f; Röm. 5, 12ff.)⁴⁸³. Das Heil, das durch Jesus Christus gekommen ist, ist keine Alternative zum Unheil, das durch die Sünde Adams kam, sondern es ist eine Verwandlung der Unheilwirklichkeit der Sünderin, die Heilwirklichkeit der geschenkten Gnade⁴⁸⁴. In Jesus Christus ist die Bewegung aus der Zukunft Gottes auf den Menschen hin. In ihm und seinem Wirken wird diese Zukunft schon ihre Gegenwart finden. Vor allem findet man dieses in Bezug auf das Ostergeschehen statt⁴⁸⁵.

Damit stellt sich die raumzeitliche Existenz der Geschöpfe, allen voran des Menschen, dar als bloße fragmentarische und uneigentliche Realisation eines in der Zukunft als Vollendung

⁴⁷⁴ Vgl. ebd., 639.

⁴⁷⁵ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 482.

⁴⁷⁶ Ebd., 477.

⁴⁷⁷ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 3, 106.

⁴⁷⁸ Ebd.

⁴⁷⁹ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 441.

⁴⁸⁰ Vgl. Pannenberg: Die Auferstehung Jesu, 5.

⁴⁸¹ Vgl. Kehl: Und Gott sah, dass es gut war, 168f.

⁴⁸² Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 138.

⁴⁸³ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 3, 192.

⁴⁸⁴ Vgl. ebd., 194.

⁴⁸⁵ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 3, 587.

liegenden eigentlichen Wesens der Dinge, das dann zwar nicht an ihrer raumzeitlichen Geschichte vorbei bestimmt werden kann und „das Ganze ihrer Erscheinung in der Form der Simultanität, aber gereinigt von heterogenen Beimischungen, Entstellungen und Versehrungen ihres irdischen Daseins“⁴⁸⁶.

Als heterogene Beimischungen, Entstellungen und Versehrungen ihres irdischen Daseins haben nicht schlechthin alle negativ qualifizierten Erfahrungen als solche zu gelten, wohl aber die „Spuren und Folgen des Bösen in der Verselbstständigung der Geschöpfe gegen Gott“⁴⁸⁷. Pannenberg betont, dass zu diesen Folgen des Bösen auch der biologische Tod des Menschen sowie die Hinfälligkeit der geschöpflichen Kreatur gehören.

Es geht nämlich nicht um den biologischen Tod, so wie Pannenberg meint, sondern um den Tod als Schlaf wie z. B. Dan. 12, 2-3. In diesem Sinne ist die Auferstehung aus dem Tod als Erwachen zu verstehen, wie z. B. 2 Makk. 7, 9. 14⁴⁸⁸.

Die Bösen bleiben in ihrem Tod und die Gerechten werden erwachen, das heißt, zur Auferstehung gerufen⁴⁸⁹.

So ähnlich den Tod als Schlaf verstehend schreibt auch Paulus: „Zuerst werden die in Christus Verstorbenen auferstehen; (...) Dann werden wir immer beim Herrn sein“ (1 Thess. 4, 16-17). Er meint, „dass die Teilhabe an der Herrlichkeit des erhöhten Herrn in einem neuen pneumatischen ‚Leib‘ für Paulus nicht wesentlich an den klinischen bzw. biologischen Tod und an eine ‚Auferstehung‘ im Sinne von Erweckung des Begrabenen aus dem Grab gebunden ist“⁴⁹⁰. So wie Christus als der ‚Erste der Entschlafenen‘ von den Toten auferweckt worden ist (Vgl. 1 Kor. 15, 20). Im Blick auf das eschatologische Heilswirken Gottes durch seinen Sohn zeigt sich Jesus Christus als Geist (Pneuma)⁴⁹¹.

Deswegen ist dieses Böse, wie Pannenberg es gemeint hat, nur von ‚symbolischer‘ Bedeutung. Sie soll darauf hinweisen, „dass es in der fortgesetzten Schöpfung neben dem natürlichen Übel, zu dem alle Weisen des Sterbens und des Todes gehören, noch andere Wesen der Negativität des Prozesses gibt“⁴⁹². Nämlich das Böse ist mit dem menschlichen Herzen verwurzelt, so wie das Gute. Das Böse ist die „Lebenzerstörung“⁴⁹³.

⁴⁸⁶ Ebd., 652.

⁴⁸⁷ Ebd.

⁴⁸⁸ Vgl. Finkenzeller: Auferstehung der Toten. In: LKDog, 25.

⁴⁸⁹ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 77.

⁴⁹⁰ Ebd., 39.

⁴⁹¹ Vgl. Die deutschen Bischöfe: Der Glaube an den dreieinen Gott, 64.

⁴⁹² Ganoczy: Der dreieinige Schöpfer, 235.

⁴⁹³ Wenzel: Sakramentales Selbst, 279.

Das Böse entwickelt und etabliert sich als konträrer Gegensatz zur Liebe des schöpferischen Gottes⁴⁹⁴. Diese Liebe weist hin auf die Gemeinschaft mit dem drei einigen Gott.

Die Gerechten werden durch die Auferstehung in diese Gemeinschaft durch und mit Christus berufen, und die anderen sind aus dieser Gemeinschaft entfernt (Vgl. 1 Kor. 15, 53f.). Wenn also jemand mit Christus sterben und mit ihm auferstehen wird, gehört er mit ihm zu einer Gemeinschaft und ist in ihm eine neue Schöpfung⁴⁹⁵.

Jesus, der für uns gestorben und auferweckt worden ist, führt in seinem Sieg über die Mächte des Bösen und der Sünde die Menschen in eine nie endende Zukunft des Lebens, in der die *Communio* Gottes eröffnet ist⁴⁹⁶. Das Kreuzesgeschehen ist die Überwindung des Bösen⁴⁹⁷. Schöpfung und Erlösung sind daher nicht mehr unterscheidbar. In Bezug auf die Inkarnation des Logos sieht man, dass der Weltprozess eine Ordnung hat. Es ist der Prozess einer Geschichte, in welchem Gott mit seinen Mitgeschöpfen auf ein Ziel hinsteuern⁴⁹⁸. Christus ist der göttliche Logos in der Schöpfung, die als Akt Gottes gedacht werden kann. Der Logos ist der Schöpfungsmittler zwischen Schöpfung, Entfaltung, Regierung der Welt und dem schöpferischen Gott⁴⁹⁹.

Deshalb ist die Inkarnation aus theologischer Sichtweise der höchste Fall der Schöpfung, in welchem der Logos die vollkommene Realisierung einer geschöpflichen Gestalt findet⁵⁰⁰.

Der Gottessohn als Logos wirkt in der Geschichte. Deswegen zeigen Raum und Zeit, wie die Wirklichkeit des Göttlichen und des Geschöpflichen aufeinandertreffen, damit „aus der schöpferischen Zukünftigkeit Gottes geschöpfliches Dasein hervorgeht mit einer ihm eigenen Dauer, die mit anderen zusammen besteht in Verhältnissen des Raumes“⁵⁰¹.

Deshalb ist die Materie im schöpferischen Denken mehr als dynamisches Geschehen in Raum und Zeit zu verstehen. Denn durch den mit der Zeit expandierenden Raum werden immer neue Möglichkeiten zur Etablierung vielfältiger Zusammenhänge eröffnet, und über Ungleichgewichte und materielle sowie energetische Flüsse entstehen makroskopische Strukturen und Systeme.

Damit der schöpferische und ewige Gott in Zeit und Raum gegenwärtig bleiben kann, muss man die Funktion des Geistes im Schöpfungswerk betonen⁵⁰². Der Sohn – Logos im

⁴⁹⁴ Vgl. Wenzel: Sakramentales Selbst, 279.

⁴⁹⁵ Vgl. Greshake: *Resurrectio mortuorum*, 138f.

⁴⁹⁶ Vgl. Greshake: *Der dreieine Gott*, 355.

⁴⁹⁷ Vgl. ebd.

⁴⁹⁸ Vgl. Pannenberg: *Systematische Theologie*. Band 2, 132.

⁴⁹⁹ Vgl. Pannenberg: *Schöpfungstheologie*, 279.

⁵⁰⁰ Vgl. Pannenberg: *Systematische Theologie*. Band 2, 137.

⁵⁰¹ Ebd., 133.

⁵⁰² Vgl. ebd., 132.

schöpferischen Akt, wird durch die Kraft des Geistes zum Ursprung der Geschöpfe. Durch das schöpferische Wirken des Geistes bleibt er als das Kraftfeld der göttlichen Zukunft⁵⁰³.

Dadurch, dass das ewige Wort Fleisch geworden ist, tritt Gott durch seinen Sohn in die Welt – Zeit und Geschichte. In diesem Sinne ist „die Zukunft der Geschöpfe der Horizont des schöpferischen Eintretens der Ewigkeit in die Zeit“⁵⁰⁴. Deshalb wird die Ewigkeit verstanden als das Vergangene, das Gegenwärtige und Zukünftige. Diese Zeitabschnitte sind keineswegs getrennt, sondern finden gleichzeitig statt⁵⁰⁵. „Die Zukunft der Vollendung ist der Eintritt der Ewigkeit in die Zeit“⁵⁰⁶. In Jesus aus Nazaret und in seiner Geschichte erkennt man die eschatologische Zukunft. Zusammen mit dieser Zukunft hat die Ewigkeit Gottes die geschichtliche Gegenwart erreicht⁵⁰⁷. In diesem Sinne bildet der Logos, in welchem Zeit ihren Anfang und ihr Ende findet, eine Einheit zwischen Zeit und Ewigkeit.

3.2. Gott als Feldbegriff

Der Feldbegriff ist für Pannenberg das schöpferische Wirken Gottes. Dieses Wirken geschieht durch den Geist, den man nicht als Vernunft, sondern als schöpferische und volle Dynamik des Leben versteht⁵⁰⁸. Eine solche Identifizierung der Dynamik der kosmischen Entwicklung mit dem Wirken des Geistes Gottes muss durch „Gott als wirksam in jeder endlichen Erscheinung gedacht werden“⁵⁰⁹. Dieser Geist ist entsprechend der biblischen Aussage die Kraft der Gegenwart Gottes (Vgl. Ps. 139, 7). Der ganze Erdkreis wird von diesem Geist Gottes erfüllt werden. Diesem Geist kann niemand entfliehen. Durch ihn ist Gott gegenwärtig⁵¹⁰. Durch diese Gegenwart findet der Geist Beziehung auf das Ganze des kosmischen Geschehens. Deswegen wird durch die Beschreibung des Geistes als „Kraft“, „Feld“, „Energie“ oder „Wirkung“⁵¹¹ suggeriert, dass es sich bei Gottes Geisteswirken um das dynamische Prinzip der kosmischen Entwicklung schlechthin handelt. Deswegen spricht man nicht mehr von einem Wirken Gottes in der Schöpfung, sondern von seinem Wirken der Schöpfung⁵¹². Dieses Wirken der Schöpfung findet ihren Ausdruck in der Geschichte, die in

⁵⁰³ Vgl. ebd., 133.

⁵⁰⁴ Pannenberg: Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 2, 54.

⁵⁰⁵ Vgl. Pannenberg: Die Frage nach Gott, 20.

⁵⁰⁶ Pannenberg: Systematische Theologie. Band 3, 649.

⁵⁰⁷ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 3, 650.

⁵⁰⁸ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 413f.

⁵⁰⁹ Pannenberg: Schöpfungstheologie, 283.

⁵¹⁰ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 447.

⁵¹¹ Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 99.

⁵¹² Vgl. ebd.

der Zeit eingebettet ist⁵¹³. In seiner theologischen Auslegung betont Pannenberg, dass der Geist Gottes als „schöpferisches Prinzip nicht erst ein Geist des Lebens, sondern der Bewegung“⁵¹⁴ ist. In der Vorstellung von der Dynamik des Geistes Gottes im Schöpfungsakt sind für Pannenberg nachfolgende Thesen wichtig, dass „Aussagen über den Geist Gottes als Ursprung des Lebens dem modernen Verständnis nähergebracht“⁵¹⁵ werden, weil sie sich in ganz grundlegender Weise auf das physikalische Geschehen beziehen lassen, und die Beschreibung von Bewegung das zentrale Thema der neuzeitlichen Physik überhaupt darstellt.

Pannenberg weist darauf hin, dass der Kraftbegriff, so wie ihn vor allem Heinrich Hertz und Ernst Mach entwickelten⁵¹⁶, und der, der der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts entstammt, durch seine Reduktion der instant wirkenden, ursprünglich immateriellen, *actio per distance* im Sinne Newtons auf den Begriff des Körpers und seiner Masse mit seinen „antireligiösen Implikationen“ dafür verantwortlich zu machen ist, dass die Sprache der Theologie „vom Einwirkungen Gottes auf das Weltgeschehen schlicht unverständlich“⁵¹⁷ wurde. Durch die Hinwendung der modernen Physik zu vereinheitlichten Feldtheorien hat sich diese Situation geändert. In der stoischen Pneumalehre hat der Feldbegriff einen direkten Vorläufer, indem sie auf die theologische Sprache vom Wirken des göttlichen Geistes in der Schöpfung zeigt⁵¹⁸. Es wird dabei deutlich gezeigt, dass sich die physikalische Beschreibung und die theologische Aussage auf dieselbe Wirklichkeit beziehen⁵¹⁹.

Pannenberg versucht aufzuzeigen, dass der Feldbegriff in Wirklichkeit ein Repräsentant der Allwirksamkeit Gottes ist und „Gott als wirksam in jeder endlichen Erscheinung gedacht werden“⁵²⁰ kann. In diesem Sinne muss der Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit nicht unterbrochen sein. Gott gibt sich in seinem Wirken und Schaffen sowie in seinen Geschöpfen gegenüber den erforderlichen Raum. Dieses Gegenüber wird von der Gegenwart Gottes umgriffen⁵²¹.

Gott als Feld kann in seinen drei trinitarischen Personen gedacht werden. Durch Jesus Christus, den lebendigen Logos, der aus seinem Geist wirkt, wird der Mensch zu einer Lebensgemeinschaft mit Gott verbunden sein⁵²². Der Feldbegriff wird theologisch

⁵¹³ Vgl. Pannenberg: Schöpfungstheologie, 280.

⁵¹⁴ Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 99.

⁵¹⁵ Ebd.

⁵¹⁶ Vgl. Jammer: Concepts of Force, 87.

⁵¹⁷ Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 100.

⁵¹⁸ Vgl. ebd., 102.

⁵¹⁹ Vgl. ebd., 103.

⁵²⁰ Pannenberg: Schöpfungstheologie, 283.

⁵²¹ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 107.

⁵²² Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 415.

vereinnahmt, um das Verhältnis zwischen Gott und seiner Schöpfung zu beschreiben⁵²³. In diesem Sinne, wird das göttliche Leben durch seinen Geist als dynamisches Feld verstanden. Durch den Geist werden die drei göttlichen Personen vereint. Es ist das Kraftfeld der Gemeinschaft⁵²⁴. Für ihn hat der biblischen Text eine wichtige Bedeutung: „Gott ist Geist, und alle, die ihn anbeten, müssen im Geist und in der Wahrheit anbeten“ (Joh. 4, 24)⁵²⁵.

Pannenberg sieht bei der Interpretation ‚Gott ist Geist‘ nur ein Problem, nämlich wie man den Geist verstehen soll. Von einer Seite ist der Geist die Kraft, mit welcher alle drei Personen das gemeinsame Wesen der Gottheit haben⁵²⁶. Auf der anderen Seite ist der Geist die dritte trinitarische Person, die neben dem Vater und dem Sohn in der göttlichen Gemeinschaft lebt. Dieser Geist verherrlicht den Sohn im Vater und den Vater im Sohn⁵²⁷. Dieser Geist hat nicht nur den Namen der dritten Person, sondern er bezeichnet die göttliche *Communio*⁵²⁸.

Dieser Geist ist kein Mensch, keine Idee, sondern Gott. Als Gott kommt der Geist den Menschen nahe⁵²⁹. „Hier ist die pneumatologische Grundlinie des Alten Testaments vorausgesetzt und christologisch gebündelt“⁵³⁰. Die Person Jesus – Logos macht deutlich, dass der Geist nicht nur geschenkt wurde, sondern der Geist Gott selbst ist. In Jesus Christus hat er sich eschatologisch geoffenbart. Durch seine Liebe gibt er der Schöpfung Anteil am ewigen Leben des Vaters und des Sohnes⁵³¹. Den göttlichen Geist kann man auf Grund des Feldes auf keinen Fall so verstehen, dass Gott selber als teilbar oder aus Teilen zusammengesetzt gezeigt wird⁵³². Wie sehr der Feldbegriff unabhängig ist, sieht man evident an der Darstellung der Luft oder eines Äthers⁵³³ verdeutlichen. Eine „solche Anwendung des Feldbegriffs auf das Verständnis der Geistigkeit Gottes mag zunächst einmal als Metapher, als übertragener Sprachgebrauch erscheinen“⁵³⁴.

Für Pannenberg wird der heilige Geist als das Feld gedacht⁵³⁵, in dem die Gottheit wohnt, deswegen wird der Geist als Person verstanden. Der dreieinige Gott ist der Gott in drei Personen: Vater, Sohn und Heiliger Geist⁵³⁶.

⁵²³ Vgl. Pannenberg: Schöpfungstheologie, 285ff.

⁵²⁴ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 415.

⁵²⁵ Vgl. Pannenberg: Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 2, 64.

⁵²⁶ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 415.

⁵²⁷ Vgl. ebd.

⁵²⁸ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 211.

⁵²⁹ Vgl. Die deutschen Bischöfe: Der Glaube an den dreieinen Gott, 64.

⁵³⁰ Ebd.

⁵³¹ Vgl. ebd.

⁵³² Vgl. Pannenberg: Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 2, 64.

⁵³³ Vgl. ebd.

⁵³⁴ Ebd.

⁵³⁵ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 415.

⁵³⁶ Vgl. ebd.

Pannenberg geht noch einen Schritt weiter und betont, „dass der Geist nicht nur das Vater und Sohn gemeinsame göttliche Leben ist, sondern auch als eigenes Aktzentrum beiden gegenübertritt, das würde dann verständlich, wenn beide – Vater und Sohn – nur im Gegenüber zur Person des Geistes ihre Gemeinschaft untereinander in der Einheit des göttlichen Lebens⁵³⁷ wahrnehmen.

Die Verbundenheit schließt den Geist als Person mit ein. Der personale Geist wird in der Gemeinschaft Gottes genauso wie der Vater und der Sohn verherrlicht und bleibt dadurch mit den beiden vereint⁵³⁸. „Das Prinzip der Personalität in Vater und Sohn sowie der Vergemeinschaftung zwischen Sohn und Vater erschließt die Stellung des Geistes als Offenbarer der Gottheit Gottes⁵³⁹. Die Personen im dreieinen Gott versteht man als Konkretionen der göttlichen Geistwirklichkeit. Diese Wirklichkeit ist das dynamische Feld der ewigen Gottheit⁵⁴⁰.

Sie – die ewige Gottheit – verbindet die göttlichen Personen miteinander. Der Sohn hat durch seinen Bezug zum Vater Teil an dieser ewigen Gottheit. Durch diese Beziehung ist er der Sohn. Der Vater hat seine Identität durch den Bezug zu seinem Sohn. Auf dieser Ebene bleibt er der Vater. Der Vater und der Sohn haben durch die Beziehung zum Geist ihre Einheit, das heißt ihr göttliches Wesen⁵⁴¹.

Im dreieinen Gott sind die Personen aufeinander bezogen. In diesem Sinne wird die Ewigkeit, die zu Gott gehört, verstanden als ungeteilte Gegenwart in seiner Ganzheit. Diese Gegenwart wird ewig sein. Durch die Zukunft Gottes in die Geschichte ist auch der Anbruch der Ewigkeit Gottes in der Zeit⁵⁴². Jesus Christus ist die Gegenwart Gottes in der Zeit und in der menschlichen Geschichte⁵⁴³.

Das zeitliche Leben der Schöpfung wird erneuert und zur Teilhabe an der Ewigkeit Gottes. In diese Ewigkeit Gottes schließen sich Zeit und Ewigkeit zusammen⁵⁴⁴. „Sie ist der Ort der Ewigkeit selbst in der Zeit, der Ort Gottes in seinem Verhältnis zur Welt, Ausgangspunkt seines Handelns im Anbruch seiner Zukunft für seine Geschöpfe, Quelle der Kraftwirkungen des Geistes⁵⁴⁵. Gott hat in seiner Ewigkeit keine Zukunft außer sich, sondern die Zukunft seiner Selbst. Dieses Selbst zu sein, das ist die Umschreibung seiner vollkommenen Freiheit.

⁵³⁷ Ebd.

⁵³⁸ Vgl. ebd., 415f.

⁵³⁹ Nnamdi: Offenbarung und Geschichte, 331f.

⁵⁴⁰ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 464.

⁵⁴¹ Vgl. ebd.

⁵⁴² Vgl. ebd., 442.

⁵⁴³ Vgl. Greiner: Die Theologie Pannenburgs, 132.

⁵⁴⁴ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 442.

⁵⁴⁵ Ebd.

Durch diese Freiheit ist der ewige Gott die absolute Zukunft⁵⁴⁶. Diese Zukunft versteht man als Gemeinschaft von Vater, Sohn und Geist.

3.3. Die Erfahrung der Freiheit Gottes

In der Freiheit Gottes sieht man die Einmaligkeit der Gottesexistenz⁵⁴⁷. Diese Freiheit aktualisiert sich in der Selbstbeziehung. Die Personen sind in der Relation ein Sich-zu-sich-beziehen⁵⁴⁸. In dieser Freiheit zeigt sich die Kontinuität des schöpferischen Wirkens Gottes. Dieses Wirken wird in der Treue Gottes als Zukunft begründet⁵⁴⁹. Pannenberg plädiert demnach für einen metaphysischen Gottesbegriff, weil er in seinen Auslegungen die Einheit und Universalität Gottes zur Darstellung bringt. Mit dem Begriff „Gott“ verweist Pannenberg auf die Bezeichnung Jahwes als Gott sowie auf die Gottheit Jesus Christi. Für ihn ist der Gott Jahwe als Gott, der Vater Jesu Christi bzw. der dreieinige Gott⁵⁵⁰. Der treue Gott handelt aus seiner liebenden Freiheit heraus in die menschliche Geschichte hinein. Dies bedeutet, „Zukunft in sich selbst und aus sich selbst zu haben. Das legt nahe, Gott als reine Freiheit zu begreifen. Als reine Freiheit ist er unbeschränkt sich selbst gegenwärtig und hält dadurch alles Vergangene, dessen Zukunft er gewesen ist, sich gegenwärtig“⁵⁵¹. Pannenberg identifiziert die Freiheit mit der Zukunft Gottes. Diese Zukunft ist nämlich mit der Zeit und Geschichte verbunden. Der ewige Gott handelt in der Zeit. Deswegen versucht Pannenberg seine Gedanken zur Freiheit Gottes mit dem metaphysischen Gottesbegriff zu verbinden. Gottes Handeln wird als ein Prozess einer zeitlichen Geschichte auf eine noch offene Zukunft gedacht werden. „Die offene Zukunft des Menschen und der Welt erweist sich dann als Ausdruck der Freiheit Gottes. Dabei ist der Gedanke der Freiheit Gottes nicht etwa, wie es die Argumentation vom säkular gewordenen Welt- und Menschenverständnis her nahe legen könnte, ein nachträgliches Interpretament der Zukunftsoffenheit von Mensch und Welt. Vielmehr ist die Erfahrung der Freiheit Gottes geschichtlich und sachlich grundlegend geworden für die Erfahrung der Zukunftsoffenheit von Mensch und Welt“⁵⁵².

Pannenberg betont, dass Jesus Christus die Zukunft des Menschen ist. Zuerst für die, die ihre Hoffnung auf seine Auferstehung setzen, und dann für alle Menschen⁵⁵³.

⁵⁴⁶ Vgl. ebd., 443.

⁵⁴⁷ Vgl. Nnamdi: Offenbarung und Geschichte, 344.

⁵⁴⁸ Vgl. ebd.

⁵⁴⁹ Vgl. Pannenberg: Schöpfungstheologie, 282.

⁵⁵⁰ Vgl. Pannenberg, Systematische Theologie. Band 1, 78.

⁵⁵¹ Pannenberg: Eschatologie, 21.

⁵⁵² Pannenberg: Über historische und theologische Hermeneutik, 138.

⁵⁵³ Vgl. Pannenberg: Die Auferstehung Jesu, 4.

Die Auferstehung Christi ist die Heilszukunft des Menschen. Dieses Heil bedeutet die Teilnahme an Gottes ewigem Leben⁵⁵⁴. Dieses Heil der Zukunft ist das Reich Gottes⁵⁵⁵. Mit dem Kommen Jesu Christi ist das Reich Gottes in die Zeit und Geschichte angebrochen⁵⁵⁶. Sie ist die freie Tat Gottes (Vgl. Lk. 12, 32; 22, 29). Das Reich Gottes bringt unverdiente Gnade für den Menschen (Vgl. Mt. 6, 10). Das endzeitliche Reich Gottes ist mit dem ewigen Leben verbunden. (Vgl. Mt. 22, 1-14; Lk. 14, 15-24). Durch Jesus Christus handelt Gott in der zeitlichen Geschichte. Durch sein Kommen bekommt der Mensch die Teilhabe am künftigen Heil der Gottesherrschaft⁵⁵⁷. Mit dem Kommen Jesu in die Zeit und die Geschichte hat die Zukunft der Gottesherrschaft inmitten einer alten und unerlösten Welt begonnen (Vgl. Mk. 4, 26, 29. 30-32)⁵⁵⁸. Diese Zukunft ist mit dem Heilwirkungen Jesu verbunden⁵⁵⁹. Gott selbst zeigt in seinem Sohn Jesus Christus, jetzt und hier in der Gegenwart der Heilswirklichkeit seiner eschatologischen Herrschaft. Diese Herrschaft ist die erwartete Zukunft seines Reiches und sie findet in Jesus ihre Vollendung⁵⁶⁰. Die verkündete Gottesherrschaft findet ihre Vollendung in der Zukunft der Endzeit (Vgl. Mk. 4, 26-29)⁵⁶¹.

Jesu Kommen und seine Gegenwart ist die Heilszeit⁵⁶². In diesem Sinne ist folgende Aussage zu verstehen „Das Reich ist, trotz aller Erwartung, schon unter euch“ (Lk. 17, 21), schon ‚zu euch gekommen‘ (Mt. 12, 28; vgl. Mk. 2, 19a)⁵⁶³. Gott bleibt solidarisch mit den Menschen⁵⁶⁴. Diese Solidarität ist nicht über der Zeit. Sie führt aus der Zeit zur Ewigkeit. Gott ist mit den Menschen ewig solidarisch. Die Eschatologie ist deswegen mit der Christologie tief verbunden⁵⁶⁵. Gott zeigt seine Gegenwart in der Schöpfung⁵⁶⁶. Gott bleibt mit seiner Schöpfung in gemeinschaftlicher Einheit verbunden. Diese Gemeinschaft erkennt man in Jesus Christus. In ihm ist die Gemeinschaft des Geschöpfes mit dem Schöpfer. In dieser Gemeinschaft kommt der Gottessohn in der Gestalt eines Menschen, in der Person Jesus aus Nazaret⁵⁶⁷. Durch Jesus Christus haben die Geschöpfe die Teilhabe an der trinitarischen Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater durch den Heiligen Geist (Vgl. Eph. 1, 10)⁵⁶⁸. Das

⁵⁵⁴ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 3, 569.

⁵⁵⁵ Vgl. ebd.

⁵⁵⁶ Vgl. Finkenzeller: Reich Gottes. In: LKDog, 437.

⁵⁵⁷ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie, Bd. 3, 481.

⁵⁵⁸ Vgl. ebd., 438.

⁵⁵⁹ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 26.

⁵⁶⁰ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 1, 167.

⁵⁶¹ Vgl. ebd., 168.

⁵⁶² Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band 2. Teil 2, 82.

⁵⁶³ Ebd.

⁵⁶⁴ Vgl. ebd., 221.

⁵⁶⁵ Vgl. ebd., 82.

⁵⁶⁶ Vgl. Nnamdi: Offenbarung und Geschichte, 394.

⁵⁶⁷ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 93.

⁵⁶⁸ Vgl. ebd., 92.

heißt, dass diese Gemeinschaft zustande kommt durch den Geist, in welchem das schöpferische Wirken des Sohnes durchgängig vorhanden ist⁵⁶⁹. Dieser Geist ist immer zugleich der Geist des Vaters und des Sohnes⁵⁷⁰. In Jesus Christus beginnt Gott das Werk seiner Schöpfung in Zeit und Geschichte, nicht nur mit Israel, sondern mit der ganzen Menschheit noch einmal von vorn⁵⁷¹. Im selben Christus führt Gott sein Werk der Schöpfung zu Ende. In diesem Sinne findet das Werk Gottes seine gute, glückende, erlösende Einheit. Christus verbindet den Anfang mit dem Ende⁵⁷². Aber Jesus Christus, der Sohn Gottes, ist Sohn ohne den Geist⁵⁷³. Der Geist ist in der Schöpfung der Welt wirksam (Vgl. Gen. 1, 2).

Im Besonderen zeigt er sich als Ursprung des Lebens in den Geschöpfen, die mit Zeit und Geschichte verbunden sind (Vgl. Gen. 2, 7; Ps. 104, 29f.)⁵⁷⁴. So ist er es, der den Horizont der Universalgeschichte in seiner zeitlichen Dynamik zu sprengen vermag und damit auch die angebliche Schrankenlosigkeit geschichtlicher Vernunft durchbricht⁵⁷⁵. Pannenberg betont die Zweiseitigkeit des Geistes. Einmal ist er das Prinzip der schöpferischen Gegenwart des transzendenten Gottes bei seinen Geschöpfen. Auf der anderen Seite ist der Geist das Medium bei der Teilhabe der Geschöpfe am Leben Gottes. Das Wirken des Geistes ist immer eng mit dem Sohn Gottes verbunden⁵⁷⁶. Der Geist spielt eine ganz wichtige Rolle bei der Gemeinschaft der Geschöpfe mit Gott und bei der Teilnahme an seinem göttlichen Leben⁵⁷⁷.

Das ist die Teilnahme an der Liebe Gottes. Das ist dieselbe Liebe, mit der sich der Vater von Ewigkeit her seinem Sohne zugewandt hat⁵⁷⁸. „Nun heißt es zwar vom Vater, dass er von Ewigkeit her den Sohn geliebt habe, und umgekehrt vom Sohn, dass er den Vater liebe, aber es ist nicht davon die Rede, dass der Geist Gegenstand der Liebe von Vater oder Sohn ist“⁵⁷⁹. Das ist dieselbe Liebe, mit der Gott auch den Menschen geliebt hat (Vgl. Röm. 8, 16). Diese Liebe erfährt der Mensch durch den Geist⁵⁸⁰. Der Geist der Liebe bringt die Menschheit aus der Zerstreuung in die Arme des Vaters⁵⁸¹.

⁵⁶⁹ Vgl. ebd., 47.

⁵⁷⁰ Vgl. Kasper: Wege der Einheit, 156.

⁵⁷¹ Vgl. Kehl: Und Gott sah, dass es gut war, 168.

⁵⁷² Vgl. ebd., 169.

⁵⁷³ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 47.

⁵⁷⁴ Vgl. ebd.

⁵⁷⁵ Vgl. Gozdz: Jesus Christus, 46.

⁵⁷⁶ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 47.

⁵⁷⁷ Vgl. ebd.

⁵⁷⁸ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 3, 212.

⁵⁷⁹ Ebd., Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 463.

⁵⁸⁰ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 3, 207.

⁵⁸¹ Vgl. Nnamdi: Offenbarung und Geschichte, 357.

Diese Liebe Gottes zu den Menschen wird mit Agape⁵⁸² bezeichnet und verbindet zugleich die Gottesliebe mit der Nächstenliebe. Das ist eine ungetrennte Einheit. In dieser Einheit findet der Mensch seine Teilnahme an der Dynamik der Liebe des dreieinigen Gottes⁵⁸³. Durch die Sendung des Sohnes verbindet diese „Agape“ die Liebe Gottes mit der Liebe zu den Menschen und zu der Welt⁵⁸⁴.

„Denn dadurch wird nicht nur die Erhebung des Menschen zur Teilnahme an Jesus Sohnesverhältnis zum Vater einbezogen in den Gedanken der von Gott zu den Menschen hinabsteigenden Bewegung der Agape, sondern auch das Verständnis der göttlichen Liebe selber wird dadurch modifiziert, dass sie in einen Moment von Gegenseitigkeit (...) in sich Raum gibt“⁵⁸⁵. Diese Liebe vereint nach Pannenberg in sich den Glauben und die Hoffnung. Der Mensch ist hineingezogen in die Bewegung der göttlichen Liebe⁵⁸⁶.

Der Mensch nimmt am innertrinitarischen Leben Gottes teil. Der Mensch nimmt teil an der gegenseitigen Gemeinschaft zwischen Vater, Sohn und Geist⁵⁸⁷. „Durch die Nächstenliebe nimmt er teil an der Bewegung des trinitarischen Gottes zur Schöpfung“⁵⁸⁸.

Durch Jesus Christus ist die Agape Gottes leibhaftig geworden, damit sie im Menschen und durch Menschen weiterwirkt⁵⁸⁹. Diese Liebe ist die einzige Wirklichkeit. Diese Liebe bewegt die Gottheit der Welt. Das ist die Liebe als Agape. Durch diese Agape lebt Christus in den Menschen. Sie ist das Geschenk der göttlichen Liebe. Mit dieser Liebe Gottes sind die Herzen der Menschen erfüllt⁵⁹⁰. „Wer Liebe schenken will, muss selbst mit ihr beschenkt werden. Gewiss, der Mensch kann – wie der Herr uns sagt – zur Quelle werden, von der Ströme lebendigen Wassers kommen (vgl. Joh 7,37-38). Aber damit er eine solche Quelle wird, muss er selbst immer wieder aus der ersten, der ursprünglichen Quelle trinken – bei Jesus Christus, aus dessen geöffnetem Herzen die Liebe Gottes selber entströmt (vgl. Joh 19,34)“⁵⁹¹. Gott ist in sich selber das Leben in Beziehung. Das bedeutet, dass Gott sein Wesen als Einheit und Verschiedenheit dreier Personen durch die Beziehungen verwirklicht. „Einheit und Differenz von Subjektivität und außersubjektiver Wirklichkeit sind in ihm immer schon verbunden. Ähnliches gilt aber auch vom Selbstbewusstsein und vom Verhältnis von Selbst-

⁵⁸² Vgl. ebd.; Vgl. Ganoczy: Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, 88f: Für Ganoczy bedeutet Agape das erfüllte Leben. Dieses Leben heißt das Leben in der Ewigkeit Gottes. Diese Erfüllung kommt durch Jesus Christus (Vgl. Joh. 10, 10; 12, 50).

⁵⁸³ Vgl. Wenz: Wolfhart Pannbergs Systematische Theologie, 214.

⁵⁸⁴ Vgl. ebd., 215.

⁵⁸⁵ Pannenberg: Systematische Theologie. Band 3, 217.

⁵⁸⁶ Vgl. Wenz: Wolfhart Pannbergs Systematische Theologie, 214.

⁵⁸⁷ Vgl. ebd.

⁵⁸⁸ Ebd.

⁵⁸⁹ Vgl. Deus caritas est, 22.

⁵⁹⁰ Vgl. Wenz: Wolfhart Pannbergs Systematische Theologie, 217.

⁵⁹¹ Deus caritas est, 14.

und Gegenstandsbewusstsein. Entsprechendes muss dann auch für die Reflexion auf die Totalität erfahrener Wirklichkeit gelten⁵⁹².

Das bedeutet, dass es in Gott schon Raum für Anderes und Unterschiedenes gibt. Die Welt und der zeitliche Mensch mit seiner Geschichte ist in diesem Raum der Liebe – Agape Gottes einbenommen und einbezogen⁵⁹³. Der drei-eine Gott macht das aus seiner Freiheit heraus⁵⁹⁴.

Diese Freiheit Gottes in seinem Schaffen zeigt seine Liebe zu den Menschen. Gott aus seiner Freiheit schafft den Menschen und bestimmt ihn für die Liebe⁵⁹⁵.

„Dass Gott, um für uns Liebe zu sein, es zuerst in sich selber sein muss, die Welt somit ihren Ort im Sohn erhält“⁵⁹⁶. In Jesus Christus verbindet sich die Offenbarung Gottes und des Menschen. Diese Offenbarung ist die gleichzeitige Verwirklichung der Liebe Gottes⁵⁹⁷. Durch Jesus Christus ist Gott in uns und unter uns. Wenn die Liebe in uns leidet, so leidet auch Gott in seinem Sohn Jesus Christus⁵⁹⁸. „Gott ist Liebe. Die Liebe ist das zwischen Einheit und Vielheit Vermittelnde; sie ist die einende Einheit in der Dreiheit“⁵⁹⁹.

Gott-Vater hat durch seinen Sohn Jesus Christus im Heiligen Geist die Liebe offenbart und sie den Menschen mitgeteilt. Das alles macht er aus seiner Freiheit⁶⁰⁰. Diese Gottes Liebe – als Agape verheißt Ewigkeit⁶⁰¹. Gott ist ewig. Deswegen ist Gott in seiner Ewigkeit in allen Zeiten gleichzeitig⁶⁰². Das ist ein Prozess, der in Jesus Christus seinen Grund hat. Im Geist aber hat dieses Prozess seine Dynamik und seine Zukunft⁶⁰³. Dieses Gleichzeitige, als Gegenwart, beschreibt die Ewigkeit Gottes. Aber das ist keine stehende Gegenwart, sondern das Zukünftige⁶⁰⁴.

Das ist „die Neigung Gottes, außer sich zu kommen. Gott ist Liebe“⁶⁰⁵. Der ewige Gott neigt sich den Menschen und der Welt zu, um ihnen seine über-zeitliche und ewige Liebe zu schenken. Dieses Geschenk heißt Jesus Christus⁶⁰⁶. In ihm verankert sich Zeit mit Ewigkeit. Sodass man sagen können, dass: „die menschliche Wirklichkeit Jesu in Raum und Zeit und die Ewigkeit seiner göttlichen Sohnschaft in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis

⁵⁹² Pannenberg: Metaphysik, 20.

⁵⁹³ Vgl. Kehl: Und Gott sah, dass es gut war, 243.

⁵⁹⁴ Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band 2, Teil 1, 237.

⁵⁹⁵ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 227ff.

⁵⁹⁶ Balthasar: Pneuma und Institution, 33.

⁵⁹⁷ Vgl. Wenzel: Sakramentales Selbst, 39.

⁵⁹⁸ Vgl. Moltmann: Der gekreuzigte Gott, 242.

⁵⁹⁹ Kasper: Der Gott Jesu Christi, 361.

⁶⁰⁰ Vgl. ebd., 360.

⁶⁰¹ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 466.

⁶⁰² Vgl. ebd., 421.

⁶⁰³ Vgl. Moltmann: Mensch, 264.

⁶⁰⁴ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 437.

⁶⁰⁵ Congar: Der Heilige Geist, 421.

⁶⁰⁶ Vgl. Wenz: Wolfhart Pannengers Systematische Theologie, 217.

stehen“⁶⁰⁷. In der menschlichen Geschichte von Jesus aus Nazaret offenbart sich die Ewigkeit Gottes. Seine Gottheit, die Ewigkeit ist, bezieht und schließt in sich ein, alles was mit Zeit und Geschichte verbunden ist⁶⁰⁸.

So kann man die folgende These formulieren:

- Die Ewigkeit ist die Freiheit der Zeit, die im Fluss dieser Zeit verborgen bleibt. Die Ewigkeit ist die Zukunft Gottes und entspricht der Tiefendimension der gegenwärtigen Zeit.

In Jesus Christus findet die Einheit Gottes mit den Menschen in der Gegenwart des kommenden Reiches statt. Er ist die Hoffnung der Menschheit⁶⁰⁹. Durch Jesus Christus erfahren die Geschöpfe die Teilhabe „am ewigen Leben Gottes, in welchem zwar die Unterschiede von Gott und voneinander erhalten bleiben, die Trennung aber überwunden wird“⁶¹⁰. In Jesus Christus handelt das Ewige in der Zeit. Dieses Handeln Gottes ist Anbruch der eschatologischen Zukunft. Es gibt keine Zukunft außer durch Gott und in ihm durch Jesus Christus. Er ist die Verankerung des Zeitlichen mit dem Ewigen und des Ewigen mit dem Zeitlichen. Durch ihn antizipiert die Zeit in der Ewigkeit⁶¹¹.

Das heißt: „Liebe zielt auf Ewigkeit“⁶¹². Sie verschmilzt in sich die Zeit mit der Ewigkeit.

Die Begriffe Zukunft, Zeit und Ewigkeit hängen vielfach zusammen, bedürfen aber einer genauen theologischen Verortung.

⁶⁰⁷ Ebd., 175.

⁶⁰⁸ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 365.

⁶⁰⁹ Vgl. Pannenberg: Wissenschaftstheorie, 442.

⁶¹⁰ Pannenberg, Das Verhältnis unserer Begriff, 109.

⁶¹¹ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 443.

⁶¹² Deus caritas est, 12.

4. Kapitel: Die Vollendung in der Ewigkeit Gottes (Wolfhart Pannenberg)

Der Begriff der Zeit ist in der Auslegung Pannenburgs vielschichtig, weil seine Theologie auf zwei Fundamenten beruht, nämlich einerseits auf der von Aristoteles gebildeten Theorie, bei der die Zeit als eine Zahl der Bewegung zu sehen ist (Vgl. Phys. 219b 1f.)⁶¹³. Diese Bewegung ist mit dem Begriff „Zeit“ verbunden und wird eingeteilt nach einem Früher und Später⁶¹⁴. Dieses Früher und Später bildet einen Maßstab und wird damit zu einem Konstrukt der objektiven Zeit. Diese Zeit zählt man mit „vor“ und „nach“. Diese Zahl der Bewegung ist die Maßeinheit der Bewegung selber, sozusagen selbst eine neue Bewegung⁶¹⁵. Das Früher und Später wird von der Seele her gezählt⁶¹⁶. Deshalb verbindet Pannenberg den Begriff der Zeit andererseits mit der Theorie des Augustinus. Bei ihm wird die Zeit durch die Seelen gemessen (Vgl. Conf., XI, 28, 36)⁶¹⁷. Diese Messung durch die Seele bezeichnet man als die subjektive Zeit.

Augustinus versteht die Zeit als Zeitlichkeit im Bezug der Seele zu Gott⁶¹⁸. Die Seele verlangt die Einheit der Zeiten nicht als solche, sondern immer nur zeichenhaft, durch Bilder und Vorstellungen. (Vgl. Conf., XI 18, 24). Nur in Christus kann man die Einheit der Zeit erkennen. „Christus ist der Seele aber nicht dadurch gegenwärtig, dass diese sich ihn erinnernd und erwartend vergegenwärtigt“⁶¹⁹, sondern dadurch, dass die Seele sich als Gottes Wahrheit zeigt und in der Gemeinschaft mit Gott ihre Einheit findet. Die Zeit findet ihre Ruhe und Heimat in der zeitlosen Ewigkeit Gottes⁶²⁰.

Nach Pannenberg ist nur die Ewigkeit der Maßstab, in dem die Zeit als unendliches Ganzes zu denken ist. Im Fluss der Zeit zersplittert sich die Ganzheit des Lebens⁶²¹. „In diesem Sinne bleibt die Ewigkeit das Apriori der Zeit, Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung besonderer Zeiten, obwohl nicht im Sinne einer in unserer Subjektivität begründeten Anschauungsform, deren Einheit durch die Einheit der Subjektivität, also durch die Einheit des Ich, garantiert wäre“⁶²². Für das Verhältnis zwischen Zeit und Ewigkeit benutzt Pannenberg in seinem Konzept die Transformation des platonischen Chorismos, von Idee und

⁶¹³ Vgl. Aristot. metaph, V, 13, 228.

⁶¹⁴ Vgl. ebd. metaph, IX, 8, 293f.

⁶¹⁵ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 114.

⁶¹⁶ Vgl. Schulte: Zeit und Ewigkeit, 133.

⁶¹⁷ Vgl. Pannenberg: Das Verhältnis unserer Begriffe, 106.

⁶¹⁸ Vgl. Schulte: Zeit und Ewigkeit, 145.

⁶¹⁹ Dalferth: Gedeutete Gegenwart, 257.

⁶²⁰ Vgl. ebd.

⁶²¹ Vgl. Pannenberg: Das Verhältnis unserer Begriffe, 107.

⁶²² Ebd.

Erscheinung eines Denkens, von der Erscheinung, als das Verhältnis zwischen Wesen und Dasein Gottes⁶²³.

Pannenberg versteht Zeitlichkeit und Vergänglichkeit als „Inbegriff des im Nacheinander der Zeit Getrennten zu denken“⁶²⁴.

Die Vollendung der menschlichen Gesellschaft und damit das Ende der Geschichte liegen in dem Gedanken an die Zeitlichkeit im Verhältnis zur Ewigkeit begründet. Nach Pannenberg haben daher die Zeit und die Ewigkeit Gottes eine wichtige Verbindung. Der Eintritt der Ewigkeit Gottes in die Zeit bringt die Vollendung der Schöpfung auf Grund der Liebe Gottes.

4.1. Die Vollendung der menschlichen Gesellschaft

Pannenberg betont, dass der Mensch niemals das eigene Leben in seiner Ganzheit besitzt⁶²⁵. Durch die Bestimmung des Menschen ist seine Personalität begründet⁶²⁶. Der Mensch als Person trägt Grundrechte oder besser gesagt Menschenrechte. Zu seiner ureigensten Personalität gehören Freiheit und Würde. Das erkennt man in jedem einzelnen Menschen⁶²⁷. Für Pannenberg ist die Person die Gegenwart des Selbst im Augenblick des Ich⁶²⁸. Im Augenblick der Gegenwart, so betont er, ist das Leben des Menschen schon teilweise vergangen und kommt teilweise noch als Zukünftiges. Deswegen versteht Pannenberg das Wort Augenblick als Ganzes präsent, als Dasein⁶²⁹. Zwischen Selbst und Ich ist eine zeitliche Struktur der Differenz und Identität⁶³⁰. Für Pannenberg ist die Frage wichtig: „Worin aber besteht das Personsein des Menschen, dem solche Freiheit und Würde zugeschrieben werden?“⁶³¹. Die Antwort findet er im Alten Testament. Hier findet der Mensch als Person seinen Ursprung. Nämlich bei der Bestimmung des Menschen. Pannenberg spricht über die Gottebenbildlichkeit⁶³².

Das Neue Testament sagt, dass Jesus Christus das Ebenbild Gottes ist (Vgl. 2 Kor. 4, 4; Kol. 1, 15). Paulus betont nicht, dass Jesus nach dem Bilde Gottes geschaffen worden ist, sondern, dass Jesus Christus selber das Bild des ewigen und unsichtbaren Gottes ist⁶³³.

⁶²³ Vgl. Pannenberg: Erscheinung als Ankunft, 195.

⁶²⁴ Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 436.

⁶²⁵ Vgl. Pannenberg: Weltgeschichte und Heilsgeschichte, 314.

⁶²⁶ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 227f.

⁶²⁷ Vgl. Pannenberg: Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 2, 162.

⁶²⁸ Vgl. Pannenberg: Anthropologie in theologischer Perspektive. Religiöse Implikationen, 233.

⁶²⁹ Vgl. ebd.

⁶³⁰ Vgl. ebd.

⁶³¹ Pannenberg: Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 2, 162.

⁶³² Vgl. ebd., 166.

⁶³³ Vgl. ebd.

Jeder Mensch wird mit Gottebenbildlichkeit bezeichnet. Aus dieser Bezeichnung ergibt sich die Würde des Menschen (Vgl. Gen. 9, 6)⁶³⁴.

Diese Würde betont Jesus Christus in seiner Verkündigung (Vgl. Lk. 15, 1f.)⁶³⁵. Der Mensch ist Gottes Bild, der Träger seines Odems. Er ist Gottes Eigentum⁶³⁶. Das Bild Gottes im Menschen ist nicht verloren durch die Erbsünde und nicht verstümmelt. Dieses Bild Gottes ist die besondere Relation, in welcher Gott den Menschen zu sich gestellt und bestimmt hat⁶³⁷. Da der Mensch Gottes Eigentum ist, bedeutet dies, dass der Mensch die wesentliche Berufung zur Gotteskindschaft in sich trägt. Diese Gotteskindschaft wird nicht durch die Erbsünde verloren gehen, weil sie durch den Willen Gottes in der Schöpfung gegründet ist⁶³⁸.

Durch Jesus Christus ist die Bestimmung des Menschen zum Ebenbild Gottes vollendet. Deswegen wird Christus im Neuen Testament als verwirklichtes Ebenbild Gottes bezeichnet (Vgl. 2 Kor. 4, 4)⁶³⁹. Wer seinen Weg mit Christus geht, der ist Teil der Neuen Schöpfung⁶⁴⁰ und gleichzeitig auf die Ewigkeit bestimmt. „Die gottebenbildliche Entsprechung des Menschen zum trinitarischen Leben Gottes findet ihre Realisierung in der Tat in der Gemeinschaft der Menschen, und zwar in der Gemeinschaft des Gottesreiches, dessen Messias, und zwar in der (Vgl. Lk 22, 28) ist und in welchem alle Herrschaft von Menschen über Menschen aufgehoben sein wird“⁶⁴¹. Alle Menschen tragen in sich das erschienene Bild Gottes. In Jesus Christus ist die endzeitliche Erneuerung des ersten Schöpfungswerkes Gottes im Alten Testament Gen. 1, 3⁶⁴². So wie damals sollten die Menschen das Licht seines Geistes in den Herzen aufstrahlen lassen, so sollten sie jetzt Gottes endzeitliche Herrlichkeit im Antlitz Christi schauen (Vgl. 2 Kor. 4, 6)⁶⁴³.

In Jesus Christus ist die Bestimmung des Menschen verwirklicht worden. In dieser Bestimmung hat jeder einzelne Mensch seine unantastbare Würde⁶⁴⁴.

Pannenberg betont: „In der Geschichte der Christologie ist dieser Gedanke dann mit dem Begriff der Person verbunden worden“⁶⁴⁵. Im Weiteren zeigt er, dass das Wort Person auch für ein einzelnes Individuum stehen konnte⁶⁴⁶. Jeder Mensch als Person ist in seiner Würde

⁶³⁴ Vgl. Pannenberg: Anthropologie in theologischer Perspektive. Religiöse Implikationen, 235.

⁶³⁵ Vgl. ebd., 75.

⁶³⁶ Vgl. Balthasar: Herrlichkeit. Band III, 2. Teil 1, 363.

⁶³⁷ Vgl. ebd.

⁶³⁸ Vgl. ebd., 85.

⁶³⁹ Vgl. Pannenberg: Anthropologie in theologischer Perspektive. Religiöse Implikationen, 516.

⁶⁴⁰ Vgl. Kehl: Und Gott sah, dass es gut war, 299.

⁶⁴¹ Pannenberg: Anthropologie in theologischer Perspektive. Religiöse Implikationen, 517.

⁶⁴² Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 3, 118.

⁶⁴³ Vgl. ebd.

⁶⁴⁴ Vgl. Pannenberg: Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 2, 166.

⁶⁴⁵ Ebd., 166f.

⁶⁴⁶ Vgl. ebd., 166.

ein Individuum, so wie die Personen im dreieinen Gott, so wie es schon im letzten Kapitel dargelegt worden ist.

Jede göttliche Person besitzt sein Wesen, seine Würde und seine Freiheit. Pannenberg betont aber, dass der Mensch als Person in seiner Einzelheit nur als Exemplar der Kategorie Individuum bleibt, aber nicht als Träger einer besonderen Würde oder gar Unverletzlichkeit⁶⁴⁷.

Der Mensch als Einzelner trägt die gleiche Würde wie alle anderen Menschen. Diese Würde ist Bestimmung zur Menschheit als Einheit des Individuums⁶⁴⁸. Mit dem Wort Individuum verbindet Pannenberg die Einmaligkeit der menschlichen Existenz. In dieser Einmaligkeit jedes einzelnen Menschen bildet man den Punkt, an welchem das Bewusstsein des Menschen von seiner Personalität her mit der Geschichtlichkeit des Menschen zusammen gehört. Deswegen sagt Pannenberg, wenn man nach Personalität fragen will, fragt man auch nach die Einmaligkeit des Individuums⁶⁴⁹.

Deswegen findet man in der Person Jesus Christus das Individuum und die Einmaligkeit. In seinem Antlitz und in seiner Einmaligkeit begegnet der Mensch Gott selbst. Im Gehorsam des Sohnes erkennt man den Vater⁶⁵⁰. Dieser Gedanken zeigt die christologische sowie auch die allgemein anthropologische Relevanz. Der Mensch trägt in sich selbst das Bild seines Menschseins, das in Jesus Christus erschienen ist⁶⁵¹. Jesus hat sein individuelles Leben aus seiner Liebe zum Menschen am Kreuz als Opfer gebracht. So versteht man besser, dass Jesus und sein verherrlichtes Leben durch seine Auferstehung schon jetzt als Gemeinschaft dargestellt sein⁶⁵².

An Jesus Christus und an seine Person erkennt man die Bestimmung und die Berufung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott. In ihm wird die Würde der Person jedes einzelnen Menschen als Individuum begründet⁶⁵³. Die Einmaligkeit und Einzigkeit Jesu Christi sieht man, indem er als Geschöpf, das heißt als wahrer Mensch in Raum und Zeit existiert. Gleichzeitig lebt er als Geschöpf in derselben Beziehung zum Vater, in der er der innertrinitarische Sohn ist⁶⁵⁴. „Ohne den Gesichtspunkt einer solchen, die Hinfälligkeit und Erbärmlichkeit unseres Lebens unendlich übersteigenden Bestimmung des Menschen lassen sich die hohen Vorstellungen von der unantastbaren Würde des Menschen und von der

⁶⁴⁷ Vgl. ebd.

⁶⁴⁸ Vgl. Wenz: Wolfhart Pannenberg's Systematische Theologie, 39.

⁶⁴⁹ Vgl. Pannenberg: Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 2, 151.

⁶⁵⁰ Vgl. ebd., 167.

⁶⁵¹ Vgl. ebd.

⁶⁵² Vgl. Pannenberg: Anthropologie in theologischer Perspektive. Religiöse Implikationen, 517.

⁶⁵³ Vgl. Pannenberg: Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 2, 167.

⁶⁵⁴ Vgl. Die deutschen Bischöfe: Der Glaube an den dreieinen Gott, 35.

Freiheit, zu der jeder Mensch als Person aufgerufen ist, wohl kaum begründen⁶⁵⁵. In Jesus Christus findet der Mensch seine Bestimmung⁶⁵⁶. Diese Bestimmung kann der Mensch nur in Gott erfüllen. In ihm findet er seine Ruhe und Zukunft⁶⁵⁷.

Gott hat in seinem Sohn gezeigt, dass er weltoffen ist. Diese Weltoffenheit verweist auf Gottoffenheit mit dem Blick auf die Welt als Ganzes⁶⁵⁸. Gott ist „nicht nur als das Ziel des weltoffenen Strebens, sondern auch als der Ursprung der schöpferischen Meisterung der Welt durch den Menschen“⁶⁵⁹. Deswegen wird auch der Mensch weltoffen sein.

Durch seine Natur ist der Mensch nicht umweltgebunden, sondern weltoffen⁶⁶⁰. Pannenberg verbindet die Person mit der Freiheit. Diese Freiheit ist mehr als Weltoffenheit. Sie ist im tieferen Sinne die reale Möglichkeit, ich selbst zu sein⁶⁶¹. Das heißt: Freiheit und Personsein bilden eine Einheit, sofern Personalität die Gegenwart bezeichnet⁶⁶².

In diesem Sinne wird das Streben der Menschen grenzenlos und führt über die Welt hinaus ins Ewige und Unendliche. Der Mensch in seiner Personalität ist in einer engen Verbindung mit Exzentrizität, Selbsttranszendenz und mit Welt- und Gottoffenheit⁶⁶³. In der Gemeinschaft mit Gott findet der Mensch und seine Natur die Erfüllung und Vollendung⁶⁶⁴.

In der Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott ist der Grund und Ursprung der unantastbaren Würde seiner Person. Diese Bestimmung findet ihre Erfüllung in Jesus Christus⁶⁶⁵. Die Vollendung der Schöpfung im Eschatologischen der menschlichen Gesellschaft ist Jesus Christus. In ihm ist Gott als das Ende der Zeit⁶⁶⁶. Die Vollendung der menschlichen Gesellschaft bedeutet nicht Beendigung, sondern Zukunft oder anders gesagt Kontinuität. Die Zukunft ist das Wesen der Zeit. In dieser Zukunft der Vollendung erfüllt und vollendet sich die Ganzheit des Lebens. Diese Zukunft geschieht in der Ewigkeit⁶⁶⁷.

Die Gegenwart der eschatologischen Zukunft als Kontinuität des menschlichen Lebens und der Welt ist die Gegenwart der Ewigkeit. Das ist das Werk des Geistes. In der Gegenwart der Ewigkeit findet durch den Geist die endgültige Einheit das Bewusstsein menschlicher Identität und das Wesen der Dinge im Ganzen alles Seienden⁶⁶⁸.

⁶⁵⁵ Pannenberg: Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 2, 167.

⁶⁵⁶ Vgl. Pannenberg: Was ist der Mensch, 103.

⁶⁵⁷ Vgl. ebd., 13.

⁶⁵⁸ Vgl. Pannenberg: Anthropologie in theologischer Perspektive. Religiöse Implikationen, 66.

⁶⁵⁹ Pannenberg: Was ist der Mensch, 22.

⁶⁶⁰ Vgl. ebd., 8.

⁶⁶¹ Vgl. Pannenberg: Anthropologie in theologischer Perspektive. Religiöse Implikationen, 233.

⁶⁶² Vgl. ebd.

⁶⁶³ Vgl. Wenz: Wolfhart Pannenburgs Systematische Theologie, 128.

⁶⁶⁴ Vgl. ebd., 130.

⁶⁶⁵ Vgl. ebd., 124.

⁶⁶⁶ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 3, 639.

⁶⁶⁷ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 441.

⁶⁶⁸ Vgl. Pannenberg: Anthropologie in theologischer Perspektive. Religiöse Implikationen, 517.

In den eschatologischen Werken des Geistes sind die verschiedenen Funktionen miteinander verbunden. Der Geist ist der Ursprung des Heils. Er ist auch der Ursprung des neuen und ewigen Lebens⁶⁶⁹. Das ist der Geist Christi. „Der Sohn ist nicht der Sohn ohne den Geist“⁶⁷⁰. Er ist der schöpferische Ursprung der Auferstehung⁶⁷¹. Er ist der Ursprung des Lebens. Nicht nur der Ursprung des Lebens in Zeit und Geschichte, sondern auch als der Ursprung des neuen Lebens in der Ewigkeit. In ihm verankert und verbindet sich die Zeit mit der Ewigkeit das menschliche und geschichtliche Leben mit der Ewigkeit Gottes. Durch ihn verbindet sich die zeitliche Geschichte mit der „Geschichte“ der Ewigkeit in der Gemeinschaft des dreieinigen Gottes.

4.2. Das Ende der Geschichte

Die Geschichte ist mit der Zeit verbunden. Wenn man über das Ende der Geschichte spricht, spricht man gleichzeitig über das Ende der Zeit. Dieses Ende versteht man als das Ende der Weltzeit⁶⁷². Pannenberg beruft sich dabei auf die biblischen Worte aus dem Buch Offenbarung: „Es wird keine Zeit mehr bleiben“ (Offb.10, 6). Gott vollendet seinen göttlichen Geschichtsplan. Die geschichtliche Zeit kommt an ihr Ende. Aber das ist nicht die endgültige Beendigung der Zeit. Pannenberg betont, „dass die Trennung des Vergangenen von der Gegenwart und der Zukunft von Gott überwunden wird, jene Trennung des Gegenwärtigen vom Vergangenen und Künftigen also, die diese kosmische Zeit im Unterschied zur Ewigkeit kennzeichnet“⁶⁷³.

Aus eschatologischer Sicht bedeutet das, dass die kosmische Zeit nicht verschwindet, sondern die Trennung der Zeiten wird hinfällig⁶⁷⁴. Die zeitliche und geschichtliche Schöpfung nimmt Teil an der Ewigkeit Gottes⁶⁷⁵. Die geschichtliche Zeit bricht die Vergänglichkeit ab und beendet die Zeit in der Zeit.. An diesem Tag erscheint die Ewigkeit Gottes. Sie ist alle Tage gleichzeitig. Diese Ewigkeit Gottes macht alle Tage und alle Nächte der Weltgeschichte und die Geschichte der Menschen hell⁶⁷⁶.

Um zu zeigen, wie die Schöpfung an der Ewigkeit teilnimmt oder wie sich die geschichtliche Zeit mit der Ewigkeit verankert, benutzt Pannenberg das Phänomen des zeitüberbrückenden

⁶⁶⁹ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 3, 670.

⁶⁷⁰ Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 47.

⁶⁷¹ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 3, 669.

⁶⁷² Vgl. ebd., 632.

⁶⁷³ Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 117.

⁶⁷⁴ Vgl. ebd.

⁶⁷⁵ Vgl. ebd.

⁶⁷⁶ Vgl. Moltmann: Der gekreuzigte Gott, 351.

Bewusstseins⁶⁷⁷, als die „zeitüberbrückende Dauer“, als solches und der „Erfahrung solcher Dauer im Strom der Zeit“⁶⁷⁸. Diese „zeitüberbrückende Dauer“ ist der Strom des Weltgeschehens. „Er wandert mit dem Menschen durch die Zeit, so lange er lebt“⁶⁷⁹. In der zeitüberbrückenden Dauer vollzieht sich alles Leben als Gegenwart. Diese Gegenwart versteht man nicht als Punkt, sondern als weiten Umkreis⁶⁸⁰.

4.2.1. Die Zeit und die zeitliche Dauer

Die zeitliche Dauer ist für Pannenberg das selbständige Dasein des Geschöpfes⁶⁸¹. Durch diese Dauer findet das Geschöpf ein unterschiedenes Dasein zwischen ihm, Gott und anderen Geschöpfen⁶⁸². Durch die Erinnerung und Erwartung bekommt die Dauer des Geschöpfes bestimmte Konturen. Durch die Erwartung wird das Leben zur vollendeten Zukunft als Ganzheit bestimmt⁶⁸³.

Die Dauer im zeitüberbrückenden Gegenwartsbewusstsein des Geschöpfes erlebt im Vergleich zur Ewigkeit Gottes ihre Beschränkung. Diese Beschränkung besteht nicht nur aufgrund der Grenzen der menschlichen Lebenszeit⁶⁸⁴. Vielmehr wird „in unserem Zeitbewusstsein das Ganze unseres Lebens nur im Ausgriff auf Vergangenes und Künftiges und auch so nur fragmentarisch in bestimmter Gestalt erfasst“⁶⁸⁵. Pannenberg betont mit Augustinus, dass Gott in seiner Ewigkeit keine Erinnerung und Erwartung braucht (Vgl. Conf. XI, 28, 38)⁶⁸⁶. Das geschieht bei der Schöpfung. In der menschlichen Gestalt werden Vergangenheit und Zukunft in der Zeiterfahrung der Seele nicht real gegenwärtig. Durch Zeichen und Bilder werden sie vergegenwärtigt (Vgl. Conf. XI, 27, 36)⁶⁸⁷. In Erinnerung bleibt nur das, was vergangen ist und nicht mehr sein kann. Im Erwartungsbild stellt man sich das vor, was noch nicht ist (Vgl. Conf. XI, 21, 27)⁶⁸⁸.

Pannenberg baut in seiner Auslegung der zeitüberbrückenden Dauer, unbeschadet der von ihm selbst gemachten Einschränkungen, seine Gedanken auf die Gedanken der augustininischen und platonischen Zeitanalysen⁶⁸⁹ auf. Er ist nicht mit den Gedanken des Augustinus über den Zukunftsbezug und einer dadurch möglich werdenden Vermittlung der, Teilhabe an der

⁶⁷⁷ Vgl. Pannenberg: Anthropologie in theologische Perspektive. Religiöse Implikationen, 510.

⁶⁷⁸ Pannenberg: Was ist der Mensch, 51.

⁶⁷⁹ Ebd.

⁶⁸⁰ Vgl. ebd.

⁶⁸¹ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 3, 643.

⁶⁸² Vgl. ebd.

⁶⁸³ Vgl. ebd., 643f.

⁶⁸⁴ Vgl. ebd.

⁶⁸⁵ Ebd.

⁶⁸⁶ Vgl. ebd.

⁶⁸⁷ Vgl. Dalferth: Gedeutete Gegenwart, 256.

⁶⁸⁸ Vgl. ebd.

⁶⁸⁹ Vgl. Pannenberg: Metaphysik und Gottesgedanke, 70.

Ewigkeit durch „zeitüberbrückende Gegenwart“ einverstanden, da durch den Ausfall des Zukunftsaspektes die Geschichtstheologie und Gotteslehre auseinanderklaffen⁶⁹⁰.

Pannenberg geht in seinen Gedanken weiter als Augustinus, denn es geht um den Zusammenhang zwischen der augustiniischen „distentio animi“ und der platonischen Kennzeichnung der Zeit als „diastasis zoes“. Bei Augustinus ist es eine „positive Umwertung der Zeit“⁶⁹¹, die im von Augustinus in diesem Kontext allerdings noch nicht gebrauchten Begriff der „duratio“ zum Ausdruck kommt⁶⁹². So wie Augustinus versteht Pannenberg die Zeit als Dauer. Aus diesem Grund versucht er darzustellen, dass das, was das Vergangene war und das Zukünftige wird, als das Gegenwärtige bleibt. Die Zeit als Nacheinander wird als Ganzes verstanden. Nämlich in der Einheit, so wie das Hören von Musik⁶⁹³. Die Dauer ist nach Augustinus das Phänomen der zeitüberbrückenden Gegenwart. In der Dauer liegen nämlich Erinnerung und Erwartung, das heißt, das Vergangene und das Künftige als das Gegenwärtige bleiben⁶⁹⁴.

Diese Dauer wird möglich gemacht durch die Aufmerksamkeit (*attentio*), die das Gegenwärtige unserer Seele auf das Vergangene und das Zukünftige ausdehnt⁶⁹⁵. Eine solche Ausdehnung ist ähnlich der göttlichen Ewigkeit. In der Ewigkeit Gottes bleibt alles gegenwärtig⁶⁹⁶. „Dennoch vermittelt die Tatsache zeitüberbrückender Gegenwart und Dauer im Leben der Geschöpfe eine wenn auch entfernte Ahnung der Ewigkeit und eine Form der Teilhabe an ihr“⁶⁹⁷. Die Dauer in ihrer Ganzheit als zeitüberbrückende Gegenwart und die Erfahrung im Strom der Zeit wird bleiben als Antizipation der eschatologischen Zukunft⁶⁹⁸.

Diese Antizipation der Zukunft ermöglicht den Umgang mit allem, was in der menschlichen Zeit und Geschichte verbunden bleibt⁶⁹⁹. Diese Zukunft ist die Teilhabe der Geschöpfe an der Ewigkeit Gottes. So kommt man zu den Gedanken, wie der ewige und schöpferische Gott in der Zeit handelt.

⁶⁹⁰ Vgl. ebd., 71.

⁶⁹¹ Ebd., 59.

⁶⁹² Vgl. ebd.

⁶⁹³ Vgl. ebd.; Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 441.

⁶⁹⁴ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 442.

⁶⁹⁵ Vgl. Aug. conf, XI, 26, 33, 663.

⁶⁹⁶ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 443.

⁶⁹⁷ Ebd.

⁶⁹⁸ Vgl. ebd.

⁶⁹⁹ Vgl. Pannenberg: Anthropologie in theologischer Perspektive. Religiöse Implikationen, 510.

Das ist der Anbruch Gottes in seiner eschatologischen Zukunft, im Dasein seiner Geschöpfe⁷⁰⁰.

4.2.2. Antizipation der Zukunft. Zukunft der Geschöpfe und Zukunft Gottes

Die Zukunft ist nach Pannenberg das Feld des Möglichen. In diesem Sinne bleibt die Zukunft als Basis für die Offenheit der Schöpfung. Diese Offenheit richtet sich auf eine höhere Vollendung und die Quelle des Neuen⁷⁰¹. Die Zukunft zeigt sich als neue Möglichkeiten in der Dynamik des göttlichen Geistes in der Schöpfung⁷⁰².

Es geht dabei um die eschatologischen Zukunft, nämlich um die Zukunft in Gott. Die „Zukunft Gottes bestimmt in verborgener, aber dem Glauben fassbarer Weise schon jetzt die Gegenwart. Das ist in der Weise vergleichbar, wie die mythische Urzeit im Kultus als zeitübergreifend gegenwärtig erfahren werden konnte“⁷⁰³. Die Zukunft der Geschöpfe, als die innerweltliche Zukunft des Menschen, steht fest in der Verbindung zwischen Zeit und Ewigkeit⁷⁰⁴. Die innerweltliche Vergangenheit kommt in Pannenbergs Zeitdenken ganz selten vor. Jede Zukunft ist immer mehr oder weniger mit der Vergangenheit verbunden. In jeder Zukunft erkennt man die Vergangenheit. Deswegen soll man sie in der theologische Auslegung nicht vergessen. Welch wichtige Rolle die Vergangenheit spielt, erkennt man in der Sendung Christi zur Inkarnation. In ihm – Jesus Christus – will Gott die Menschheit aus der Sünde und dem Tod in das neue Leben retten. Gott hat seinen Sohn in die Welt gesandt, um die Menschen zu retten. (Vgl. Joh. 3, 17; 6, 38f.)⁷⁰⁵. Es ist die Rettung aus der sündigen Zeit der Vergangenheit in die heilende Zeit der Zukunft. Das, was der Mensch durch die Zeit der Vergangenheit verloren hat, hat er in Jesus Christus als Neues und Zukunft zurückbekommen. So bilden die Zukunft mit der Gegenwart und der Vergangenheit eine Einheit der Wirklichkeit. „Der Mensch muss stets eines unvorhersehbar Neuen von Gott her gewärtig sein“⁷⁰⁶.

Nach Pannenberg besteht in Bezug auf die Dimension der zeitübergreifenden Gegenwart eine unübersehbare Parallele zwischen der mythischen Urzeit und der absoluten Zukunft Gottes.

In diesem Sinne versteht man die Einheit der Welt mit ihrer zeitlichen Geschichte sowie ihre künftige Vollendung als Ausdruck der Einheit Gottes⁷⁰⁷. Gott hat sich mit seiner Gottheit

⁷⁰⁰ Vgl. ebd.

⁷⁰¹ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 119.

⁷⁰² Vgl. ebd.

⁷⁰³ Pannenberg: Zeit und Ewigkeit, 202.

⁷⁰⁴ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 119.

⁷⁰⁵ Vgl. ebd., 361.

⁷⁰⁶ Pannenberg: Zeit und Ewigkeit, 191.

⁷⁰⁷ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 66.

offenbart in Zeit und Geschichte. Diese Offenbarung findet ihren eschatologischen Abschluss am Ende der Geschichte. Es ist nämlich die Antizipation der Endoffenbarung in Jesus Christus⁷⁰⁸. Er ist die Zukunft Gottes. In ihm und in seinem Geschick bricht die Zukunft Gottes an⁷⁰⁹. In der Person und der Geschichte Jesu Christi antizipiert die Geschichte der Menschen in der Trinität Gottes. Die ewige Identität Gottes im Prozess der zeitlichen Geschichte findet man in Jesus Christus. „Der Übergang vom Gottesverhältnis Jesu zum Gedanken des ewigen Sohnes und damit zur Differenz von Vater und Sohn im ewigen Wesen Gottes selbst hängt daran und geschichtlich dadurch, dass Gott als Vater in Jesu Verhältnis zu ihm offenbar und dadurch auch im ewigen Gegenüber ist, wie er es im Verhältnis zu Jesu ist“⁷¹⁰. Gott ist ewig. Das heißt, die Ewigkeit kann nicht auf eine zeitlich geschöpfliche Wirklichkeit gedacht werden. Es ist nur möglich wenn das Zeitliche und Geschöpfliche verloren gehen wird.

Das geschieht nur durch Jesus Christus, da in ihm die Zeit und die Ewigkeit eine Einheit finden. Jesus vertritt als Mensch das, was in ihm zeitlich ist. Durch Jesus hat die Menschheit ihre Zugehörigkeit zu Gott. Zu Christus gehört das Ewige, nämlich die Gottheit⁷¹¹.

Neben dem Vater und dem Sohn gehört zur der ewigen Gemeinschaft auch der Geist⁷¹². „Drei Personen, aber nur ein Gott“⁷¹³. Mit diese Feststellung greift Pannenberg das Zeitproblem auf. Er versucht eine Verbindung zwischen der Trinität Gottes und der Ewigkeit sowie der Zeit mit der Menschheit zu machen⁷¹⁴. Die zeitliche Welt ist als Geschichte Gottes und der Einheit des göttlichen Wesens gedacht worden⁷¹⁵. Die Verbindung in den göttlichen Personen zwischen Vater, Sohn und Geist stammt aus dem Begriff des einen Wesens der Gottheit⁷¹⁶. In der Ewigkeit Gottes sind Vater, Sohn und Geist eine gemeinsame Liebesbeziehung⁷¹⁷. „In der freien Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater ist das Dasein einer von Gott unterschiedenen Schöpfung begründet“⁷¹⁸. Die Schöpfung ist nach Pannenberg der freie Akt des trinitarischen Gottes.

Aus der trinitarischen Einheit Gottes ist der Vater mit seinem Sohn durch den Geist geeint. Das heißt, aus der Freiheit des Geistes entsteht die trinitarische Einheit⁷¹⁹. Pannenberg beruft

⁷⁰⁸ Vgl. ebd., 249.

⁷⁰⁹ Vgl. ebd., 270.

⁷¹⁰ Wenz: Wolfhart Pannenberg's Systematische Theologie, 77.

⁷¹¹ Vgl. ebd., 78.

⁷¹² Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 79.

⁷¹³ Ebd., 347.

⁷¹⁴ Vgl. Wenz: Wolfhart Pannenberg's Systematische Theologie, 79.

⁷¹⁵ Vgl. ebd., 80.

⁷¹⁶ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 363.

⁷¹⁷ Vgl. ebd.

⁷¹⁸ Wenz: Wolfhart Pannenberg's Systematische Theologie, 98.

⁷¹⁹ Vgl. ebd.

sich dabei auf den biblischen Text: „Der Herr aber ist der Geist, und wo der Geist des Herrn wirkt, da ist die Freiheit. Wir alle spiegeln mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wider und werden so in sein eigenes Bild verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn“ (2 Kor. 3, 17-18). Diese Freiheit ist dem Menschen nicht von Anfang an gegeben worden, „von Natur aus Eigenes“, sondern sie ist durch die erlösende Gegenwart der Wirkung Christi und seines Geistes geschenkt worden⁷²⁰. Gott ist selber der Herr in der Zeit Moses und Christi. Er ist der Herr der Gegenwart (Vgl. Ex. 34, 34). Der Geist Gottes ist in der Verkündigung Christi identisch mit dem Geist des Herrn – Kyrios⁷²¹. In diesem Sinne ist die Freiheit die Offenheit Gottes zu seinen Geschöpfen. Schauen bedeutet die Teilhabe an der Herrlichkeit Gottes. Jesus Christus ist die Fülle der Herrlichkeit Gottes⁷²². Durch die Auferstehung Christi ist die Weltgeschichte zur End-geschichte geworden und steht als Erwartungshorizont der neuen Schöpfung⁷²³.

Die Umwandlung von Herrlichkeit zu Herrlichkeit ist die zukünftige Verwandlung (Vgl. 1 Kor. 15, 52). Das ist eine völlig neue Existenz, nämlich die Existenz in der Herrlichkeit des Auferstandenen, in welchem der Mensch seine Vollendung findet (Phil. 3, 21)⁷²⁴. Diese neue Existenz ist die Antizipation der Zeit in der Ewigkeit. Die Zeit findet ihre Vollendung in der Ewigkeit. Diese Vollendung ist Zukunft ohne Begrenzung und ohne Ende. Nach Pannenberg ist der Mensch als Person Geschöpf des Geistes⁷²⁵.

Die im Wirken des göttlichen Geistes und dessen Präsenz innerhalb der Schöpfung begründete Zeitlichkeit des Menschen eröffnet die Zukunft, die als eschatologische Zukunft gedacht ist. Sie verlangt den neuzeitlichen Handlungsbegriff. Nach theologischer Betrachtung, verbindet dieser Handlungsbegriff den Aspekt von Gottes Liebe mit Freiheit und Allmacht⁷²⁶. Die Bibel versteht das Handeln Gottes als ein umfassendes Ganzes, welches immer auf das einzelne Geschöpfe zielt (Vgl. Röm. 4, 17)⁷²⁷. „Die konkrete Geschichtsmächtigkeit Gottes muss heute ‚aufgeklärt‘, d.h. nicht mythologisch, vielmehr von der Eschatologie der Auferweckung Jesu und der erhofften Auferstehung der Toten her dargestellt werden“⁷²⁸. Das Handeln Gottes verbindet man mit schöpferischem Tun, als eine Selbstmitteilung Gottes in Zeit und Geschichte⁷²⁹.

⁷²⁰ Vgl. Pannenberg: Anthropologie in theologischer Perspektive. Religiöse Implikationen, 108.

⁷²¹ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 3, 117.

⁷²² Vgl. ebd.

⁷²³ Vgl. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 265.

⁷²⁴ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 139.

⁷²⁵ Vgl. Pannenberg: Anthropologie in theologischer Perspektive. Religiöse Implikationen, 514.

⁷²⁶ Vgl. Breuning: Handeln Gottes. In: LKDog, 235f.

⁷²⁷ Vgl. ebd., 236.

⁷²⁸ Ebd.

⁷²⁹ Vgl. ebd.

Deswegen ist Gottes Handeln die Realität der schöpferischen Geschichte⁷³⁰. Dieses Handeln ist das Werk des Geistes in der Zeit und in der Geschichte⁷³¹. Die zeitliche Geschichte ist die Handlungsgeschichte. Der ewige Gott handelt in der Zeit und in der Geschichte. In diesem Sinn ist die Geschichte als Bildungsprozess des Subjekts zu sehen⁷³².

Es entsteht ein ungezügelter Fortschrittsoptimismus und vor allem ein neuer Begriff für das Subjekt. Pannenberg spricht von einer Neubegründung der menschlichen Subjektivität. Deshalb sind die Gedanken von der Erwählung des Subjektes her als der „Bezugsrahmen für eine Theologie der Geschichte. Eine solche Geschichtstheologie wies jeder gegenwärtigen Generation ihren Ort in Gottes Plan mit der ganzen Menschheit an“⁷³³. Gott ist nach dem Modell als ein endliches Handlungssubjekt zu denken. In diesem Sinne dient die Erzählung der Geschichte, vornehmlich der eigenen, der „Identitätspräsentation“, d.h. dem Bildungsprozess der betreffenden Personen, Institutionen oder Nationen⁷³⁴.

Nach Pannenberg hat der Akzent der Identität als historische Erkenntnis im Sinne einer „zukunftsfähigen Selbstidentifizierung der sie tragenden Gesellschaft“⁷³⁵ eine wichtige Bedeutung. „Es geht dabei nicht um eine unmittelbare Beziehung auf Handeln und Handlungswecke, sondern zunächst um Identität, deren Erfassung dann auch zur Grundlage der auf Handeln zielenden Reflexionen wird“⁷³⁶. In diesem Sinne darf man feststellen, dass, das Verhältnis des Einzelnen, Individuellen, zur antizipieren Ganzheit der Universalgeschichte analog wird zum Verhältnis von Teil und Ganzem⁷³⁷. Nach Pannenberg gibt es keinen Kairos, der in seiner unableitbaren Einmaligkeit den Horizont des Zeitkontinuums bzw. der Geschichtstotalität transzendiert. Deswegen ist es fraglich, ob jene Kategorien der jeweiligen Eigenart und Einzigkeit des Einzelnen überhaupt angemessen sind⁷³⁸.

4.2.3. Der ewige Gott in drei Personen tritt in Jesus Christus aus der Ewigkeit Gottes in die menschliche und geschichtliche Zeit

Die Gemeinschaft der trinitarischen Personen in Gott ist die Zusammenwirkung Gottes in der Zeit und Geschichte⁷³⁹, wie bereits dargelegt. Die Gemeinschaft der trinitarischen Personen

⁷³⁰ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 254.

⁷³¹ Vgl. ebd.

⁷³² Vgl. Pannenberg: Anthropologie in theologische Perspektive. Religiöse Implikationen, 488.

⁷³³ Pannenberg: Die Bestimmung des Menschen, 42.

⁷³⁴ Vgl. Pannenberg: Anthropologie in theologische Perspektive. Religiöse Implikationen, 495.

⁷³⁵ Ebd., 88.

⁷³⁶ Ebd., 495.

⁷³⁷ Vgl. Pannenberg: Über historische und theologische Hermeneutik, 142.

⁷³⁸ Vgl. Zeilinger: Geschichte und Heil, 269.

⁷³⁹ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 353.

verweist auch auf die „Selbstunterscheidung“. Gott unterscheidet sich selbst durch die trinitarischen Personen. Pannenberg spricht über „Selbstunterscheidung“ durch die trinitarischen Relationen⁷⁴⁰. Als Ausgangspunkt seiner Überlegungen zeigt Pannenberg auf die Selbstunterscheidung von Gott als dem Vater, zu Jesus dem Sohn⁷⁴¹. „Gott sei nur als Gott in Relation zu diesem, ihn im Geist verherrlichenden Jesus zu verstehen. Gott definiert sich demnach in Ko-Relation zu Jesus“⁷⁴². In diesen Relationen wird der Vater seinen Sohn nicht nur „zeugen“, sondern er überträgt seinen Sohn sein Reich, um es wieder von ihm zurück zu empfangen. Das heißt, dass der Sohn nicht nur gezeugt wird, sondern der Sohn wird dem Vater „gehorsam“ und er „verherrlicht“ ihn als den einen Gott⁷⁴³.

In Abhängigkeit von Jesus steht die Herrschaft Gottes über die Welt und den Menschen. Pannenberg betont, dass in dieser Relation an Jesus ein ewiger göttlicher Aspekt angenommen werden muss. Durch diesen göttlichen Aspekt ist Jesus qualifiziert in seiner Selbstunterscheidung von Gott. Durch die Gottheit an Jesus ist er in der Relation zum Vater⁷⁴⁴. In diesen Relationen wird der Geist in der Trinität nicht nur gehaucht. Seine Aufgabe ist es vielmehr, den Sohn zu erfüllen. Der Geist ruht „auf ihm und verherrlicht ihn in seinem ‚Gehorsam‘ gegen den Vater, verherrlicht darin auch den Vater selbst. So führt er in alle Wahrheit“⁷⁴⁵.

Pannenberg verweist auf die biblischen Worte. „Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in die ganze Wahrheit führen. Denn er wird nicht aus sich selbst heraus reden, sondern er wird sagen, was er hört, und euch verkünden, was kommen wird“ (Joh. 16, 13). Die Wahrheit Gottes, die vom Vater ausgeht, ist in Jesus Christus offenbart. Durch den Geist wird die Herrschaft Gottes unter den Menschen ausgebreitet. Gott Vater wird seinen Sohn in der Person Jesus verherrlichen, so wie Jesus seinen Vater auf Erden verherrlicht hat (Vgl. Joh. 17, 4)⁷⁴⁶.

Dadurch wird die ganze Schöpfung solche Verherrlichung erfahren. Diese Verherrlichung durch den Geist vermittelt das neue Leben im Geiste der Sohnschaft, nämlich die Gemeinschaft. Sie geht auf das Sohnverhältnis Jesu Christi zu seinem Vater. Das heißt, die Zukunft der Schöpfung ist schon angebrochen⁷⁴⁷. Die Teilnahme der Schöpfung an der Sohnbeziehung Jesu zum Vater befreit die Schöpfung zur Unmittelbarkeit im Verhältnis zu

⁷⁴⁰ Vgl. ebd., 349.

⁷⁴¹ Vgl. Schulz: Zur Trinitätslehre von Eberhard Jüngel und Wolfhart Pannenberg, 286.

⁷⁴² Ebd.

⁷⁴³ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 348.

⁷⁴⁴ Vgl. Schulz: Zur Trinitätslehre von Eberhard Jüngel und Wolfhart Pannenberg, 286f.

⁷⁴⁵ Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 348.

⁷⁴⁶ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 439.

⁷⁴⁷ Vgl. ebd., 439f.

Gott als Vater⁷⁴⁸. Zu dieser „Selbstunterscheidung von Jesus, der in Person der ewige Sohn des Vaters ist, werden die Glaubenden wiederum fähig durch den Geist; denn der Geist selbst unterscheidet sich vom Sohne, indem er nicht sich selbst, sondern Jesus als den Sohn des Vaters und den Vater als in seinem Sohne offenbar verherrlicht“⁷⁴⁹. Durch den Geist, der selber Gott ist, erfährt man die Gemeinschaft mit Gott⁷⁵⁰. Der Geist erforscht die Tiefen der Gottheit. „Denn uns hat es Gott entfüllt durch den Geist. Der Geist ergründet nämlich alles, auch die Tiefen Gottes. Wer von den Menschen kennt den Menschen, wenn nicht der Geist des Menschen, der in ihm ist? So erkennt auch keiner Gott – nur der Geist Gottes“ (1 Kor. 2, 10). Durch den Geist wird das göttliche Wort in die menschliche und zeitliche Geschichte kommen. Dadurch darf sich der Mensch als Wort Gottes verstanden fühlen⁷⁵¹. Diese Tiefe Gottes kennt niemand, außer der Geist Gottes und dessen Mitte, die Erlösung der zeitlichen und geschichtlichen Welt, die durch das Kreuz Christi offenbart worden ist (Vgl. 1 Kor. 1, 13)⁷⁵². Der Vater schenkt seinen Sohn und ebenfalls auch seinen Geist, der nämlich auch der Geist des Sohnes ist (Vgl. 1 Thess. 4, 8; Röm. 8, 9; 1 Kor. 3, 16)⁷⁵³. In diesem Sinne zeigt sich, dass die Tiefe Gottes sich auf Kreuz und Auferstehung Christi beziehen muss (Vgl. Phil. 3, 10 f.; 1 Kor. 2, 16;)⁷⁵⁴.

Pannenberg betont, dass die Relationen zwischen Sohn und Geist in ihrem Verhältnis zum Vater keine Nebensächlichkeiten sind. Sie sind die Gemeinschaft und gehören zur Eigentümlichkeit der trinitarischen Personen⁷⁵⁵. Die Selbstunterscheidung der Personen in der Trinität Gottes bezieht sich automatisch auf die Gottheit und auf ihre eigenen Eigenschaften⁷⁵⁶. „Der geschichtlichen Relativierung der vollen Wirklichkeit Gottes entspricht eine Relativierung des Anspruchs Jesu“⁷⁵⁷.

Pannenberg betont: Jesus verkündigte sich selbst nicht direkt, sondern indirekt. Nämlich, Jesus verkündigte nämlich die Königsherrschaft seines Vaters. Weil er aber Sohn des Vaters ist und er zum Vater führt, deswegen bezog er diese Verkündigung indirekt auch auf sich selbst. Jesus begreift seine Person als die gekommene und kommende Zukunft Gottes (Vgl.

⁷⁴⁸ Vgl. ebd., 500.

⁷⁴⁹ Ebd.

⁷⁵⁰ Vgl. ebd.

⁷⁵¹ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 315.

⁷⁵² Vgl. Balthasar: Herrlichkeit. Band III, 2. Teil 2, 492.

⁷⁵³ Vgl. ebd., 375.

⁷⁵⁴ Vgl. ebd., 290.

⁷⁵⁵ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 348.

⁷⁵⁶ Vgl. ebd.

⁷⁵⁷ Schulz: Zur Trinitätslehre von Eberhard Jüngel und Wolfhart Pannenberg, 287.

Mt. 12, 28; Lk. 11, 20; Mk. 1, 15)⁷⁵⁸. „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe“ (Mk. 1, 15).

Jesus verkündigt die intime Nähe Gottes, des Vaters. Diese Nähe beschreibt man mit dem Wort „Abba“. Das heißt die kommende Zeit ist die Zeit der Gnade. Das ist die Zeit des Messias (Vgl. Gal. 4, 4)⁷⁵⁹. Jesus verkündet diese Zeit im Geist und aus dem Geist Gottes⁷⁶⁰. Mit dieser Zeit ist die Zeit des Alten Bundes aufgelöst und es beginnt die messianische Zeit als die Zeit im österlichen Glanz⁷⁶¹.

Durch die Aufhebung der Zeit aus dem Alten Testament kommt die Zeit der Gnade und der ewigen Liebe⁷⁶². Diese Zeit ist die Zeit der Heilszukunft. Gott ist gegenwärtig in der menschlichen Zeit und Geschichte⁷⁶³. Die Gegenwart bedeutet Zukunft und Heil⁷⁶⁴. Diese Zukunft, Leben und Heil geschehen nur in der *Communio* mit Gott⁷⁶⁵.

In Jesus findet man „Selbstunterscheidung“ und „Selbstidentifikation“ als die des Sohnes mit dem Vater (Vgl. Joh. 10, 30; 14, 10f.; 16, 15)⁷⁶⁶. „Ich und der Vater sind eins“ (Joh. 10, 30). Jesus als Sohn Gottes ist vom Uranfang mit dem Vater wesenhaft verbunden. (Vgl. Joh. 1, 1). Die Zeit zwischen Anfang und Vollendung ist die Zeit der Offenbarung Gottes durch Jesus. Nach seiner Sendung kehrt er wieder in diese Ur-Einheit mit dem Vater zurück. Gott ist der Herr des Lebens. Sein Sohn ist der Geber dieses Lebens⁷⁶⁷. In diesen Worten findet man die „Selbstidentifikation“ Jesu als den Sohn mit seinem Vater.

Von der anderen Seite findet man an ihm auch die „Selbstunterscheidung“ als den Sohn von seinem Vater. Die Person Jesu Christi darf man als Person nicht teilen. Deswegen zeigt die „Selbstunterscheidung“, dass Jesus der wahre Mensch ist. Jesus sich als „Geschöpf dem Willen des Vaters unterwirft, und so dem Anspruch der Gottheit des Vaters Raum gibt“⁷⁶⁸. Der ewige Sohn ist ein Aspekt an der menschlichen Person Jesu, der mit Zeit, Raum und Geschichte verbunden ist.

Durch Jesus tritt ein Aspekt des Menschseins hervor. Dieser Aspekt von der Person Jesu, der als ewiges Korrelat der Gottheit des Vaters zu ihm gehört, ist zeitlich ungebunden und geht seiner menschlichen Geburt voraus, sozusagen der ewige Sohn⁷⁶⁹. Deswegen hat der Mensch

⁷⁵⁸ Vgl. ebd.

⁷⁵⁹ Vgl. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 111.

⁷⁶⁰ Vgl. ebd., 140.

⁷⁶¹ Vgl. Balthasar: Herrlichkeit. Band III, 2. Teil 2, 298.

⁷⁶² Vgl. ebd., 79f.

⁷⁶³ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 3, 274f.

⁷⁶⁴ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 503.

⁷⁶⁵ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 354.

⁷⁶⁶ Vgl. Schulz: Zur Trinitätslehre von Eberhard Jüngel und Wolfhart Pannenberg, 287.

⁷⁶⁷ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 166.

⁷⁶⁸ Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 337.

⁷⁶⁹ Vgl. ebd.

durch Jesus die Teilhabe am göttlichen Leben⁷⁷⁰. Auf dem Weg der eschatologischen Zukunft ist der Heilige Geist gegenwärtig. Die Kraft des Geistes findet man im Handeln Jesu. Dieses Handeln hat die eschatologische Endgültigkeit⁷⁷¹. In der Kreuzigung und im Tod Jesu ist der Geist an seinem Werk. Der Geist ist der Lebensspender. Durch den Geist ist Jesus aus dem Tod auferweckt worden. (Vgl. Röm. 1, 4; 1 Tim. 3, 16)⁷⁷².

Die eschatologische Wirkung des Geistes ist die pneumatische Präsenz Gottes in der Schöpfung. Der Geist ist das Werk der Schöpfung. Durch ihn wird die Schöpfung und seine Geschichte ihre Vollendung erfüllen. Deswegen ist der Geist die eschatologische Hoffnung und das eschatologische Heil (Vgl. Röm. 8, 18-30)⁷⁷³.

Der Geist ist Gemeinschaft von Vater und vom menschengewordenen Sohn⁷⁷⁴. Gott ist in seinem Wesen und in seiner Offenbarung identisch, die trinitarische Einheit. „Für jede der Personen sind die beiden anderen Personen, die Gestalten, in denen das eine göttliche Wesen für sie in Erscheinung tritt“⁷⁷⁵. Die Einheit Gottes kann gedacht werden nur im Hinblick auf Vielheit im qualitativen Unterschied, als immanente Dreiheit in der Einheit Gottes⁷⁷⁶. Wichtig ist die qualitative Einmaligkeit und Einzigartigkeit Gottes⁷⁷⁷. Gott in seiner Einheit ist der Herrscher des Alls (Vgl. Offb. 4, 8; 11, 17, 19, 6). Diese Einheit Gottes ist gleichzeitig seine, alle Menschen verbindende Universalität⁷⁷⁸. Der eine und ewige Gott ist in drei Personen. Zu Gott gehört die Ewigkeit, zur Menschheit die Zeit und Geschichte. Durch Jesus Christus, durch sein Kommen, tritt die Ewigkeit in die Zeit. In dieser Arbeit zeigt sich, wie die Zeit mit der Ewigkeit verankert ist. Die personale Selbstoffenbarung Gottes in den drei Personen findet in Jesus Christus statt. Er ist Gesicht Gottes. In dem Antlitz Jesu Christi hat sich der drei-eine Gott offenbart⁷⁷⁹.

Pannenberg zeigt in seiner Auslegung deutlich, dass der ewige Gott nicht aus seiner Ewigkeit heraus, einfach auf die zeitliche und geschöpfliche Wirklichkeit bezogen, gedacht werden kann⁷⁸⁰. Es muss zuerst die zeitliche und geschöpfliche Eigenart verloren gehen, damit das, was ewig ist, auch als Ewiges bleibt. Das geschieht in Jesus Christus. In ihm sind die zwei Naturen, die göttliche und die menschliche Natur, verbunden⁷⁸¹. Die menschliche Natur findet

⁷⁷⁰ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 166.

⁷⁷¹ Vgl. Schulz: Zur Trinitätslehre von Eberhard Jüngel und Wolfhart Pannenberg, 288.

⁷⁷² Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 342.

⁷⁷³ Vgl. Kasper: Jesus der Christus, 304.

⁷⁷⁴ Vgl. Schulz: Zur Trinitätslehre von Eberhard Jüngel und Wolfhart Pannenberg, 288

⁷⁷⁵ Pannenberg: Person und Subjekt, 93.

⁷⁷⁶ Vgl. Kasper: Der Gott Jesu Christi, 358.

⁷⁷⁷ Vgl. ebd., 293.

⁷⁷⁸ Vgl. ebd.

⁷⁷⁹ Vgl. Die deutschen Bischöfe: Der Glaube an den dreieinen Gott, 38.

⁷⁸⁰ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 338.

⁷⁸¹ Vgl. ebd.

ihre Teilnahme an der göttlichen Natur, wie die Zeit ihre Teilnahme an der Ewigkeit findet. Jesus ist die Vollendung der Zeit in der Ewigkeit.

Diese Vollendung ist die eschatologische Zukunft. So wie Pannenberg es gedacht hat: „Die Zukunft ist der Eintritt der Ewigkeit in die Zeit“⁷⁸². In dieser eschatologischen Zukunft ist das dauernde Wesen jedes Geschöpfes begründet. Durch die Teilnahme der Geschöpfe an der Ewigkeit Gottes kommt die Aufhebung der Zeit in die Ewigkeit Gottes⁷⁸³.

Die Teilnahme der Zeit an der Ewigkeit Gottes kommt durch die ‚Selbstunterscheidung‘ des Sohnes vom Vater⁷⁸⁴. „Die Auferstehung der Toten und die Erneuerung der Schöpfung stellen sich darum dar als den Akt, durch den Gott den in seiner Ewigkeit bewahrten Dasein der Geschöpfe, durch seinen Geist die Form des Fürsichseins wiedergibt. Die Identität der Geschöpfe bedarf dabei keine Kontinuität ihres Seins auf die Zeitlinie, sondern ist hinlänglich dadurch gesichert, dass ihr Dasein in der ewigen Gegenwart Gottes nicht verloren geht“⁷⁸⁵. In diesem Sinne sagt man, dass die Zeit in ihre Wirklichkeit als der Zusammenklang allen Geschehens in der ewigen Gegenwart zu verstehen ist. Die Ewigkeit zeigt die Wahrheit der Zeit, die im Fluss der Zeit verborgen bleibt. Deswegen darf man nach Pannenberg sagen, dass die Ewigkeit die Einheit aller Zeit ist. In dieser Wirklichkeit ist die Ewigkeit die Zeit Gottes⁷⁸⁶.

Deshalb kommt man zur folgenden These:

- Die Ewigkeit ist die Einheit aller Zeit. Die Ewigkeit ist die Zeit Gottes, dessen Zukunft man in seiner Selbstunterscheidung und Selbstidentifikation findet.

Gott als der Kommende ist der aller Zeit Gleichzeitige. Der ewige Gott ist der lebendige Gott. Er ist mächtig, um immer Neues zu schaffen, deswegen erscheint er dem zeitlichen Menschen als der Kommende. Als Kommender ist er aller Zeit gleichzeitig⁷⁸⁷. Gottes Zukunft impliziert für Pannenberg seine Ewigkeit. Er ist als Gott „nicht nur die Zukunft unserer heutigen Gegenwart, sondern auch die jedes vergangenen Zeitalters gewesen“⁷⁸⁸. Die zeitliche Gemeinschaft der Menschheit findet durch Jesus Christus ihre ewige Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott. Diese Gemeinschaft ist durch die Liebe bezeichnet, weil Gott in seinem

⁷⁸² Pannenberg: Systematische Theologie. Band 3, 649.

⁷⁸³ Vgl. ebd., 653.

⁷⁸⁴ Vgl. ebd., 652.

⁷⁸⁵ Ebd., 652.

⁷⁸⁶ Vgl. Pannenberg: Was ist der Mensch, 52f.

⁷⁸⁷ Vgl. Pannenberg: Dogmatische Erwägungen, 171.

⁷⁸⁸ Pannenberg: Der Gott der Hoffnung, 394.

Handeln sich als Liebe gezeigt hat⁷⁸⁹. Die Liebe findet keine Grenzen. „Liebe zielt auf Ewigkeit“⁷⁹⁰. Sie gehört zur Ewigkeit, so wie Gott ewig ist. Mit dieser Liebe haben sich in ihren theologischen Auslegungen Pannenberg und Moltmann beschäftigt. Diese Liebe verbindet die Schöpfung mit seinem Schöpfer. Sie ist ewig, weil sie göttlich ist. Sie gehört zu Gott. Genau so finden die Zeit und Ewigkeit ihren Ursprung und ihre Verankerung in dem voller Liebe ewigen Gott.

Wolfhart Pannenberg und Jürgen Moltmann sind zwei hervorragende evangelische Theologen. Sie spielen eine wichtige Rolle im ökumenischen Bereich der Theologie. Sie haben in ihren theologischen Auslegungen der Zeit und Ewigkeit viel Aufmerksamkeit gewidmet.

Pannenberg basiert und baut seine theologischen, philosophischen und wissenschaftlichen Gedanken auf der Basis der Anthropologie und der Physik.

Moltmann entwickelt seine theologische Wissenschaft im Wesentlichen und deutlich stärker auf der Basis der biblischen Exegese. Für beide Wissenschaftler sind die wissenschaftlichen und theologischen Ergebnisse des französischen Theologen und Philosophen Teilhard de Chardin wichtig. Aus dem Begriff „Christus evolutor“⁷⁹¹ entwickelt Moltmann seine Lehre, in welcher Christus der Erlöser der Evolution ist⁷⁹².

In diesem Erlösungsprozess kehrt die Schöpfung nicht heim zu Gott, damit die Ewigkeit Gottes aufgehen wird, sondern der ewige Gott kehrt in die zeitliche und geschichtliche Welt ein, um sie zu seiner Wohnung zu machen. Die Schöpfung mit all ihren Dingen nimmt Anteil an der Herrlichkeit Gottes⁷⁹³.

Pannenberg betont nach Teilhard de Chardin, dass sich in Jesus Christus der Heilsratschluss offenbart. In seiner Auslegung zeigt Pannenberg, dass durch die Bestimmung der Schöpfung zur Gemeinschaft mit Gott, die Schöpfung die Teilnahme an der Gemeinschaft des ewigen Sohnes mit dem Vater durch den Heiligen Geist findet⁷⁹⁴.

Moltmann verbindet in seiner theologischen Auslegung die Zeit mit der Schöpfungslehre. Den Schöpfungsbegriff versteht er als einen Dreigliedrigen: anfängliche Schöpfung „creatio originalis“, fortgesetzte Schöpfung „creatio continua“ und vollendete Schöpfung „creatio nova“⁷⁹⁵. Durch die „messianische Zeit“ ist Gott mit seiner Schöpfung verbunden. Jesus als

⁷⁸⁹ Vgl. Schulz: Zur Trinitätslehre von Eberhard Jüngel und Wolfhart Pannenberg, 292.

⁷⁹⁰ Deus caritas est, 12.

⁷⁹¹ Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 316f.

⁷⁹² Vgl. ebd., 325f.

⁷⁹³ Vgl. ebd., 326f.

⁷⁹⁴ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 163.

⁷⁹⁵ Moltmann: Was ist der Mensch, 262.

der Messias wohnt in dieser Schöpfung. Durch seine Einwohnung ist die zeitliche und geschichtliche Welt seine Heimat⁷⁹⁶. Deswegen verbindet Moltmann diese Schöpfung mit Zeit und Ewigkeit. Die Menschwerdung Gottes in seinem Sohn Jesus Christus ist die Offenbarung Gottes⁷⁹⁷. Die Menschwerdung Gottes, das ist Gott in der Geschichte und die Geschichte in Gott. Gottheit geht aber nicht in menschlicher Geschichte auf, sondern die Geschichte der Welt und die Geschichte der Menschheit, mit all ihren Leiden und Hoffnungen, wird in die trinitarische Geschichte Gottes aufgenommen⁷⁹⁸.

Für Moltmann ist die Ankunft Gottes in der Zeit und Geschichte Parusie. Diese Ankunft verbindet er mit der „Zukunft Christi“ als „Messianische Zukunft“. Diese Zukunft bringt die messianischen Hoffnung⁷⁹⁹. Der Gott der Hoffnung ist der kommende Gott. Ewigkeit und Zeit finden ihre Verankerung. Diese Ewigkeit in der Zeit ist die Erfahrung der „erfüllten Zeit“⁸⁰⁰.

Durch diese „erfüllte Zeit“ erfährt der Mensch gegenwärtige Ewigkeit. Sie ist das ewige Leben⁸⁰¹. Dieses ewige Leben hat nichts zu tun mit Zeitlosigkeit. Sie ist die Erfahrung des erfüllten Lebens⁸⁰².

Anders versteht Pannenberg die Zukunft. Entsprechend hat Gott keine Zukunft, außer sich selbst. Als absolute Zukunft stiftet Gott die Gemeinschaft zwischen Vater, Sohn und Geist⁸⁰³. Alle Dinge sind in Gottes Ewigkeit gegenwärtig. Seine Gegenwart erfüllt Himmel und Erde (Vgl. Jer. 23, 24)⁸⁰⁴. Dies bedeutet, dass der Mensch, der mit Zeit und Geschichte verbunden ist, sich in Gott als Gegenwärtigen befindet. Christus ist der göttliche Logos in der Schöpfung, die als Akt Gottes gedacht werden soll. Der Logos⁸⁰⁵ ist der Schöpfungsmittler zwischen Schöpfung, Entfaltung, Regierung der Welt und dem schöpferischen Gott⁸⁰⁶.

Der Sohn Gottes ist der Logos, der in der menschlichen Zeit und Geschichte wirkt. Deswegen zeigen Raum und Zeit, wie die Wirklichkeit des Göttlichen und des Geschöpflichen auseinanderdriften, damit „aus der schöpferischen Zukünftigkeit Gottes geschöpfliches Dasein hervorgeht, mit einer ihm eigenen Dauer, die mit anderen zusammen besteht, in Verhältnissen des Raumes“⁸⁰⁷. Der Sohn Gottes ist der Logos, er ist die Zukunft und die Vollendung der Zeit in der Ewigkeit Gottes. „Die Zukunft der Vollendung ist der Eintritt der

⁷⁹⁶ Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 19.

⁷⁹⁷ Vgl. Woi: Trinitätslehre und Monotheismus, 504.

⁷⁹⁸ Vgl. Moltmann: „Dialektik, die umschlägt in Identität“, 155.

⁷⁹⁹ Vgl. Moltmann: Das Kommen Gottes, 43.

⁸⁰⁰ Moltmann: Was ist die Zeit, 151.

⁸⁰¹ Vgl. ebd.

⁸⁰² Vgl. ebd.

⁸⁰³ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 443.

⁸⁰⁴ Vgl. ebd., 445

⁸⁰⁵ Vgl. Greiner: Die Theologie Pannenburgs, 137.

⁸⁰⁶ Vgl. Pannenberg: Schöpfungstheologie, 279.

⁸⁰⁷ Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 133.

Ewigkeit in die Zeit“⁸⁰⁸. Jesus Christus ist die eschatologische Zukunft. Zusammen mit dieser Zukunft hat die Ewigkeit Gottes die geschichtliche Gegenwart erreicht und erfüllt⁸⁰⁹.

Für Pannenberg und Moltman ist Jesus Christus die Verankerung der Zeit mit der Ewigkeit. Die Einheit Gottes mit den Menschen in Jesus aus Nazaret ist die Hoffnung für die Menschheit. „Der ewige Vater (...) hat beschlossen, die Menschen zur Teilnahme am göttlichen Leben zu erheben“ (LG 2). Der Mensch ist in die Gemeinschaft mit Gott bestimmt. Diese Gemeinschaft wird verwirklicht im Sohnverhältnis Jesu zum Vater⁸¹⁰. Gott handelt in seinem Sohn Jesus Christus menschlich und spricht mit menschlicher Sprache⁸¹¹. Das ist die große Hoffnung für den zeitlichen und geschichtlichen Menschen.

Jesus Christus ist die Zukunft der Zeit, „durch die Zukunft tritt die Ewigkeit in die Zeit ein“⁸¹². Diese Hoffnung ist die Gegenwart des kommenden Reiches Gottes in Jesus Christus⁸¹³.

Das Reich Gottes ist der Eintritt der Ewigkeit in die Zeit⁸¹⁴. Das Reich Gottes ist die Gegenwart der Menschen im Wirken des Geistes. Das ist die Gegenwart Gottes selbst beim Menschen⁸¹⁵. Gott handelt fortgesetzt in der Geschichte der Welt, in der Zeit und in der Menschheit. Deswegen ist das geschichtliche und zeitliche Geschehen als Ausdruck des göttlichen Handelns zu sehen⁸¹⁶. Gott ist in seinem Wesen und in seinen drei Personen ewig. Die Trinität Gottes ist die Ewigkeit. Aber durch Jesus Christus, durch seine menschliche und göttliche Natur in einer Person, ist die Trinität Gottes die Zukunft der Zeit, in der Ewigkeit Gottes. Durch Jesus Christus nimmt die Zeit an der Ewigkeit Gottes Teil.

⁸⁰⁸ Pannenberg: Systematische Theologie. Band 3, 649.

⁸⁰⁹ Vgl. ebd., 650.

⁸¹⁰ Vgl. Pannenberg: Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 3, 267.

⁸¹¹ Vgl. Wenzel: Sakramentales Selbst, 81.

⁸¹² Pannenberg, Theologie der Schöpfung, 161.

⁸¹³ Vgl. Pannenberg: Wissenschaftstheorie und Theologie, 442.

⁸¹⁴ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 3, 641.

⁸¹⁵ Vgl. Pannenberg: Anthropologie in theologischer Perspektive. Philosophisch-theologische Grundlinien, 105.

⁸¹⁶ Vgl. Pannenberg: Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 1, 205.

TEIL V: Systematische Ergebnisse zur Theologie der Verankerung der menschlichen Zeit in die Ewigkeit des trinitarischen Gottes auf kairologischer und eschatologischer Basis

Der dreieinige Gott hat sich durch seinen Sohn Jesus Christus in Welt und Zeit offenbart. Gott ist „ein primär handelnder“, der in der menschlichen Geschichte wirkt und handelt. Durch dieses Handeln erfährt der Mensch die Kommunikation und die Gemeinschaft mit dem dreieinen Gott¹. Der ewige Gott, der Schöpfer, handelt durch seinen Sohn Jesus Christus in der menschlichen Zeit und Geschichte, welche mit Zeit eingebettet ist. Die Ewigkeit trägt die Zeit und sie handelt in der irdischen Zeit der menschlichen und weltlichen Geschichte, weil der Mensch das Ziel der Schöpfung ist². Durch das menschengewordene Wort Gottes wird deutlich, dass in einem Menschen, Jesus aus Nazaret, Gott zum Menschen als Gemeinschaft zwischen dem Geschöpf und dem Schöpfer kommt³. In der Person Jesus Christus ist Gott in Zeit und Geschichte verborgen und gegenwärtig, von der anderen Seite ist Jesus Christus, der Sohn des ewigen Gottes, der bei der Ursprung der Schöpfung dabei war⁴. Der ewige Gott kommuniziert mit dem Geschöpf, welches in der Zeit eingebettet ist. Jesus Christus ist die vollkommene Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen. Durch ihn erfährt das Geschöpf die Teilhabe an der trinitarischen Gemeinschaft⁵. Die Ewigkeit verankert sich mit der Zeit. Durch seinen Sohn Jesus Christus hat Gott den Menschen zu seinem göttlichen Leben eingeladen. An diesem Leben in Gott nimmt nicht nur der Mensch, sondern die ganze Schöpfung teil (Vgl. Röm. 8, 21f.)⁶. Gott ist die endgültige Kommunikationsstiftung⁷. „Gott gibt sich den Menschen vorbehaltlos und unrücknehmbar“⁸. In der Menschwerdung des Sohnes Gottes, spricht der unsichtbare Gott aus seiner Liebe an die Menschen, um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und sie aufzunehmen (Vgl. DV 2; Vgl. Joh. 15, 14-15). Diese Gemeinschaft kommt in der eschatologischen Vollendung zu ihrem Ziel, wenn die Bestimmung des Geschöpfes zur vollkommenen Gemeinschaft mit Gott, wie sie in Christus wirklich war, endgültig realisiert sein wird⁹.

¹ Vgl. Meuffels: Gott erfahren, 107.

² Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 93.

³ Vgl. ebd.

⁴ Vgl. ebd., 132.

⁵ Vgl. ebd., 92.

⁶ Vgl. ebd., 162.

⁷ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 318.

⁸ Ebd.

⁹ Vgl. Pannenberg, Systematische Theologie. Band 2, 164.

Dieser Teil der Arbeit zeigt die systematischen Ergebnisse, wie die menschliche Zeit kairologisch und eschatologisch in die Ewigkeit des trinitarischen Gottes hinein verankert ist.

1.Kapitel: Chronos

Das griechische Wort Chronos – χρόνος, findet man in der Mythologie. Chronos bezeichnet den Gott der Zeit¹⁰. In einigen Quellen der Antike verwechselt man Chronos mit Kronos¹¹, dem Vater des Zeus. Die erste Darstellung findet man erst in der hellenistische Zeit. Chronos wird hier als eine bartlose Gestalt mit großen Flügeln gezeigt¹².

Platon versteht in Timaios, Chronos „die Zeit als bewegliches Abbild der Ewigkeit“¹³. Die Chronos-Zeit wurde mit der Welt geschaffen und steht nicht auf dem Sein, sondern auf dem Werden¹⁴. Die Planeten sind die Werkzeuge der Zeit und seine (Zeit) Zahlenwerte sind: Sonne, Mond und fünf andere Sterne als Planeten genannt, in welcher man Abgrenzung und Bewahrung findet¹⁵. Als Teile der Zeit sind: Tage, Nächte, Monate und Jahre. Sie sind linear und zyklisch. Als Handlungsablauf in ihren Phasen haben sie lineare Handlungszeiten¹⁶. Platon nennt sie auch gewordene Formen der Zeit¹⁷, und sie sind unbewusst als Kreisbewegung auf das ewige Sein übertragen¹⁸. Sie sind ein bewegliches Abbild der Ewigkeit¹⁹. Chronos versteht man als die Zeit der Chronologie. Als solche verfügt sie über das Leben. In dieser Zeit-Chronos als Chronologie sind die Menschen und alle Dinge chronologisch eingeordnet. So wie der Mensch auf andere Art im Raum eingeordnet ist²⁰. Chronos - χρόνος verweist auf Aion - αἰών Ewigkeit²¹, weil Chronos das Abbild des Aion in der zeitlich-geschaffenen Welt ist²². Chronos und Aion haben einen wichtigen Bezug zum Leben²³, und sie sind die wichtigen Teile des Lebens.

¹⁰ Vgl. Galán: chronos. In: LIMC. Band III, 1, 277f.

¹¹ Vgl. Aristot. metaph, XII, 8, 52.

¹² Vgl. Galán: chronos. In: LIMC. Band III, 1, 278.

¹³ Plat. Tim, 53.

¹⁴ Vgl. Eisler: Zeit. In: Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Band 3, 647.

¹⁵ Vgl. Plat. Tim, 57; Vgl. Dalferth: Gedeutete Gegenwart, 251.

¹⁶ Vgl. Assmann: Zeit. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 12, 1187.

¹⁷ Vgl. Plat. Tim, 55.

¹⁸ Vgl. ebd., 55.

¹⁹ Vgl. Dalferth: Gedeutete Gegenwart, 251.

²⁰ Vgl. Theunissen: Negative Theologie, 301.

²¹ Vgl. Plat. Tim, 54f.

²² Vgl. Hahn: Zeit/Ewigkeit. In: TBLNT. Band 2, 2009.

²³ Vgl. Theunissen: Negative Theologie, 300f.

Deswegen bildet sich für diesen Teil dieser Arbeit die folgende These:

- Chronos als Zeit der Chronologie hat ihre Einheit und ihre Wirklichkeit in zeichenhaften Verweisen auf die Ewigkeit, die nicht in ferner Vergangenheit oder Zukunft, sondern in ewiger Gegenwart anwesend sind.

Die chronologischen Zeiten der Welt: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft finden in ihrem Nacheinander einen kontinuierten Bewegungsablauf, in dem sich die Unvergänglichkeit abbildet²⁴. Chronos ist mit dem Raum der Welt und seiner weltlichen Geschichte verbunden. Die Welt ist Alles, in welchem der Mensch mit den Dingen räumlich und zeitlich eingeordnet ist²⁵. „In der Herrschaft der chronischen Zeit (...) verdichtet sich nur die Art und Weise, wie Welt über uns und auch in uns herrscht, allein schon dadurch, dass sie uns umfasst und als umfassende durchdringt“²⁶. Chronos hat immer eine Herrschaft ausgeübt, in welcher das Leben grundsätzlich verstümmelt war. Aion bezeichnet Leben in einer tieferen Dimension. Aion ist eine Lebenszeit, in welcher Zeit und Leben vereint sind. Aus dieser Vereinigung kommt die Kraft der Lebendigkeit für alle Lebewesen²⁷.

In diesem Sinne kann man nach Platon feststellen: Chronos ist Abbild der Ewigkeit²⁸, Chronos, die Erdezeit versteht man als Vollkommenheit der Schatten der Himmelszeit. Der sichtbare Kosmos wird chronologisch strukturiert²⁹.

1.1. Die Zeit-Chronos ist ein Teil des beweglichen Lebens der Schöpfung

Platon versteht die Zeit als Abbild der Ewigkeit. Das heißt, er bezieht die Chronos-Zeit auf zeitlose Ewigkeit³⁰. Anstatt der permanenten Wiederholung der Urzeit als Jetztzeit spricht Platon über die bleibende Bezogenheit des Chronos auf zeitlose Ewigkeit³¹.

²⁴ Vgl. Hahn: Zeit/Ewigkeit. In: TBLNT. Band 2, 2009f.

²⁵ Vgl. Theunissen, Negative Theologie, 301.

²⁶ Ebd., 301f.

²⁷ Vgl. ebd., 301.

²⁸ Vgl. Plat. Tim, 53: „εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητὸν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰῶνιον εἰκόνα, τοῦτον δὲ χρόνον ὠνομάκαμεν“ (Ebd., GNO: 37d, 54). Ebenso findet man: „Die Zeit als bewegliches Abbild der Ewigkeit. Ungenaue und unrichtige Verwendung der Zeitformen der Sprache“ (GNO 37c, 53). So ähnlich betont Platon in dem weiteren Teil des Timaios: „So sann er darauf, ein bewegliches Abbild der Ewigkeit zu gestalten, und macht, indem er dabei zugleich den Himmel ordnet, von der in dem Einen verharrenden Ewigkeit ein in Zahlen fortschreitendes ewiges Abbild, und zwar dasjenige, dem wir den Namen Zeit beigelegt haben“ (GNO 37d, 55).

²⁹ Vgl. Dalferth: Gedeutete Gegenwart, 251.

³⁰ Vgl. ebd.

³¹ Vgl. Plat. Tim, 38c, 4f.

Einen weiteren Schritt macht Aristoteles, in dem er zeigt, dass sich die Chronos-Zeit nicht aus „Jetzt“ Gegenwartsmomenten zusammensetzt³². Aristoteles betont, dass die Chronos-Zeit ohne Veränderung und Bewegung nicht möglich ist³³. Nach ihm ist die Zeit als „Maßzahl der Bewegung“ zu verstehen³⁴. „Da aber die Zeit in besonderem Maße eine Art Bewegung und Wandel zu sein scheint, so wäre dies zu prüfen: Die verändernde Bewegung eines jeden (Gegenstandes) findet statt an dem Sich-Verändernden allein oder dort, wo das in ablaufender Veränderung Befindliche selbst gerade ist; die Zeit dagegen ist in gleicher Weise sowohl überall als auch bei allen (Dingen)“³⁵. Die Zahl der Bewegung zählt man als Davor und Danach³⁶. Diese Zahl ist eine Eigenschaft von Bewegungen³⁷. Ohne Bewegung, das heißt ohne Veränderung, ist die Zeit nicht möglich³⁸. Durch die Bewegung nach außen und innen wird die Zeit wahrgenommen³⁹. Die Realität der Zeit konstituiert sich auf die veränderlichen Substanzen. Die Chronos-Zeit ist kein Derivat der Ewigkeit. Die Zeit ist eine Meta-Eigenschaft beweglicher Substanzen⁴⁰. Durch das Früher und Später in der Bewegung findet die Chronos-Zeit ihre Vorstellung⁴¹. Deshalb ist die Zeit in ihrem Maß nach dem Früher und Später als die Zahl der Bewegung gedacht⁴².

Die Bewegung bestimmt die Zeit und gleichzeitig wird die Zeit durch diese Bewegung gemessen⁴³. „Das Früher und Später nimmt dadurch, dass es von der Seele gezählt wird, das Gepräge des Maßes an, das im Vollsinn die Zeit ist, so dass es, gäbe es die Seele nicht, auch keine Zeit gäbe“⁴⁴.

Für Aristoteles sind die Naturgeschehen der Erde, Pflanzen, Tiere und Menschen als unregelmäßig Bewegte anzusehen. Ihre Bestimmung finden sie im Werden und Vergehen. Sie sind bezogen auf die stetige Bewegung, in welchem Gott der erste Beweger ist. Gott ist die Geordnetheit des Ganzen von dem, was in Bewegung gebracht wird⁴⁵. In diesem Sinne kann man sagen: „Nicht gleich Bewegung ist die Zeit, sondern insoweit die Bewegung Zahl an sich hat (gehört sie zu ihr)“⁴⁶. Die Chronos-Zeit ist deswegen eine Art Zahl⁴⁷. Für Aristoteles

³² Vgl. Aristot. phys, IV, Kapitel 10, 205.

³³ Vgl. ebd., IV 10, 207-209; Vgl. Eisler: Zeit. In: Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Band 3, 647.

³⁴ Vgl. Picht: Hier und Jetzt. Band 1, 14.

³⁵ Aristot. phys, IV 10, 207ff.

³⁶ Vgl. ebd., IV, 11, 211.

³⁷ Vgl. Dalferth: Gedeutete Gegenwart, 252.

³⁸ Vgl. Aristot. phys, IV, 11, 209.

³⁹ Vgl. ebd., IV, 11, 211.

⁴⁰ Vgl. Dalferth: Gedeutete Gegenwart, 252.

⁴¹ Vgl. Aristot. phys, IV, 11, 211.

⁴² Vgl. ebd., IV, 11, 213.

⁴³ Vgl. Schulte: Zeit und Ewigkeit, 133.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Vgl. ebd.

⁴⁶ Aristot. phys, IV, 11, 213.

ergibt sich die Kontinuität der Chronos-Zeit aus der Kontinuität der Bewegungen im Raum⁴⁸. Raum ist für ihn eine Form, in der sich der Mensch das Gleichzeitige vorstellen kann. Mit demselben Problem beschäftigte sich Plotin. In seiner Auslegung über die Zeit und Ewigkeit versuchte er eine Synthese zwischen Platon und Aristoteles zu erarbeiten. Er kritisiert Aristoteles Definition zur Zeit und betont, dass die Zeit kein Maß der Bewegung und keine bestimmte Art von Bewegung ist⁴⁹. Die Zeit ist das, was gemessen wird, wenn Bewegungen gemessen werden: „Sie ist das, worin sich alle Bewegung und alles Messen von Bewegung vollzieht. Messen aber ist eine Tätigkeit der Seele, die nur messen kann, was in ihr ist, indem einem Erfahrungsakt zu einem andern übergeht“⁵⁰. Nach Plotin ist die Zeit als „Leben der Seele“⁵¹ zu verstehen. Dieses Leben ist durch die Bewegung mit Lebens-Phasen verbunden. Unter Seele versteht man dabei nicht die Einzelseele, sondern die hypostatische Welt-Seele⁵². Die Chronos-Zeit als „Leben der Seele“ zeigt die ontologische Relation von Seele und Zeit, dadurch lässt sich nämlich die Seele selbst verzeitlichen. Das heißt, die Seele wird in ihrem Wesen selbst die Zeit sein⁵³. Im Akt der Selbstzeitigung und Verzeitlichung des Wesens von Zeit bleibt die Seele selbst ewig-unsterblich⁵⁴. Die Einheit der Chronos-Zeit beruht auf einer Aktivität der Seele. Die Seele, in ihrem kontinuierlichen Übergang als Erfahrung von einem Akt zum nächsten, verbindet in sich verschiedene Momente der Zeiterfahrung nacheinander⁵⁵. Dieses Nacheinander bedeutet ein Wesenselement von Zeit als „ständigen Wechsel der einzelnen, einander folgenden Zeit-Weilen (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Früher und Später) und so ist innerhalb der Zeit (relativ) ‚Neues‘ möglich“⁵⁶. Das Nacheinander von Zeit entspricht einem Bild vom „Fluss“ der Zeit. Dieses Bild ist geprägt von der Erfahrung der Vergangenheit und Veränderlichkeit der Zeit auf das Neue⁵⁷. Diese Momente der Chronos-Zeit-Erfahrung beziehen sich auf ein Ganzes von Zeit⁵⁸. Dieses „Neue“ ist der Zeitpunkt des „jetzigen Lebens“. Dieses „Neue“ ist ein anderes Leben. Das ist eine andere

⁴⁷ Vgl. ebd.

⁴⁸ Vgl. Picht: Hier und Jetzt. Band 1, 14.

⁴⁹ Vgl. Dalferth: Gedeutete Gegenwart, 252.

⁵⁰ Ebd., 253.

⁵¹ Plot. Enn, III 7, 62.

⁵² Vgl. ebd., Enn, III 7, 11, 44: 129. 267.

⁵³ Vgl. ebd., Enn, III 7, 11, 30: 127. 268; Vgl. Eisler: Zeit. In: Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Band 3, 647.

⁵⁴ Vgl. Plot. Enn, III 7, 11, 30: 127, 268 „ἐαυτήν ἐχρόνωσεν ἀντὶ τοῦ αἰῶνος τοῦτον ποιήσασα ἔπειτα δὲ καὶ τῷ γενομένῳ ἔδωκε δουλεύειν χρόνῳ, ἐν χρόνῳ αὐτὸν πάντα ποιήσασα εἶναι, τὰς τοῦ διεζόδου ἀπάσας ἐν αὐτῷ περιλαβούσα· ἐν ἐκείνῃ γὰρ κινούμενος—οὐ γὰρ τις αὐτοῦ τοῦδε τοῦ παντός τότος ἢ ψυχῆ—καὶ ἐν τῷ ἐκείνης αὐτὸ κινετο χρόνῳ“ (Plotin, Enneade III 7, 11, 30: 126).

So ähnlich findet man: „dass das Wesen der Seele selbst Zeit sei. Vielmehr bleiben im Akt der Selbstzeitigung und Verzeitlichung ihr Sein oder Wesen im als der Grund von Zeit selbst ewig, unsterblich“ (Ebd., 268).

⁵⁵ Vgl. Dalferth: Gedeutete Gegenwart, 253.

⁵⁶ Plot. Enn, III 7, 11, 37: 127. 263.

⁵⁷ Vgl. Plot. Enn, III 7, 11, 37: 127. 264.

⁵⁸ Vgl. Dalferth: Gedeutete Gegenwart, 253.

Zeit-Weile als die Einheit und Kontinuität der Zeit. In dieser Einheit und Kontinuität wird das Leben nicht zerstört werden können. Dieses Leben verweist auf die „Zeit-transzendente Ewigkeit“⁵⁹. Dieses Ganze steht in Bezug auf die Ganzheit der Ewigkeit, in welcher dieses Nacheinander in der unendlichen Gegenwart aller Zeit- und Lebensmomente zugleich aufgehoben ist⁶⁰. Der Ewigkeitsbezug konstituiert also die Einheit der Zeit⁶¹. Die Ewigkeit als Ganzheit versteht man nicht als die Synthesis von Teilen, in welcher sich wieder alle Teile sammeln⁶². Die Ewigkeit ist teillos oder anders formuliert: vollzogene seiende Ganzheit, in welcher keine Elemente fehlen. „Ewigkeit aber ist teillos, weil der Geist selbst teillos ist“⁶³. Deswegen ist die Einheit als Ganzes oder Zeitlos-unwandelbares, als „einziges Leben“, die Ewigkeit⁶⁴. Dieses Leben ist die Wirksamkeit des Geistes⁶⁵. Plotin versteht Zeit-Chronos als eine Schöpfung der Seele. Das ist nicht die Einzelseele, sondern der Welt-Seele, zu der alle Einzelseelen gehören⁶⁶. Die zeitliche Schöpfung als Chronos verbindet Plotin mit der Anthropologie.

1.2. Chronos als zeitliche Schöpfung

Die zeitliche Schöpfung verbindet die theologische Auslegung mit der Chronos-Zeit⁶⁷. Deshalb betont Moltmann, dass Chronos die „Zeit der Schöpfung“ ist⁶⁸. Durch Chronos sind die Menschen und alles, was mit Schöpfung verbunden ist, zeitlich eingeordnet in die Welt. Diese chronologische Zeitordnung bezeichnet man auch als gespannte Einheit. Chronos bezeichnet die lineare Zeit Ausdehnung⁶⁹. Sie wird geschildert und erfahren von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft⁷⁰. Als eine Einheit sind sie miteinander verbunden. Das, was als Zukunft verstanden wird, wird eines Tages in die Gegenwart gehen⁷¹. Das, was momentan Gegenwart ist, vergeht mit dem Chronos in die Vergangenheit. Dieses Nacheinander jeder Dimension bleibt als Ursache des Verschwindens der jeweils

⁵⁹ Plot. Enn, III 7, 11, 38-41: 127. 264.

⁶⁰ Vgl. Plot. Enn. III 7, 3, 15-19: 99. 162-168.

⁶¹ Vgl. Dalferth: Gedeutete Gegenwart, 253.

⁶² Vgl. Plot. Enn. III 7, 3, 19: 99. 168.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Vgl. Plot. Enn. III 7, 3, 13: 99. 161.

⁶⁵ Vgl. ebd.

⁶⁶ Vgl. Plot. Enn. III 7, 13: 135. 282f.

⁶⁷ Vgl. Assmann: Zeit. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 12, 1186.

⁶⁸ Vgl. Moltmann: Der „eschatologische Augenblick“, 584.

⁶⁹ Vgl. Woschitz: Zeit. In: Neues Bibel-Lexikon. Band 3, 1194.

⁷⁰ Vgl. Theunissen: Negative Theologie, 302.

⁷¹ Vgl. Plot. Enn., 65.

Vorangehenden. Durch diese Dimensionen findet man deutlich, dass in dem Nacheinander das Zuvor anders ist als das Jetzt⁷².

Das „Jetzt“ ist wieder ein anderes als das Danach. Deswegen ist Chronos im Früher, Jetzt und Später als dasselbe zu sehen. Diese zeitliche Kontinuität ist die Seele, die der Begriff in der Philosophie Plotin ist. Sie ist der tragende und stiftende Grund der Chronos-Dimension⁷³. Die Seele ist der Ort in welchem das Nacheinander und Auseinander von Zeit und Einheit verfügt wird. Deswegen wird die Zeit als „Leben der Seele“ definiert⁷⁴.

Dieses „Leben der Seele“ befindet sich in einer Bewegung. Diese Bewegung versteht man als die Lebensphasen. Sie werden aus der Einen in die Andere übergehen⁷⁵. Durch diese Bewegungsphasen des Lebens kommt das Wirkliche und Künftige. Sie werden als das Mögliche gedacht⁷⁶. Das Mögliche ist mit dem zeitlichen Leben verbunden. Das Mögliche zeigt sich als „Erleben und Handeln, Denken und Füllen, Empfangen und Beurteilen“⁷⁷. Diese ganzen Erfahrungen sind mit der Chronos-Zeit und der Geschichte verbunden. Die zeitliche Phänomenologie ist die Form allen Erlebnisseins der Seele. Sie werden von den objektiven oder kosmischen Zeiten in der Seele unterschieden werden⁷⁸. „Jedes einzelne Erlebnis gehört zu einem unendlichen Erlebnisstrom“⁷⁹. Dieser Erlebnisstrom ist die einheitliche Form aller Erlebnisse, welche aus dem inneren Erlebnisbewusstseins kommen⁸⁰. Deswegen ist die Zeit die Form des inneren Sinnes. Sie ist das Anschauen des Menschlichen selbst und seines inneren Zustandes⁸¹. Sie bilden die innerliche Kontinuität eines beständigen Flusses, in welchem sich die Erfahrungen sammeln⁸². Sie, diese Erfahrungen, verweisen auf die Gemeinschaft mit den Menschen, der Schöpfung und Gott. „Wer sich verlässlich in der Welt orientieren will, wird sich nicht allein, sondern zusammen mit anderen zu orientieren suchen. Nicht nur der Erwerb von Wissen, sondern auch die Deutung der Welt und der eigenen Position in der Welt sind daher wesentlich soziale Angelegenheit.

Nicht ich orientiere mich, sondern wir orientieren uns, und nur in steter Auseinandersetzung mit anderen und fremder Vernunft ist es vernünftig, sich auf die eigene Vernunft im Prozess

⁷² Vgl. Plot. Enn., 65.

⁷³ Vgl. ebd.

⁷⁴ Vgl. ebd., 66.

⁷⁵ Vgl. Plot. Enn., III 7, 11, 44: 129. 66.

⁷⁶ Vgl. Plot. Enn., 65.

⁷⁷ Dalferth: Die Wirklichkeit des Möglichen, 46.

⁷⁸ Vgl. Vetter: Zeit. In: Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe, 632f.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Vgl. Halder: Zeit. In: Philosophisches Wörterbuch, 383.

⁸¹ Vgl. Hoffmeister: Zeit. In: Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 679.

⁸² Vgl. Vetter: Zeit. In: Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe, 633.

der Lebensorientierung zu verlassen“⁸³. Die Lebensorientierung verweist auf die Geschichte, in welcher der Mensch und die Schöpfung lebt. Deswegen sind die zukünftigen Erfahrungen mit den Erinnerungen aus Vergangenen und Gegenwärtigem in einer Einheit.

Durch die Erinnerungen aus der Vergangenheit sowie der Gegenwart kommt man in die Zukunft. Sie zeigen neue Möglichkeiten und Lebensorientierungen. Sie werden nie abgeschlossen werden⁸⁴. Sie zeigen immer Neues und Zukünftiges. Sie verweisen die Menschheit auf Gott und seine Existenz. Sie zeigen auf Gottes Existenz und den Glauben⁸⁵.

Durch den Glauben und durch die Erfahrung des Glaubens kommt man auf die Beziehung zwischen Gott und der Welt. Deswegen bleibt man durch die Erfahrungen und Erinnerungen „im Hinblick auf Gott als das schöpferische und erhaltende Handeln Gottes, aber auch als Gottes Handeln in der Schöpfung durch die Intervention und Offenbarung, Inspiration und Erlösung entfaltet“⁸⁶. Dementsprechend findet man in Hinblick auf die Welt Zeit und Geschichte, die Vollendung der Schöpfung.

Der Mensch lebt in der Chronos-Zeit und in der Geschichte und durch den Glauben an Gott findet er eine neue Orientierung. Die Umwandlung vom ungläubigen auf den glaubenden Mensch an Gott liegt nicht an einer Veränderung im Wissen, sondern in der Änderung des Lebens⁸⁷. „Der Glaube an Gott ändert nicht nur etwas im Leben eines Menschen, sondern mit ihm ändert sich dessen ganzes Leben“⁸⁸. Der Glaube an den ewigen Gott gibt neue Möglichkeiten und Lebensorientierung in der menschlichen Existenz⁸⁹. Durch den Glauben ruft man die Erinnerungen und Erfahrungen aus der Subjektgeschichte der Menschen vor Gott an und sucht die Christen unter Herausforderung dieser Geschichte zu zwingen⁹⁰.

Die zeitliche Welt als Schöpfung bringt die Gedanken auf das menschliche Subjekt. In welchem alles nach Maßgaben seiner Möglichkeiten und Fähigkeiten einheitlich bestimmt und verknüpft ist, als Welt der Erfahrungen. Die Welt Gottes als Schöpfung verbindet die eine Welt menschlicher Subjekte als Lebenswelt jedes einzelnen Menschen⁹¹.

Durch den Glauben kann der zeitliche Mensch in Hinblick auf den ewigen Gott, seine Lebensorientierung und Möglichkeiten über die Zeit-Chronos mit der Ewigkeit in eine Verbindung knüpfen. In diesem Sinne wird die menschliche Zeit und Geschichte eine

⁸³ Dalferth: Die Wirklichkeit des Möglichen, 46.

⁸⁴ Vgl. ebd.

⁸⁵ Vgl. ebd., 297.

⁸⁶ Ebd., 299.

⁸⁷ Vgl. ebd., 303.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ Vgl. ebd., 306.

⁹⁰ Vgl. Metz: Glaube in Geschichte, 65.

⁹¹ Vgl. Dalferth, Die Wirklichkeit des Möglichen, 338.

Teilhabe an der Ewigkeit finden. Das ist die Hoffnung als Zukunft. Gott ist der zeitlose Grund der Zeit⁹². Der Schöpfer ist der Grund der Zeit, die gegenwärtige geschichtliche Wirklichkeit, die diese zukünftigen Möglichkeiten gleichermaßen denkt, und sich auf vergehende Zeit beziehen kann, insofern er in seiner Ewigkeit ihr Grund, ihr Gegenüber und ihr offener Horizont ist. Gott, so zeigt sich deutlich, ist Ursprung und auch zugleich die Zukunft der Welt⁹³.

Die sich vollziehende, schöpferische Welt, existiert als die Konstitution der Schöpfung, im sich vollziehenden Geschehen schließt es mit ein, dass der Schöpfer sich zugleich dazu bestimmt, mit seiner Schöpfung eine gemeinsame Geschichte zu haben. Gottes Ewigkeit ist die Unverbrüchlichkeit dieser, seiner Beziehung zur zeitlichen Schöpfung.

Dieser Begriff von Ewigkeit kann sich streng genommen auch nicht auf Boethius („Aeternitas (...) est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio“⁹⁴) berufen; denn dort wird Ewigkeit vom Begriff des Lebens her verstanden, dessen Besitz als unbegrenzt qualifiziert wird, und nicht vom Begriff der Zeit her, der den Versuch seiner „Entzeitlichung“ noch schlechter verträgt als der des Lebens. So betont Boethius, dass durch die Ruhe des Lebens kommt durch die Entzeitlichung des Lebens. Dieser Entzeitlichung geschieht durch die Wirkung des Geistes. Der Geist ist die Gegenwart für die Zeit in der Verbindung mit der Ewigkeit⁹⁵. Der Geist ist der Wirkende und in diesem Geist wirkt auch Jesus.

In diesem Geist ist Gottes Ewigkeit präsent in der Chronos-Zeit und in der Welt. In der Chronos-Zeit wirkt Jesus als Mensch durch den Geist, das heißt, Jesus, der im Chronos eingebettet ist, ist gegenwärtig in der Welt und Geschichte. Diese Wirkung ist dynamisch⁹⁶.

Gott teilt sich seiner Schöpfung mit und geht in sie durch Geist und Wort ein. Der Geist ist die dynamische Bewegung des Zeitlichen des Chronos-Universums. In Christus und in seinem Geist kommt die Kommunikation zwischen Chronos und Ewigkeit, das heißt, zwischen Mensch und Gott zustande. Pannenberg betont hier, „dass der Geist nicht nur das Vater und Sohn gemeinsame göttliche Leben ist, sondern auch als eigenes Aktzentrum beiden gegenübertritt, das würde dann verständlich, wenn beide – Vater und Sohn – nur im Gegenüber zur Person des Geistes ihre Gemeinschaft untereinander in der Einheit des göttlichen Lebens“⁹⁷ sehen.

⁹² Vgl. Dalferth, Gedeutete Gegenwart, 264f.

⁹³ Ebd., 265.

⁹⁴ Boeth. cons, V, 6, 4, 155.

⁹⁵ Vgl. Westermann: Zeit. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 12, 1205.

⁹⁶ Vgl. Woi: Trinitätslehre und Monotheismus, 490.

⁹⁷ Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 415.

Die Offenbarung Gottes in seiner Schöpfung „alles in allem“ (1 Kor. 15, 28), zeigt, dass die Chronos-Zeit an der Ewigkeit Gottes teilgenommen hat.. Dadurch werden zwischen Chronos und Ewigkeit eine Einheit sowie Erde und Himmel ihre endgültige Gestalt in Gott haben⁹⁸. Chronos tritt aus seiner Zeit heraus und kommt in die Herrlichkeit Gottes. Dies geschieht durch den Geist in Jesus Christus⁹⁹. Durch Christus, der der ganze Schöpfungsprozess ist, findet Chronos die Verankerung mit der Ewigkeit. Das Leben ist die Fülle der Zeit in der Fülle des geliebten Lebens. Auch damit ist eine aionische Ewigkeit gemeint, und zwar die des neuen Lebens der zukünftigen Welt¹⁰⁰.

1.3. Chronos und Ewigkeit

Chronos-Zeit und Ewigkeit; zwei verschiedene Wirklichkeiten, die in Jesus Christus eine Einheit und ihre Verankerung finden. Sie sind mit dem Leben verbunden, weil Jesus Christus das wahre, zeitliche und ewige Leben ist: „Ich bin (...) das Leben“ (Joh. 14, 6). So ähnlich verbindet Plotin das Leben mit der Chronos-Zeit und Ewigkeit, mit Leben. Die Ewigkeit ist für ihn die Einheit von Ständigkeit und Bewegung des Geists. Die Zeit-Chronos ist teilhafte Bewegung und Veränderlichkeit der Seele¹⁰¹. Das heißt, für Plotin ist die Ewigkeit das Leben des Geistes. Zeit ist das Leben der Seele. „Ewigkeit ist Einheit in sich, verharrende Einheit ist Leben. Leben jedoch kann nur sein, als Sein in Vollzug, das alle Möglichkeit immer schon in Wirklich-Wirksamkeit ist“¹⁰². Das Leben bedeutet die Wirksamkeit des Geistes¹⁰³.

Der Begriff Chronos-Zeit spielt eine wichtige Rolle bei theologischen Auslegungen des Augustinus. In seinen Gedanken steht er fest auf der neu-platonischen Ewigkeit-Zeit-Differenz¹⁰⁴. Seine Frühschriften deuten auf eine platonisch-plotinischen Basis hin¹⁰⁵. Auf Grund der jüdischen und christlichen Tradition macht Augustinus den Unterschied zwischen Chronos-Zeit mit Ewigkeit sowie den, zwischen Schöpfer und Schöpfung. Er verbindet Gott mit Ewigkeit und Schöpfung mit Chronos-Zeit¹⁰⁶. So schreibt er, dass die Zeit nicht ohne die Schöpfung sein kann, sowie dass Gott der ewige Schöpfer aller Zeiten und kein Geschöpf ihm gleichwertig ist¹⁰⁷. In dieser Stelle beruft sich Augustinus auf den biblischen Text aus dem

⁹⁸ Vgl. Moltmann: Der „eschatologische Augenblick“, 587.

⁹⁹ Vgl. ebd., 588.

¹⁰⁰ Vgl. Theunissen: Negative Theologie, 309.

¹⁰¹ Vgl. Plot. Enn., 67.

¹⁰² Ebd., 203; Vgl. ebd., Plot. Enn, III, 7, 6, 10: 107.

¹⁰³ Vgl. Plot. Enn, III 7, 3, 13: 99. 161.

¹⁰⁴ Vgl. Dalferth: Gedeutete Gegenwart, 253.

¹⁰⁵ Vgl. Westermann: Zeit. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 12, 1203.

¹⁰⁶ Vgl. Aug. conf, XI, 30, 40: 669.

¹⁰⁷ Aug. conf, XI, 30, 40: 669.

Brief an die Philipper: „Ich vergesse, was hinter mir liegt, und strecke mich nach dem aus, was vor mir ist. Das Ziel vor Augen, jage ich nach dem Siegespreis: der himmlischen Berufung, die Gott uns in Christus Jesus schenkt“ (Phil. 3, 13-14). Angesichts der endzeitlichen Heilerlangung ist das Wesen der Christen die himmlisch-göttliche Höhe. Christus wird den irdischen und zeitlichen Leib in die Gleichgestalt seines Herrlichkeitsleibes der Auferstehung verwandeln¹⁰⁸. Chronos-Zeit und Ewigkeit als irdischen (zeitliche Gegenwart und Zukunft) und himmlischen Aspekt verbinden sich zu einer Einheit im Hinschauen zum auferstandenen Christus in der Höhe Gottes¹⁰⁹. Gott hat Chronos-Zeit mit der Welt erschaffen. Deswegen war vor der Welt keine Zeit¹¹⁰. Chronos-Zeit ist nicht „gleichewig“, so wie Gott ewig ist. Deswegen steht Gott „vor“ dem Chronos-Zeit als zeitloser Sinn und Wirklichkeit¹¹¹. Augustinus betont, dass Chronos-Zeit in der Seele gemessen ist. Deswegen braucht man für die Zeitmessung einen Zeitraum, der aber nicht außerhalb, sondern allein innerhalb der menschlichen Seele zu finden ist¹¹². In der Seele befinden sich die Zeitstufen und sie werden gemessen im Bewusstsein der Seele¹¹³. Diese Stufen werden durch die Zeiterfahrung der Seele konstituiert. Die Zeitmomente stehen in kontinuierlicher Beziehung zueinander, indem die Seele die Eindrücke – *affectiones* – misst, die vorübergehende Dinge in ihr bewirken¹¹⁴.

Augustinus geht anders als Plotin nicht von der Weltseele, sondern der Einzelseele – *anima humana* – aus, und er unterstellt weiter einen heilsgeschichtlich linearen Verlauf der Zeit-Chronos. Ihre Einheit ist also nicht schon darin gegeben, dass die Seele jeweils alle momentanen Zeitmomente auf das Ganze der Zeit in der Ewigkeit bezieht¹¹⁵. Chronos-Zeit ist ein Produkt aus der Ausdehnung („*distentio*“) der Seele. Aber nicht als individueller Teil der Einzelseele. Sie hat ihre ontologische Basis darin, dass die Einzelseelen ihre Konstituierung finden¹¹⁶. Deswegen wird außerhalb der Seele keine Zeit existieren. Chronos-Zeit kann nicht ohne menschliche Seelen existieren¹¹⁷.

Auch Jesus aus Nazaret ist in seinem irdischen Leben im Chronos eingebettet. Als Mensch hat er den menschlichen Leib erhalten (Vgl. Joh. 1, 14; 1 Joh. 4, 2). So wie jeder Mensch hat

¹⁰⁸ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 3, 252.

¹⁰⁹ Vgl. ebd.

¹¹⁰ Vgl. Westermann: Zeit. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 12, 1204.

¹¹¹ Vgl. ebd.

¹¹² Vgl. ebd.

¹¹³ Vgl. Eisler: Zeit. In: Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Band 3, 647. Augustinus schreibt: „*sie nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicari velim, nescio*“ (Conf. XI, 14). Die Zeit ist eine Art Ausdehnung (Vgl. Conf. XI, 23) Nach Augustinus ist die Zeitschätzung bedingt durch: „*expectatio*“, „*attentio*“ und „*memoria*“ (Vgl. Conf. XI, 28).

¹¹⁴ Vgl. Aug. conf. XI, 27, 36, 312f., 643.

¹¹⁵ Vgl. ebd., XI, 15, 301f., 645.

¹¹⁶ Vgl. Westermann: Zeit. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 12, 1204.

¹¹⁷ Vgl. ebd., 1204f.

Jesus auch eine Seele besessen. Jesus ist wie jeder andere Mensch von einer Frau geboren (Vgl. Gal. 4,4; Vgl. Lk. 2, 1-20; Vgl. GS 22). Er wächst in einer Familie in Nazaret (Vgl. Lk. 2, 52), wo er seine menschlichen Erfahrungen gehabt hat und er lebte in Israel, das heißt, in einem Land, in dem er mit seinen menschlichen Händen gearbeitet hat (Vgl. GS. 22). Jesus aus Nazaret hat mit seinem „menschlichen Geist gedacht, mit einem menschlichen Willen hat er gehandelt, mit einem menschlichen Herzen geliebt“ (GS 22). „Der ganze Mensch in all seinen vielfältigen und gegenläufigen Wirklichkeitsbezügen, den kosmischen, mitmenschlichen, geschichtlichen, geschlechtlichen usw., ist in ihm befriedet und vollendet. Er ist die Vollendung der Menschheit und der ganzen Schöpfung“¹¹⁸, innerhalb der Auferstehung.

In Jesus Christus findet Zeit und Ewigkeit die ewige Einheit. Die Welt vereint sich als ganze zeitliche Wirklichkeit im absoluten Sein Gottes¹¹⁹. Gott als Ewiger ist das Stehende und die Kreatur, die Schöpfung ist das Bewegliche¹²⁰. „Dass aus Gott ausgehend zugleich ins Nicht-Göttliche abgeleitet und vom rufenden Wort Gottes zurückgeholt und ins Stehen gebracht wird“¹²¹. Das Wort Gottes ist der Ursprung und Anfang der Zeit¹²². Bewegung ohne Bewegtes ist sinnlos¹²³.

„Alle Zeiten stammen von Dir, und vor allen Zeiten bist Du“ (Ps. 2, 7). Diese Worte zeigen den Messias als Sohn Gottes an, welcher durch die messianische Verheißungen Israels der Geistgesalbte Gottes ist¹²⁴. Diese „Salbung ist ohne Maß“ (Vgl. Joh. 3, 34). Jesus Christus, der Sohn Gottes lebt in seiner engeren Beziehung zu seinem ewigen Vater¹²⁵, und in diesem Sinne, ist er die Ewigkeit Gottes. Als der König Israels ist er Sohn Gottes¹²⁶. In Hinblick auf Jesus Christus kommt man noch einmal auf die These dieses Kapitels:

- Chronos als die Zeit der Chronologie, hat ihre Einheit und ihre Wirklichkeit in zeichenhaften Verweisen auf die Ewigkeit, die nicht in ferner Vergangenheit oder Zukunft, sondern in ewiger Gegenwart da sind.

Die Zeit-Chronos hat ihre Einheit und ihre Wirklichkeit in ihren zeichenhaften Verweisen auf die Ewigkeit, die nicht in ferner Vergangenheit oder Zukunft, sondern in ewiger Gegenwart

¹¹⁸ Langemeyer: Theologische Anthropologie. In: Glaubenszugänge. Band 1, 615.

¹¹⁹ Vgl. Avé-Lallemant: Die Zeit. In: Lexikon der Philosophischen Werke, 826.

¹²⁰ Vgl. Balthasar: Das Ganze im Fragment, 21.

¹²¹ Aug. conf, XI, 7, 9, 613.

¹²² Vgl. ebd., XI, 8, 295, 615.

¹²³ Vgl. Schulz: Das Problem der Materie, 90.

¹²⁴ Vgl. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 163.

¹²⁵ Vgl. ebd., 110.

¹²⁶ Vgl. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 23.

da sind. Christus ist durch seine Seele gegenwärtig, nicht deswegen, weil sie sich in ihm erinnernd und erwartend vergegenwärtigt, sondern weil Jesus Christus selbst die Seele als Gottes Wahrheit präsentiert und sie damit aus der Zerstreung in die ewige Gemeinschaft mit Gott hin orientiert¹²⁷.

Diese Gemeinschaft findet der Mensch durch Jesus Christus im trinitarischen Gott. So wie Chronos seine Einheit in der Ewigkeit Gottes findet. Jesus lebt in Raum und Chronos-Zeit, in der chronologischen Geschichte. Gleichzeitig lebt Jesus in einer Gemeinschaft mit seinem himmlischen Vater¹²⁸.

Augustinus entwickelt seine Gedanken über das Verhältnis zwischen Zeit und Ewigkeit auf dem platonischen Grund¹²⁹. „Die Platoniker reflektieren über die geistige Natur des Logos und schienen eine Ahnung von der Trinität gehabt zu haben“¹³⁰. Bei der Augustinus Kritik betont man, dass Ewigkeit nicht nur mit Seele sondern auch mit der Zeit verbunden ist und die Zeit bestimmt sich als unterworfenen Wesen aus der Ewigkeit. Aber die Zeit ist das Andere der Ewigkeit und in der Seele, die die Tätigkeit des Geistes ist, bekommt sie die gewisse Einheit¹³¹. „Der über die Zeit durchweg existenziell reflektierende Augustin drückt diesen Tatbestand so aus: Die als *distentio* sich empfindende Existenz strebt zwar nach Einheit, ist aber essentiell Unbeständigkeit und Vielheit“¹³². Nur Gott allein hat und besitzt die wahre und vollkommene Einheit und aus dieser Einheit ruft der ewige Gott, durch seinen Sohn Jesus Christus, den Menschen durch alle Zeiten der Welt und der weltlichen Geschichte zur ewigen Gemeinschaft und zur Beständigkeit.

¹²⁷ Vgl. Aug. conf, XI, 29, 39, 314f, 667.

¹²⁸ Vgl. Die deutschen Bischöfe: Der Glaube an den dreieinen Gott, 34.

¹²⁹ Vgl. Mayer: Prinzipien der Hermeneutik, 69f.

¹³⁰ Ebd., 70.

¹³¹ Vgl. ebd., 41.

¹³² Mayer: Die Zeichen in der geistigen Entwicklung, 165f.

2. Kapitel: Kairos

Das griechische Wort *καῖρός* Kairos verbindet man mit den Worten: Erfüllung und Leben¹³³ und dazu ebenfalls das angeleitete Leben in der Art von Absolutheit¹³⁴. In der Bibel, in der Septuaginta, wird Kairos benutzt „für das Gelingen günstige Zeitpunkt“¹³⁵, oder auch anders ausgedrückt, für günstige Stunde¹³⁶. Beim Kairos geht nicht um eine „Zeit der Entscheidung“, sondern dass Gott eine Entscheidung trifft, die zugunsten der Menschen fällt¹³⁷.

Kairos bedeutet den Zeitablauf, welcher zur Erfüllung kommt¹³⁸. Kairos verbindet man mit der Gegenwart Gottes, die automatisch den Horizont Gottes – Zukunft bedeutet¹³⁹. Das vorhergehende Kapitel dieser Arbeit hat die Zeit als Chronos – *χρόνος* mit seiner theologischen Auslegung geschildert. Während Chronos die Zeitdauer im linearen Sinne ist, bezeichnet dagegen Kairos *καῖρός* den Zeitpunkt¹⁴⁰. „Der Kairos ist nicht nur ein Ereignis in der Gegenwart, sondern das Bewusstsein der Gegenwart selbst, und er ist an die Gegenwart gebunden, dass er erst durch das Ereignis der Gegenwart sichtbar wird“¹⁴¹. Kairos ist das erfüllte Leben in der Gegenwart, welches die Ausführung des Heilsplans Gottes in der Zeit und in der Geschichte ist¹⁴². „Damit ist die Geschichte Gottes selbst mit der Menschen Heilsgeschichte begründet. Das gilt sowohl im Blick auf das einzelne Individuum wie auch auf die Heilsgemeinde, das Volk bzw. die Menschen und die Welt insgesamt“¹⁴³. Diese Heilsgeschichte verbindet die Menschen mit Gott, so wie die Zeit mit der Ewigkeit verankert ist. So kann die These dieses Kapitels lauten:

- Christus, der Kairos, ist die Zeit der Heilsgeschichte, die noch nicht die endgültige und offenbare Vollendung ist. Kairos ist die Heilszeit der Kirche in Jesus Christus.

Gottes Heilshandeln ist nicht abgeschlossen, sondern erfüllt sich in der Zukunft, die als die eschatologische Dimension gedacht ist¹⁴⁴. Kairos ist in diesem Sinne die Erfahrung der

¹³³ Vgl. Theunissen: Zeit. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 12, 1193.

¹³⁴ Vgl. ebd., 1193f.

¹³⁵ Schmitt: Zeit. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 12, 1207.

¹³⁶ Vgl. ebd.

¹³⁷ Vgl. Hahn: Zeit/Ewigkeit. In: TBLNT. Band 2, 2003.

¹³⁸ Vgl. Schmitt: Zeit. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 12, 1208.

¹³⁹ Vgl. Heinze: „Gott im Herzen“, 239.

¹⁴⁰ Vgl. Meuffels: Die Zeit als Thema der Theologie, 646.

¹⁴¹ Heinze: „Gott im Herzen“, 239.

¹⁴² Vgl. Schulte: Zeit und Ewigkeit, 136.

¹⁴³ Ebd.

¹⁴⁴ Vgl. Beinert: Geschichte / Geschichtlichkeit. In: LKDog, 178.

Gegenwart als die „rechte Zeit“ oder die „günstige Gelegenheit“¹⁴⁵. Das kairologische Verständnis der Gegenwart versteht man als die Erfahrung der Gegenwart im „erfüllten Augenblick“. Diese Erfahrung der Gegenwart ist die Erfahrung der erfüllten Zeit¹⁴⁶.

2.1 Kairos als Heilsgeschichte

Der Begriff „Geschichte“ bezeichnet den Ablauf historischer Ereignisse, die Verfasstheit der darin eingebundenen Menschen und weiter die Auswirkung, die in die Gegenwart reichen und sie prägen. Sie findet ihre Bestimmung durch die Vergangenheit und als offenes Wesen orientiert sie sich auf Zukunft, in der Spannung von Verfügttheit und Freiheit¹⁴⁷ und die Bibel zeigt, dass Gott, der Urheber und Ziel aller Zeiten ist¹⁴⁸. „Du hast bewirkt, was damals war und auch was vorher und später geschah. Doch auch was jetzt geschieht und noch kommen wird, hast du erdacht, und es ist eingetroffen, was du geplant hast“ (Jdt. 9, 5). Die Geschichte in ihrer Ganzheit versteht man als Prozess der Zeit. Dieser Prozess ist von der Vergangenheit, durch die Gegenwart in die Zukunft im Gang. Gottes Handeln als Heilshandeln ist nicht abgeschlossen worden. In der zeitlichen Zukunft wird es sich überbieten, nämlich als eschatologische Zukunft¹⁴⁹. Dieses Handeln Gottes als Zukunft in der Zeit und Geschichte ist die Heilsgeschichte.

2.1.1 Der Begriff „Heilsgeschichte“

Die Geschichte bezeichnet die regulative Idee, das Symbol der Einheit und Totalität, welches angibt, warum überhaupt etwas erzählt wird und warum ausgerechnet diese und nicht jene Fakten zu Geschichten werden. Die Geschichte ist verbunden mit dem Raum, in welchem bestimmte Wirklichkeiten wahrgenommen werden¹⁵⁰.

Der Mensch oder eine Gemeinschaft als der Wahrnehmende und Erzählende ist der Grund, und das Subjekt der Geschichte. Die von ihnen kommende Erzählung übernimmt eine bestimmte regulative Idee. Diese regulative Idee einer bestimmten Geschichte ist nicht nur Deutungszusammenhang vergangener Fakten oder „Ereignisse“, die dadurch zu „Geschehnissen“ werden¹⁵¹.

¹⁴⁵ Moltmann: Was ist die Zeit, 151.

¹⁴⁶ Vgl. ebd.

¹⁴⁷ Vgl. Beinert: Geschichte/Geschichtlichkeit. In: LKDog, 178.

¹⁴⁸ Vgl. ebd.

¹⁴⁹ Vgl. ebd.

¹⁵⁰ Vgl. Danto: Analytische Philosophie der Geschichte, 230.

¹⁵¹ Vgl. Anacker: Geschichte. In: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, 555f.

Es kann die Fortsetzung der Geschichte sein, ein Deutungszusammenhang kann aber auch den Abbruch bestimmter Handlungsstränge erfordern wie z. B. im Buch der Offenbarung. In diesem Fall versteht man die Geschichte als Ereigniszusammenhang, der Verstehen des bedeutungsvollen Gewesenen voraussetzt¹⁵², und der einen inneren Sinnzusammenhang bildet¹⁵³. Zugleich versteht man die Geschichte als regulative Idee von gefährlichen Überlieferungen, welche aus der Erfahrung der Wirklichkeit in ihren Widersprüchen und Konflikten stammen¹⁵⁴. „Die Erinnerung wird so leicht zum ‚falschen Bewußtsein‘ von Vergangenheit, zum Opiat für die Gegenwart“¹⁵⁵.

In der Geschichte werden die vergangenen Fakten und Wirklichkeiten interpretiert. Deswegen darf man die Geschichte nicht vom Subjekt trennen. Der Mensch ist durch die Erzählung der geschichtlichen Fakten der Träger der Geschichte. Dadurch wird die Geschichte mit der Sprache der Erzählung verbunden. Weil der Mensch in einer Gemeinschaft lebt und arbeitet, ist er ein Teil einer menschlichen Gemeinschaft, in welcher die zeitliche Geschichte in Verbindung mit dem Ethos beeinflusst wird¹⁵⁶.

Der Mensch als Subjekt und gleichzeitig Teil der menschlichen Gemeinschaft lebt genauso wie die ganze Gemeinschaft in der Zeit. Die Zeit und die Geschichte sind zusammen verbunden. Von der anderen Seite sind Zeit und Geschichte mit der Evolution vereint.

Das bedeutet, dass nicht nur die physikalische oder biologische Evolution bestimmte Einschnitte in der Zeit auszeichnen werden, sondern viel mehr die Ereignisse seiner persönlichen Geschichte. Der zeitliche Mensch bekommt durch seine lebensentscheidenden Ereignisse auch noch andere, weitere Lebensmöglichkeiten. Der Mensch möchte durch seine Erinnerung an die Erfahrungsmöglichkeiten in freiheitlicher Vernunftentscheidung für sich und für seine Entscheidung verantwortlich sein¹⁵⁷. „Geschichte ist die Erfahrung der Wirklichkeit“¹⁵⁸. Die „Heilsgeschichte“ verbindet in sich selbst die Heilung des Menschen in seiner Zeit und Geschichte. Diese geschichtliche Heilung als Kairos ist Jesus Christus. Zusammen mit ihm ist der Bereich der neuen Möglichkeiten gekommen. So „sieht der Christ, wie sich vor ihm ein neuer Bereich von Möglichkeiten auftut“¹⁵⁹. Er ist als Kairos die Erfüllung der Zeit. Das bedeutet, dass Jesus Christus Mitte, Fülle und Ordnungsprinzip der

¹⁵² Vgl. Beinert: Geschichte/Geschichtlichkeit. In: LKDog, 180.

¹⁵³ Vgl. Fries: Fundamentaltheologie, 133.

¹⁵⁴ Vgl. Metz: Glaube in Geschichte, 96.

¹⁵⁵ Ebd.

¹⁵⁶ Vgl. Kluxen-Pyta: Nation und Ethos, 107-110.

¹⁵⁷ Vgl. Meuffels: Gott erfahren, 3.

¹⁵⁸ Metz: Glaube in Geschichte, 118.

¹⁵⁹ Teilhard de Chardin: Der göttliche Bereich, 93.

Zeit (Vgl. Mt. 26, 18) ist¹⁶⁰. In ihm hat die Schöpfung, in ihren einzelnen Fakten, eine Beziehung ineinander und miteinander¹⁶¹. Durch den Kairos – Jesus Christus haben sich Gottes Heilstaten in der Zeit erwiesen. Im Kairos – Jesus Christus wurde die Zeit inhaltlich bestimmt (Vgl. Koh. 3, 1-8)¹⁶². Der Kairos verbindet in sich und seinem Heilswirken Gott in den drei Personen. „Der Vater ist der Urheber des geschichtlichen Heils, Christus dessen Zentrum, der Hl. Geist macht Geschichte zum Ort der Gegenwart Gottes in Christus“¹⁶³. Deswegen sagt man, dass Gottes Handeln in der menschlichen Zeit und Geschichte durch den Kairos – Jesus Christus trinitarisch strukturiert wurde¹⁶⁴.

Im ewigen Urplan hat Gott seine Schöpfung in die Einheit und Vereinigung mit Christus geführt (Vgl. Eph. 1, 20. 22; Kol. 1, 18f.)¹⁶⁵. „Er hat sie an Christus erwiesen, den er von den Toten auferweckt und im Himmel auf den Platz zu seiner Rechten erhoben hat“ (Eph. 1, 20). Durch Christus-Kairos wurde die Heilsferne „jetzt“ aufgehoben. Durch seinen Tod und seine Auferstehung ist der „ferne“ Gott den Menschen „nahe“ gekommen. Der Gekreuzigte hat die Trennung aufgehoben. Die heilsgeschichtliche Trennung wurde durch ihn, den Kairos, überwunden. In dieser Heilsgeschichte ist der Mensch zu einer neuen Schöpfung geworden (Vgl. 2 Kor. 5, 17; Gal. 3, 28)¹⁶⁶.

In diesem Auferstehungshandeln ist die Wucht des „Vaters der Herrlichkeit“ zur Sprache gebracht worden¹⁶⁷. Sodass „die Auferstehung ‚Erfüllung‘ des lang verheißenen Durchbruchs durch die Todesschranken ist“¹⁶⁸. Diese Erfüllung ist die „Fülle“ der Vergegenwärtigung¹⁶⁹ Gottes durch den Kairos – Jesus Christus in der Zeit und Geschichte (Vgl. Röm. 9, 23; Eph. 1, 18; Phil. 4, 19).

In Jesus Christus – Kairos wird die menschliche Geschichte eine neue Kraft und eine neue Qualität finden. Die Offenbarung Gottes in Zeit und Geschichte, ist die Offenbarung bestimmender Geschichte. Es führt zur Konstruktion, die sich aus „Heilstaten“ und Geschichte zu einer „Heilsgeschichte“ bestimmen lässt¹⁷⁰. „Die im Begriff der Offenbarung immer schon mitbegriffene menschliche Geschichte mit ihrer weltlichen Sprache ist ja auf jeden Fall eine vom Ereignis des Offenbarens bestimmende und insofern eine de facto (...)

¹⁶⁰ Vgl. Beinert: Geschichte / Geschichtlichkeit. In: LKDog, 178.

¹⁶¹ Vgl. ebd.

¹⁶² Vgl. ebd.

¹⁶³ Ebd., 180.

¹⁶⁴ Vgl. ebd.

¹⁶⁵ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, Eine trinitarische Theologie, 294.

¹⁶⁶ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 3, 270f.

¹⁶⁷ Vgl. Balthasar: Herrlichkeit. Band III, 2. Teil 2, 329.

¹⁶⁸ Ebd.

¹⁶⁹ Vgl. ebd.

¹⁷⁰ Vgl. Jünger: Gott als Geheimnis der Welt, 478.

besondere menschliche Geschichte“¹⁷¹. In dieser Geschichte sind die Spuren des dreieinigen Gottes hinterlassen worden¹⁷². Deswegen nennt man sie auch Heilsgeschichte. Diese Spuren erkennt man im Kairos – Jesus Christus, in seiner Person und in seiner Wirkung. In ihm, in Jesus Christus, ist die Zukunft erschienen¹⁷³. In ihm und mit ihm verbindet sich die Gottebenbildlichkeit des Menschen mit der Gottesbildlichkeit¹⁷⁴.

Jesus Christus, der lebendige Kairos, ist die Teilhabe der Menschen an der Ewigkeit Gottes (Vgl. 2 Kor. 3, 18)¹⁷⁵. Durch den Kairos wird die Geschichte der Menschen die Geschichte Gottes sein¹⁷⁶. Die menschliche Geschichte kommt durch den lebendigen Kairos zur Heilsgeschichte. Diese Heilsgeschichte bedeutet, dass Gott in den Menschen wohnt, damit der Mensch nicht aufhören wird, Mensch zu sein. Deswegen ist Gott in den Menschen und in seiner zeitlichen Geschichte, damit sie Heilsgeschichte sein wird¹⁷⁷. So ist Gott schon vom Anfang an in seinem Sohn und seinem Geist in die ganze zeitliche Geschichte verflochten¹⁷⁸.

2.1.2 Kairos und Heilsgeschichte

Durch die unlösbare Beziehung des Sohnes zum Vater ist auch seine unlösbare Gemeinschaft mit den Menschen gestiftet¹⁷⁹. Der wirkende Kairos in der menschlichen Zeit und Geschichte bezeichnet sich als Heilsgeschichte. Die Heilsgeschichte berührt die Zeit und mit im verbundene Geschichte der Menschen¹⁸⁰. „Vom nachösterlichen Christus-Kerygma gilt: ‚Jetzt ist die hochwillkommene Zeit, siehe, jetzt ist der Tag des Heils‘ (2 Kor 6, 2)“¹⁸¹.

Zeit und Geschichte finden ihre Fülle im Kairos – Jesus Christus. Seine Zeit und seine Wirkung ist die kairologische Zeit und kairologische Wirkung. Jesus Christus ist die Wirklichkeit des Menschen, die zeichenhafte Vergegenwärtigung Gottes in der Welt, Zeit und Geschichte¹⁸². „Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn“ (Gal. 4, 4). Das heißt, Jesus Christus ist die Fülle der Zeit. In Ihm sind alle menschlichen Wünsche, Sehnsüchte, Erwartungen und Hoffnungen erfüllt.¹⁸³ Er ist die Erfüllung der gesamten Schöpfung und Heilsgeschichte (Vgl. Eph. 1, 10)¹⁸⁴. „Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des

¹⁷¹ Ebd.

¹⁷² Vgl. ebd.

¹⁷³ Vgl. Pannenberg: Gottebenbildlichkeit, 22.

¹⁷⁴ Vgl. ebd., 9.

¹⁷⁵ Vgl. ebd., 10.

¹⁷⁶ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 302.

¹⁷⁷ Vgl. Wenzel: Sakramentales Selbst, 32.

¹⁷⁸ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 303.

¹⁷⁹ Vgl. Die deutschen Bischöfe: Der Glaube an den dreieinen Gott, 58.

¹⁸⁰ Vgl. Wenzel: Sakramentales Selbst, 227.

¹⁸¹ Herrmann: Zeit. In: Neues Bibel-Lexikon. Band 3, 1194.

¹⁸² Vgl. Wenzel: Sakramentales Selbst, 222.

¹⁸³ Vgl. Kasper: Wege der Einheit, 55.

¹⁸⁴ Vgl. ebd.

fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen“ (GS 22). Die Zeit, in welcher Jesus Christus verkündigt und wirkt, ist die befreiende „Fülle der Zeit“. Das ist die Zeit des Messias¹⁸⁵.

Diese Erfüllung der Zeit findet man schon am Anfang in der menschlichen Geschichte. Die Bezeichnung dieser Erfüllung ist der Bund im Alten Testament. Im Noahbund tritt Gott in die Geschichte mit den Menschen ein. Gott nimmt mit den Menschen die lebendige Gemeinschaft auf (Vgl. Gen. 9, 8-17)¹⁸⁶.

Im Bund mit Abraham verheißt Gott seine Erfüllung in der menschlichen Zeit und Geschichte¹⁸⁷, damit Erde und Himmel als Friedenszeichen gestellt wird. Deswegen ist im Bund auch Gott gebunden. Dieser Bund hat in der menschlichen Zeit und Geschichte einen universalen Charakter. Durch den Bund steht die Weltgeschichte in ihrer Ganzheit unter dem Zeichen des Heils. Es wird ausdrücklich betont, dass sie die Heilsgeschichte ist¹⁸⁸. „Segnen will ich, die dich segnen (...), in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde“ (Gen 12, 3). Diese Heilsgeschichte prägt den konkreten Alltag Israels insgesamt und eines jeden Gliedes dieses erwählten Volkes. Das ist die Kairos-Zeit an sich für dieses Volk mit seinem Volkswissen der Auserwähltheit, das ja nur vordergründig einfach als Heilsgeschichte im Geschichtsbewusstsein steht. Im Bund mit Israel am Sinai (Ex. 19-24) bindet sich Gott freiwillig an die Menschen, indem er aus sich selber seine Gnade anbietet¹⁸⁹.

Der Mensch ist mit der ganzen Schöpfung universal in Gottes Werk gesetzt. Gott gibt den Menschen und der Schöpfung Teilhabe an seinem trinitarischen Leben¹⁹⁰. Deswegen ist der ewige Gott „Gott der Menschen“¹⁹¹ und als solcher hat er „sein eigenes Leben in Liebe den Geschöpfen mitgeteilt, auf dass diese Lebensglück und Lebensfülle, göttliches Leben, empfangen“¹⁹².

Dieses zur Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott eingeladene Volk Israel nennt man „ein heiliges Volk“ (Ex. 19,6). Diese Heiligung ist verbunden mit der Erwählung zur Gemeinschaft mit Gott¹⁹³. Diese Erwählung ist weiter verbunden mit einem ganz bestimmten Auftrag, der mit der Zeit der Menschen verbunden ist und durch dieses Volk als solches zu erfüllen gilt. Dem Volk Israel ist bewusst, dass seine Existenz und daher seine Zeit, als

¹⁸⁵ Vgl. Moltmann, Der Weg Jesu Christi, 111.

¹⁸⁶ Vgl. Kraus: Bund. In: LKDog, 46.

¹⁸⁷ Vgl. Balthasar: Herrlichkeit. Band III, 2. Teil 1, 182.

¹⁸⁸ Vgl. ebd., 183.

¹⁸⁹ Vgl. Kraus: Bund. In: LKDog, 47.

¹⁹⁰ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 283.

¹⁹¹ Ebd.

¹⁹² Ebd.

¹⁹³ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 3, 531f.

Heilsgeschichte existiert¹⁹⁴. „In der Zeit des Exils tritt durch die Verkündigung der Propheten eine Wende in der eschatologischen Hoffnung ein, in deren Mitte die Erwartung des ‚Tages Jahwes‘ steht“¹⁹⁵. Der „Tag Jahwes“ wird im Alten Testament erwartet, wie z.B. im Gen. 18, 1f.; Ex. 3, 2f.; Jes. 6, 1f.; Ez. 1, 4f.¹⁹⁶.

Dieser „Tag Jahwes“ ist der Tag des Gerichtes und gleichzeitig als der Tag des Heiles in seiner Universalität¹⁹⁷. Dieser Tag bringt eine Hoffnung auf eine Neugestaltung der Menschheit und der Welt. Nämlich den neuen Himmel und die neue Erde¹⁹⁸. Das Neue Testament nennt diesen Tag auch Parusie. Das ist das Kommen des erhöhten Herrn am Ende der Zeiten mit Macht und Herrlichkeit¹⁹⁹, wie z. B. im 1 Joh. 2, 28; Mt. 25, 31-46; Offb. 3, 21; beschrieben. Der Menschensohn mit seiner messianischen Vollmacht wird am Ende der Welt kommen. Sein Kommen bedeutet nicht nur Gericht, sondern viel mehr Hoffnung nach einer Gemeinschaft mit Gott durch ihn, den Menschensohn und den Sohn Gottes. Jesus besitzt als der Sohn Gottes die göttliche Vollmacht. Seine Worte sind Gottes Worte (Vgl. Mt 7, 21-23)²⁰⁰. Der kommende Jesus ist die Hoffnung auf ein erfülltes und ewiges Leben. Dieses Leben wird dem Einzelnen durch Christus zuteil²⁰¹.

Parusie wird im Neuen Testamen nie als die vergangene Gegenwart Christi im Fleisch oder die gegenwärtige Gegenwart Christi im Geist dargestellt. Parusie wird immer als kommende Gegenwart in Herrlichkeit bezeichnet werden²⁰². Diese Herrlichkeit ist das erfüllte Leben. Die Parusie ist die Ankunft. Das alles verbindet man mit der „Zukunft Christi“, die die messianische Hoffnung bringt²⁰³ und diese Zukunft ist das erfüllte Leben, dieses Leben ist das Leben des Kairos. Sein Heilswerk wird vollendet sein. Er wird in seiner eschatologischen Person vollkommen und in der Herrlichkeit Gottes universal offenbar²⁰⁴. Diese universale Offenbarung versteht man als das Ostergeschehen. Die Zukunft sieht man als die Bedingung der Möglichkeit von Zeit²⁰⁵. Die Möglichkeit ist mit der Zukunft verbunden, denn nur das ist möglich, was in der Zukunft sein kann. „Möglichkeit ist die indirekte Gegenwart von Zukunft“²⁰⁶. Dieser Prozess geschieht in der Zeit²⁰⁷ und deswegen darf man sagen, dass sich

¹⁹⁴ Vgl. Balthasar: Herrlichkeit. Band III, 2. Teil 1, 183.

¹⁹⁵ Finkenzeller: Eschatologie. In: LKDog, 137.

¹⁹⁶ Vgl. Finkenzeller: Parusie. In: LKDog, 406.

¹⁹⁷ Vgl. Finkenzeller: Eschatologie. In: LKDog, 137f.

¹⁹⁸ Vgl. Finkenzeller: Parusie. In: LKDog, 406.

¹⁹⁹ Vgl. ebd.

²⁰⁰ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 60f.

²⁰¹ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 50.

²⁰² Vgl. Moltmann: Das Kommen Gottes, 43.

²⁰³ Vgl. ebd.

²⁰⁴ Vgl. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 338

²⁰⁵ Vgl. Picht: Hier und Jetzt. Band I, 362.

²⁰⁶ Ebd., 383.

²⁰⁷ Vgl. ebd., 371.

die Heilsgeschichte aller Völker und aller Welt im Kairos verwirklicht. Kairos, das ist die Zeit Jesu Christi, das ist die Erfüllung der Zeit (Vgl. Mk. 1, 15). In der Sendung des Sohnes wird die Zeit erfüllt, erreicht sie ihre Vollmacht. Die Herrschaft Gottes hat schon begonnen. Dieser Anbruch bedeutet Heil²⁰⁸. Die Heilsgegenwart ist mit dem Kommen Jesu angebrochen²⁰⁹ und in ihm hat der Kairos durch Gott seine Fülle erfahren (Vgl. 1 Kor 10, 11). „Denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen, um durch ihn alles zu versöhnen. Alles im Himmel und auf Erden wollte er zu Christus führen, der Friede gestiftet hat am Kreuz, durch sein Blut“ (Kol. 1, 19-20). Durch dieses Blut des Sohnes und seine Auferstehung führt in die Neuschöpfung und sie hat ihre tiefste Wurzeln in der ewigen Teilhabe an der Schöpferkraft des ewigen Vaters²¹⁰. Gott Vater lebt mit seinem Sohn in eine Einheit, und dadurch ist Christus das uranfängliche „Bild Gottes“ in der Welt. Jesus Christus ist der Anfang und das Ende der endzeitlichen Vollendung²¹¹, die versteht man als Erfüllung versteht. Das heißt nicht als Schließung oder Beendigung der offenen Konstellation, die der Mensch ist. Vollendung als Erfüllung bedeutet die Affirmation der Offenheit des Menschen²¹².

Es geht um die Beziehungsoffenheit zu Jesus Christus. In Jesus Christus verweist der Mensch „auf Gott als auf die Verwirklichung dessen, was er selbst sein kann“²¹³. Das bedeutet, dass Gott die Erfüllung des Menschen ist²¹⁴. In Jesus Christus ist die Einheit der Welt. Er ist der Grund aller Dinge²¹⁵.

Durch seinen Tod am Kreuz und durch seine Auferstehung ist die Erlösung und Neuschöpfung in die Welt gekommen²¹⁶. Durch ihn sind „alle Zeiten der Schöpfung mit der messianischen Existenz der Erlösung erfüllt“²¹⁷. Christus als Kairos hat durch seine messianische Existenz die Zeiten der Schöpfung auf die Zukunft durchdrungen²¹⁸. Deswegen ist Christus die leibhaftige „Fülle der Gottheit“ (Vgl. Kol. 2, 9). Durch ihn werden alle Grenzen gesprengt und alle Dinge ergriffen und erlöst²¹⁹.

Jesu Christi ist Offenbarung der vollkommenen Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch. Durch den lebendigen Kairos erfährt der Mensch als zeitliches und geschichtliches Geschöpf die Teilhabe an der trinitarischen Gemeinschaft. Jesus Christus als Kairos lebt Gottes Leben.

²⁰⁸ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 502f.

²⁰⁹ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 3, 274f.

²¹⁰ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 106f.

²¹¹ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 3, 258.

²¹² Vgl. Wenzel: Sakramentales Selbst, 29.

²¹³ Ebd., 30.

²¹⁴ Vgl. ebd.

²¹⁵ Vgl. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 299.

²¹⁶ Vgl. ebd., 328.

²¹⁷ Ebd.

²¹⁸ Vgl. ebd.

²¹⁹ Vgl. ebd., 306.

Zu diesem göttlichen Leben wurde die Schöpfung eingeladen. Am Gottes Leben nimmt der Mensch, mit der ganzen Schöpfung teil (Vgl. Röm. 8, 21f.)²²⁰.

Diese Gemeinschaft kommt in der eschatologischen Vollendung und Erfüllung zu ihrem Ziel, wenn die Bestimmung des Menschen zur vollkommenen Gemeinschaft mit Gott, wie sie in Christus wirklich war, endgültig realisiert sein wird²²¹. „Schöpfung (Welt) ist nur, weil Gott sich selbst von Ewigkeit her in absoluter und souveräner Freiheit in Jesus Christus und im Geiste der Liebe zur Gemeinschaft (zur *communio*, zum Bund) mit Welt und Mensch bestimmt hat“²²².

Die Kairos-Zeit Jesu Christi, ist die Vergegenwärtigung Gottes für Mensch und Welt. Deswegen ist Gott in seinem Sohn, dem lebendigen Kairos, ständig gegenwärtig. „Dass Gott nie ohne den anderen Menschen, sondern stets vom anderen Menschen her unter den Menschen gegenwärtig wird“²²³. Durch Christus, den Kairos, findet das Leben der Menschen ihre Teilhabe an der Gemeinschaft mit dem Leben des trinitarischen Gottes²²⁴. Die Vollendung der trinitarischen Geschichte Gottes und das Ende der zeitlichen und geschichtlichen Weltgeschichte ist die Erfüllung der Hoffnungsgeschichte der Menschheit²²⁵.

2.2 Kairos als die Zeit der Kirche

Der dreieine Gott ist durch seinen Sohn – lebendiger Kairos – dem Menschen nahe gekommen. Damit findet die menschliche Geschichte in der Zeit als Heilsgeschichte ihre Erfüllung. Durch die erfüllte Zeit-Kairos realisiert sich der erfüllende Selbstvollzug Gottes in Jesus Christus, welcher sich mit den Anderen identifiziert²²⁶. „Die Offenbarungsgeschehen ereignen sich in Tat und Wort, die innerlich miteinander verknüpft sind: die Werke nämlich, die Gott im Verlauf der Heilsgeschichte wirkt, offenbaren und bekräftigen die Lehre und die durch die Worte bezeichneten Wirklichkeiten; die Worte verkündigen die Werke und lassen das Geheimnis, das sie enthalten, ans Licht treten“ (DV 2). Die Realisierung der Heilsgeschichte in Jesus Christus findet man in der Kirche. Der dreieine Gott lebt durch seinen Sohn Jesus Christus weiter. „Er ist das Haupt des Leibes, der Leib aber ist der Kirche“ (Kol. 1, 18). Die Entstehung und Existenz der Kirche ist die Wirkung des Christusgeschehens.

²²⁰ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 162.

²²¹ Vgl. ebd., 164.

²²² Jorissen: Die Welt als Schöpfung, 1990, 207.

²²³ Wenzel: Sakramentales Selbst, 40.

²²⁴ Vgl. Moltmann: Der gekreuzigte Gott, 266.

²²⁵ Vgl. ebd., 267.

²²⁶ Vgl. Wenzel: Sakramentales Selbst, 209.

Die Kirche ist der neue Heilsraum, welcher in Christus geschaffen worden ist²²⁷. Christus identifiziert sich selbst mit der Kirche. Deswegen wohnt in ihr so wie im Auferstandenen die ganze Fülle Gottes²²⁸.

Von Christus und durch Christus entwickelt sich der Prozess eines organischen Wachstums der Kirche. „Das Endziel dieses kirchlichen Wachstumsprozesses wird die Erfüllung des gesamten Weltalls mit jener ‚Gottesfülle‘ sein, die sich in Christus vollenden wird, wie und weil sie bereits vom Uranfang an die eigentliche Wirklichkeit des Alls als Gottes Schöpfung in Christus gewesen ist“²²⁹. Deswegen ist die Kirche als Leib Christi eine geschlossene Größe gegenüber der Welt und sie steht in allseitiger Offenheit zur Welt²³⁰. Die Kirche als große Offenheit Gottes zur Welt bietet die Heilsgeschichte an. In der Größe Gottes wurde die Größe des Menschen gegründet und bestimmt²³¹. Diese Größe zeigt sich in der Erfüllung der Weisung: „Seid heilig, denn ich, der Herr euer Gott, bin heilig“ (Lev. 19, 2). Diese Heiligkeit zeigt sich in der Liebe des Menschen zu Gott und den Nächsten²³². Jesus als Kairos ist der inkarnierte Gottessohn. Als solcher bezieht er die Schöpfung in das Leben des trinitarischen Gottes ein. Jesus Christus ist keine „Privatperson“, sondern so wie Paulus sagt: „Er ist das Haupt des Leibes vieler Glieder“ (Vgl. Kol. 1, 18; Eph. 1, 22f)²³³.

Im Leib Jesu Christi, der eschatologischen Gestalt Gottes, wird die ganze Schöpfung und Geschichte „rekapituliert“ werden, und sie werden unter seinem Haupte stehen²³⁴. In Jesus als der Fülle der Zeit und Geschichte lebt die Fülle des Heiligen Geistes. In diesem Geist wirkt Jesus in seiner Kirche²³⁵. „Wo der Geist nicht wirkt, kann auch Jesus nichts tun“²³⁶. Dieser Geist macht Jesus aus seinem Tod heraus lebendig (Vgl. 1 Kol. 1, 18; Offbr. 1, 5). Durch denselben Geist ist Jesus nicht nur in Bethlehem geboren, sondern durch diesen Geist ist die Wiedergeburt Christi aus dem Grab erstanden. Christus als „Leib der Herrlichkeit“ wird alle Toten ins Leben auferwecken. Deswegen werden Tod und Leben nicht mehr als Abbruch und Neuanfang, sondern als Übergang verstanden²³⁷.

Ein Übergang zur Gemeinschaft mit Gott. In dieser Gemeinschaft werden alle Geschöpfe miteinander, füreinander und ineinander gemeinsam alles Leben erhalten²³⁸. „Christus wird

²²⁷ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 3, 259.

²²⁸ Vgl. ebd.

²²⁹ Ebd.

²³⁰ Vgl. ebd.

²³¹ Vgl. Wenzel: Sakramentales Selbst, 96.

²³² Vgl. ebd.

²³³ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 518.

²³⁴ Vgl. Verweyen: Gottes letztes Wort, 253.

²³⁵ Vgl. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 111.

²³⁶ Ebd.

²³⁷ Vgl. ebd.

²³⁸ Vgl. ebd., 278.

‚das Haupt‘ dieser neuen Schöpfungsgemeinschaft genannt, weil in ihm die ‚Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt‘ (Kol. 2, 9)²³⁹.

Deswegen ist die Kirche nichts anderes als der lebendige Kairos, der in Jesus Christus gegenwärtig ist. Sie ist die Einheit des einen Gottes in drei Personen (Vgl. UR 2). Die Kirche ist der Wirkraum und die Verleiblichung der Trinität. So wie die Einheit in Gott dem Vaters und dem Sohne und dem Heiligen Geist, so ist die Kirche eine Einheit des Volkes Gottes (Vgl. LG 4). Deswegen ist die Kirche auch das neue Volk Gottes, in welcher Gott als lebendige Gegenwart bleibt²⁴⁰.

Die Heilsgeschichte findet ihre innere Kontinuität von den Vätern Israels her zu Christus und zur Kirche²⁴¹. Über die Kirche und ihre wichtige Rolle in der zeitlichen Größe auf eschatologischer Basis in der Verbindung zwischen Zeit und Ewigkeit wird im nächsten Kapitel dieser Arbeit noch zu sprechen sein. Hier wurde gezeigt, dass Jesus Christus als lebendiger Kairos in der Kirche, wie es das neue Israel ist, als Volk Gottes gegenwärtig ist. Die Kirche ist Heilshandeln Gottes in dieser zeitlichen und geschichtlichen Welt²⁴².

Die Kirche ist nämlich durch den Gegenwart Gottes in der menschlichen Zeit und Geschichte die fortdauernde, vorgesetzte Heilsgeschichte für die kommende Zeit.

Die Zeit dieser Heilsgeschichte ist der Kairos – Jesus Christus als erfülltes Leben. So ergibt sich die zentrale These dieses Kapitels:

- Christus – Kairos ist die Zeit der Heilsgeschichte, die noch nicht die endgültige – offenbare Vollendung ist. Kairos ist die Heilszeit der Kirche in Jesus Christus.

Durch seine Gemeinschaft in der Trinität Gottes, durch seine Menschwerdung in Zeit und Geschichte, ist er gegenwärtig und wirkt in der Heilsgeschichte. „Gott wird alles in allem sein“ (1 Kor 15, 28). In die menschliche Zeit-Lebenszeit und ihre Geschichte ist mit Jesus als dem Christus der Kairos gekommen, damit diese menschliche Geschichte und Zeit die Erfüllung erfahren wird²⁴³. Das bedeutet, dass die menschliche Existenz und menschliche Geschichte sich in Jesus Christus als das schon vollendete Heil zur Heilsgeschichte verwandeln. Durch den Kairos wird Gott in seiner Herrlichkeit der eschatologischen

²³⁹ Ebd.

²⁴⁰ Vgl. Heim: Joseph, 305.

²⁴¹ Vgl. ebd., 307.

²⁴² Vgl. Meuffels: Gott erfahren, 244.

²⁴³ Vgl. Meuffels: Die Zeit als Thema der Theologie, 646.

Vollendung in der Schöpfung als ewige Gegenwart sein. Diese ewige Gegenwart ist für den Schöpfungsprozess die Gleichzeitigkeit²⁴⁴.

Durch Jesus Christus – Kairos kann Gott selbst in der Kirche und in der Welt erfahren werden²⁴⁵. Sie ist die Erfüllung der Zeit. Aber sie ist nicht abgeschlossen und sie wird nicht abgeschlossen werden, sondern sie findet ihre innere Kontinuität im Volk Gottes. Kairos ist die Verankerung der Zeit mit Ewigkeit. Das ist Jesus Christus selber. Er, Jesus Christus, ist der wahre Mensch und wahre Gott, der immer gegenwärtig ist. Seine Gegenwart ist nicht nur in der Zeit der Geschichte, sondern auch in der Ewigkeit Gottes. Kairos ist die Verankerung und Universalität zwischen Zeit und Ewigkeit Gottes.

²⁴⁴ Vgl. Moltmann: Kosmos und Theosis, 61.

²⁴⁵ Vgl. Meuffels: Gott erfahren, 245.

3. Kapitel: Jesus zwischen Kairos und kommendem Reich-Gottes

Jesus Christus ist der lebendige Kairos in der menschlichen Zeit und Geschichte. Dieser Kairos findet seine Realität und Verwirklichung in der Heilsgeschichte. Die Heilsgeschichte ist die Heiligung des Menschen und der Welt in der Zeit und Geschichte. Mit Jesu Kommen in der Zeit und in der Geschichte ist das Reich Gottes angebrochen²⁴⁶. Der dreieine Gott teilt sich in der Menschwerdung seines Sohnes ganz mit²⁴⁷.

Der Begriff „Gottesherrschaft“ oder „Königsherrschaft Gottes“ bedeutet, dass Gott in der Weltzeit und Geschichte seinen kommenden Willen als entgegengesetzte zukünftige Ordnung im Gesetz festgestellt hat und herrscht²⁴⁸. Das Alte Testament spricht über die Herrschaft Gottes relativ spät im Psalm 103, 19 מַלְכוּתָהּ (malkut) Königtum, Königsmacht, so wie im Ps. 22, 29 מַלְכוּתָהּ (meluka) Königsherrschaft und im Ps. 114, 2 מִמֶּשְׁלָהּ (moemsala) Herrschaft, Reich²⁴⁹. Herrschaft kennzeichnet die ausgeübte Macht, Reich beschreibt die zugeordnete Institution, die sich in der historischen Auffassung vom Königtum Jahwes in der menschlichen Zeit und Geschichte als seine heilsgeschichtliche Offenbarung zeigt²⁵⁰. Über die Gottesherrschaft spricht das Alte Testament und betont, dass Gott durch zeitliche, geschichtliche Machterweise das Volk Israel aus der Knechtschaft befreit hat²⁵¹. Die Propheten betonen, dass Gott sein Volk Israel mit seiner Macht rettet und mit einem neuen Exodus aus dem Exil zum Zion führt und dadurch das Königtum Jahwes bezeugt (Vgl. Jes. 41, 21; 43, 15; 44, 6; Jes. 52, 7). Am Ende der Tage wird Jahwe als der Retter seines Volkes (Vgl. Jes. 33, 17, 22) ein universales Friedensreich (Vgl. Jes. 11, 1-9) offenbaren²⁵².

Das Neue Testament verbindet den Gottesherrschaft mit dem Himmel-Reich (Vgl. Mt. 12, 28; 19, 24; 21, 31)²⁵³. Der dreieine Gott zeigt sich in seinem Sohn Jesus Christus²⁵⁴ als König. Durch seinen Sohn macht der dreieine Gott die Schöpfung des Menschseins zum Ebenbild Gottes²⁵⁵. „In der Menschwerdung des Sohnes erniedrigt sich Gott und nimmt das ganze bedrohte und verkehrte Menschsein an und macht es zum Teil seines ewigen Lebens“²⁵⁶. Mit

²⁴⁶ Vgl. Finkenzeller: Reich Gottes. In: LKDog, 437.

²⁴⁷ Vgl. Moltmann: Trinität und Reich Gottes, 136.

²⁴⁸ Vgl. Finkenzeller: Reich Gottes. In: LKDog, 437.

²⁴⁹ Vgl. Haag: Herrschaft Gottes. In: LThK. Band 5, 26.

²⁵⁰ Vgl. ebd.

²⁵¹ Vgl. Finkenzeller: Reich Gottes. In: LKDog, 438.

²⁵² Vgl. Haag: Herrschaft Gottes. In: LThK. Band 5, 27.

²⁵³ Vgl. Finkenzeller: Reich Gottes. In: LKDog, 438.

²⁵⁴ Vgl. Kreuzer: Reich. Die mit der Wurzel. In: TBLNT. Band 2, 1483.

²⁵⁵ Vgl. Moltmann: Trinität und Reich Gottes, 136.

²⁵⁶ Ebd.

Jesu Kommen wird die Geschichte des Reiches Gottes, das göttliche Leben des Vaters, des Sohnes und des Geistes in der menschlichen Zeit und Geschichte offenbart²⁵⁷.

Das Reich Gottes ist das Leben des dreieinen Gottes. Deshalb ist das Reich Gottes mit dem ewigen Leben verbunden Vgl. Mt. 22, 1-14; Lk. 14, 15-24)²⁵⁸. Mit dem Auftreten Jesu in die menschliche Zeit und Geschichte hat dieses Reich Gottes in der unerlösten Welt begonnen (Vgl. Mt. 13, 33)²⁵⁹.

Mit dem Auftreten Jesu ist die Zukunft Gottes „die Heilszukunft des Auferstehungslebens als an Jesus schon eingetreten und so in ihm auch für uns schon angebrochen verkündet“²⁶⁰. Das angebrochene Heil Jesu ist nicht nur geschichtlich begründet, sondern in der Zeit und Geschichte verkündet²⁶¹. Dieses Heil übersteigt die Geschichte²⁶². Die Reich Gottes und Verkündigung mit den symbolischen Taten ist die Verkündigung Jesu (Vgl. Mk. 1, 14f.; Lk. 6, 20)²⁶³. Deswegen ist das Reich mit der Zeit zwischen der Auferstehung und Wiederkunft Christi das Reich Christi²⁶⁴. „Das Reich Christi ist die in der Welt existierende Kirche mit einer symbolischen Dauer von tausend Jahren“²⁶⁵.

Zwischen dem Reich Gottes besteht eine Verbindung wie bei der Einheit zwischen dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist. Durch das Kommen des Sohnes „öffnet sich“ die göttliche Trinität gleichsam²⁶⁶. „Der Vater des Sohnes wird zum Vater des neuen, freien und solidarischen Menschengeschlechts“²⁶⁷. Durch die Menschwerdung des Sohnes steht die Verbundenheit Jesu mit den Menschen fest, die Kinder Gottes genannt werden (Vgl. 1 Joh. 3, 2). Diese „Kinder Gottes“ treten in die trinitarische Gemeinschaft des Sohnes, des Vaters und des Geistes ein. Sie leben als Menschen in der Welt und gleichzeitig „in Gott“ und „Gott in ihnen“, als eine Einheit zwischen Gott und Mensch so wie zwischen Zeit und Ewigkeit²⁶⁸. Zwischen dem Reich Gottes sowie dem Reich Christi besteht eine tiefere Verbundenheit und Einheit. Deshalb stellt sich eine weitere These:

- Das Reich Gottes und Reich Christi bilden eine Klammer zwischen dem dreieinen Gott und dem Menschen in Jesus Christus. Er, der Sohn Gottes, der in der

²⁵⁷ Vgl. ebd., 207.

²⁵⁸ Vgl. Finkenzeller: Reich Gottes. In: LKDog, 438.

²⁵⁹ Vgl. ebd.

²⁶⁰ Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 270.

²⁶¹ Vgl. Koch: Sakrament. In: LKDog, 444.

²⁶² Vgl. ebd.

²⁶³ Vgl. Crüsemann: Reich Gottes. In: Neues Bibel-Lexikon. Band 2, 308f.

²⁶⁴ Vgl. Finkenzeller: Chiliasmus. In: LKDog, 58.

²⁶⁵ Ebd.

²⁶⁶ Vgl. Moltmann: Trinität und Reich Gottes, 137.

²⁶⁷ Ebd.

²⁶⁸ Vgl. ebd.

menschlichen Zeit und Geschichte gelebt hat, verankert die menschliche Zeit mit der Ewigkeit Gottes. Im Reich Christi–Kirche bedeutet Teilhabe an der Zeit Teilhabe an der Ewigkeit Gottes.

Jesus, der wahre Mensch, lebt in der Zeit und in der Geschichte. Er hat das Reich Gottes durch den Tod und seine Auferstehung erhöht. In Christus findet das Reich Gottes seine Präsenz durch die Verkündigung als Christusverkündigung.

3.1. Das Kommen des Reiches Gottes – Reiches Christi

Der Mensch lebt in der Zeit und in der Geschichte. Sein Leben findet durch Jesus Christus die Erfüllung im Kommen des Reiches Gottes. Jesus ist der Verkündiger des Reiches Gottes und Christus ist der Verkündigte. Christus ist eine unverzichtbare Spur und das Bild Gottes in Zeit und Taten der Geschichte²⁶⁹. Das kommende Reich Gottes wurde durch Jesus aus Nazaret verkündet und offenbart. Als wahrer Mensch wuchs Jesus heran und lebte in Israel. Die Liturgie, die religiösen Traditionen sowie die Heilserwartungen dieses Volkes waren ihm nicht fremd. Dort hat er seine ersten Glaubenserfahrungen gemacht, die sich in der heranwachsenden Zeit weiter entwickelt haben²⁷⁰. Als wahrer Jude kannte er die Mentalität seiner Heimat. Deswegen steht Jesus bei der Verkündigung des Reiches Gottes fest auf dem israelitischen glaubensgeschichtlichen Fundament seines Volkes. Aus dieser Sicht verkündet er die Herrschaft Gottes als zentrales Thema seiner Predigt und seines Handelns²⁷¹. „Er verkündete das Evangelium Gottes und sprach: Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium“ (Mk. 1, 14b-15; Vgl. Mt. 4, 17; ; Lk. 10, 9). Jesus verkündete in allen Ortschaften, in die er kam, den Anbruch des Reiches Gottes. Er zeigt, dass mit der Nähe der Gottesherrschaft die Umkehr verbunden ist. Die Umkehr ist die Wirklichkeit des Reiches selbst²⁷². Die Proklamation des Reiches Gottes ist bei denen, die sich im Glauben auf die Zukunft dieser Gottesherrschaft einlassen, mit der Wirklichkeit des Heils verbunden²⁷³.

Diese Nähe des Reiches Gottes wird demonstriert durch die Zeichen der Gnade an den zerstörten Menschen. Diese Zeichen erkennt man durch die Wunder an der Gesundheit bei

²⁶⁹ Vgl. Meuffels: Gott erfahren, 138.

²⁷⁰ Vgl. ebd., 139.

²⁷¹ Vgl. ebd.

²⁷² Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 1, 120.

²⁷³ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 3, 274f.

Heiligung der kranken Menschen. Die Heilsgegenwart des Reiches Gottes ist mit dem Anbruch und ihrem Auftreten verbunden²⁷⁴.

Die Heilungstaten und Exorzismen zeigen diese Wirklichkeit des Reiches Gottes. Die Gottesherrschaft bricht die Macht des Teufels. (Vgl. Lk. 10, 18)²⁷⁵. Die Dämonen haben gewusst, dass mit dem Kommen Jesu ihre Stunden geschlagen haben. Sie müssen von der Erde verschwinden, Gott selber wird auf der Erde wohnen²⁷⁶. So wie es Matthäus betont: „Was haben wir mit dir zu tun, Sohn Gottes? Bist du hergekommen, um uns schon vor der Zeit zu quälen?“ (Mt. 8, 29).

Die Dämonen, die bis jetzt die Menschen gequält haben, „müssen offenbar von sich aus den Menschensohn ansprechen, weil sie sich von ihm ‚gequält‘ fühlen“²⁷⁷. Diese Geister, die die Menschen besessen haben, werden durch Jesus ausgetrieben. Diese Menschen fühlen sich gesund und frei zu ihrer Selbstbestimmung. (Vgl. Mk. 5, 15)²⁷⁸.

Die Mächte der Zerstörung, die Dämonen und die Götzen werden durch die Gottesherrschaft aus der Schöpfung vertrieben. Mit dem kommendem Reich Gottes kommt die Heilung der verletzten Geschöpfe²⁷⁹. Jahwe als König wird den Satan und seine Geister von der irdischen und zeitlichen Welt entmachten (Vgl. Ez. 38f.; Joel. 3; Dan. 5, 10-13)²⁸⁰. „Kommt das Heil der ganzen Schöpfung, dann kommt auch die Gesundheit der Geschöpfe an Leib und Seele, Individuum und Gemeinschaft, Menschen und Natur“²⁸¹. Deswegen nennt Jesus die Sünder auch Kranke und deshalb kommen zu ihm die leidenden Menschen, um Heilung zu suchen²⁸². Das, was in den prophetischen Aussagen des Jesajabuches (Vgl. Jes. 26, 19; 29, 18) gesagt worden war, das geschieht mit dem Anbruch der Heilszeit: „Blinde sehen wieder, und Lahme gehen; Aussätzige werden rein, und Taube hören; Tote stehen auf, und den Armen wird das Evangelium verkündet“ (Mt. 11, 5f.; Lk. 7, 22f.). Das, was für die Endzeit verheißen worden ist, das ist schon jetzt Wirklichkeit²⁸³.

Die Zeit, in welcher das Reich Gottes verkündet ist und wirkt, ist nicht die letzte Möglichkeit oder „letzte Zeit“ vor dem Gericht des Königs. Sie ist vielmehr nämlich die „Fülle der Zeit“ als die befreiende Zeit des Messias (Vgl. Gal. 4, 4)²⁸⁴. In dieser Zeit wirkt der lebendige Kairos. Die Zeit ist dabei keine quantitative Größe, da sie kein kontinuierliches und

²⁷⁴ Vgl. ebd., 275.

²⁷⁵ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 1, 120.

²⁷⁶ Vgl. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 125.

²⁷⁷ Ebd., 126; Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 1, 140f.

²⁷⁸ Vgl. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 126.

²⁷⁹ Vgl. ebd., 124.

²⁸⁰ Vgl. Meuffels: Gott erfahren, 139.

²⁸¹ Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 124.

²⁸² Vgl. ebd.

²⁸³ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 1, 121.

²⁸⁴ Vgl. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 111.

gleichmäßiges Nacheinander von Tag und Stunden ist. Dieser lebendige Kairos ist die qualitative Größe²⁸⁵.

Diese „Zeit wird nach ihrem Inhalt gemessen“²⁸⁶ und diese Zeit ist mit der Zukunft verbunden. Für jemanden, der das Reich Gottes als Zeit der Umkehr versteht und ergreift, für den bedeutet die Zukunft Gottes das Heil, oder auch Stunde des Heils²⁸⁷. Deswegen ist das, was Jesus für die Endzeit verheißt, jetzt geschehen und erfüllt und durch sein Wort geschieht eine neue Wirklichkeit. Sein Wort bringt die Heilung und „Sein Wort ist das Medium seines Handelns“²⁸⁸. Sein Wort spielt eine universale Rolle über Zeit und Geschichte. So sieht man es in der Bergpredigt Jesu (Vgl. Mt. 5, 3-12). Seine Worte sind an das Volk gerichtet und insofern weltoffen und universal²⁸⁹. Das heißt, dass die Menschen in der Zeit und ihrer Geschichte zur Nachfolge Jesu aufgerufen werden. Durch die Seligpreisungen wird das alte Gesetz – die Thora auf alle Menschen, die diese Worte hören, bezogen²⁹⁰.

Es geht nämlich um die Erlösung des ganzen Volkes auf dem Fundament der Universalität. Moltmann spricht dabei von Nachfolgeethos als Gemeinschaftsethos. Dieses Ethos ist das Ethos der Christusgemeinschaft, und diese Gemeinschaft ist nicht anonym, sondern sie hat einen Namen. Das ist die messianische Gemeinschaft Christi²⁹¹, das Leben in dieser Gemeinschaft ist die Erwartung des universalen Reiches Gottes, als Reich Christi. Zu diesem Reich gehören die Armen, Traurigen und Leidenden, und in dieser gemeinschaftlichen Einheit ist das Gesetz Christi, als Gesetz der Liebe, keine Überforderung, sondern das Selbstverständliche als „leichte Last“ (Vgl. Mt. 11, 28-30)²⁹². Nur in der Gemeinschaft Christi kann man dieses Gesetz erfüllen²⁹³. „Einer trage des anderen Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen“ (Gal. 6, 2). Diese Gemeinschaft zeigt ihre wahre Wirklichkeit, indem das Jesu Wort nicht nur gehört wird, sondern ins Tun kommt²⁹⁴. Gottes Hilfe ist verheißt als die Rettung aus der Not der Exilierten. Diese Rettung als die Wirklichkeit im Exodus (Jes. 52, 4ff.). Gott als der Gegenwärtige ist ein barmherziger Nothelfer aller Menschen. So betont es die apokalyptische Tradition als universaler Aspekt des Volkes Gottes. Dieses Volk ist angewiesen auf Gottes Gnade und Erlösung²⁹⁵. Aus dieser Tradition heraus wächst die

²⁸⁵ Vgl. Kasper: Jesus der Christus, 90.

²⁸⁶ Ebd.

²⁸⁷ Vgl. ebd.

²⁸⁸ Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 1, 141.

²⁸⁹ Vgl. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 146.

²⁹⁰ Vgl. ebd.

²⁹¹ Vgl. ebd.

²⁹² Vgl. ebd., 147.

²⁹³ Vgl. ebd., 148.

²⁹⁴ Vgl. ebd.

²⁹⁵ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 1, 138.

Verkündigung Jesus und er betont in seiner Verkündigung, dass die Armen, Hungernden und Weinenden die Teilhabe am Trost und der Freude im Reich Gottes haben²⁹⁶.

In den Seligpreisungen proklamiert Jesu die zeitliche Nähe Gottes zu den Menschen, welche in der Zeit und Geschichte leben, und diese Nähe Gottes ist bestimmt und konkret, dass Gott die Sünder liebt und die Verlorenen sucht, um ihnen das Heil anzubieten²⁹⁷. Mit seinem Kommen ist das Reich Gottes angebrochen, und dieses Reich ist an seine Person gebunden (Vgl. Lk. 11, 20; 17, 21)²⁹⁸.

Die Heilsbotschaft Jesu geht in die zeitliche und geschichtliche Wirklichkeit der Menschen, und diese Wirklichkeit ist das Spannungsfeld zwischen Gegenwart und Zukunft²⁹⁹. Jesus proklamiert das Handeln Gottes in der menschlichen Zeit und Geschichte³⁰⁰. „Die Verkündigung der Königsherrschaft Gottes ist also Heilsverkündigung im Sinne endzeitlicher Verwirklichung der im Jesajabuch verheißenen künftigen Heilstaten des Gottes Israels“³⁰¹. Jesus verkündigte das Reich Gottes in der Form von Gleichnissen und Handeln. Sie sind eine Redeform in Bildern und Bild-Geschichten³⁰².

3.2. Reich Gottes in der Form von Gleichnissen und Handeln

Die Gleichnisse zeigen in ihrer Sprache, wie die Gottesherrschaft in Jesu Heilstaten als die Wirklichkeit kommt³⁰³. „Im Gleichnis spitzt sich die Sprache so zu, dass das, wovon die Rede ist, in der Sprache selber konkret wird und eben dadurch die Angesprochenen in ihrer eigenen Existenz neu bestimmt. Im Gleichnis ereignet sich etwas, und zwar so, dass sich dann auch durch das Gleichnis etwas ereignet.“³⁰⁴.

Das Gleichnis ist eine von vielen möglichen Sprachformen in der Bibel. Im Gleichnis kommt der Glaube an Gott zur Sprache. Durch Jesu Verkündigung im Form des Gleichnisses kommt die Nähe der Gottesherrschaft zu den Menschen³⁰⁵. „Die Gleichnisse Jesu reden zwar noch nicht von Gott als von einem Menschen, aber sie reden von Gott so, dass sie von der Welt des Menschen erzählen“³⁰⁶. In Gleichnissen, in welchen Jesus selbst der Initiator ist, verheißt Jesus die barmherzige und voraussetzungslose Vaterliebe Gottes zur Welt und zu den

²⁹⁶ Vgl. ebd., 139.

²⁹⁷ Vgl. Greshake: Naherwartung - Auferstehung, 132.

²⁹⁸ Vgl. Finkenzeller: Reich Gottes. In: LKDog, 438.

²⁹⁹ Vgl. Greshake: Naherwartung - Auferstehung, 132.

³⁰⁰ Vgl. ebd., 133.

³⁰¹ Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 1, 163.

³⁰² Vgl. ebd., 163f.

³⁰³ Vgl. ebd., 165.

³⁰⁴ Jünger: Gott als Geheimnis, 400.

³⁰⁵ Vgl. ebd.

³⁰⁶ Ebd., 401.

Menschen³⁰⁷. Das Kommen des Reiches Gottes ist den menschlichen Erwartungen, Widerständen, Berechnungen und Planungen im Sinn seines Wortes gegeben.³⁰⁸ Diese Liebe drängt zur Sprache. Diese Liebe braucht nicht nur die Liebeserklärung, sondern auch die Liebesbestätigung³⁰⁹. Das, was Jesus gefordert hat, ist Umkehr und Glaube (Vgl. Mk. 1, 15)³¹⁰. Umkehr bedeutet nicht einen asketischen Rigorismus. Glaube verlangt kein *sacrificium intellectus*. Beide sollen eine menschliche Leistung darstellen, mit der, der Mensch Gott gefallen will³¹¹. Der Glaube soll eine Antwort sein auf das Wort vom Kommen Gottes und seiner Herrschaft³¹². Gott ist in sich, in seinem Wesen nicht nur der Liebende, sondern die Liebe selbst, und diese Liebe kann von ihm reden, sie ist der Sprache mächtig³¹³.

In den Gleichnissen und seinem Handeln begegnet Gott den Menschen. Der zeitliche Mensch hat die Möglichkeit, die Liebe Gottes zu erfahren. Gott offenbart sich durch seine Liebe selbst, sie ist die Menschlichkeit Jesu als Selbstoffenbarung Gottes³¹⁴. „Ihm muss man glauben, dass seine Gleichnisse wahre Reich-Gottes-Geschichten sind (vgl. Mk 4, 1-34)“³¹⁵. In den Gleichnissen vergegenwärtigt sich das Handeln des Vaters realsymbolisch in der Welt³¹⁶. „Jesus ist in seiner Existenz somit ein wirkmächtiges Gleichnis für Gottes Vaterliebe inmitten unserer Welt, denn in ihm ist die neue Gemeinschaft bereits realisiert“³¹⁷.

Die Gleichnisse Jesu versteht man als Bildreden vom Reich Gottes, z.B. „Womit sollen wir das Reich Gottes vergleichen, mit welchem Gleichnis sollen wir es beschreiben? Es gleicht einem Senfkorn. Dieses ist das kleinste von allen Samenkörnern, die man in die Erde sät. Ist es aber gesät, dann geht es auf und wird größer als alle anderen Gewächse und treibt große Zweige, so dass in seinem Schatten die Vögel des Himmels nisten können“ (Mk. 4, 30-32; Vgl. Mt. 13, 31f.; Ez. 17, 23). Die Geschichte des Wachstums, bis der große Baum kommt, zeigt die Gottesherrschaft auf. Das, was jetzt als Gegenwart durch die Wirkung der Gottesherrschaft wird, findet seine eschatologische Vollendung³¹⁸.

Mit Jesu Kommen hat das Reich Gottes inmitten einer alten und unerlösten Welt begonnen. Die Gleichnisse vom Sauerteig (Vgl. Mt. 13, 33) sowie die Wachstumsgleichnisse (Mk. 4, 26-

³⁰⁷ Vgl. Meuffels: Gott erfahren, 152.

³⁰⁸ Vgl. Kasper: Jesus der Christus, 95.

³⁰⁹ Vgl. Jüngel: Gott als Geheimnis, 408.

³¹⁰ Vgl. Kasper: Jesus der Christus, 96.

³¹¹ Vgl. ebd.

³¹² Vgl. ebd.

³¹³ Vgl. Jüngel: Gott als Geheimnis, 408.

³¹⁴ Vgl. Meuffels: Gott erfahren, 153.

³¹⁵ Die deutschen Bischöfe: Der Glaube an den dreieinen Gott, 50.

³¹⁶ Vgl. Meuffels: Gott erfahren, 152.

³¹⁷ Ebd.

³¹⁸ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 1, 166.

29. 30-32) zeigen den Gegenansatz zwischen der verborgenen Kleinheit am Anfang und dem Großen der endgültigen Gottesherrschaft³¹⁹.

Hier und jetzt wirkt Gott durch Jesus in der Gegenwart der Heilswirklichkeit als in seiner eschatologischen Herrschaft. Das, was er jetzt angefangen hat, führt er in die erwartete Zukunft seines Reiches. Das Bild vom Senfkorn als Gleichnis der Gottesherrschaft findet mit seiner eigenen Dynamik durch Jesus seine endzeitliche Vollendung³²⁰.

Dieses Gleichnis ist ähnlich wie die Seligpreisungen, in denen Jesus den Armen und Weinenden schon jetzt die Aufhebung ihrer Not durch das kommende Reich Gottes zusagt (Vgl. Lk. 6, 20f.)³²¹. Das Kommen des Reiches Gottes geschieht auch mit Blick auf die Kinder: „Solchen ist das Reich Gottes“ (Mk. 10, 14). Sie vertrauen Gott ganz und ehrlich. Sie leben ganz in der Hoffnung auf Gottes Kommen³²². Die Kinder zeigt Jesus als ein Vorbild. Deswegen sagt Jesus weiter: „Wer das Reich Gottes nicht so annimmt, wie ein Kind, der wird nicht hineinkommen“ (Mk. 10, 15; Vgl. Mt. 19, 13-15; Lk. 18, 15f.). Jesus nimmt das kindliche Vertrauen zum Anlass, um zu zeigen wie das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen sein soll³²³. Das Reich Gottes ist mit dem ewigen Leben verbunden und das zeigt Jesus durch die Bilder vom Mahl als Hochzeitsmahl oder Freudenmahl (Vgl. Mt. 22, 1-14). Gott ist der Schöpfer (Vgl. Ps. 145, 8f.) und König (Vgl. Ps. 146; 147). Er kümmert sich und sorgt sich um seine Geschöpfe (Vgl. Ps. 146)³²⁴.

Das Reich Gottes ist als Mahl das endzeitliche Mahl. Das Bild vom Hochzeitsmahl wurde auf Jesus und seine eigene Sendung bezogen³²⁵. Durch Jesus und seine Person geht die Einladung Gottes zum Mahl des Gottes Reiches. Es geht nämlich um die eschatologische Gemeinschaft im Reich Gottes und im Reich Gottes wird der Mensch aus der Zeit heraus auf die Ewigkeit bezogen, er wird teilnehmen am Mahl Gottes in seinem Reich³²⁶.

Das Reich Gottes ist die Gemeinschaft in Gott untereinander und der Gemeinschaft Gottes mit den Menschen und dieses Mahl ist auch das endzeitliche Mahl von der Zeit auf die Ewigkeit. „Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen“ (Mk. 1, 15; Mt. 3, 2. 4, 17. 10, 7; Lk. 10, 9. 11). Jesus Christus, der lebendige Kairos, kam nicht in die Fremde, sondern in sein Eigentum.

³¹⁹ Vgl. Finkenzeller: Reich Gottes. In: LKDog, 438.

³²⁰ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 1, 167.

³²¹ Vgl. ebd.

³²² Vgl. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 120.

³²³ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 3, 238.

³²⁴ Vgl. Meuffels: Gott erfahren, 155.

³²⁵ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 3, 317.

³²⁶ Vgl. ebd.

3.3. Jesus, kommender Kairos, als Ziel und Ende der Geschichte

Jesus hat die Gottesherrschaft verkündigt. Nämlich dergestalt, dass Gott jetzt in der Zeit und Geschichte handelt³²⁷. Das ist seine Sendung, damit das Reich Gottes durch sein Wort und seine symbolischen Taten verkündigt wird. Das ist Jesu Dienst und sein Geschick³²⁸. „Der nahekommende Gott ist der Gott der Erfahrung und Verkündigung Jesu“³²⁹.

Das Kommen der Herrschaft Gottes in der Welt ist das Kommen der liebenden Gemeinschaft. Die Verheißung des Herrschaft Gottes in der Welt ist die Verheißung der Liebe³³⁰. „Jeder darf hoffen, dass die Liebe das Letzte und Endgültige ist, dass sie stärker ist als der Tod, stärker als Haß und Unrecht“³³¹. In Jesus verwirklicht sich das Reich Gottes³³² und in ihm wurde die Liebe stärker als Tod, Haß und Unrecht, in Jesus wird das Reich Gottes das Reich der Vergebung, Liebe und Barmherzigkeit. Im Kreuz wird die Liebe offenbart, deshalb ist das Kreuz der Dienst der Liebe³³³.

Durch das Kreuz findet das Reich Gottes seine Erfüllung, nämlich in der Auferstehung. „Das Reich Gottes kommt definitiv in der Auferweckung Jesu“³³⁴. Zwischen dem gekreuzigten und auferstandenen Jesus aus Nazaret liegt die Kontinuität und Identität, der Schöpfertreue und Bundestreue Gottes. In ihm ist sie begründet worden³³⁵. „Das hebt die Auferweckung Jesu heraus aus aller Korrelation und Analogie mit sonstigem Geschehen und bedeutet, dass in der Geschichte, der neue Äon angebrochen ist“³³⁶.

Dieser neue Äon dieses Geschehens wird in der Bibel mit dem Wort „Erhöhung“ beschrieben³³⁷. „Er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz. Darum hat ihn Gott über alles erhöht und ihm den Namen verliehen, der größer ist als alle Namen. (...) Jesus Christus ist der Herr’ zur Ehre Gottes, des Vaters“ (Phil. 2, 8- 9. 11). Jesus entäußerte sich selbst bis zum Tod. Durch den Tod am Kreuz ist er das Lösegeld „für viele“ (Vgl. Mk. 10, 45) Menschen, die in der Zeit und Geschichte leben. Gott Vater hat ihn zum Herrn des Universums erhöht. Er hat seine Gottheit offenbart³³⁸.

³²⁷ Vgl. Greshake: Naherwartung - Auferstehung, 138.

³²⁸ Vgl. Die deutschen Bischöfe: Der Glaube an den dreieinen Gott, 49.

³²⁹ Wenzel: Sakramentales Selbst, 186.

³³⁰ Vgl. Kasper: Jesus der Christus, 102.

³³¹ Ebd.

³³² Wenzel: Sakramentales Selbst, 186.

³³³ Vgl. ebd., 207.

³³⁴ Greshake: Naherwartung - Auferstehung, 138.

³³⁵ Vgl. Kasper: Jesus der Christus, 172.

³³⁶ Ebd.

³³⁷ Vgl. ebd.

³³⁸ Vgl. Kasper: Wege der Einheit, 57.

Diese „Erhöhung zur Rechten Gottes“ (Ps. 110, 1) zeigt die vollkommene Vereinigung und Einheit zwischen dem Sohn und seinem Vater. Das ist die vollkommene Teilhabe an der Allmacht Gottes (Vgl. Mk. 25, 35ff)³³⁹. „An der Herrschaft Jesu Christi, die nach 1 Kor 15, 20-28 dem Sohn vom Vater übertragen ist, hängt die Wirksamkeit seiner Liebe in der Vergebung der Sünden, der Versöhnung der Feinde, der Heiligung der Glaubenden und der Auferstehung der Toten“³⁴⁰.

Nicht mit Macht und Gewalt, sondern durch seine Liebe hat er alles getan. Deswegen besteht das Reich Gottes als das Reich der Liebe. Jesus ist der Herr der Welt. Sein Kreuz und Auferstehung haben der Welt das „universale Gesetz“ gebracht. Das Gesetz der Liebe. Jesus selbst verkörpert dieses „universale Gesetz“ der Liebe³⁴¹.

Er ist der Sohn Gottes. Gott ist die Liebe und durch seine Liebe schafft er die intime Nähe Gottes, des Vaters zu den Menschen. Die vorösterliche Verkündigung des „naheherbeigekommenen“ Reiches Gottes ist nicht die Verkündigung Jesu, die Ankunft des zornigen Weltenrichters, sondern die intime Nähe Gottes, des Vaters. Diese Nähe wird mit dem Namen „Abba“ benannt³⁴². Das zeigt, dass Jesus den Vater als Familiären, Intimen und Vertrauten nimmt³⁴³. In diesem Vaterbegriff „verdichtete sich also in besonderer Weise Jesu Verständnis von der Herrschaft Gottes als Gottes Herrschaft in der Liebe“³⁴⁴. Gott zeigt, dass das Reich Gottes als die Wirklichkeit besteht, dass Gott dem Menschen in Liebe nahe ist³⁴⁵. Diese Liebe ist die Erfüllung der Welt und des Menschen. In ihr beruht die Überwindung der zerstörerischen, schöpferfeindlichen Mächte des Bösen. Diese Überwindung ist gleichzeitig der Anbruch einer neuen Schöpfung. Sie findet ihre Bestimmung durch Leben und Liebe³⁴⁶. „Sie ist das Heilsein des Menschen und der Welt“³⁴⁷. In dieser Liebe ist der Sohn ein anderer als sein Vater, aber der Sohn ist nicht von einem anderen Wesen. Diese innertrinitarische Liebe in Gott ist die Liebe zum Gleichen, nicht zu einem anderen Wesen³⁴⁸. „Ich und der Vater sind eins“ (Joh. 10, 30). Es gibt nur ein göttliches Wesen und dieses göttliche Wesen ist ewig. In ihm findet man das göttliche Miteinander, Untereinander, Voneinander und Aufeinander dreier göttlicher Personen³⁴⁹.

³³⁹ Vgl. Die deutschen Bischöfe: Der Glaube an den dreieinen Gott, 59.

³⁴⁰ Ebd.

³⁴¹ Vgl. Kasper: Wege der Einheit, 245.

³⁴² Vgl. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 111.

³⁴³ Vgl. Kasper: Jesus der Christus, 93.

³⁴⁴ Ebd.

³⁴⁵ Vgl. ebd., 94.

³⁴⁶ Vgl. ebd., 102.

³⁴⁷ Ebd., 103.

³⁴⁸ Vgl. ebd., 74.

³⁴⁹ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 183.

Zwischen dem Vater und dem Sohn herrscht eine Einheit. „Der Vater ist in mir und ich bin im Vater“ (Joh. 10, 38). Durch die Liebe und gegenseitige Gemeinschaft zeigt sich die Einigung zwischen dem Vater und dem Sohn. Bei dieser Einheit ist der Heilige Geist auch dabei, weil er der Geist des Sohnes ist (Vgl. Gal. 4, 6; Röm. 8, 9)³⁵⁰. „Er ist das ihrer Liebe Zukommende, Zufallende, das Je-mehr dessen, was im reinen Ineinandersein erhoffbar schien, das Je-Neuer, Je-Jünger, Je-Fruchtbarer Gottes“³⁵¹. Der Heilige Geist ist die Liebe zwischen dem Vater und seinem Sohn. Er ist als „Zukunft“ Gottes in der weltlichen Zeit und Geschichte³⁵². Das Reich Gottes ist das Reich der Liebe. „Liebe ist das Gott Selbstverständliche“³⁵³. Mit dieser Liebe, die er selbst ist, liebt der dreieinige Gott die Welt und den Menschen. Das kommende Reich Gottes als die Heilsgeschichte ist nichts anderes, als die Geschichte des ewig lebendigen dreieinigen Gottes. In der Liebe des dreieinigen Gottes findet die Zeit ihre eschatologische Größe, und in dieser Größe verankert das Reich Gottes und das Reich Christi die menschliche und geschichtliche Zeit der Welt mit der Ewigkeit Gottes.

Diese volle Liebe des dreieinigen Gott hat den Menschen aus Zeit und Geschichte in sein ewiges und dreieiniges Leben hineingenommen. Das kommende Reich Gottes ist der ewige Prozess der zugehenden, erwidern und seligen Liebe³⁵⁴.

Das Reich Gottes ist die Heilsbotschaft (Vgl. Mk. 1, 14; Mt. 4, 23, 9, 35). In diesem Reich Gottes finden alle Hoffnungen, Erwartungen und Sehnsüchte aller Menschen die Erfüllung³⁵⁵. Diese Erfüllung bedeutet, dass sie auf einer anderen Basis einen unvergleichlichen neuen Anfang finden. Mit dem kommenden Reich Gottes beginnt die Zeit der Erlösung; alles Leid, alle Träume und alle Qualen haben ein Ende. So wie die Bibel es uns sagt, dass die Blinden sehen werden, die Lahmen gehen werden, die Toten auferweckt werden und den Armen die Heilsbotschaft verkündet wird (Vgl. Lk. 7, 22f.; Mt. 11, 5f.)³⁵⁶.

Dieses Heil Gottes in seinem Reich verbindet sich mit der Liebe, „Gott ist die Liebe“ (1 Joh. 4, 8. 16). Diese Liebe zu den Menschen ist durch Gottes Sohn gekommen. „Die Liebe ist eine Kraft, die von Gott ausgeht“³⁵⁷. Das heißt, der Ursprung der Liebe ist nicht der Mensch, sondern der dreieine Gott, aber sie ist nicht passiv, sondern aktiv. Das bedeutet, dass die Liebe den Menschen ergreift, damit sie in den Menschen selber aktiv werden kann. Deswegen sagt Johannes: „Wenn Gott uns so sehr geliebt hat, dann sind auch wir es schuldig, einander zu

³⁵⁰ Vgl. ebd.

³⁵¹ Balthasar: Spiritus Creator, 132.

³⁵² Vgl. ebd., 132-133.

³⁵³ Moltmann: Trinität und Reich Gottes, 168f.

³⁵⁴ Vgl. ebd., 174.

³⁵⁵ Vgl. Kasper: Jesus der Christus, 98.

³⁵⁶ Vgl. ebd., 99.

³⁵⁷ Pannenberg: Systematische Theologie. Band 3, 207.

lieben“ (1 Joh. 4, 11). Dieses Reich Gottes der Liebe ist zu den Menschen in der Person Jesu Christi gekommen. In ihm ist die Fülle der Zeit. In ihm ist das Reich Gottes erfüllt. Diese Erfüllung bedeutet nicht die Schließung. Die Erfüllung ist Offenheit und die Fortsetzung³⁵⁸.

Durch diese Erfüllung hat der zeitliche und geschichtliche Mensch die Bezeichnungsoffenheit gefunden. Die Offenheit zu Gott und zu anderen Menschen. Dieses Reich Gottes als Reich Christi findet in der Kirche seine Realisierung und Fortsetzung. Die Kirche ist in ihrem Liebestun der Ausdruck der trinitarischen Liebe³⁵⁹. Die Kirche ist „Ver-Wirklichung der Liebe als Reich Gottes“³⁶⁰. In der Kirche ist der „Geist der Liebe in die Herzen der Menschen ausgegossen“ (GS. 78). Die Kirche als „Sakrament“ ist die gegenwärtige Wirklichkeit der innigsten Vereinigung zwischen den Menschen und dem dreieinigen Gott. (Vgl. LG 1,1).

Jesus Christus wirkt in der Kirche und verwirklicht dort sein Reich. Die Erfüllung des Reiches Gottes findet ihre Kontinuität in der Offenheit des Reiches Christi.

Die These lautet:

- Das Reich Gottes und Reich Christi ist die Verankerung zwischen dem dreieinen Gott und dem Menschen in Jesus Christus. Er, der lebendige Sohn Gottes, der in der menschlichen Zeit und Geschichte gelebt hat, verbindet in seiner göttlichen Ewigkeit die menschliche Zeit miteinander. Im Reich Christi, der Kirche, vollzieht sich die Teilhabe der Zeit an der Ewigkeit Gottes.

Jesus Christus als der kommende Kairos ist in seinem Reich das Ziel und Ende der Zeit und Geschichte. In diesem Sinne werden in der menschlichen und zeitlichen Geschichte die Spuren des Reiches Gottes hinterlassen. Sie zeigen ihre Öffnung nicht ins Nichts hinein, sondern sie verweisen und öffnen sich der universalen Zuwendung Gottes in Christus hin³⁶¹. Er ist die Hoffnung aller, die an ihn glauben und auf ihn ihre Liebe festgesetzt haben³⁶². Diese Hoffnung verweist auf die Einheit mit dem dreieinigen Gott durch seinen Sohn Jesus Christus, als seine offenbare Liebe zu den Menschen und der Welt. Deswegen ist das Reich Gottes mit Zukunft und Vollendung verbunden, in dem nur Jesus, der Kairos, ewig herrscht und mit seiner Hilfe der zeitlich und geschichtlich eingebettete Mensch als neue Schöpfung existiert und realisiert ist. Das Reich Gottes bleibt in der Auferstehung Jesu Christi der

³⁵⁸ Vgl. Wenzel: Sakramentales Selbst, 29.

³⁵⁹ Vgl. Deus caritas est, 28.

³⁶⁰ Wenzel: Sakramentales Selbst, 205.

³⁶¹ Vgl. ebd., 265.

³⁶² Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band IV, 126.

eschatologische Ort und bildet eine zeitliche Größe (Vgl. Mt. 13, 24-30; 47-50)³⁶³. Diese nach Ostern neue volle Hoffnungszeit bedeutet für Christen die End-Zeit (Vgl. 1 Petr. 1, 20), dabei zielt diese neue Zeit über die menschlichen und geschichtlichen Grenzen der Welt und Zeit hinweg auf die Ewigkeit³⁶⁴. Diese Zeit bringt die volle Verwirklichung der Herrlichkeit Gottes (Vgl. Mk. 8, 38; Offb. 21, 23) und läuft auf das Ende der Zeit, der Welt und Geschichte (Vgl. Offb. 10, 6) hin, in der „Gott alles in allem ist“ (1 Kor. 15, 28)³⁶⁵. Die von Jesus Christus angekündigte Gottesherrschaft, das Reich Gottes, ist der Ort, in dem sich die Ewigkeit und die Zeit treffen, es ist der Ort des ewigen Gottes in seinem Verhältnis zur Welt und der menschlichen Geschichte als Ausgangspunkt seines Handelns, im welchem seine ewige Zukunft angebrochen ist³⁶⁶, für alle Menschen die mit der weltlichen Geschichte verbunden sind; es ist die Quelle der ewigen Zukunft, die über menschliche Grenze hinausreicht und ihre endgültige Erfüllung in der Ewigkeit Gottes findet³⁶⁷. Jesus Christus ist die Erfüllung aller Zeiten, nicht aus diesem Grund, dass mit ihm ein neues Zeitalter anbricht, sondern in ihm - in Jesus Christus – vollzieht sich die Fortsetzung der Vergangenheit und Gegenwart in die ewige Zukunft. Jesus Christus ist der Übergang von der Jetztzeit in die Zeit des Reiches Gottes, in welcher, das was uneingelöst ist, seine Erfüllung und Vollendung in der Ewigkeit Gottes findet.

³⁶³ Vgl. Merklein: Herrschaft Gottes. In: LThK. Band 5, 30.

³⁶⁴ Vgl. Schweinhorst-Schönberger: Zeit. In: LThK. Band 5, 1411.

³⁶⁵ Vgl. ebd.

³⁶⁶ Vgl. Walter: Ewigkeit. In: LThK. Band 3, 1084.

³⁶⁷ Vgl. Angelt: Das Ende der Zeit, 124f.

4. Kapitel: Aion als schöpferische Ewigkeit Gottes

Das altgriechische Wort αἰών Aion ist eine Bezeichnung für das Wort Leben³⁶⁸. Mit diesem Wort verbindet man den Begriff Zeit mit dem in sich beruhendem Leben in und so verweist es auf eine Lebenszeit³⁶⁹.

Der späte Platon spricht im Timaios dabei auf eigentümliche Weise die Ewigkeit in der Bedeutung des Aion an, verstanden als Lebenszeit, als ein Leben oder eine Lebenskraft, die in sich selbst eine bestimmte Art von Ewigkeit bezeichnet³⁷⁰. Deswegen stellt Aion ein Bild des göttlichen Lebens dar³⁷¹. „Die aionische Zeit (...) reicht über die Welt hinaus. Sie ist, platonisch gedacht, im Ursprung gar nicht die Zeit dieser Welt, sondern die Zeit Gottes“³⁷². Ursprünglich ist Aion gedacht als die vorweltliche und göttliche Zeit, die zugleich der Ewigkeit entspricht³⁷³. Aion umfasst daher eine Einheit, zu welcher Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gehören³⁷⁴.

Das göttliche Leben ist als gesammelte Lebenskraft eine Einheit. Dieses Lebenskraft verliert sich nicht in Zukünftigem und Vergangenem. In dieser antiken Tradition wird dabei betont, „dass die Zeit des lebendigen Gottes, dessen Ewigkeit ein Bleiben in Einem ist, den Ursprung menschlicher Lebenszeit bilde“³⁷⁵. Aion ist daher das Bild und der Begriff der Ewigkeit³⁷⁶. Das Wort Aion verweist auf der einen Seite auf das bleibende Leben Gottes sowie auf der anderen Seite auf die Ewigkeit, die als Ursprung der menschlichen Lebenszeit gilt³⁷⁷. „Sollte daran etwas sein, so wäre der Grund dafür, dass der Vollzug der Zeit der Selbstvollzug menschlicher Subjekte sein kann, in der aionischen Ewigkeit zu suchen“³⁷⁸. Im Neuen Testament wird bei der Übertragung der Zitate aus dem Alten Testament das hebräische (‘ōlām) עולם Dauer, Ewigkeit als Ausgangsbedeutung der Lebenszeit mit „Aion“ übersetzt³⁷⁹.

So findet man in den biblischen Zitaten wie z. B. Hebr. 1, 8; 5, 6; 1 Petr. 1, 25. „Dein Thron, o Gott, steht für immer und ewig, und: Das Zepter seiner Herrschaft ist ein gerechtes Zepter“

³⁶⁸ Vgl. Theunissen: Zeit. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 12, 1190.

³⁶⁹ Vgl. Theunissen: Negative Theologie, 301.

³⁷⁰ Vgl. ebd.

³⁷¹ Vgl. Theunissen: Zeit. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 12, 1195.

³⁷² Theunissen: Negative Theologie, 302.

³⁷³ Vgl. ebd.

³⁷⁴ Vgl. ebd.

³⁷⁵ Ebd., 303.

³⁷⁶ Vgl. Plat. Tim, 55. 53; Vgl. Eisler: Zeit. In: Wörterbuch der philosophischen Begriffe.

Band 3, 646; Vgl. Westermann: Zeit. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 12, 1196.

³⁷⁷ Vgl. Theunissen: Negative Theologie, 305.

³⁷⁸ Ebd.

³⁷⁹ Vgl. Guhrt: Zeit/Ewigkeit. In: TBLNT. Band 2, 1995.

(Hebr. 1, 8) oder „Du bist Priester auf ewig nach der Ordnung Melchisedeks“ (Hebr. 5, 6). Gott der Ewige („Olam – Aion“) eröffnet durch Jesus Christus einen ganz neuen und erfüllten Bereich des Lebens. Dieses Leben ist unabhängig vom Fleisch und von diesem auch nicht abhängig³⁸⁰. Dieses wahre Leben findet seine Erfüllung in der Ewigkeit Gottes. Deswegen stehen diese beiden Worte „Olam“ und „Aion“ immer im Bezug auf Gott. Das bedeutet, dass Gott über allen Zeiten steht³⁸¹. Gott ist über alle Zeiten erhaben, er ist der „ewig“ Lebendige. Gott ist von keiner Zeit begrenzt, weil Gott ewig ist³⁸².

Das Wort „Olam“ wird im Neuen Testament durch das Wort „Aion“ ersetzt, da dieser Begriff in Bezug auf die Person Jesus Christus umfassender ist und die bereits erfüllte Zeit und die zentrale Person im Neuen Testament einschließt. Aus diesem Gedankengang ergibt sich eine neue These:

- Jesus Christus, der Aion, erfüllt die Schöpfung mit seiner ewigen und göttlichen Allmacht. Der dreieinige Gott zeigt seine ewige Liebe in der Welt und zu den Menschen durch seinen Sohn, dessen Auferstehung die Basis und die Ursache des Überganges aus der Zeit in die Ewigkeit ist.

Nicht nur Aion αἰών, sondern auch Chronos χρόνος hat einen wichtigen Bezug zum Leben³⁸³. In beiden Begriffen stecken wichtige Aspekte des Lebens, weil zwischen der Zeit und der Ewigkeit eine Verbindung und Kontinuität bestehen. Zwischen Zeit und Ewigkeit in Bezug auf die Person Jesus Christus findet man die gesuchte und einzige Einheit.

„Aion“ ist daher die Brücke zwischen dem Ewigen „Olam“ und der Zeit „Chronos“. Als wahrer Mensch ist Jesus Christus in der menschlichen und chronologischen Zeit und Geschichte eingetreten. Als wahrer Gott gehört er zur Dreieinigkeit Gottes. Jesus Christus ist die einzige Brücke und die Verankerung zwischen Ewigkeit und Zeit. In ihm zeigt und erfüllt der ewige Vater seine göttliche Allmacht der Liebe.

³⁸⁰ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 309.

³⁸¹ Vgl. Schulte: Zeit und Ewigkeit, 137.

³⁸² Vgl. ebd.

³⁸³ Vgl. Theunissen: Negative Theologie, 300f.

4.1. Aion in Jesus Christus ist die Polarität von Ewigkeit und Schöpfermacht als göttliche Allmacht der Freiheit und der Liebe

Der dreieinige Gott hat sich in seinem Sohn Jesus Christus offenbart, in der menschlichen Zeit und Geschichte³⁸⁴. Jesus Christus ist daher die Selbstmitteilung Gottes in der menschlichen Zeit und Geschichte. Der ewige Gott erfüllt in ihm aus seiner ewigen Liebe die menschliche Welt³⁸⁵, die in die Zeit eingebunden ist. Gott handelt in seinem Sohn Jesus Christus in der Zeit und Geschichte. Dieses Handeln steht aus theologischer Sicht unter dem Aspekt seiner Liebe, Freiheit und seiner Allmacht³⁸⁶. „Die Allmacht ist eine der Eigenschaften, die wir entsprechend der biblischen Offenbarung (...) Gott zuschreiben müssen“³⁸⁷.

Das Handeln Gottes durch Jesus Christus besitzt immer die schöpferische Dimension und ist deswegen immer eine endgültige Selbstmitteilung Gottes³⁸⁸. Die Allmacht Gottes realisiert sich immer durch das trinitarische Leben Gottes³⁸⁹. „Allmächtig heißt Gott zunächst darum, weil seine Macht keine Grenzen hat, also ebenso grenzenlos, unendlich ist wie seine Allgegenwart und seine ewige Dauer“³⁹⁰.

Gott ist die alles bestimmende Wirklichkeit. Alles, was Gott tut, bindet sich an seine Liebe³⁹¹. Der Prophet Jeremia sagt: „Du hast Himmel und Erde geschaffen durch deine große Kraft und deinen ausgereckten Arm; für dich ist kein Ding unmöglich“ (Jer. 32, 17). Der Prophet betont die Beziehung zwischen dem Schöpfer zu seiner Schöpfung und zur Welt. Gott ist der ewige Schöpfer, der aus seiner aktiven Herrschaftsausübung heraus die Welt trägt und erhält³⁹². Der ewige Gott ist der Schöpfer, der seine göttliche Allmacht besitzt, um zu betonen, dass alles in seiner Hand liegt. Gott allein wird alles umfassen und zu seinem guten Ende hin führen. Gott ist der liebende Vater, der die einzigartige Macht besitzt³⁹³. Der dreieinige Gott ist der Schöpfer aller Dinge, denn alles was lebt und existiert ist aus seiner Hand gemacht worden (Vgl. Jes. 45, 9 ff; Jer. 18, 6f; Röm. 10, 19ff.)³⁹⁴. Dieser Gott aus seiner ewigen Liebe und Güte gibt den Menschen, die in der Zeit und Geschichte der Welt leben, Anteil an seinem ewigen Leben durch seinen Sohn Jesus Christus: „So haben wir nur einen Gott, den Vater. Von ihm stammt alles, und wir leben auf ihn hin. Und einer ist der Herr: Jesus Christus.“

³⁸⁴ Vgl. Wenzel: Sakramentales Selbst, 346.

³⁸⁵ Vgl. ebd., 350f.

³⁸⁶ Vgl. Breuning: Handeln Gottes. In: LKDog, 235f.

³⁸⁷ Balthasar: Homo creatus est, 196.

³⁸⁸ Vgl. Breuning: Handeln Gottes. In: LKDog, 236.

³⁸⁹ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 449.

³⁹⁰ Ebd.

³⁹¹ Vgl. Breuning: Eigenschaften Gottes. In: LKDog, 107.

³⁹² Vgl. Kehl: Und Gott sah, dass es gut war, 77.

³⁹³ Vgl. ebd.

³⁹⁴ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 449.

Durch ihn ist alles, und wir sind durch ihn“ (1 Kor. 8, 6). Gott als Vater Jesu Christi ist der Schöpfer³⁹⁵. Christus der Herr ist der präexistente Schöpfermittler³⁹⁶. „Christus ist es, durch den wir – als Christen – existieren“³⁹⁷. Durch den Glauben an Gott, durch Jesus Christus, erfährt der Mensch den Anteil an diesem göttlichen und ewigen Leben. Jesus Christus ist der Erfüllende und der Vollendende des menschlichen Lebens³⁹⁸. Als ewiger Sohn des Vaters ist er das Abbild seines Vaters. Er ist die Offenbarung des dreieinigen Gottes und dadurch ist Jesus Christus der Mittler zwischen Gott und Mensch. In ihm ist die Einheit zwischen Gott und Mensch, so wie auch zwischen Ewigkeit und Zeit. Diese Einheit in ihm und durch ihn kann man nicht trennen³⁹⁹. „Dass der Schöpfer sie als seine Gaben der Welt mitteilt und so in ihnen mitten in seiner Schöpfung präsent ist, ohne jedoch seine Transzendenz ihr gegenüber aufzugeben“⁴⁰⁰, ist als herrliches Gottesgeschenk anzusehen. Diese Schöpfung wird im auferstandenen Christus deutlich und lässt die Präexistenz aller Dinge erkennen, die in der Schöpfungsweisheit geschaffen worden sind⁴⁰¹.

Es zeigt sich, dass dieses Heilsgeschehen nicht als ein Tun und Werk einer „einsamen“ Person geschehen, sondern stets auf das Wirken des dreipersönlichen Gottes zurückzuführen ist. Dieser dreieinige Gott gibt dem zeitlichen und geschichtlichen Menschen auf dreifache Weise Anteil an seiner göttlichen Gemeinschaft des Lebens⁴⁰². Diese Allmacht erkennt man im Gott Jesu Christi, welcher den Schöpfer auch seinen Vater nennt. Dieser Vater ist voll der göttlichen Liebe in seiner Herrlichkeit⁴⁰³. Der Vater ist der Ursprung, Grund und Ziel dieses gemeinschaftlichen Lebens. Aus seiner Liebe zu den Menschen sendet er seinen Sohn und den Heiligen Geist, damit der verlorene Mensch immer wieder aufs Neue Anteil an der göttlichen Gemeinschaft empfängt⁴⁰⁴.

Jesu Christus als Schöpfermittler führt die Menschen unlöslich zu dieser Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott und untereinander⁴⁰⁵. In dieser Gemeinschaft ist der Heilige Geist besonders wichtig, weil er die Liebe zwischen dem Vater und seinem Sohn ist. Durch die Aussendung des Heiligen Geistes in die Welt ist er in unseren Herzen ausgegossen (Vgl. Röm. 5, 5)⁴⁰⁶. „Der Heilige Geist erwirkt durch seine Gegenwart in der Welt jene innere

³⁹⁵ Vgl. Lindemann: Der Erste Korintherbrief, 192.

³⁹⁶ Vgl. ebd., 193.

³⁹⁷ Ebd.

³⁹⁸ Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band 2. Teil 2, 236.

³⁹⁹ Vgl. ebd., 237.

⁴⁰⁰ Kehl: Und Gott sah, dass es gut war, 148.

⁴⁰¹ Vgl. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 305.

⁴⁰² Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 366.

⁴⁰³ Vgl. Balthasar: Homo creatus est, 196

⁴⁰⁴ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 366.

⁴⁰⁵ Vgl. ebd.

⁴⁰⁶ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 3, 225.

Entsprechung und Befähigung (das ‚neue Herz‘), welche die ‚äußere‘ Gestalt Christi und seine ‚äußere‘ Einladung zur Communion zur inneren Lebensform macht⁴⁰⁷.

Dieser Heilige Geist befähigt die Menschen, dass sie sich durch den Glauben an Gott als Nachfolge den Weg Jesu Christi persönlich und verantwortlich zu Eigen machen. Der Mensch soll in Geduld und Hoffnung auf die Vollendung der Erlösung warten⁴⁰⁸. Aber der dreifaltige Gott tut und wirkt aus seiner Freiheit und Liebe heraus, immer als Gemeinschaft⁴⁰⁹.

Deswegen ist Gott in Gemeinschaft der Schöpfer des ganzen Universums „Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir“ (Apg. 17, 28). Gott ist nicht der Zeit unterworfen, sondern Gott ist zeitlos, zu ihm gehört die Ewigkeit. Deswegen steht Gott in seiner Allmacht unter keiner Änderung, sondern Gott ist in seiner Allmacht ewig⁴¹⁰.

Durch diese Allmacht und Liebe Gottes wurde das Geschöpf freigesetzt⁴¹¹. Diese göttliche Allmacht erkennt man in der Ostererfahrung des Auferstandenen. Durch ihn ist die Einheit der Menschheit mit Gott vollzogen. „Lebt also einer in Christus, so ist er ein neues Geschöpf; das Alte ist vergangen, siehe: Neues ist geworden“ (2 Kor. 5, 17). In Christus findet der zeitliche Mensch seine Wende⁴¹². Diese Wende ist in der Äonenwende zwischen seinem Tod und seiner Auferstehung. Das ist die neue Schöpfung „bei Christus zu sein“ (Phil. 1, 23f.). Bei ihm zu sein bedeutet, die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott zu haben⁴¹³.

Das, was durch diese „Ostererfahrung des Auferstandenen gesehen wurde, „geht über alle geschichtlichen Erinnerungen und Erfahrungen hinaus auf den Bestand der Schöpfung selbst“⁴¹⁴. Deswegen sind Auferstehung und Schöpfung eng miteinander verbunden. So betont auch der heilige Paulus: „Ich habe dich zum Vater vieler Völker bestimmt, ist er unser aller Vater vor Gott, dem er geglaubt hat, dem Gott, der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft“ (Röm. 4, 17). Gott, der die Toten erweckt hat, ist es, der selber als Schöpfer die Welt aus dem Nichts geschaffen hat, so wie das Nichtseiende ins Dasein ruft und macht⁴¹⁵. Deswegen kann der schöpferische Gott aus seiner Allmacht heraus Neues schaffen, ohne einen voraussichtlichen Anknüpfungspunkt zu haben, so ist oft der Glaube als eine „Hoffnung gegen alle Hoffnung“ (Röm. 4, 18), so ist die Wirklichkeit Gottes⁴¹⁶. Der

⁴⁰⁷ Greshake: Der dreieine Gott, 366.

⁴⁰⁸ Vgl. ebd.

⁴⁰⁹ Vgl. ebd., 367.

⁴¹⁰ Vgl. Scheffczyk: Einführung in die Schöpfungslehre, 98.

⁴¹¹ Vgl. Balthasar: Homo creatus est, 196.

⁴¹² Vgl. Balthasar: Pneuma und Institution, 450f.

⁴¹³ Vgl. ebd., 452.

⁴¹⁴ Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 304.

⁴¹⁵ Vgl. ebd.

⁴¹⁶ Vgl. Kehl: Und Gott sah, dass es gut war, 35.

Grund dieser Hoffnung ist der Tod und die Auferstehung Christi⁴¹⁷. Deswegen ist das Kreuz Jesu Christi die Hoffnung der Menschen, die in Zeit und Geschichte eingebettet sind⁴¹⁸. Durch die Allmacht handelt Gott in der menschlichen Zeit und Geschichte. Dieses Handeln Gottes verweist auf die Offenheit der Zukunft für die geschichtliche Gegenwart. Diese Offenheit der Zukunft kommt in der Freiheit zu ihrem Ausdruck. Diese Freiheit existiert und handelt immer als Freiheit des Schöpfers⁴¹⁹. Die Allmacht Gottes ist die Möglichkeit der Welt. In Hinblick auf Gott, in welchem man das schöpferische Handeln aus Liebe und Freiheit sieht, erkennt man die Ewigkeit als die lebendige Wirklichkeit⁴²⁰. Die Allmacht findet ihre Erfüllung in der befreienden Liebe Gottes. Auch die Freiheit findet durch ihre Verbindung mit der Liebe ihre Erfüllung, die sich ebenfalls in Jesus Christus offenbart.

4.2. Jesus Christus – „Wort Gottes“ ist die aionische Spannung der Schöpfung

Gott hat in Jesus Christus seine Einheit und sein Handeln in der menschlichen Welt offenbart. In der Person Jesus Christus verbinden sich die verschiedenen Bereiche des großen Heilsplans Gottes zu einer Einheit. Nämlich: Schöpfung mit Erlösung, Kosmos und Geschichte und der Alte mit dem Neuen Bund, ja sogar die menschliche Unheilsgeschichte mit Gottes Heilsgeschichte⁴²¹. Jesus Christus, der wahre Mensch und der wahre Gott verbindet in sich das göttliche Wesen mit dem menschlichen Wesen. Diese Verankerung findet man im „Wort Gottes“, so wie der Johannes im Prolog sagte: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott. Im Anfang war es bei Gott. Alles ist durch das Wort geworden, und ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist“ (Joh. 1, 1-3). Jesus Christus als die aionische Spannung der Schöpfung wurde als „Wort Gottes“⁴²² bezeichnet. „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt“ (Joh. 1, 14). Das Wort des Vaters ist nicht nur hörbar, sondern sichtbar geworden. Das ewige Wort ist der Ausdruck der Gottheit⁴²³. Jesus Christus ist der Sohn Gottes im Uranfang mit seinem Vater wesenhaft verbunden (Vgl. Joh. 1, 1), und nach der Vollendung seiner Sendung in der menschlichen Zeit und Geschichte kehrt er in diese Ureinheit mit seinem Vater zurück (Vgl. Joh. 17, 5). Während seiner ganzen Sendung in die Welt und menschliche Zeit, wo er den ewigen Gott offenbart hat, bleibt Jesus Christus vom Anfang an bis zur Vollendung „eins mit dem Vater“

⁴¹⁷ Vgl. Kehl: Eschatologie, 35.

⁴¹⁸ Vgl. Moltmann: Theologie der Hoffnung, 16.

⁴¹⁹ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 452.

⁴²⁰ Vgl. ebd., 453.

⁴²¹ Vgl. Kehl: Und Gott sah, dass es gut war, 166.

⁴²² Ebd.

⁴²³ Vgl. Balthasar: Herrlichkeit. Band 2, 330.

(Joh. 10, 30)⁴²⁴. „Als Geschichte der Sendung des Sohnes durch den Vater beginnt sie im Himmel und findet auch ihre Endzeit wiederum im Himmel“⁴²⁵.

Die aionische Spannung zeigt, dass im Ursprung der Sendung Jesu Christi nicht die Zeit der Welt und der menschlichen Geschichte maßgebend war, sondern die Zeit Gottes. In dieser aionischen Spannung stehen sich die ursprünglich göttliche, vorweltliche Zeit der Welt und Geschichte und die Zeit Gottes, die zugleich die Ewigkeit ist, gegenüber⁴²⁶. In der aionischen Spannung bildet der Aion die Brücke zwischen Ewigkeit und Chronos, zwischen der Ewigkeit Gottes und der Zeit der Menschen, dessen Lebenszeit in der Geschichte der Welt⁴²⁷. Deshalb ist die aionische Spannung die Einheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Aion als Spannung der Schöpfung bedeutet auch die Lebenszeit, die je in der Gegenwart eines menschlichen Lebewesens gebündelt ist und strahlt von sich aus in die Zukunft und in die Vergangenheit⁴²⁸. „Es ist die gesamte Lebenskraft, die sich im Zukünftigen und Vergangenen nicht verliert. (...), dass die Zeit des lebendigen Gottes, dessen Ewigkeit ein Bleiben im Einen ist, den Ursprung menschlicher Lebenszeit bilde“⁴²⁹.

Jesus Christus ist die aionische Spannung der Schöpfung und verbindet in sich selbst das bleibende Leben Gottes mit der Ewigkeit, und zugleich gilt diese Ewigkeit als Ursprung menschlicher Lebenszeit⁴³⁰. Die aionische Spannung der Schöpfung ist die Spur der Ewigkeit in der irdischen Zeit und Geschichte des Lebens in der Welt⁴³¹.

Die Quantität dieses Lebens in der aionischen Spannung ist Jesus Christus, der selbst das Leben ist (Vgl. Joh 14, 6). In ihm findet das Leben kein Ende, sondern die Erfüllung in der Ewigkeit Gottes (Vgl. Joh 8, 51; 11, 25f.)⁴³². Dieses erfüllte Leben bedeutet Anteil an dem ewigen Leben. Gott ist der Gott des ewigen Lebens und sein Sohn Jesus Christus ist der Geber dieses Lebens⁴³³. Jesus Christus ist die aionische Spannung der Schöpfung zwischen der Ewigkeit Gottes und der irdischen Zeit der Menschen. Diese Spannung findet ihren Ausdruck im ewigen Wort Gottes. Das bedeutet, „dass das ewige Wort, der Ausdruck der Gottheit, hörbar und sichtbar geworden ist, ist nicht anders verständlich denn als Ausdruck der Gottheit: in Jesus Christus bezeugt sich die ganze Dreieinigkeit“⁴³⁴. Die Bezeugung des Vaters findet man in der Tatsache der Menschwerdung, weil der Vater die Kraft der

⁴²⁴ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 166.

⁴²⁵ Ebd., 165.

⁴²⁶ Vgl. Theunissen: Negative Theologie, 302.

⁴²⁷ Vgl. ebd., 312.

⁴²⁸ Vgl. ebd., 302.

⁴²⁹ Ebd., 303.

⁴³⁰ Vgl. ebd., 305.

⁴³¹ Vgl. ebd., 312.

⁴³² Vgl. Guhrt: Zeit/Ewigkeit. In: TBLNT. Band 2, 2001.

⁴³³ Vgl. Wilckens, Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 166.

⁴³⁴ Balthasar: Herrlichkeit. Band 2, 330.

Menschwerdung ist. Im Uranfang waren Gott und der Logos auf engste miteinander verbunden. „Der Logos war ‚bei Gott‘, ja er war selbst Gott“⁴³⁵. Dieser Logos ist aber gleichsam „Gott in Aktion“, das heißt in seinem Wirken kommt der ewige Gott selbst zur Wirkung⁴³⁶. Im Uranfang war der Logos bei Gott und mit ihm ganz Eins und ist nun durch die Menschwerdung inmitten der Menschen und in deren Realität im Fleisch des Menschen eingegangen und bildet mit allen Menschen eine Einheit⁴³⁷. Bei der Geburt Jesu kam der Logos vom Himmel in die Zeit der Menschen und in die Geschichte der Welt⁴³⁸.

„Jesus Christus ist ins Fleisch gekommen“ (1 Joh. 4, 2) und als Mensch ist er Sohn des lebendigen Gottes. Durch ihn und in ihm haben Menschen Gottes Herrlichkeit geschaut und haben Anteil an der ganzen Fülle Gottes. Alle, die an ihn glauben, haben in ihm das ewige Leben⁴³⁹. Jesus Christus ist das ewige Wort, das für alle Gläubige sichtbar und betastbar ist. Jesus Christus ist das Wort Gottes in der Schöpfung, er ist die Präsenz Gottes in der menschlichen Zeit und Geschichte⁴⁴⁰. Der Logos ist der Mittler zwischen dem ewigen Gott und der zeitlichen Welt⁴⁴¹. „Der ‚Sohn‘, als der sich Jesus bezeichnet, ist der ewige Sohn des Vaters, der diesen in seiner angenommenen Menschheit anspricht“⁴⁴². In der Person Jesus Christus ist „Menschliches und Göttliches gemeinsam“⁴⁴³. Jesus Christus ist „der Logos Gottes, Gott von Gott“ (DS 40). Der Sohn Jesus Christus kennt den Vater in seiner ganzen Wahrheit und ist befugt, ihn zu offenbaren, nicht nur als der zeitliche Mensch Jesus aus Nazaret, sondern als der trinitarische Sohn des ewigen Vaters (Vgl. Mt. 11, 27)⁴⁴⁴.

Die Bezeugung des Sohnes zeigt sich in der Aussage und in seinem Wirken. Der Sohn ist das verkörperte Wort des ewigen Vaters. Der Heilige Geist zeigt sich in der Gesinnung der Trinität, nämlich in der Liebe und als verknüpfendes Band⁴⁴⁵. „Zusammen mit dem Geist bzw. der Weisheit tritt das ewige Wort als Schöpfungsmittler in Erscheinung; Wort und Weisheit sind die beiden ‚Hände Gottes‘, mit denen der Vater die Welt erschaffen hat“⁴⁴⁶. Diese Weisheit war vor der Schöpfung der Welt schon bei Gott. Durch sie hat Gott alle Dinge gemacht⁴⁴⁷. Diese Weisheit Gottes – „Sophia“ Gottes – ist die Vermittlung zwischen dem

⁴³⁵ Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 168.

⁴³⁶ Vgl. ebd., 169.

⁴³⁷ Vgl. ebd., 170f.

⁴³⁸ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie, Bd. 3, 344.

⁴³⁹ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 171.

⁴⁴⁰ Vgl. Kehl: Und Gott sah, dass es gut war, 167.

⁴⁴¹ Vgl. Kasper: Der Gott Jesu Christi, 231f.

⁴⁴² Balthasar: Theologik. Band 2, 117.

⁴⁴³ Hainthaler: Anastasius, 388f.

⁴⁴⁴ Vgl. Balthasar: Theologik. Band 2, 117.

⁴⁴⁵ Vgl. Balthasar: Herrlichkeit. Band 2, 330.

⁴⁴⁶ Kehl: Und Gott sah, dass es gut war, 166.

⁴⁴⁷ Vgl. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 304.

Schöpfer und der Schöpfung (Vgl. Spr. 3, 19; 8, 22-31; Sir. 1, 4; Weish. 7, 12, 21)⁴⁴⁸. Die Weisheit ist das göttliche Wesen. In ihm tritt der Schöpfer mit der Welt in Beziehung. Diese Weisheit nämlich vermitteln Gott und Welt miteinander. Christus als der Schöpfungsmittler wird alle Dinge zur Vollendung bringen, nämlich durch die neue Erschaffung. Das Wort und die Weisheit des dreifaltigen Gottes ist das Maß und Urbild seiner Form in der Schöpfung⁴⁴⁹. Der Sohn, Vater und Geist waren in Ewigkeit in Gemeinschaft miteinander verbunden (Vgl. Joh. 1,1)⁴⁵⁰. „Jesus erscheint als der messianische Mensch in der Geschichte des Geistes Gottes mit ihm und durch ihn“⁴⁵¹. Als der „Erstgeborene“ ist der Sohn „früher als alle, von Ewigkeit hier“ (Sir. 1, 4). Ihm verdanken alle Dinge sein Dasein, denn er war gegenwärtig durch die immanente Präsenz seiner Weisheit in allen Dingen⁴⁵². Deswegen kann man die Menschwerdung Gottes nur in der Verbindung mit der Dreifaltigkeit Gottes verstehen. Das Phänomen Jesus Christus als die aionische Spannung der Schöpfung versteht man in der Beziehung zur Dreifaltigkeit Gottes. In der schöpferischen Teilgabe gibt Gott seine Fülle unvollkommen weiter, damit die Schöpfung ihre Teilhabe an der Fülle Gottes finden kann. Dieser Teilhabe bedeutet, dass alle, die sich auf Jesus Christus einlassen, teilhaben an der Liebe Gottes, sie haben Teil am Leben Christi, vor allem übernehmen sie Jesu Dasein als ihren konkreten Auftrag⁴⁵³. In diesem Bereich ist das Leben vollkommen, wenn jeder Mensch mit Christus verbunden ist. Diese Verbundenheit bewirkt die Teilhabe am ewigen Leben des einen Gottes⁴⁵⁴. Der mit Zeit und Geschichte verbundene Mensch findet durch Jesus Christus die Teilhabe an der Gemeinschaft mit dem Ewigen Gott⁴⁵⁵. Die Teilnahme an der Zeit Christi ist gleichzeitig die Teilnahme an der Ewigkeit Gottes. Diese Ewigkeit Gottes ist die Zukunft, weil sie die lebendige Gegenwart für die menschliche Gegenwart darstellt. Die Ewigkeit Gottes als die ewige Zeit öffnet sich, um die irdische und vergängliche Zeit aufzunehmen. Dadurch findet die Zeit in der Ewigkeit Gottes kein Ende, sondern einen Anfang⁴⁵⁶. Der lebendige und zeitliche Mensch findet diese Gemeinschaft mit dem dreieinen Gott durch Jesus Christus als ewiges Wort, das nicht auf Zeit und Geschichte bezogen ist, sondern auf die

⁴⁴⁸ Vgl. Kehl: Und Gott sah, dass es gut war, 148.

⁴⁴⁹ Vgl. ebd., 166.

⁴⁵⁰ Vgl. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 97.

⁴⁵¹ Ebd.

⁴⁵² Vgl. ebd., 305.

⁴⁵³ Vgl. Grabner-Haider: Teilhabe. In: Praktisches Bibellexikon, 1077. Der Begriff „Teilhabe“ zeigt, dass die Christen bei der Feier des Abendmahles am Leib Christi teilhaben (Vgl. 1 Kor 10, 16-17). In der Feier der Eucharistie versammelte Gläubige haben Teil am Leben Christi und an seinem Dasein für andere, an seinem Sterben, Tod und Auferstehen. Diese Teilhabe ist gleichzeitig die Aufgabe und die Verpflichtung Jesu Leben für das eigene Leben zu übernehmen und anzunehmen und in der Nachfolge Jesu für andere dazusein (Vgl. ebd.).

⁴⁵⁴ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 309.

⁴⁵⁵ Vgl. Kehl: Die Kirche, 322.

⁴⁵⁶ Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band 4, 112.

Ewigkeit Gottes. „Das Gras verdorrt, und die Blume verwelkt; doch das Wort des Herrn bleibt in Ewigkeit. Dieses Wort ist das Evangelium, das euch verkündet worden ist“ (1 Petr. 1, 25). Diese Ewigkeit („Olam-Aion“) zeigt, dass sich der Mensch in seinem Wesen und Sein immer nach Gott sehnt und nach ihm dürstet. Der Mensch ist abhängig von Gottes Wort⁴⁵⁷. Er ist mit der Unvergänglichkeit der Liebe Gottes verbunden. Alles vergeht, aber das Wort Gottes bleibt, weil das Wort ewig ist⁴⁵⁸.

Deswegen ist das Wort „Olam“ nicht nur mit Ewigkeit zu übersetzen, sondern das Wort verweist automatisch auf die zeitlose Zukunft. Dieses Wort besitzt eine übersteigende Tendenz in der Richtung auf „unendlich“, „von Ewigkeit her“ oder „für immer“ wie z. B. Jos. 4, 7; 1 Kön. 1, 31; 1 Sam. 13, 13⁴⁵⁹. In diesem Sinne bedeutet „Olam“ Ewigkeit als Dauer oder Lebenszeit⁴⁶⁰. So ähnlich steht „Aion“ für eine lange Zeit, Zeitdauer, lange Zeit, Weltzeit, Weltdauer (Vgl. Mt. 13, 39; 28, 20). Sehr oft findet man die Bedeutung dieses Wortes als Weltgeschichte, Ablauf des Weltgeschehens. Auch im Plural wird man ihn verstehen als eine Reihe aufeinanderfolgender Äonen (Vgl. Hebr. 9, 26; 1 Kor. 10, 11f.)⁴⁶¹.

„Aion“ und „Olam“ verweisen auf die aionische Spannung, in der die Zeit aus der Welt und menschliche Geschichte in die grenzenlose Ewigkeit übergeht. Die aionische Zeit ist deswegen die Ewigkeit Gottes⁴⁶².

Das Neue Testament zeigt die Bedeutung dieses Wortes als Ewigkeit in den Kategorien der Zeit (Vgl. 1 Thess. 5, 1ff; Mt. 24, 37ff)⁴⁶³, So wie in der Person Jesus Christus. Jesus ist mit Jahwe gleichgesetzt, offenbar, weil der erhöhte Jesus der Herr der Gottesherrschaft ist⁴⁶⁴. Diese Gottesherrschaft ist ewig, aber nicht abgeschlossen oder beendet, sondern erfüllt als offen stehend die Zeit und die menschliche Geschichte⁴⁶⁵.

Der trinitarische und schöpferische Geist lässt seine Freiheit nie anderswo wehen als im Raum der Liebe. Diese Liebe ist im Urgrund diejenige zwischen dem Vater und seinem Sohn. Der menschliche Geist bezieht aus dieser göttlichen Liebe seine Freiheit, Erfüllung und Erlösung⁴⁶⁶. Liebe und Freiheit sind untrennbar miteinander verbunden. Die Liebe kann nicht

⁴⁵⁷ Vgl. Balthasar: Herrlichkeit. Band III, 2. Teil 1, 189.

⁴⁵⁸ Vgl. ebd., 190.

⁴⁵⁹ Vgl. Meuffels: Die Zeit als Thema der Theologie, 645.

⁴⁶⁰ Vgl. Guhrt: Zeit/Ewigkeit. In: TBLNT. Band 2, 1995

⁴⁶¹ Vgl. ebd., 1997.

⁴⁶² Vgl. Balthasar: Homo creatus est, 42.

⁴⁶³ Vgl. Guhrt: Zeit/Ewigkeit. In: TBLNT. Band 2, 1997.

⁴⁶⁴ Vgl. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 346.

⁴⁶⁵ Vgl. Wenzel: Sakramentales Selbst, 29.

⁴⁶⁶ Vgl. Balthasar: Spiritus Creator. 142.

feilgeboten werden, sondern kann nur frei geschenkt werden⁴⁶⁷. Diese frei gegebene Liebe ist den Menschen durch Jesus Christus geschenkt worden.

Jesus als Mensch ist nicht anders als jeder andere Mensch in Zeit und Geschichte⁴⁶⁸. Durch seine Offenbarung zeigt Jesus den ewigen Gott als den Geduldigen und Liebenden. Aber in seiner, in Jesus Christus offenbarten Liebe will er den Menschen wegen der ihm geschenkten Freiheit nicht verzehren und schon gar nicht durch seine entäußerte Liebe zerstören, sondern ihm Raum und Zeit gewähren. Gott will in seinem Sohn – dem ewigen Wort – den Menschen in seinem unaufhebbaren Anderssein die Liebe gewähren⁴⁶⁹. Aus seiner Liebe heraus ist Gott in der Inkarnation seines ewigen Wortes in der zweiten göttlichen Person in der menschlichen und zeitlichen Geschichte präsent. In ihm hat der dreieinige Gott sein innerstes Wesen eröffnet⁴⁷⁰, um mit den zeitlichen und geschichtlichen Menschen eine Gemeinschaft zu stiften.

4.3. Jesus Christus, derselbe und der Andere als die aionische Fülle der Zeit und Ewigkeit

Der dreieinige Gott stiftet durch seinen Sohn, der die aionische Fülle der Gottheit ist, die Gemeinschaft mit den Menschen. „In Jesus Christus vollendet sich Gottes Offenbarkeit in der Verhüllung“⁴⁷¹. Durch das Faktum, dass das ewige Wort Fleisch geworden ist, zeigt sich, dass die Schöpfung und Heilsgeschichte eine Einheit haben⁴⁷². Diese Einheit bedeutet für den Menschen, der mit Zeit und Geschichte verbunden ist, die Gemeinschaft. Sie ist die aionische Fülle des dreieinigen Gottes. Durch das Menschsein des Sohnes zeigt sich, dass das Menschsein ein notwendiger Ausdruck des ganzen dreieinigen Gottwesens ist⁴⁷³. Das bedeutet, „dass in Christus mit Gott zusammen der Mensch enthüllt wird; weil Gott sich der Menschennatur nicht wie eines äußerlichen Werkzeugs bedient, um vom aussen und oben her das Ganz-Andere, das Gott ist, auszusagen, sondern diese Menschennatur als seine eigene annimmt und sich von innen her durch ihr seinhaftes Ausdrucksgefüge“⁴⁷⁴ darlegt. In diesem Ausdruck der Innerlichkeit zeigt Jesus Christus, dass er, der Sohn Gottes, auch der Schöpfer der Welt ist. Als Schöpfer will er, durch seine Menschwerdung, sein Werk nicht zu etwas Fremden missbrauchen, sondern vielmehr noch ehren und krönen und dazu zu seiner

⁴⁶⁷ Vgl. Wenzel: Sakramentales Selbst, 177.

⁴⁶⁸ Vgl. Jünger: Wertlose Wahrheit, 194.

⁴⁶⁹ Vgl. ebd.

⁴⁷⁰ Vgl. Breuning: Analogie. In: LKDog, 15.

⁴⁷¹ Balthasar: Herrlichkeit. Band 1, 439.

⁴⁷² Vgl. ebd.

⁴⁷³ Vgl. ebd., 441.

⁴⁷⁴ Ebd.

innersten Vollendung führen⁴⁷⁵. Die Schöpfung ist von einer Seite „Vom-anderen-her“, das heißt, dass die Schöpfung sich nicht nur im Anfang empfängt, sondern viel mehr noch, die Schöpfung kontinuierlich ist. Sie ist bezogen auf die Dauer, in welcher ihr Anteil an ihrem eigenen Sein ist. Nämlich als „creatio continua“⁴⁷⁶. Von der anderen Seite besitzt das geschaffene Sein schon im Anfang das Bestreben zur Veränderung und zum Ende⁴⁷⁷. Gott ist das absolute Sein. In seinem Sein steht er gegenüber allem endlich Seienden fest. Selbstverständlich von der einen Seite als der „Ganz Andere“, von der anderen Seite als der „Nicht-Andere“⁴⁷⁸. Deswegen ist das im Fleisch gewordene Wort – in seinem Sohn, Gott der Gleichzeitige. Das ist die gleichzeitige Absolutheit des Göttlichen⁴⁷⁹. In diesem Sinne ist ein Ende im Sinne einer „Nichtung des Seins“ nicht notwendig. So kann man das Ende als eine Bewegung oder Spannung denken. Hier wird das Ende gleichzeitig der Anfang von etwas Anderem sein. Die Schöpfung wird sich bis zu ihrem Ende verändern⁴⁸⁰. „Sie kann sich zu ihrem Ende hin verändern. Darin verwirklicht sich die Möglichkeit, an der Gott im Anfang dem geschaffenen Sein Anteil gegeben hat und ändert den Zustand des Anfangs hin zu einem anderen Zustand“⁴⁸¹. Der Schöpfer gibt der Schöpfung die Möglichkeiten der Spannung innerhalb der Schöpfung schon von Anfang an⁴⁸². „Die innere Grenze des Menschen ist also an die äußere Grenze zu verlegen, von woher die inneren Grenzlinien noch mal bestimmt werden“⁴⁸³. Diese neue Bestimmung findet der Mensch als Schöpfung in seinem Schöpfer, im dreieinigen Gott. Die Schöpfung kann aus sich selbst heraus keine gesamte Fülle der Möglichkeiten entfalten, sondern nur durch Gottes Kraft. Nur er ist in sich selbst die gesamte Fülle der Möglichkeit. Gott ist die einzige Möglichkeit Gottes. Das Nichts besitzt keine Möglichkeit Gottes. Im Nichts wird die Schöpfung selber Nichts und verliert alle Möglichkeiten⁴⁸⁴. „Die Möglichkeit kann nur vollendet werden, wenn sie sich in gesammelter Fülle immer wieder selber als Möglichkeit gibt“⁴⁸⁵.

Nur in Gott findet die Schöpfung ihre Vollendung. Aus dieser Sicht sieht man „vielmehr die Welt, in der wir leben, mit ihren vielfältigen Wirklichkeits- und Möglichkeitsdimensionen“⁴⁸⁶, sowohl gefährdet, als auch kreativ verwurzelt. Ein Seiender ist der Träger der Gegenwart der

⁴⁷⁵ Vgl. ebd., 441.

⁴⁷⁶ Heinze: „Gott im Herzen“, 271.

⁴⁷⁷ Vgl. ebd., 271.

⁴⁷⁸ Balthasar: Herrlichkeit. Band 1, 441.

⁴⁷⁹ Vgl. ebd.

⁴⁸⁰ Vgl. Heinze: „Gott im Herzen“, 271.

⁴⁸¹ Ebd.

⁴⁸² Vgl. ebd., 273.

⁴⁸³ Meuffels: Gott erfahren, 201.

⁴⁸⁴ Vgl. Heinze: „Gott im Herzen“, 275.

⁴⁸⁵ Ebd.

⁴⁸⁶ Dalferth: Die Wirklichkeit des Möglichen, 86.

eigenen Zukunft. Diese Zukunft als Erfüllung der Möglichkeit, ist die Zukunft eines Anderen in sich. Die Zukunft wird wahrgenommen: Zuerst in der Wahrnehmung des eigenen Möglichkeits-raumes. Dieses scheint noch nicht faktisch zu sein und wird vielleicht niemals faktisch werden. In der Wahrnehmung des Anderen, der in seiner Andersheit und mit der eigenen Möglichkeit der Andersheit die Zukunft des Subjektes ist.⁴⁸⁷

Nur der dreieinige Gott ist die Zukunft des Subjektes und die Vollendung der Möglichkeit. Nur in der Verwurzelung Gottes kann der Mensch seine Möglichkeit vollenden. Aus dieser Verankerung der Schöpfung mit Gott, entsteht die Gemeinschaft als *Communio*. In dieser Gemeinschaft wird nicht nur „Gott, aber auch nicht das Subjekt, sondern individuelle Gemeinschaft von Menschen und individuelle Menschen in ihrer lokalen Gemeinschaft den Bezugspunkt von Vereinheitlichungsperspektiven und Orientierungs-zusammenhängen bilden“⁴⁸⁸. Deswegen hat der dreieinige Gott in Jesus Christus den Menschen die Möglichkeiten seiner Wirklichkeit offenbart. In der Gestalt Jesus Christus trifft sich der dreieinige Gott mit den Menschen⁴⁸⁹. Jesus Christus ist die Fülle von Möglichkeiten der Mitteilung Gottes an den zeitlichen und geschichtlichen Menschen⁴⁹⁰.

Jesus Christus ist der gültige Ausdruck und das Wort des Seins Gottes: „Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat, und wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat. Ich bin das Licht, das in die Welt gekommen ist, damit jeder, der an mich glaubt, nicht in der Finsternis bleibt“ (Joh. 12, 44-46). Jesus Christus, als Menschgewordener, ist vom Vater gesandt als Licht in die Welt. Seine Sendung ist, die Welt nicht zu richten, sondern die Welt zu retten (Vgl. Joh. 12, 47). Diese Rettung ist, damit alle das ewige Leben haben. Dieses ewige Leben zu verkünden, ist seine Sendung und seine Verheißung (Vgl. Joh. 12, 50)⁴⁹¹. Das ewige Leben das ist das Leben in Fülle (Vgl. Joh. 10, 28; 10, 10; 12, 25)⁴⁹². Das ewige Leben ist das Licht in der Finsternis. Deswegen ist Jesus in die Welt gekommen, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht in der Finsternis bleibt (Joh. 12, 46; Vgl. Joh. 12, 35; 1 Joh. 1, 5)⁴⁹³. Der zeitliche und geschichtliche Mensch findet durch Jesus Christus die Gemeinschaft mit Gott. Diese Gemeinschaft ist nicht nur eine Wirklichkeit zwischen Gott und Mensch, sondern Gott ist selbst „Einer als *Communio*, als engste Gemeinschaft der Liebe dreier Personen“⁴⁹⁴. Durch diese Gemeinschaft nimmt der Mensch Teil am Leben Gottes

⁴⁸⁷ Vgl. Lévinas: Die Spur des Anderen, 210ff.

⁴⁸⁸ Dalferth: Die Wirklichkeit des Möglichen, 338.

⁴⁸⁹ Vgl. Balthasar: Herrlichkeit, Band 1, 164f.

⁴⁹⁰ Vgl. Hünermann: Jesus Christus, 211.

⁴⁹¹ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 146.

⁴⁹² Vgl. ebd., 87.

⁴⁹³ Vgl. ebd.,

⁴⁹⁴ Greshake: Erlöst in einer unerlösten Welt, 31.

(Vgl. Röm. 8, 28f.; 2 Petr. 1, 4). Durch diese Teilnahme am Leben Gottes befindet sich der Mensch in der engsten Beziehung der Liebe. Das ist dieselbe Liebe, die im dreieinigen Gott zwischen Vater und Sohn besteht⁴⁹⁵.

4.4. Jesus Christus – Aion – als die Fülle der Zeit in der Ewigkeit des dreieinigen Gottes

Die Liebe Gottes, mit seiner Fülle in Jesus Christus, erfasst in sich selber nicht nur die Begriffe „Herrlichkeit“ oder „Güte“, sondern vielmehr die Darstellung des Gotteswortes „im Fleisch“, und die „Einheit“ sowie sogar die trinitarische Beziehung zwischen Vater, Sohn und Geist⁴⁹⁶. In Jesus Christus ist die eschatologische Fülle der Zeit⁴⁹⁷. „Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn“ (Gal. 4, 4). Diese Sendung des Sohnes ist die Zeit der menschlichen Geschichte⁴⁹⁸. Die Zeit, in der Jesus lebte, wirkte und verkündete, ist die befreiende „Fülle der Zeit“, die Zeit des Messias⁴⁹⁹. Jesus Christus ist die Fülle der Zeit und Geschichte⁵⁰⁰. „Denn in ihm allein wohnt wirklich die ganze Fülle Gottes,“ (Kol. 2, 9). Jesus ist das „Wohnen“ der Gottheit Gottes (Vgl. Kol 1, 19). Sein Leib ist der Tempel (Vgl. Joh. 2, 19). In diesem Tempel der Vater bleibt (Vgl. Joh. 14, 10)⁵⁰¹. Jesus und sein Vater sind eins. Darum sagt das Johannesevangelium: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh. 14, 9). Jesus verweist von sich selber die Menschen auf seinen ewigen Vater. Der Vater ist die Quelle des Heils und die Quelle des ewigen Lebens⁵⁰². Der Vater ist „über das ‚Wohnen‘ des erhöhten Christus (Eph. 3, 17) und seines Geistes (1. Kor. 3, 16; Röm. 8, 9.11) in den Glaubenden noch einmal in voller Schärfe hervorgetreten“⁵⁰³. Jesus ist die leibhaftige „Fülle der Gottheit“. Durch ihn und in ihm werden alle Dinge ergriffen und erlöst. In Christus springt die „Fülle der Gottheit“ über alle Grenzen⁵⁰⁴. Durch die „Fülle der Gottheit“ ist Christus „das Haupt“ der neuen Schöpfungsgemeinschaft⁵⁰⁵. Von dieser werden die Menschen ihre eigene Erfüllung bekommen⁵⁰⁶. In der Inkarnation Jesu Christi hat sich der dreieinige Gott selbst entäußert. In ihm war Gott gleich und gegenwärtig (Vgl. Phil. 2, 6f.)⁵⁰⁷. In dieser Offenbarung zeigt sich Gott als Liebe und der Mensch ist als sein geliebtes Wesen. In ihm zeigt Gott sein

⁴⁹⁵ Vgl. ebd., 30.

⁴⁹⁶ Vgl. Balthasar: Theologik. Band 2, 20.

⁴⁹⁷ Vgl. Kasper: Jesus der Christus, 221.

⁴⁹⁸ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 3, 153.

⁴⁹⁹ Vgl. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 111.

⁵⁰⁰ Vgl. Wenzel: Sakramentales Selbst, 222.

⁵⁰¹ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 449.

⁵⁰² Vgl. Kehl: Und Gott sah, dass es gut war, 242.

⁵⁰³ Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 449.

⁵⁰⁴ Vgl. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 306.

⁵⁰⁵ Vgl. ebd., 278.

⁵⁰⁶ Vgl. Balthasar: Theologik. Band 2, 20.

⁵⁰⁷ Vgl. Wenzel: Sakramentales Selbst, 223.

menschliches Gesicht als menschlicher Gott⁵⁰⁸. In Jesus Christus ist der ewige Gott für die Menschen, die mit der Zeit und weltlichen Geschichte verbunden sind. In Jesus Christus ist die göttliche Ewigkeit in die Zeit der Menschen gekommen. Durch dieses Kommen hat die Ewigkeit in der Zeit seine Spur gelassen. Deswegen ist die Zeit, in der der zeitliche und geschichtliche Mensch lebt, eine Art der Ewigkeit⁵⁰⁹. „Dann hat Gott in seiner Ewigkeit auch Zeit für den Menschen“⁵¹⁰. In diesem Sinne erweist sich die Ewigkeit Gottes in der Zeit und Geschichte der Menschen. Gott ist ewig und seine Ewigkeit zeigt sich als Zeitmächtigkeit. Aber Gott lebt und existiert nicht auf zeitliche und menschliche Weise, sondern auf die ewige, das heißt auf die göttliche Weise⁵¹¹. Das Leben Jesu Christi in der Zeit ist untrennbar von seinem Leben in der Ewigkeit der Dreieinigkeit Gottes⁵¹². Der dreieinige Gott will in seinem Sohn von Ewigkeit her und in Freiheit und Liebe ein Gott der Geschichte und der Zeit für die Menschen sein⁵¹³. Jesus Christus als der Mensch gewordene Wort Gottes ist die Zusammenfassung und Erfüllung der menschlichen Geschichte. Er ist die Fülle der Zeit. In Jesus Christus gehört die Welt zum Heilssein Gottes⁵¹⁴. „Jesus Christus als die Wirklichkeit der Offenbarung ist von Ewigkeit her deren Möglichkeit“⁵¹⁵. Gott ist in Jesus Christus der Verwirklicher aller Möglichkeiten. Seine Ewigkeitsdynamik erstreckt sich auch im Prozess der Geschichte und Zeit⁵¹⁶. Durch diese Erstreckung weckt die Ewigkeitsdynamik immer wieder neue Möglichkeiten. Sie sind zur Selbstverwirklichung bestimmt. Deswegen wird der Schöpfer der Möglichkeiten seine werdende Welt mit fortgesetzter Schöpfung, Ewigkeit und seinem Einwirken begleiten⁵¹⁷. „Die Gnade des dreieinigen Schöpfers wirkt kontinuierlich schöpferisch“⁵¹⁸. Gott in drei Personen, ist der Urheber der Schöpfung. Durch seine Liebe vollendet sich die Gemeinschaft zwischen Gott und seiner Schöpfung⁵¹⁹. In Jesus zeigt sich der dreieinige Gott als Gott der Liebe. Das ist dieselbe innertrinitarische Liebe in der Dreifaltigkeit Gottes. „Wer mich liebt, der wird von meinem Vater geliebt werden (...) und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen“ (Joh. 14, 23f).

⁵⁰⁸ Vgl. Moltmann: Mensch, 33.

⁵⁰⁹ Vgl. Theunissen: Negative Theologie, 312.

⁵¹⁰ Kasper: Jesus der Christus, 220.

⁵¹¹ Vgl. ebd.

⁵¹² Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band 4, 103.

⁵¹³ Vgl. Kasper: Jesus der Christus, 221.

⁵¹⁴ Vgl. ebd., 229.

⁵¹⁵ Ebd., 230.

⁵¹⁶ Vgl. Ganoczy: Der dreieinige Schöpfer, 120f.

⁵¹⁷ Vgl. ebd., 121.

⁵¹⁸ Ebd.

⁵¹⁹ Vgl. Meuffels: Das Wirken des dreieinen Gottes in der Schöpfungstheologie Hermann Schells, 143.

Die Liebe und seine Taten in Jesus, die er für Menschen getan hat, strömen aus seiner Liebe durch den Vater hervor⁵²⁰. In Jesus Christus ist das Leben und die Liebe in der zeitlichen und geschichtlichen Welt erschienen (Vgl. 1 Joh. 1, 2; 4,9). Diese Liebe hat das Leben durch den Tod und Auferstehung lebendig gemacht⁵²¹.

Der Geist dieser Liebe ist auch ein zukunftsöffener Geist. Diese Zukunft ist die neue Schöpfung⁵²² durch Jesus Christus und seine Auferstehung. Mit seiner Auferstehung ist der neue Aion in der menschlichen Zeit und Geschichte angebrochen⁵²³. „Denn mit dem Anbruch der eschatologischen Zeit in der Auferstehung und Himmelfahrt wird die Endzeit des alten Äons eingeleitet“⁵²⁴. Diese eschatologische Zeit ist die Zeit der Christuszeit, zwischen der messianischen Zeit und seiner Wiederkunft. Das heißt: Das ist die Zeit zwischen Auferstehung und seinem Kommen am Ende der Welt⁵²⁵. Das ist das Ende der historischen Zeit und gleichzeitig ist das der Anbruch des neuen Äons in der Auferstehung und Himmelfahrt Christi. Dieser Übergang realisiert sich in der eschatologischen Zeit, in der Präsenz Jesu Christi und der Ausgießung des Heiligen Geistes⁵²⁶. Zum Schluss kommt man in der Zusammenfassung auf die These:

- Jesus Christus, der Aion, erfüllt die Schöpfung mit seiner ewigen und göttlichen Allmacht. Der dreieinige Gott zeigt seine ewige Liebe in der Welt und zu den Menschen durch seinen Sohn, dessen Auferstehung die Basis und die Ursache des Überganges aus der Zeit in die Ewigkeit ist.

Die Schöpfung findet durch den Aion ihre Kontinuität in der sakramentalen Gestaltung. In dieser Wirklichkeit ist Gott durch Jesus Christus immer gegenwärtig. Diese Gegenwart ist gleichzeitig die Zukunft. Der dreieinige Gott ist unterschiedene Einheit von Vater, Geist und Sohn, dreifach auf seine Schöpfung bezogen. Diese Bezogenheit ist der zeitlose Grund als vielseitiger Begleiter von jedem und als zeitlicher Vermittler des Heils. Dieses Heil ist das bestimmte Leben. Das ist die Zeit Jesu Christi und all derer, die an ihn glauben.

⁵²⁰ Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band 4, 306.

⁵²¹ Vgl. Moltmann: Der gekreuzigte Gott, 240.

⁵²² Vgl. ebd., 242.

⁵²³ Vgl. Anglet: Der eschatologische Vorbehalt, 115.

⁵²⁴ Ebd., 119.

⁵²⁵ Vgl. ebd., 122.

⁵²⁶ Vgl. ebd.

5. Kapitel: Ewigkeit und die Dreieinigkeit Gottes

Das trinitarische Wirken in Zeit und Ewigkeit begründet das Verhältnis zwischen Individualität und Gemeinschaft⁵²⁷. Diese Gemeinschaft verweist wegen ihrer jeweiligen Individualität auf die jeweilige Personalität. Das ist die „Personalität und Gemeinschaft, Personalität in Gemeinschaft und Gemeinschaft in Personalität“⁵²⁸. Die Dreieinigkeit Gottes ist die transzendente Möglichkeit der heilsgeschichtlichen Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus durch den Heiligen Geist⁵²⁹. Gott Vater hat die Welt auf seinen geliebten Sohn innerhalb seines göttlichen Lebens hin geschaffen. Durch Jesus Christus hat Gott die Schwelle der menschlichen Zeit und der menschlichen Geschichte betreten und gleichzeitig das ewige Leben nicht verlassen⁵³⁰. „Jesus Christus ist (...) in seinem Wesen und Sein der personhafte Logos Gottes“⁵³¹. Durch diesen Logos ist Jesus eine menschliche Person⁵³². In Jesus kommt durch dessen Personeneinheit mit dem Logos die menschliche Personalität zu ihrer schlechterdings einmaligen und unableitbaren Erfüllung⁵³³. Der Logos ist gleichsam Gott in seinem Wirken⁵³⁴.

Jesus Christus wird nicht nur Gott zeigen, wer Gott für die Menschen ist, sondern vielmehr was der Mensch und seine Würde für Gott bedeuten⁵³⁵. „Der Sohn als Mensch lebt in einer dauernden doppelten Übersetzung, die so anspruchsvoll ist, dass sie nur im Heiligen Geist geleistet werden kann“⁵³⁶. Durch ihn, seinen Sohn, zeigt sich der dreieinige Gott nicht nur als Gott-Mensch, sondern als Mensch-Gott⁵³⁷.

In dem Kommen des Logos in die menschliche Zeit und Geschichte und durch den Tod am Kreuz hat sich Gott nicht nur erniedrigt, sondern vielmehr durch die Auferstehung erhöht, um so zu zeigen, dass zwischen seiner Erniedrigung und der Erhöhung keine deutliche und ruhende Mitte besteht, sondern eine ständige Bewegung vorhanden ist. In diesem Sinn hat das ewige Wort seine Größe betont⁵³⁸. Balthasar betont, dass diese Größe sich in der Vermittlung zwischen Himmel und Erde zeigt. Mit dem Begriff „Himmel“ meint er die Ewigkeit Gottes und mit dem Begriff „Erde“ meint er die Zeit der Menschen mit ihrer irdischen Geschichte.

⁵²⁷ Vgl. Die deutschen Bischöfe: Der Glaube an den dreieinen Gott, 16.

⁵²⁸ Hemmerle: Leben aus der Einheit, 91.

⁵²⁹ Vgl. Kasper: Jesus der Christus, 218.

⁵³⁰ Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band 4, 223.

⁵³¹ Kasper: Jesus der Christus, 201.

⁵³² Vgl. ebd., 294.

⁵³³ Vgl. ebd., 294f.

⁵³⁴ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 169.

⁵³⁵ Vgl. Kasper: Jesus der Christus, 252.

⁵³⁶ Balthasar: Theodramatik. Band 4, 224.

⁵³⁷ Vgl. ebd.

⁵³⁸ Vgl. ebd., 224f.

Deswegen verweist Balthasar auf Jesus Christus, in welchem sich die Ewigkeit Gottes mit der Zeit der Menschen verankert. Durch Jesus Christus wurde „der Himmel auf die Erde herabgeholt“. In Jesus Christus wird die Ewigkeit der Dreieinigkeit Gottes mit der menschlichen Zeit und Geschichte verbunden⁵³⁹. „Im Zeitlichen Ewiges darzustellen, ist zugleich etwas, das er den auf ihn Achtenden, ihm Nachfolgenden vermitteln kann“⁵⁴⁰. Jesus Christus kommt vom Himmel und geht zum Himmel. Durch ihn hat sich das Verhältnis zwischen Vater und Geschöpf verändert. Die Ewigkeit Gottes verändert die Zeit der Geschichte und verbindet sich selbst mit der menschlichen Existenz⁵⁴¹.

- Im trinitarischen Geschehen vollzieht sich das ewige Urbild der „Ur-Zeitigung“. Die vergängliche Zeit gewinnt in der „Ur-Zeit“ ihre Bedeutung, aber die „ewige Zeit“ schenkt den vergänglichen Tagen ihren Sinn. In der Liebenden-Communio des dreieinigen Gottes verankert sich die Zeit mit der Ewigkeit Gottes.

Die Selbstoffenbarung des dreifaltigen Gottes erkennt man in Jesus Christus. In ihm wird die Geschichte der ganzen Menschheit zur Geschichte Gottes kommen⁵⁴². „Nur ein dreieiniger Gott kann in die Geschichte des Menschen eintreten, mit dem Menschen Geschichte ‚machen‘ und ihn schließlich einbergen in den Lebenszusammenhang seiner eigenen göttlichen ‚Geschichte‘“⁵⁴³. In seinem Sohn Jesus Christus hat der ewige Vater sein Werk übertragen⁵⁴⁴. Jesus ist aber nicht „Jesus allein“. Jesus ist immer „Jesus und der Vater“. Seine Identität besteht insofern aus dem ewigen Vater in ihm – seinem Sohn⁵⁴⁵.

5.1. Jesus Christus ist die Offenbarung der Dreifaltigkeit Gottes in der Zeit und Geschichte

Der eine Gott existiert in den drei Personen⁵⁴⁶. Jesus Christus ist der Offenbarer der Trinität. In ihm und in seiner historischen und eschatologischen Geschichte erkennt man die Differenzen, die Beziehungen und die Einheit zwischen dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist⁵⁴⁷. So wie der hl. Paulus betont: „Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn“ (Gal., 4, 4). Der ewige Gott erhält durch seinen Sohn das Verhältnis zur Welt. Dieses

⁵³⁹ Vgl. ebd., 225.

⁵⁴⁰ Ebd.

⁵⁴¹ Vgl. ebd.

⁵⁴² Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 302.

⁵⁴³ Ebd., 317.

⁵⁴⁴ Vgl. Hemmerle: Leben aus der Einheit, 40.

⁵⁴⁵ Vgl. ebd., 41.

⁵⁴⁶ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 327.

⁵⁴⁷ Vgl. Moltmann: Trinität und Reich Gottes, 81.

Verhältnis bringt der Welt das Heil und die Erlösung Gottes⁵⁴⁸. Gott handelt selbst in seinem Sohn Jesus Christus, dem Logos. Dieser Erlösung ist mit der Schöpfung tief verbunden und so weit, dass Schöpfung und Erlösung nicht zu unterscheiden sind. In Bezogenheit auf die Inkarnation des Logos versteht man, dass der Weltprozess eine Ordnung hat. Es ist der Prozess einer Geschichte in welchem Gott mit seinen Mitgeschöpfen ein Ziel besitzt⁵⁴⁹. In der Schöpfung ist Christus der göttliche Logos, der Schöpfungsmittler zwischen Schöpfung und dem Schöpfer⁵⁵⁰. Im Wirken dieses Logos sind Schöpfung und Offenbarung unmittelbar eines⁵⁵¹. Der Logos in Jesus Christus ist das Haupt der ganzen Schöpfung und der Offenbarung⁵⁵². „Nur wer Jesus Christus kennt, versteht letztlich den Menschen und die Welt“⁵⁵³. In Jesus Christus, dem Logos Gottes, findet man die Antwort auf die Fragen nach Leben, Licht, Wahrheit, Zeit und Ewigkeit⁵⁵⁴. Der Logos gibt den Menschen Anteil an dem ewigen Leben Gottes⁵⁵⁵. Der Mensch kann sein wahres Sein nur erfahren durch Teilhabe am Leben Gottes. Dieser Teilhabe kann der zeitliche und geschichtliche Mensch nur durch Jesus Christus erlangen. Deshalb muss Gott Mensch werden, damit der Mensch wieder vergöttlicht werden kann, um zur Erkenntnis des ewigen Gottes gelangen werden sein⁵⁵⁶. „Der Logos war bei Gott“ (Joh. 1, 1). Dieses „War“ oder „Sei“ bei Gott bedeutet, dass der Logos im Anfang war, d. h. der Logos existiert absolut zeitlos-ewig als Gemeinschaft in der Herrlichkeit Gottes⁵⁵⁷. In Jesus Christus ist der dreieinige Gott in die menschliche Zeit und in die menschliche Geschichte gekommen. Sein Kommen in die Welt ist die Erfüllung der Zeit und Geschichte mit dem göttlichen Heil⁵⁵⁸.

Durch die Sendung des Sohnes in die menschliche Zeit und Geschichte wird der Sohn ganz vom Vater her verstanden⁵⁵⁹. Diese Fülle Gottes der Dreieinigkeit wohnt im fleischgewordenen Wort, nämlich in Jesus Christus⁵⁶⁰. „Der Vater wird durch den Sohn in dieser Sendung als Vater offenbar“⁵⁶¹.

Jesus Christus als Sohn des ewigen Vaters besitzt in seinem Wesen die göttliche Natur. Er ist der wahre Mensch und der wahre Gott. „Der Sohn Gottes ist gekommen, und er hat uns

⁵⁴⁸ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 332.

⁵⁴⁹ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 132.

⁵⁵⁰ Vgl. Pannenberg: Schöpfungstheologie, 279.

⁵⁵¹ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 169.

⁵⁵² Vgl. Kasper: Der Gott Jesu Christi, 234.

⁵⁵³ Ebd.

⁵⁵⁴ Vgl. Kasper: Jesus der Christus, 201.

⁵⁵⁵ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 169.

⁵⁵⁶ Vgl. Kasper: Jesus der Christus, 210.

⁵⁵⁷ Vgl. ebd., 200.

⁵⁵⁸ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 3, 153.

⁵⁵⁹ Vgl. Moltmann: Trinität und Reich Gottes, 88.

⁵⁶⁰ Vgl. Balthasar: Theologik. Band 2, 20.

⁵⁶¹ Moltmann: Trinität und Reich Gottes, 88.

Einsicht geschenkt, damit wir (Gott) den Wahren erkennen. Und wir sind in diesem Wahren, in seinem Sohn Jesus Christus. Er ist der wahre Gott und das ewige Leben“ (1 Joh. 5, 20). Jesus Christus ist der wahre Gott, ihn soll der Mensch in seinem Leben, in dessen Zeit und Geschichte durch seinen Glauben erkennen und an ihn als den wahren Gott glauben⁵⁶². Jesus Christus ist der von Gott, seinem Vater, gesandte Sohn. Durch alle seine Zeichen, die er getan hat, wurde der Glaube der Menschen bestätigt und bekräftigt. Diese Wahrheit des Glaubens findet keine Grenzen durch die Zeit und Geschichte, sondern diese Wahrheit findet ihre Erfüllung in der Ewigkeit⁵⁶³. Als der wahre Gott gibt Jesus den Menschen Anteil an seinem Leben. Dieses Leben ist aus der Zeit auf die Ewigkeit hin geordnet⁵⁶⁴. Der Mensch hat das ewige Leben durch den Glauben an Jesus Christus, den wahren Sohn Gottes und hat damit auch Anteil an der Ewigkeit Gottes⁵⁶⁵. „Denn in ihm allein wohnt wirklich die ganze Fülle Gottes. Durch ihn seid auch ihr davon erfüllt; denn er ist das Haupt aller Mächte und Gewalten“ (Kol. 2, 9). Diese „Fülle Gottes“ bedeutet, dass Gott-Sein Macht bedeutet und zugleich Leben, und dieses göttliche Leben erfüllt und trägt das ganze Leben und Wirken Jesu⁵⁶⁶. „Denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen“ (Kol. 1, 19). Diese „Fülle Gottes“ kann man nicht begrenzen und umfassen⁵⁶⁷. Diese „Fülle Gottes“ ist die Ewigkeit. In Jesus Christus hat die zeitliche und geschichtliche Welt ihren gottbezogenen Anfang und Erfüllung⁵⁶⁸.

In der Offenbarung Gottes entfaltet sich durch die Sendung des Sohnes die Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes. Diese Gemeinschaft geht so weit, „dass Menschen in sie aufgenommen werden, um in ihr an der Sohnschaft Jesu teilzunehmen und im Geist den Vater anzurufen“⁵⁶⁹. In diesem Sinne kann man sagen, dass es von Ewigkeit her keinen anderen Gott gibt und lebt, sondern nur der, der sich in der Person Jesus Christus und in seinem Leben und Wirken geoffenbart hat⁵⁷⁰. „Gott war, ist und wird von seinem Wesen her nur der sein, als welcher er sich in Jesus Christus gezeigt hat“⁵⁷¹. In der Person Jesus Christus ist Gott für die Menschen da als lebendige Liebe. Er ist die Gegenwart Gott in der menschlichen Zeit und Geschichte⁵⁷². „In ihm teilt sich der Vater unmittelbar und eschatologisch mit“⁵⁷³.

⁵⁶² Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 161.

⁵⁶³ Vgl. ebd.

⁵⁶⁴ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 108.

⁵⁶⁵ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 241.

⁵⁶⁶ Vgl. Courth: Der Gott der dreifaltigen Liebe (AMATECA, Band 6), 125.

⁵⁶⁷ Vgl. Moltmann, Der Weg Jesu Christi, 306.

⁵⁶⁸ Vgl. Courth: Der Gott der dreifaltigen Liebe (AMATECA, Band 6), 125.

⁵⁶⁹ Moltmann: Trinität und Reich Gottes, 91.

⁵⁷⁰ Vgl. Courth: Der Gott der dreifaltigen Liebe (AMATECA, Band 6), 126.

⁵⁷¹ Ebd.

⁵⁷² Vgl. ebd.

⁵⁷³ Ebd.

Die Einheit Jesu mit seinem ewigen Vater führt zur Einheit zwischen Jesus und den Menschen. Durch Jesus Christus und seine Einheit mit Gott wird auch der Mensch eins miteinander und eins mit dem dreieinigen Gott⁵⁷⁴. Hemmerle versteht diese Einheit als „Leben mit Jesus in der Mitte“⁵⁷⁵. Die Einheit ist Geschenk Gottes, die der Sohn selber vom seinem Vater erbeten als höchstes. Von der anderen Seite ist die Einheit die Gabe, die den zeitlichen und geschichtlichen Menschen zur Aufgabe wird⁵⁷⁶, damit die Verheißung und Wirklichkeit der Gegenwart Jesu die Erfüllung Gottes mit den Menschen innerhalb der irdische Geschichte in der Zeit verwirklicht werden kann⁵⁷⁷. Deswegen ist der Sohn Gottes die Erfüllung der Verheißung des dreieinigen Gottes. So wie der hl. Paulus sagt: „Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten; in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn, (...); durch den er auch die Welt erschaffen hat; er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Abbild seines Wesens“ (Hebr. 1, 1-3). Jesus Christus, der Sohn Gottes, ist mit dem ewigen Vater auf eine ganz besondere Art und Weise verbunden. Diese Verbundenheit erfährt der Sohn wie niemand sonst. In der menschlichen Zeit und Geschichte hatte Gott schon in der Zeit des Alten Testaments durch die Propheten gesprochen⁵⁷⁸.

Diese Zeit und Geschichte war die alte Zeit, nämlich die Zeit des Sünders. Diese sündige Zeit wurde durch das Kommen seines Sohnes, in die menschliche Zeit, mit seiner Gnade und Liebe durch den Tod am Kreuz gekreuzigt und durch die Auferstehung aufs Neue begründet, als die Zeit der Gnade und der Liebe. Jesus Christus, als Sohn Gottes, ist der Höchstfall der göttlichen Kommunikation. Der dreieinige Gott spricht nicht durch das Medium eines menschlichen Wortes, sondern Gott nimmt seinen einzigen Sohn und wendet sich an die Menschen, in der menschlichen Zeit (Vgl. Röm. 4, 17)⁵⁷⁹. „Durch das Leben und Sterben eines Menschen, der in der ganzen Breite und Vielfalt seiner Existenz Wort Gottes ist“⁵⁸⁰. Durch seinen Sohn hat der dreieinige Gott im Uranfang das Weltall in seiner zeitlichen Fülle geschaffen. Durch ihn führt Gott die ganze Welt aus der Zeit in die ewige endzeitliche Vollendung⁵⁸¹.

⁵⁷⁴ Vgl. Hemmerle: *Leben aus der Einheit*, 44.

⁵⁷⁵ Frick: *Der dreieine Gott*, 65.

⁵⁷⁶ Vgl. ebd.

⁵⁷⁷ Vgl. ebd., 68.

⁵⁷⁸ Vgl. Wilckens: *Theologie des NT. Band 1. Teilband 3*, 307.

⁵⁷⁹ Vgl. Greshake: *Der dreieine Gott*, 317.

⁵⁸⁰ Ebd.

⁵⁸¹ Vgl. Wilckens: *Theologie des NT. Band 1. Teilband 3*, 307.

Jesus Christus ist der Anfang und das Ende der Zeit und der Geschichte. Der dreieinige Gott ist der Handelnde. Sein ganzes Handeln vollzieht Gott in seinem offenbarten Sohn⁵⁸². Durch ihn ist die Welt eine neue Schöpfung geworden. Sie gehört eng mit der Auferstehung zusammen⁵⁸³. „Am Menschen ist es, sich seine Zeit radikal zu vergessen und zu verkaufen an die neue Zeit, an den in Jesus Christus kommenden und handelnden Gott“⁵⁸⁴.

Jesus Christus ist „der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Abbild seines Wesens“ (Hebr. 1, 3; Vgl. 1 Kor. 8, 5f.). Er ist der wahre Gott. Durch ihn kommt Gott mit den Menschen und mit der Welt zusammen⁵⁸⁵. So wie die Zeit mit der Ewigkeit in Jesus Christus, das erfüllende Miteinander findet, so findet der Mensch mit dem ewigen Gott in Jesus Christus die vollkommene Gemeinschaft. In dieser Gemeinschaft betont Jesus Christus seine Einheit mit seinem Vater: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh. 14, 9). In Jesus Christus ist der verborgene und geoffenbarte Gott. Jesus verweist die Menschen auf seinen Vater, mit dem er eins ist. Diese Einheit ist vom Heiligen Geist erfüllt⁵⁸⁶. „Gott ist Gott zum Geschenk, zum einen und selben Geschenk zwischen Vater und Sohn, und dieses Geschenk ist der Heilige Geist“⁵⁸⁷. Jesus Christus, der Sohn Gottes, ist nicht identisch mit seinem Vater, sondern der verborgene Gott ist als der Vater Jesu Christi offenbart⁵⁸⁸. „Die Einheit des verborgenen mit dem offenbaren Gott wird manifestiert in der Einheit des Vaters mit dem Sohne“⁵⁸⁹. Durch diese Einheit nimmt der zeitliche Mensch Anteil an der Gemeinschaft des Sohnes Gottes mit seinem Vater⁵⁹⁰.

Das menschliche Leben und die menschliche Zeit werden durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes in die ewige Gemeinschaft zusammengebracht. In ihm ist die menschliche und geschichtliche Zeit geborgen⁵⁹¹. Die Zeit wurde nicht nur mit dem ewigen Leben und der Ewigkeit verbunden, sondern die Zeit wird die Teilhabe an der Ewigkeit haben. So wie die zeitlichen Leben der Menschen an der Einheit des Dreieinigkeit Gottes Teilhabe erhalten werden⁵⁹². Der ewige Gott wird durch den Sohn nicht nur offenbart, sondern auch erkannt (Vgl. Mt. 11, 27)⁵⁹³.

⁵⁸² Vgl. ebd.

⁵⁸³ Vgl. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 304.

⁵⁸⁴ Hemmerle: Thesen zu einer trinitarischen Ontologie, 32.

⁵⁸⁵ Vgl. Kehl: Und Gott sah, dass es gut war, 148.

⁵⁸⁶ Vgl. ebd., 242.

⁵⁸⁷ Hemmerle: Leben aus der Einheit, 99.

⁵⁸⁸ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 368.

⁵⁸⁹ Ebd.

⁵⁹⁰ Vgl. Hemmerle: Leben aus der Einheit, 49.

⁵⁹¹ Vgl. ebd., 65.

⁵⁹² Vgl. ebd.

⁵⁹³ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 367.

5.2. Die Relationen der Personen des dreieinigen Gottes

Im dreieinigen Gott gibt es drei Relationen, nämlich: Vaterschaft, Sohnschaft und Geisthauchung⁵⁹⁴. „Entsprechend dieser relationalen Differenz ist das innere Sein der Personen durch die genannten Beziehungen geprägt“⁵⁹⁵. Gott Vater, der Sohn Gottes und der Heilige Geist sind drei Personen. Diese Personen sind auf der einen Seite, als göttliche unterschiedene Personen unabhängig, auf der anderen Seite aber sind sie auf das engste miteinander verbunden und voneinander abhängig⁵⁹⁶. In den Beziehungen der trinitarischen Personen zueinander manifestiert sich Liebe. Dieser Liebe bezeichnet das Sein oder Wesen Gottes von Vater, Sohn und Geist⁵⁹⁷. „Sie haben nicht nur Liebe als gemeinsame Eigenschaft oder Gesinnung, sondern sie sind Liebe in der ‚Einheit freier Person‘“⁵⁹⁸. In der Tat von Ewigkeit liebt der Vater seinen Sohn, der Sohn seinen Vater und der Geist liebt den Vater im Sohn und den Sohn im Vater⁵⁹⁹. „In der wechselseitigen Liebe der trinitarischen Personen ist die Liebe nicht nur als Beziehung ihrer Tätigkeit in ihren Beziehungen zueinander zu verstehen, sondern (...) als ‚Macht‘, die in den Liebenden und über sie in ihrer Zuwendung zueinander mächtig wird“⁶⁰⁰. In dem dreieinigen Gott sind nicht die Personen der Liebe mächtig, sondern vielmehr die Liebe hebt und macht die Personen über sich selbst hinaus mächtig und konstituiert sie in ihrem göttlichen Wesen⁶⁰¹. Jede Person in der Trinität Gottes ist auf eine der anderen beiden oder auf beide bezogen und in dieser Bezogenheit hat sie zur anderen ihre personale Eigenart und ihr personales Selbstsein⁶⁰².

Der ewige Vater ist deswegen Vater, weil er in seiner Beziehung zum seinem Sohn lebt, im Vollzug der Zeugung und in der Sendung seines Sohnes. Der Sohn ist deshalb Sohn, weil er in seiner Beziehung zum Vater lebt und im Gehorsam gegen die Sendung seines Vaters. Der Geist existiert als Geist im Sohn, der den ewigen Vater verherrlicht und den Sohn des Vaters als den Gesandten verherrlicht⁶⁰³, aber der Geist „ist weder Sohn noch Vater“⁶⁰⁴. Die Personen realisieren das göttliche Wesen als Liebe und leben ineinander und wirken gemeinsam in der göttlichen Herrlichkeit⁶⁰⁵. Diese Herrlichkeit Gottes wird durch trinitarische

⁵⁹⁴ Vgl. Moltmann: Trinität und Reich Gottes, 188.

⁵⁹⁵ Ebd.

⁵⁹⁶ Vgl. ebd.

⁵⁹⁷ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie, Bd. 1, 458.

⁵⁹⁸ Ebd.

⁵⁹⁹ Vgl. ebd., 460.

⁶⁰⁰ Ebd., 460f.

⁶⁰¹ Vgl. ebd., 461.

⁶⁰² Vgl. ebd., 462.

⁶⁰³ Vgl. ebd.; Vgl. Böhnke: Einheit in Mehrsprüchlichkeit, 233.

⁶⁰⁴ Ebd.

⁶⁰⁵ Vgl. Moltmann: Trinität und Reich Gottes, 192.

Manifestationen der göttlichen Personen dargestellt und ins Werk gebracht. „Darüber lässt sich insofern noch Genaueres sagen, als die Beziehungen von Vater, Sohn und Geist zueinander verschieden sind, und zwar so tief verschieden, dass auch ihr Personsein im Hinblick auf den konkreten Vollzug ihres personalen Daseins verschieden ist“⁶⁰⁶. Der ewige Vater ist in der Beziehung zu seinem Sohn in dem, was er von Ewigkeit ist, als Ursprung der Darstellung des göttlichen Wesens nämlich der Ursprung der göttliche Liebe⁶⁰⁷. Gott-Vater verschenkt sich selbst aus seiner ewigen und göttlichen Liebe heraus⁶⁰⁸. „Der Gott Jesu Christi, unser Herr, der Vater der Herrlichkeit, gebe euch den Geist der Weisheit und Offenbarung, damit ihr ihn erkennt“ (Eph. 1, 17). Diese Herrlichkeit Gottes wird durch Jesus Christus für die Menschen eröffnet (Vgl. Joh. 1, 14; 2, 11). Diese Offenbarung der Herrlichkeit Gottes ist mit dem Anfang seiner zeitlichen Geschichte und seiner zeitlichen Wirkung verbunden⁶⁰⁹. Jesus Christus als Sohn des ewigen Vaters, den der Vater gesandt hat, nimmt Teil an der Herrlichkeit Gottes. Im Sohn des ewigen Vaters tritt der eine Gott aus seiner Gottheit heraus. „Er tritt der Gottheit in ihrer Vatergestalt gegenüber. Dadurch verliert er freilich nicht die Verbundenheit mit dem Vater in der Einheit des göttlichen Wesens, da er ja vielmehr in seinem Heraustreten der Sendung des Vaters folgt und gerade durch seine Selbstunterscheidung von ihm mit dem Vater vereint bleibt. So kommt gerade im Sohn die innere Dynamik des göttlichen Lebens in seiner Konkretion als Geist und Liebe zum Ausdruck“⁶¹⁰. Jede göttliche Person ist die höchste Liebe, die eine und dieselbe ist, und als solche Liebe hat in Gott jede Person in sich sein Gegenüber. Der Sohn ist als Bild des Vaters und als „Sein im Empfang“. Dieses Sein ist in der „Weiter-Gabe“ nämlich an den Heiligen Geist gebunden. Deswegen ist der Sohn Gottes das Prinzip der Kommunikation⁶¹¹. Deswegen ist Jesus Christus als das ewige Wort des Vaters der Abglanz der Herrlichkeit (Vgl. Hebr. 1, 3). In Wahrheit gibt es kein Selbstsein, kein Gottsein Gottes außerhalb der ewigen Liebe von Vater und Sohn im Heiligen Geist. Deswegen ist dieser Geist, als „Gabe Gottes an die Welt“, die Gabe der Liebe von dem ewigen Vater und seinem Sohn⁶¹². In dieser „Gabe an die Welt“ ist der ewige Vater der Sendende und gleichzeitig der Auftraggebende, Befehlende, sein Sohn ist der Gesendete, sich dem Auftrag Unterziehende und Gehorchende⁶¹³.

⁶⁰⁶ Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 462f.

⁶⁰⁷ Vgl. ebd., 464.

⁶⁰⁸ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 207.

⁶⁰⁹ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 174.

⁶¹⁰ Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 464.

⁶¹¹ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 209.

⁶¹² Vgl. Balthasar: Spiritus Creator, 114; Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 463.

⁶¹³ Vgl. Balthasar: Spiritus Creator, 108.

Der Heilige Geist ist die Enthüllung des ewigen Lebens der göttlichen Liebe, „das Einblickgewähren in Gott, wie er ist, aber dies einzig durch Teilnehmenlassen an der ewigen Liebe, das heißt durch Einbeziehung anderer Iche in das ‚Wir‘ Gottes“⁶¹⁴. Der Geist, die Liebe eröffnet für die Menschen die Sphäre der Liebe des Vaters, die sich durch den Menschgewordenen Sohn in die Zeit der Welt und der Geschichte bezeugt hat. In diesem Sinne kann der Geist als Liebe ohne Unterschied der Geist des Vaters genannt werden (Vgl. Röm 8, 11; 1 Kor. 2, 10. 11-12; Phil 3, 3) sowie als der Geist Christi (Vgl. Phil. 1, 19; Röm. 8, 9-11) bezeichnet werden. Diese Sphäre als Mitteilung der Liebe Gottes wird deutlich von seiner eigenen Liebe, nämlich Agape, gesprochen werden (Vgl. Röm 15, 30)⁶¹⁵. Der Geist, der die Liebe ist, die er oder der Vater durch seinen ewigen Sohn in die Welt gebracht hat⁶¹⁶. „Die Liebe Gottes ist in unseren Herzen ausgegossen durch den Heiligen Geist, der uns geschenkt wurde“ (Röm. 5, 5). Dieses „durch“ versteht man als die Teilgabe, „im Sich-Ausgießen als Geist ist Gott die Liebe, die uns ins Herz geschenkt wird. Deshalb ist die erste (...) der Früchte des Geistes die Liebe“⁶¹⁷. Deswegen kann man den Heiligen Geist kennen aus der Selbstoffenbarung der Liebe des ewigen Vaters im seinem gekreuzigten Sohn Jesus Christus⁶¹⁸.

Der Sohn trägt das Weltall in seinem göttlichen Dasein. In ihm wird alles im Himmel und auf Erden zusammengefasst (Vgl. Eph. 1, 10). Alle Geschaffenen werden teilnehmen an der Sohnbeziehung Jesu Christi zum Vater⁶¹⁹. Das alles geschieht durch den Heiligen Geist. Er wird auch der „Geist der Herrlichkeit“ genannt (Vgl. 1 Petr. 4, 14)⁶²⁰. Er ruht auf allen Glaubenden, und sie empfangen die verliehenen Gaben des Geistes⁶²¹. Der Geist und die Herrlichkeit Gottes sind eng miteinander verbunden. Durch diesen Geist wurde Jesus Christus vom Vater auferweckt (Vgl. 2 Kor. 13, 4)⁶²². „Wenn der Geist dessen in euch wohnt, der Jesus von den Toten auferweckt hat, dann wird er, der Christus Jesus von den Toten auferweckt hat, auch euren sterblichen Leib lebendig machen, durch seinen Geist, der in euch wohnt“ (Röm. 8, 11). Jesus empfängt vom Vater den Geist, der der „Lebendigmachende“ ist (Vgl. 1 Petr. 3, 18; Röm. 14, 9; 2 Kor. 13, 4)⁶²³. Alles, was nicht mehr lebt, wird durch den

⁶¹⁴ Ebd., 116

⁶¹⁵ Vgl. ebd., 119.

⁶¹⁶ Vgl. ebd., 120.

⁶¹⁷ Ebd., 120

⁶¹⁸ Vgl. ebd., 121.

⁶¹⁹ Vgl. ebd., 75f.

⁶²⁰ Vgl. Moltmann: Trinität und Reich Gottes, 192.

⁶²¹ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 3, 671.

⁶²² Vgl. ebd., 670.

⁶²³ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 11.

Geist wieder ins Leben gerufen⁶²⁴, so wie der Geist, den Jesus von den Toten auferweckt hat. Diese Auferstehung wird die ganze Schöpfung zu einem neuen Leben führen. Ein neues Leben aus dem Tod (Vgl. Hebr. 5, 9), eine neue Schöpfung, die Jesus den Menschen mit seiner überwindenden Liebe bereitet hat⁶²⁵.

Aus diesem Grunde bedeutet die Auferstehung die wichtige Tat Gottes (Vgl. Röm. 10, 9; 1 Thess. 1, 10), die durch seinen Geist (Vgl. Röm. 8, 11; 1 Petr. 3, 18) bewirkt wird⁶²⁶. Da der auferstandene Jesus Christus der Herr der Lebenden und der Toten (Vgl. 1 Thess. 14, 9)⁶²⁷ ist, nimmt der zeitliche und geschichtliche Mensch in der Gemeinschaft mit Christus an der neuen Schöpfung teil. Gleichzeitig bedeutet diese neue Schöpfung die eschatologische Zukunft⁶²⁸. In dieser Zukunft vollzieht sich nämlich die Verleihung des Geistes. Durch diesen Geist empfängt der zeitliche Mensch den Glauben und das Leben an Jesus Christus (Vgl. Joh. 6, 63)⁶²⁹. Das Leben aus der Kraft des Geistes verweist auf die Zukunft der Endzeit. Mit dieser Kraft des Geistes hat Gott seinen Sohn aus dem Tod auferweckt.

Mit derselben Kraft des Geistes wird das zeitliche Leben der Menschen, der sterbliche Leib, zu einem neuen Leben erweckt⁶³⁰. Dieses neue Leben ist nicht mehr mit der Zeit und Geschichte, sondern mit der Ewigkeit verbunden. Durch den Geist der durch die Auferstehung Christi schon jetzt in den Menschen wohnt (Vgl. Röm. 8, 11), gibt er, der Geist, den Menschen schon in der irdischen Gegenwart und in der endzeitlichen Zukunft die Teilhabe an der Herrlichkeit Gottes, in welchem Glanz der auferstandene Christus lebt (Vgl. Röm. 6, 4)⁶³¹. Der zeitliche Mensch nimmt Anteil an der Gemeinschaft Gottes. Bei den Personen des dreieinigen Gottes sind in der Gemeinschaft mit der einen immer auch die anderen gegenwärtig wirksam⁶³². „Die trinitarischen Personen bringen sich gegenseitig und gemeinsam durch die Herrlichkeit zum leuchten. Sie erglühen zur vollkommenen Gestalt durch einander und erwachen zu vollendeter Schönheit aneinander“⁶³³. Durch den Heiligen Geist wird in Ewigkeit der Sohn mit seinem Vater zur Einheit gebracht und der Vater verklärt sich in seinem Sohn⁶³⁴. Der Heilige Geist ist das ewige Licht. In diesem Licht erkennt der Vater seinen Sohn und der Sohn seinen Vater⁶³⁵. „Im Heiligen Geist kommt das ewige

⁶²⁴ Vgl. Kehl: Und Gott sah, dass es gut war, 61.

⁶²⁵ Vgl. ebd., 277.

⁶²⁶ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 11.

⁶²⁷ Vgl. ebd., 41.

⁶²⁸ Vgl. ebd., 122.

⁶²⁹ Vgl. Courth: Der Gott der dreifaltigen Liebe (AMATECA, Band 6), 133.

⁶³⁰ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 3, 211.

⁶³¹ Vgl. ebd., 212.

⁶³² Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 3, 671.

⁶³³ Moltmann: Trinität und Reich Gottes, 192.

⁶³⁴ Vgl. ebd.

⁶³⁵ Vgl. ebd.

göttliche Leben zum Bewusstsein seiner selbst und spiegelt darin seine vollkommene Gestalt. Im Heiligen Geist wird sich das göttliche Leben seiner ewigen Schönheit bewusst⁶³⁶. Das ewige und das göttliche Leben wird durch den Heiligen Geist zum heiligen Fest der Trinität⁶³⁷. In dieser Trinität findet man die Relationen zwischen dem Sohn Gottes und seinem Vater. Jesu Botschaft, seine zeitliche Geschichte und Wirkung in der menschlichen Geschichte zeigen auf die Relation zwischen ihm und seinem Vater⁶³⁸. „Mir ist von meinem Vater alles übergeben worden; niemand kennt den Sohn, nur der Vater, und niemand kennt den Vater, nur der Sohn“ (Mt. 11, 27). Jesus verweist auf das Verhältnis zwischen ihm und Gott. Gott ist der Vater, aber nicht in der Form, in welcher er angerufen wird, sondern so, wie Jesus als der Sohn durch seinen Vater erkannt wird⁶³⁹. Jesus als der Sohn des Vater tut alles, was ihm sein Vater bestimmt hat. Auf der anderen Seite wird alles, was Gott tut, durch seinen Sohn offenbart. Jesus ist der Sohn und Gott ist der Vater⁶⁴⁰.

Diesen Gott kann man nur durch seinen Sohn Jesus Christus erkennen. Der Wille des Vaters ist, sein endzeitliches Wirken des Heils zu offenbaren. Jesus Christus, als der Sohn Gottes, erfüllt den Willen seines Vaters⁶⁴¹. So wie der Sohn nicht ohne seinen Vater gedacht werden kann, so ist es auch umgekehrt, der Vater kann ohne den Sohn nicht gedacht werden⁶⁴². Jesus Christus, der Sohn Gottes, lebt in einer Gemeinschaft mit seinem Vater. „Alles, was mein ist, ist dein, und was dein ist, ist mein“ (Joh. 17, 10). Jesus, als der Sohn Gottes, steht in einem Liebes-Verhältnis zum seinem Vater. Damit ist er auch in der Herrlichkeit seines Vaters (Vgl. Joh. 17, 22)⁶⁴³. „In der Zeugung des Sohnes drückt sich Gott (der Vater) einmalig und endgültig aus: sich selbst und damit auch seine ganze Macht und sein ganzes Können“⁶⁴⁴. Diese Einheit und Gemeinschaft drückt sich aus und vollendet sich und gewinnt dabei eine personale Gestalt. Das zeigt sich in der Gabe, im Heiligen Geist. Dieser Geist Gottes ist der eine Geist des Vaters und des Sohnes⁶⁴⁵. Das bedeutet, dass dieser Geist vom Vater zum Sohn und vom Sohn zu seinem Vater geht.

⁶³⁶ Ebd., 192f.

⁶³⁷ Vgl. ebd., 193.

⁶³⁸ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 410.

⁶³⁹ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 1, 117.

⁶⁴⁰ Vgl. ebd.

⁶⁴¹ Vgl. ebd.

⁶⁴² Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 410.

⁶⁴³ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 3, 23.

⁶⁴⁴ Balthasar: Herrlichkeit. Band 2, 296.

⁶⁴⁵ Vgl. Hemmerle: Leben aus der Einheit, 45.

5.3. Der dreieinige Gott ist die interpersonale Liebes-Communio

Communio ist die Wirklichkeit des dreieinigen Gottes. Gott selbst ist Einer als Communio. Die engste Gemeinschaft der drei Personen in der Liebe⁶⁴⁶. Die Communio Gottes ist kein geschlossenes Selbstsein oder Selbstbezug Gottes, sondern sie ist ein Geschehen trinitarischer Liebe⁶⁴⁷. Die Communio Gottes ist die offene und interpersonale Wirklichkeit der Liebe. In dieser Communio herrscht eine Dynamik. Diese Dynamik der Liebe schenkt den Menschen Jesus Christus⁶⁴⁸.

Der eine Gott ist die Communio. In dieser Communio verwirklicht sich das göttliche Sein im Dialog der Liebe dreier Personen⁶⁴⁹. So wird „Einheit bezeichnet, als es sich um die Einheit eines Beziehungsgeschehens handelt, in dessen Vollzug die Differenzen erst in ihrer Einmaligkeit sichtbar werden“⁶⁵⁰. Diese Einmaligkeit sieht man in der Liebes-Communio⁶⁵¹. In dieser Communio Gottes verwirklicht sich die Einheit und die Vielheit der Liebe der drei Personen. Die Communio, die Dreizahl von Personen, steht der Eins gegenüber⁶⁵². „Die Dreizahl überwindet sowohl Einsamkeit und In-sich-Geschlossenheit wie auch Trennung“⁶⁵³. Deswegen schließt die Einheit oder Communio nicht die Vielheit aus, sondern betont die Einheit die Communio in der Vielheit. Weil sie die Liebes-Communio ist, hat sie keine Grenze und keine Beschränkung.

Diese Communio ist auf der Ewigkeit, die auch ohne Grenzen existiert. Aber in dieser Ewigkeit findet auch die Zeit und die menschliche Geschichte ihre Geborgenheit und Heimat. Deswegen ist die liebende Communio Gottes ein ewiges Miteinander der drei Personen im Füreinander und Aufeinander. Das alles basiert auf einer untrennbaren gemeinsamen Communio⁶⁵⁴.

In dieser Communio ist Gott Vater der Gebende und Sendende. Er ist der Ursprung seiner Liebe. Durch den Sohn, als den Empfangenden, wird diese Liebe von der Gottes Communio weiterverschenkt. Durch den Heiligen Geist empfängt der Mensch diese Liebe⁶⁵⁵. Jesus Christus als Gottes Sohn ist schon im Uranfang mit seinem Vater wesenhaft vereint (Vgl. Joh. 1, 1). Wenn Jesus Christus seine Sendung vollendet, kehrt er in diese Ur-Einheit wieder

⁶⁴⁶ Vgl. Greshake: Erlöst in einer unerlösten Welt, 31.

⁶⁴⁷ Vgl. ebd.

⁶⁴⁸ Vgl. Hemmerle: Leben aus der Einheit, 44.

⁶⁴⁹ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 182.

⁶⁵⁰ Bollig: Einheit in der Vielfalt, 41.

⁶⁵¹ Vgl. ebd.

⁶⁵² Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 183.

⁶⁵³ Ebd.; Vgl. Die deutschen Bischöfe: Der Glaube an den dreieinen Gott, 78f.

⁶⁵⁴ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 183.

⁶⁵⁵ Vgl. Die deutschen Bischöfe: Der Glaube an den dreieinen Gott, 90f.

zurück. Die Zeit seines Wirkens und Verkündigung in der menschlichen Zeit und Geschichte ist die Offenbarung Gottes⁶⁵⁶. Während seiner Offenbarung bleibt er trotzdem in der Communio Gottes. Durch den Sohn Gottes eröffnet der dreieinige Gott seine Communio für die Menschen. Durch den Glauben an Gott erkennt man diese Communio.

Das bedeutet, dass der zeitliche Mensch Anteil am ewigen Leben Gottes nimmt. Weil der dreieinige Gott ein Gott des Lebens ist. Dieses Leben gibt Gott den Menschen durch seinen Sohn⁶⁵⁷. Jesus zeigt nicht, dass das ewige Leben erst nach dem Ablauf des zeitlichen Lebens beginnt, sondern Jesus schenkt das ewige Leben mittendrin. Im zeitlichen Leben beginnt bereits die Ewigkeit⁶⁵⁸. Die Zeit verankert sich mit der Ewigkeit durch und in Jesus Christus, dem wahren Menschen und dem wahren Gott. In ihm gehört alles, was zur Zeit gehört, auch die Ewigkeit⁶⁵⁹. Diesen Unterschied zwischen Zeit und Ewigkeit hat Jesus Christus in sich selber überwunden und zunichte gemacht. Als der wahre Mensch ist er auch gleichzeitig in Gott das Ebenbild des Vaters⁶⁶⁰.

Deswegen sagt Jesus: „Wenn ihr mich lieb hättet, würdet ihr euch freuen, dass ich zum Vater gehe; denn der Vater ist größer als ich“ (Joh. 14, 28). Diese Liebenden-Communio Gottes ist die dynamische Einheit zwischen dem Vater und seinem Sohn Jesus Christus. Diese Einheit ist dynamisch und vollkommen⁶⁶¹.

Aus dieser Einheit heraus sagt Jesus, „dass in mir der Vater ist, und ich im Vater bin“ (Joh. 10, 38). Der Sohn ist die vollkommene Offenbarung seines Vaters⁶⁶². Diese Einheit löscht den Unterschied und die Besonderheit eines jeden nicht aus. Im Gegenteil, diese Einheit und Einigung zeigt den Unterschied voraus⁶⁶³. Die Hingabe seiner Liebe zum Vater ist in ihm ein und dasselbe wie die Hingabe seines Lebens für die Menschen. Deswegen besteht sein Leben in der Liebe. Diese Liebe erhält schon in sich die Ewigkeit. Diese ewige Liebe als Hingabe zeigt der Sohn in seinem Vater. Deswegen zeigt sich der Sohn in seinem Vater als derselbe, der die volle Liebe und Ewigkeit ist⁶⁶⁴. In diesem Sinne betont man, dass alles, was das Ewige ist und in der Zeit und Geschichte geschieht, in sich selbst schon überzeitlich und vorzeitlich ist⁶⁶⁵. Das, was vergänglich ist, gewinnt in der „Ur-Zeit“ ihre Bedeutung. In dieser „Ur-Zeit“ findet die Zeit der menschlichen Geschichte ihren tiefen Sinn. Das heisst, je tiefer und größer

⁶⁵⁶ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 166.

⁶⁵⁷ Vgl. ebd.

⁶⁵⁸ Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band 4, 103.

⁶⁵⁹ Vgl. ebd., 111.

⁶⁶⁰ Vgl. ebd., 103.

⁶⁶¹ Vgl. Die deutschen Bischöfe: Der Glaube an den dreieinen Gott, 51.

⁶⁶² Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band 4, 105

⁶⁶³ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 183.

⁶⁶⁴ Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band 4, 233f.

⁶⁶⁵ Vgl. ebd., 101.

die Liebe Gottes ist, umso zeitloser ist sie. Deshalb ist das Himmlische vor dem Irdischen. Deswegen ist nur das Zeitlose das Wirkliche. Die wahre und wirkliche Bedeutung der Zeit liegt in der Ewigkeit⁶⁶⁶. „Es gibt nur einen Gott, der der Schöpfer des Himmels und der Erde und darum auch der Gott aller Menschen ist“⁶⁶⁷. Dieser Gott ist die Liebende-Communio zwischen dem Vater, seinem Sohn und dem Heiligen Geist. Durch diese Liebe und Gemeinschaft sind sie eins. Der dreieinige Gott ist die Liebe. Der Ausdruck der ewigen Liebe ist der Heilige Geist. Er ist die Liebe zwischen Vater und Sohn⁶⁶⁸. „Gott ist Liebe“ (1 Joh. 4, 8. 16). Der dreieinige Gott ist in sich selbst die reine Beziehung der Liebe⁶⁶⁹. „Der Heilige Geist ist Liebe in Person“⁶⁷⁰.

Dieser Heilige Geist verleiht die Freiheit. Sie ist nicht eine individualistische Freiheit. Diese Freiheit realisiert sich in der Gemeinschaft, in der Communio. Das heißt, sie, diese Freiheit ist für andere und mit anderen. Sie ist mit Verantwortung verbunden und findet ihre Erfüllung und Vollendung in der selbstlosen Liebe und dem Dienst für andere⁶⁷¹. Deswegen sagt die Bibel: „Ihr seid zur Freiheit berufen, Brüder. Nur nehmt die Freiheit nicht zum Vorwand für das Fleisch, sondern dient einander in Liebe!“ (Gal. 5, 13). Diese Liebe findet immer wieder eine neue Identität als schenkende und empfangende Liebe. Deswegen wird durch diese Liebe in Gott alle stauende Bewunderung und alles Bejahungsein überstiegen. In dieser ewigen Neuheit und Vollkommenheit ist sie überzeitlich⁶⁷².

Sie ist ewig und auf die Ewigkeit hin orientiert. Deswegen bedeutet Gott als Liebe, „dass Liebe sein innerstes Wesen ist, unabhängig von jeder Beziehung zur endlichen Schöpfung“⁶⁷³. Gott hat die Welt erschaffen aus seiner Liebe, weil er immer schon Liebe ist⁶⁷⁴. Gott will sich aus seiner Liebe heraus an seine Geschöpfe verschenken. Deshalb stiftet Gott untereinander und mit den Geschöpfen die Gemeinschaft als Liebende-Communio⁶⁷⁵.

In dieser Liebes-Communio verschenkt der dreieinige Gott seine vollkommene Freiheit durch seinen offenbarten Sohn den Menschen⁶⁷⁶. Weil „Gott künftig nicht anders ist und gedacht werden kann denn als ‚Gott der Menschen‘, als Gott, der sein eigenes communiales Leben nicht anders als in Communio mit dem Geschaffenen vollziehen und ohne es auch nicht sein

⁶⁶⁶ Vgl. ebd.

⁶⁶⁷ Deus caritas est, 16.

⁶⁶⁸ Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band 2. Teil 2, 171.

⁶⁶⁹ Vgl. Kasper: Wege der Einheit, 47.

⁶⁷⁰ Ebd.

⁶⁷¹ Vgl. ebd.

⁶⁷² Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band 4, 72.

⁶⁷³ Kehl: Und Gott sah, dass es gut war, 241.

⁶⁷⁴ Vgl. ebd.

⁶⁷⁵ Vgl. ebd., 243.

⁶⁷⁶ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 227.

Gottsein verwirklichen will⁶⁷⁷. In dieser Communio lebt der Mensch nicht nur aus Gott, sondern vielmehr der Mensch, der mit zeitlicher Geschichte verbunden ist, lebt Gottes Lebendigkeit⁶⁷⁸. Das bedeutet, dass der Mensch durch diese Liebende-Communio sich in der Bewegung des ins Unbegrenzte hinein sich überschreitenden Selbst-Vollzuges befindet⁶⁷⁹. Deswegen ist die Liebes-Communio Gottes eine offene Möglichkeit. Sie geht in die Dynamik der Liebe, die Gott durch Jesus Christus geschenkt hat, über⁶⁸⁰. Das heißt: Sie geht immer auf weitere Entfaltung und Entwicklung. In dieser Liebes-Communio befindet sich der Mensch in einem dynamischen Lebensprozess. In diesem Prozess kommt immer Neues und Unvorhergesehenes. In diesem Prozess gewinnt die Zeit die Ewigkeit. Deshalb lautet die These:

- Im trinitarischen Geschehen vollzieht sich das ewige Urbild der „Ur-Zeitigung“. Die vergängliche Zeit gewinnt in der „Ur-Zeit“ ihre Bedeutung, aber die „ewige Zeit“ schenkt den vergänglichen Tagen ihren Sinn. In der Liebenden-Communio des dreieinigen Gottes verankert sich die Zeit mit der Ewigkeit Gottes.

Jesus Christus ist die Offenbarung des ewigen Gottes. In seiner Menschwerdung vereinigt er sich mit jedem Menschen (Vgl. GS 22). Durch die Offenbarung des dreieinigen Gottes und seiner Liebes-Communio macht er gleichzeitig dem Menschen den Menschen selbst voll kund und verschenkt ihm seine höchste Berufung (Vgl. GS 22).

In Jesus Christus spricht der ewige und Liebe spendende Gott die Menschen an wie Freunde und lädt sie und nimmt sie auf in seine Liebe und göttliche Communio (Vgl. DV 2). In dieser Communio hat der dreieinige Gott aus sich selbst die Distanz überwunden, um dem Menschen seine Liebe anzubieten. In Jesus Christus überwindet Gott die Distanz zwischen Zeit und Ewigkeit. In ihm findet die Zeit und die Ewigkeit die Verankerung, nämlich die Communio. Sie ist die unübersteigbare Spitze zwischen Gott und Mensch⁶⁸¹ sowie zwischen Zeit und Ewigkeit.

⁶⁷⁷ Ebd., 227f.

⁶⁷⁸ Vgl. Wenzel: Sakramentales Selbst, 152.

⁶⁷⁹ Vgl. ebd., 350.

⁶⁸⁰ Vgl. Hemmerle: Leben aus der Einheit, 44.

⁶⁸¹ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 318.

6. Kapitel: Zeit und Ewigkeit in der theologia crucis

Der dreieinige Gott hat sich in seinem Sohn Jesus Christus als Liebesgemeinschaft geoffenbart⁶⁸². Er, der Sohn Gottes, ist die Liebe, mit der der ewige Gott den Menschen und die Welt geliebt hat. Diese Liebe wurde durch den heiligen Geist den Menschen in seiner Zeit und Geschichte mitgeteilt⁶⁸³. „Die Liebe Gottes wurde unter uns dadurch offenbart, dass Gott seinen einzigen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben“ (1 Joh. 4, 9). Diese Liebesgemeinschaft Gottes des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes ist so groß und so weit, dass die ganze Schöpfung darin Raum, Zeit und Freiheit finden kann⁶⁸⁴.

Diese Liebesgemeinschaft Gottes, die durch Jesus verkündigt und verkörpert ist, beruht nicht auf Gegenseitigkeit. Diese Liebe ist eine zuvorkommende und bedingungslose Liebe⁶⁸⁵. „Ihre vollkommenste Form ist die Feindesliebe“⁶⁸⁶. Gott sendet seinen Sohn in das Fleisch der Sünde, damit das menschliche Fleisch von der Sünde befreit werden kann (Vgl. Röm. 8, 3)⁶⁸⁷. „Gott wurde Mensch, damit aus Unmenschen wahre Menschen werden. Wir werden zu wahren Menschen in der Gemeinschaft des menschengewordenen, des leidenden und liebenden, des menschlichen Gottes“⁶⁸⁸.

In dieser Menschlichkeit Gottes ist das göttliche Heil und Liebe in der Zeit und Geschichte geschenkt, sie sind unvergänglich und unsterblich, und sie sind das neue Leben. Dieses Leben ist voller innerer Bewegung⁶⁸⁹. In dieser Bewegung findet man „Leiden und Freude, Liebe und Schmerz, Nehmen und Geben; also Veränderlichkeit im Sinne der Lebendigkeit in höchster Potenz“⁶⁹⁰. Im Kreuz wird diese Liebe offenbart. „Wer (...) nicht leiden kann, kann auch nicht lieben“⁶⁹¹. Im Kreuzesgeschehen zeigt Jesus seine Liebe. Er existiert als Liebe. „Gottes Gottheit wird im Paradox des Kreuzes offenbart“⁶⁹². Diese Gottheit Gottes ist nichts anderes, als Liebe, sie ist Gottes Wesen. Diese Liebe offenbarte Jesus am Kreuz und hier am Kreuz offenbarte Jesus seine Identität, vor allem denen, die ihre Identität schon verloren haben⁶⁹³. Am Kreuz eröffnete diese Liebe dem Menschen die innigste Gottesnähe in seiner Gottesferne⁶⁹⁴.

⁶⁸² Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 227.

⁶⁸³ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 3, 207.

⁶⁸⁴ Vgl. Moltmann: Trinität und Reich Gottes, 124.

⁶⁸⁵ Vgl. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 362.

⁶⁸⁶ Ebd.

⁶⁸⁷ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 341.

⁶⁸⁸ Moltmann: Der gekreuzigte Gott, 218.

⁶⁸⁹ Vgl. ebd.

⁶⁹⁰ Ebd.

⁶⁹¹ Ebd., 208.

⁶⁹² Ebd., 32.

⁶⁹³ Vgl. ebd.

⁶⁹⁴ Vgl. Wenzel: Sakramentales Selbst, 225.

So kommt man auf die folgende These:

- Der Sohn Jesus Christus ist die trinitarische Offenbarung. Im Kreuzesgeschehen zeigt sich die ewige Liebe Gottes zu den zeitlichen und geschichtlichen Menschen. Der gekreuzigte und der auferstandene Jesus ist die geheimnisvolle Vermittlung und Verankerung zwischen Zeit und Ewigkeit.

In der Person Jesus Christus hat sich die der dreieinige Gott geoffenbart. Seine Menschwerdung in der menschlichen Zeit und Geschichte hat schon von Anfang an keine wirkliche Möglichkeit außer das Kreuz⁶⁹⁵. Das ganze irdische Leben Jesu Christi ist ein Vorlauf auf den Tod am Kreuz. Dieses Kreuz ist der Kulminationspunkt seiner zeitlichen Lebensgeschichte⁶⁹⁶. Im Kreuz ist die Tat Gottes. Der Gott voller Liebe greift selbst durch seinen Sohn in die Weltgeschichte ein⁶⁹⁷. Durch Gottes Eingreifen in die menschliche Geschichte und Zeit wird die Liebes-Communio aufs Neue aufgerichtet⁶⁹⁸. Diese Liebes-Communio wurde durch die Sünde gebrochen, und durch Jesus Christus, den wahren Menschen und wahren Gott, wird sie wieder aufs neue realisiert.

6.1. Die sündige Zeit zerstört die ewige Communio zwischen Mensch und Gott

Das Leben mit dem dreieinigen Gott in einer vollen Liebes-Communio ist ein Leben aus der Zeit in die Ewigkeit. Der Mensch hat diese Liebes-Communio gebrochen. Das zeitliche und geschichtliche Leben in dieser gebrochenen Communio ist das Leben in der sündigen Zeit und in der sündigen Geschichte. Der Mensch hat sich selbst durch die Sünde aus dieser Communio isoliert⁶⁹⁹. „Das von der Quelle seines Lebens sich abwendende Geschöpf verfällt der Nichtigkeit“⁷⁰⁰. Mit diesen Worten zeigt sich das ganze unheilvolle Gewicht⁷⁰¹. Greshake nennt diesen Zustand auch das dunkle „Gegen-Mysterium“⁷⁰². In diesem Sinne sieht man ganz deutlich, dass die Sünde universal⁷⁰³ ist und die ganze Menschheit betrifft. „Auf Grund der Vernetzung aller Wirklichkeit ist die Sünde des Einzelnen so mit dem Ganzen der Welt verbunden, dass sie dieses ‚infiziert‘ und das communiale Gesicht der Schöpfung sowie deren

⁶⁹⁵ Vgl. Balthasar: Herrlichkeit. Band III, 2. Teil 2, 196.

⁶⁹⁶ Vgl. ebd., 198.

⁶⁹⁷ Vgl. Blättler: Pneumatologia crucis, 352.

⁶⁹⁸ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 357.

⁶⁹⁹ Vgl. ebd., 326.

⁷⁰⁰ Pannenberg: Systematische Theologie. Band 1, 454.

⁷⁰¹ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 326.

⁷⁰² Ebd.

⁷⁰³ Vgl. Wenzel: Sakramentales Selbst, 277.

Berufung beeinträchtigt oder zerstört⁷⁰⁴. Deswegen gibt es keine Sünde gegen Gott, sondern gegen sich selbst, das heißt, gegen die Menschheit, weil durch die Sünde der Mensch nicht die *Communio* mit dem „Gott der Menschen“ realisieren und in dieser *Communio* leben kann⁷⁰⁵. „Der Sold der Sünde ist der Tod“ (Röm. 6, 23). Durch die Sünde hat der Tod das menschliche Geschick beherrscht⁷⁰⁶. „Der Lohn, den die Sünde auszahlt, ist Tod“⁷⁰⁷. Wenn es die Sünde nicht gäbe, dann wäre der Tod harmlos und ungefährlich so wie ein Insekt ohne Stachel. Deswegen ist die Sünde der Stachel des Todes (Vgl. 1 Kor. 15, 56). Die Macht des Todes ist deshalb die Sünde⁷⁰⁸. Der zeitliche Mensch befindet sich durch die Sünde in einem Leib des Todes. Zu diesem Zustand sagt die Bibel: „Ich unglücklicher Mensch! Wer wird mich aus diesem, dem Tod verfallenen Leib erretten?“ (Röm. 7, 24). Das ist der Tod des inneren Menschen. Der Wille des Menschen zu leben, ist durch die übermächtigen Begierden als Triebkräfte des Todes blockiert. Das ist die innere Wirklichkeit. Der sündige Mensch wird in seiner Zeit und Geschichte durch die Sünde beherrscht. Die Sünde hindert den Menschen daran Selbst zu sein⁷⁰⁹.

Dieser sündige Mensch unterliegt dem Gesetz der Sünde und des Todes (Vgl. Röm. 8, 2)⁷¹⁰. Die sündige Zeit der Menschen in der Welt mit ihrer Geschichte ist die Zeit der Geschichte der Bedrohung und Verweigerung des Lebens von Menschen durch Menschen. Das Leben des Menschen ist durch die Sünde in die Bedrohung und Bedrängnis verfallen⁷¹¹. Die Sünde zerstört durch diese Bedrohung das wahre Leben des Menschen. Das wahre Leben bedeutet das Leben in der Beziehung zu Gott, nämlich als das Leben des Menschen zusammen und gemeinsam mit Gott. Durch die Sünde wurde dieses Leben zerstört⁷¹². Diese Zerstörung ist durch einen Menschen in die Welt und zum Leben gekommen, nämlich durch Adam. „Durch einen einzigen Menschen kam die Sünde in die Welt und durch die Sünde der Tod, und auf diese Weise gelangte der Tod zu allen Menschen, weil alle sündigten“ (Röm. 5, 12; Vgl. 1 Kor. 15, 21; Röm. 6, 9). Durch die Sünde Adams ist die Menschheit von der Liebe Gottes getrennt worden⁷¹³. Diese Adams-Sünde nennt man auch Ursünde und sie bedeutet, „dass die geschöpfliche Freiheit sich schon an ihrem historischen Ursprung zum Nein gegenüber ihrer

⁷⁰⁴ Greshake: *Der dreieine Gott*, 329.

⁷⁰⁵ Vgl. ebd.

⁷⁰⁶ Vgl. Wilckens: *Theologie des NT. Band 1. Teilband 3*, 197.

⁷⁰⁷ Ebd., 200.

⁷⁰⁸ Vgl. Greshake: *Resurrectio mortuorum*, 84.

⁷⁰⁹ Vgl. Wilckens: *Theologie des NT. Band 1. Teilband 3*, 207.

⁷¹⁰ Vgl. Greshake: *Resurrectio mortuorum*, 84.

⁷¹¹ Vgl. Wenzel: *Sakramentales Selbst*, 277.

⁷¹² Vgl. ebd., 280.

⁷¹³ Vgl. Greshake: *Resurrectio mortuorum*, 83f.

communalen Wesensprägung neigte⁷¹⁴. Durch Adam hat die Verführung durch die Macht der Sünde angefangen⁷¹⁵. Die Ursünde Adams wirkt im Leben aller Menschen und sie ist das uranfängliche Ereignis des Sündenfalls in menschlicher Vorzeit (Vgl. Sir. 15, 11-20; Weish. 2, 24; Estra. 7, 118)⁷¹⁶. Diese Ursünde beschreibt die universale menschliche Situation der Entfremdung⁷¹⁷ zwischen Gott und Mensch und sie beschreibt eine geschichtliche und zeitliche Wirklichkeit der Menschen in der weltlichen Zeit und Geschichte⁷¹⁸.

Wilckens beschreibt das Handeln Adams und Christi als die Ursache und der Grund des Geschicks aller Menschen, die in der Zeit der Welt und sein geschichtliches Leben ist⁷¹⁹. Es wurde ein Vergleich zwischen dem „einen Menschen“ Adam und dem anderen „einen Menschen“ Christus gemacht⁷²⁰. Trotzdem steht die Ursünde Adams nicht auf derselben Ebene wie die Gabe der Gnade der Sündenvergebung auf der Seite Christi⁷²¹. Die Ursünde des einen Adams führt zur Verurteilung der vielen Menschen und das Jesus Gnadengeschenk als die Rechtfertigung für alle Menschen, die in der Zeit und der Geschichte der Welt leben⁷²². Die Ursünde des einen Adams hat in die geschichtliche Welt den Tod gebracht und das Geschenk der Gnade Jesu Christi hat durch die Vergebung die Teilhabe an die zukünftige Herrschaft Gottes gebracht⁷²³. Die sündige Zeit in der menschlichen Geschichte und in der chronologischen Zeit hat begonnen.

Diese sündige Zeit ist „bis auf den heutigen Tag bei allen Menschen zur Geltung gebracht (...). Allen Sündigen, weil sie auf diese Weise das wahre, volle Leben zu gewinnen meinen“⁷²⁴. Pannenberg betont, dass in diesem Sinne sich die Geschichte Adams als die Geschichte des ganzen menschlichen Geschlechts wiederholt. Diese sündige Zeit wiederholt sich bei jedem einzelnen Menschen⁷²⁵. Die Adams Sünde hat noch einen weiteren Zweck gebracht, „nämlich der Entlastung des Schöpfers von der Verantwortung für das Böse und dessen Folgen inmitten seiner guten Schöpfung“⁷²⁶. Diese Ursprungssünde, das Beziehungsgefüge des Menschen ist schon gleich am Anfang an infiziert, und so ist jeder einzelne Mensch durch seine Menschheit von dieser Communio der Liebe nicht mehr geprägt,

⁷¹⁴ Greshake: Der dreieine Gott, 330.

⁷¹⁵ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 301.

⁷¹⁶ Vgl. Hoping: Ursünde. In: LThK. Band 5, 490f.

⁷¹⁷ Vgl. ebd., 491.

⁷¹⁸ Vgl. ebd.

⁷¹⁹ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 3, 192.

⁷²⁰ Vgl. ebd.

⁷²¹ Vgl. ebd., 194.

⁷²² Vgl. ebd.

⁷²³ Vgl. ebd.

⁷²⁴ Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 301.

⁷²⁵ Vgl. ebd.

⁷²⁶ Ebd., 302.

sondern von seine Selbstbezogenheit und Vereinzelung⁷²⁷. Jeder einzelne Mensch ist schon am Anfang seines Leben, in der menschlichen Zeit und Geschichte, in seinen Beziehungen gestört⁷²⁸. „Und weil die Beziehungen zu seinem Sein gehören, greift die Sünde noch vor aller Freiheitsentscheidung nach ihm selbst, und vollzieht sie dann auch in Freiheit mit“⁷²⁹.

In diesem Sinne hat die Ursünde die ganze communiale Schöpfung infiziert und sie wirkt auf alle Dimensionen des menschlichen Lebens. Sie verunstaltet den ganzen Schöpfungsplan mit Hass und Unfrieden statt mit der *Communio* der Liebe⁷³⁰. Das bedeutet, dass das Leben sich durch die Sünde mit dem Tod verankert hat. Diese Verankerung war möglich und wirklich, weil das Leben in seinem Ursprung zerbrochen wurde⁷³¹. Durch diesen Widerspruch gegen Gottes Gemeinschaft befindet sich der Mensch im Widerspruch mit sich selbst⁷³².

„Als der Mensch in Ungehorsam deine Freundschaft verlor und der Macht des Todes verfiel, hast du ihn dennoch nicht verlassen, sondern voll Erbarmen allen geholfen, dich zu suchen und zu finden“ (IV Hochgebet). Der dreieinige Gott sandte aus seiner Liebe zu den Menschen seinen Sohn in die Welt in die menschliche Zeit und Geschichte. Deswegen orientiert sich das Leben Jesu Christi in der weltlichen Zeit und Geschichte in die Richtung auf den Tod am Kreuz⁷³³. Er ist als der Retter in die Welt gekommen (Vgl. Lk. 2, 11).

Nur der Sohn Gottes konnte in der menschlichen Zeit und Geschichte das menschliche Leben vom Tod trennen und mit dem ewigen Leben verbinden und verankern. So sagt der hl. Paulus: „Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht werden“ (1 Kor. 15, 22). Adam musste nach der Ursünde (Vgl. Gen. 3) sterben und er hat allen Menschen den Tod eröffnet. Jesus Christus hat durch seine Kenose, seinen Tod am Kreuz, und seine Auferstehung die sündige Zeit und die sündige Geschichte der Menschheit gebrochen. Das Geschick von Sünde und Tod wird durch ihn aufgehoben. „Die Rettung ist für die Gläubigen schon vollendet, gleichwohl impliziert sie für ihre wirkliche Vollendung eine weitere Zeit“⁷³⁴. Das bedeutet, dass durch Jesus Christus und durch sein menschliches Leben in der Zeit der Welt und der menschlichen Geschichte ist das menschlichen Leben in die endzeitliche Neuschöpfung angebrochen. Diese neue Schöpfung ist aus der Zeit in die Ewigkeit Gottes

⁷²⁷ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 330.

⁷²⁸ Vgl. ebd.

⁷²⁹ Ebd.

⁷³⁰ Vgl. ebd., 331.

⁷³¹ Vgl. ebd., 331.

⁷³² Vgl. Wenzel: Sakramentales Selbst, 281.

⁷³³ Vgl. Balthasar: Herrlichkeit. Band III, 2. Teil 2, 196.

⁷³⁴ Agamben: Die Zeit, die bleibt, 83.

gegangen⁷³⁵. Deswegen verankert sich in ihm die historische Zeit der menschlichen Geschichte mit der Ewigkeit Gottes.

6.2. Im Kreuz ist Jesus Christus die stellvertretende Sühne zwischen dem zeitlichen Menschen und dem ewigen Gott

Das Kreuz ist das Zeichen der Liebe Gottes zu den Menschen. Gott erniedrigte sich in seinem Sohn Jesus Christus und steigt aus der göttlichen Höhe in die Tiefe der Menschen⁷³⁶. Das Kreuz ist die Hingabe des Sohnes. In dieser Hingabe des Sohnes gibt sich auch der Vater selber hin⁷³⁷. Der Vater, der den Sohn „hingibt, erleidet den Tod des Sohnes im unendlichen Schmerz der Liebe“⁷³⁸. Das bedeutet, dass zwischen Jesus und seinem himmlischen Vater das Kreuzesgeschehen das trinitarische Geschehen ist⁷³⁹.

Am Kreuz erkennt man die Gottesverlassenheit. Die Kreuzesverlassenheit des Sohnes zeigt das trinitarische Geschehen. Die tiefe und liebende Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn befindet sich in ihrer tiefsten Trennung⁷⁴⁰. Im Kreuzesgeschehen ist die Negation der Sünde zu bestimmen und zu bestätigen⁷⁴¹. Das Kreuz bezeichnet die innergöttliche Kenose. In dieser Kenose-Erniedrigung enteignet sich der Vater restlos von seiner Gottheit. Hier teilt sich der Vater nicht „mit“, sondern der Vater „teilt“ dem Sohn alles Sein mit⁷⁴². „Alles was mein ist, ist dein, und was dein ist, ist mein“ (Joh. 17, 10).

Durch die Kenose Jesu Christi kommt der Glaube in die menschliche Zeit. Alle, die durch den Glauben an Jesus als den Sohn des ewigen Vaters verherrlichen werden, werden durch denselben Jesus hineinbezogen in sein Verhältnis zum Vater. Durch die Anteilnahme an diesem Verhältnis empfangen die gläubigen Menschen schon in der irdischen Zeit die Herrlichkeit vom ewigen Vater⁷⁴³.

Durch den Glauben an den Gekreuzigten sind die Menschen schon in der Zeit aus der Sünde befreit und haben Anteil an die Gemeinschaft Gottes. „Sie alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast“ (Joh. 17, 21). Dieses Eins sein aller Glaubenden, wird durch den Anteil an

⁷³⁵ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 3, 106.

⁷³⁶ Vgl. ebd., 247.

⁷³⁷ Vgl. Moltmann: Der gekreuzigte Gott, 230.

⁷³⁸ Ebd.

⁷³⁹ Vgl. ebd.

⁷⁴⁰ Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band 3, 300.

⁷⁴¹ Vgl. ebd.

⁷⁴² Vgl. ebd.

⁷⁴³ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 3, 23.

Gottes Herrlichkeit vollkommen sein. In diese Vollkommenheit sind alle Glaubenden in seine göttliche Liebe zum Sohn einbezogen⁷⁴⁴.

Die Kenose Gottes durch seinen Sohn lässt sich in den verschiedenen Aspekten des christlichen Glaubensgeheimnisses entfalten. Sie ist „Ein-und-alles“, weil sie den Menschen durch den Glauben an den dreieinigen Gott alle Möglichkeiten gibt. Durch sie soll sich immer wieder das Eine ergeben, nämlich, dass der Mensch in seiner Zeit und seiner Geschichte des Lebens das Ebenbild Gottes ist⁷⁴⁵. Als ein solches findet er durch seinen Glauben und die Liebe Gottes in der Kenose die Teilhabe an der *Communio* Gottes. Der Vater zeigt in der Kenose seines Sohnes seine absolute Liebe⁷⁴⁶, nicht nur zu seinem Sohn, sondern auch zu der Welt und den Menschen. Die Kenose versteht man in der Menschwerdung des Sohnes Gottes als Selbstentäußerung Gottes aus Liebe⁷⁴⁷.

Der ewige Vater behält sein Sein nicht nur für sich. Aus seiner Liebe heraus schenkt er dieses Sein im Ganzen an einen anderen, nämlich an seinen Sohn. „In der Liebe des Vaters liegt ein absoluter Verzicht, für sich allein Gott zu sein, ein Loslassen des Gottes, seine und in diesem Sinn eine (göttliche) Gott-losigkeit (der Liebe natürlich), die man keineswegs mit der innerweltlichen Gottlosigkeit vermengen darf, die aber doch deren Möglichkeit (überholend) grundlegt“⁷⁴⁸. Das höchste Zeichen der Kenose und der Liebe ist das Kreuz⁷⁴⁹. Das heißt, auch im Kreuzesgeschehen existiert die Liebe⁷⁵⁰. „Alles erfüllt sich und vollbringt sein Eigenstes, in dem es in seine Beziehmlichkeit, in sein Über-sich-hinaus, in sein Sich-Haben im Sich-Geben, in sein Zu- und Füreinander tritt. Alles hat an sich selbst den Stellenwert, den es im Geschehen der Liebe hat“⁷⁵¹. Aus der eschatologischen Sicht heraus zeigt sich, dass das historische Geschehen zwischen Vater und Sohn durch die Verlassenheit am Kreuz zum „Geschehen zwischen dem liebenden Vater und dem geliebten Sohne im präsenten Geist der lebensschaffenden Liebe“⁷⁵² wird. In der Kenose Gottes, in seinem Sohn, zeigt sich die vollkommene Liebe Gottes zu den Menschen. „Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen; er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz“ (Phil. 2, 6-8).

⁷⁴⁴ Vgl. Wilckens: *Theologie des NT*. Band 1. Teilband 4, 214.

⁷⁴⁵ Vgl. Blättler: *Pneumatologia crucis*, 378.

⁷⁴⁶ Vgl. Balthasar: *Theodramatik*. Band 3, 300.

⁷⁴⁷ Vgl. Blättler: *Pneumatologia crucis*, 377.

⁷⁴⁸ Balthasar: *Theodramatik*. Band 3, 301.

⁷⁴⁹ Vgl. ebd.

⁷⁵⁰ Vgl. Moltmann: *Der gekreuzigte Gott*, 231.

⁷⁵¹ Hemmerle: *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, 56.

⁷⁵² Moltmann: *Der gekreuzigte Gott*, 232.

Gott erniedrigte sich in seinem Sohn aus der göttlichen Höhe in die Tiefe der Menschen. Der Sohn ist seinem Vater gehorsam. Das ist der Gegensatz zum Adam. Dieser war ungehorsam gegen Gott. (Vgl. Röm. 5, 19)⁷⁵³. „Dabei ist vorausgesetzt, dass es Gottes Wille war, den Christus mit seiner Selbsterniedrigung als Aufgabe seines ‚Gott-gleich-Sein‘ erfüllt hat“⁷⁵⁴. Aus seiner Kenose und Liebe zu den Menschen hat er sich selbst nicht zu gefallen gefunden (Vgl. Röm. 15, 3), sondern geht in die menschliche Zeit und Geschichte durch die „Solidarität“ mit den Menschen, um das menschliche Los zu teilen⁷⁵⁵.

So geschieht es aus seiner Liebe heraus, dass „Gott sich selbst ganz auf die Geschichte der Menschen einlässt und sich in sie begibt, nämlich so vollständig, dass er sichtbar wird in und an der konkreten Geschichte des Menschen“⁷⁵⁶ teilzunehmen. Er ist als wahrer Mensch in die menschliche Geschichte, die mit der Zeit verbunden ist, von der Inkarnation und bis zu den Tod am Kreuz gegangen⁷⁵⁷. Damit vollendet er die Zeit dieser Geschichte mit seiner göttlichen Fülle⁷⁵⁸. Er hat den Preis dieses Lebens auf sich genommen, um das menschliche Los zu teilen, bis zu seinem Tod, da der Tod auf die Menschen als den nachfolgen Adams gegeben ist (Vgl. Gen. 2, 16f; 3, 19)⁷⁵⁹. Der Preis dieser Sünde ist der Tod, deshalb müssen alle durch die Sünde Adams sterben (Vgl. 1 Kor. 15, 21f). Jesus hat das gleiche Todesschicksal der Menschen auf sich genommen. Durch den Tod am Kreuz vereinigte er sich mit allen Menschen, die als Verbrecher zu dieser entwürdigsten Art der Todesstrafe verurteilt worden sind (Vgl. Dtn. 21, 23)⁷⁶⁰. Jesus ist im Kreuzestod stellvertretend für alle Menschen, die im Fluchtod umgekommen sind, gestorben⁷⁶¹.

Obwohl er ohne Sünde war, hat er den Fluch der Sünde auf sich genommen (Vgl. Gal. 3, 13). Er trägt „unsere Sünden an seinem Leib, selbst auf dem Holz des Kreuzes“ (1 Petr. 2, 24). Jesus hat in seinem Sterben unseren Platz, unserer Sünden Stelle eingenommen. Der Vater hat ihn, obwohl er keine Sünde gehabt hat, für uns, aus seiner ewigen Liebe und Barmherzigkeit heraus, zur Sünde gemacht (Vgl. 2 Kor. 5, 21)⁷⁶². Jesus ist in seinem Tod für den Menschen an die Stelle der Sünder getreten. Das ist der Gedanke des Platzwechsels des Sohnes für die Menschheit. Jesus hat sein Leben auch in seinem Tod für die Menschen gegeben⁷⁶³. Er ist das

⁷⁵³ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 3, 247.

⁷⁵⁴ Ebd.

⁷⁵⁵ Vgl. ebd.

⁷⁵⁶ Wenzel: Sakramentales Selbst, 236.

⁷⁵⁷ Vgl. ebd.

⁷⁵⁸ Vgl. ebd., 237.

⁷⁵⁹ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 3, 247.

⁷⁶⁰ Vgl. ebd., 247f.

⁷⁶¹ Vgl. ebd., 248.

⁷⁶² Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 464.

⁷⁶³ Vgl. ebd.

„Lamm Gottes“ und als solches ist er mit den menschlichen Sünden der ganzen Welt beladen⁷⁶⁴.

Die ganze sündige Zeit und die sündige Geschichte der Menschen ist auf ihn geladen worden. Er ist der Stellvertreter, „denn durch sein Sterben ist er ein für allemal gestorben für die Sünde, sein Leben aber lebt er für Gott“ (Röm. 6, 10). Er hat den Menschen durch seinen Sühnetod den „Zugang zu Gott“ (Vgl. Röm. 5, 2; Eph. 3, 12) gemacht⁷⁶⁵. Dieses „ein für allemal“ steht in der menschlichen Zeit und Geschichte und das Geschichtsfatum im Leben des historischen Jesus⁷⁶⁶ wird betont.

Diese Sünde wurde in seinem Tod gebrochen und getötet. Die Zeit des Todes ist mit Jesus und durch ihn gekreuzigt und getötet worden. Jesus hat durch seinen Tod die Menschheit mit ihrer zeitlichen Geschichte aus dieser sündigen Zeit befreit. Nach diesem Tod beginnt eine neue Zeit in der menschlichen Zeit und der menschlichen Geschichte. Es ist die Zeit des Lebens. Es ist die Zeit der Liebe und Gnade. „Der Tod Christi am Kreuz wirkt von unten nach oben, von außen nach innen, aus der Zeit in die Ewigkeit Gottes“⁷⁶⁷. Darum ist Jesus als der Gekreuzigte das „Ebenbild des unsichtbaren Gottes“⁷⁶⁸.

Das Kreuzesgeschehen ist Zeichen des Heils Gottes, für die Menschen, die in der zeitlichen Geschichte leben und mit ihr verbunden sind. Im Kreuzesgeschehen zeigt Gott seine Liebe zu den Menschen und zu seiner Schöpfung⁷⁶⁹. Im Kreuzesgeschehen kommt der Wille Gottes zur Erfüllung. Das bedeutet, dass Jesus durch seinen Tod am Kreuz die Liebenden-Communion Gottes zu den Menschen wieder auf Neues gebracht hat. „Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden. Aber das alles kommt von Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt und uns den Dienst der Versöhnung aufgetragen hat“ (2 Kor. 5, 17-18). Durch die Macht des Sohnes ist das Alte, die Sünde, in ihren tiefsten Wurzeln getötet und umgebracht worden. Die sündige Zeit ist gebrochen. Der Mensch hat aus göttlicher Liebe wieder seine vollkommene Teilhabe an der liebenden Ewigkeit Gottes⁷⁷⁰.

Das Leben mit ihm ist das Leben in der Gemeinschaft der Herrlichkeit des Auferstandenen, in welchen der zeitliche Mensch seine Vollendung findet (Vgl. Phil. 3, 21)⁷⁷¹. Das neue Leben mit dem Auferstandenen erreicht den Menschen schon hier in seiner irdischen Zeit und

⁷⁶⁴ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 355.

⁷⁶⁵ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 3, 371.

⁷⁶⁶ Vgl. Verwey: Gottes letztes Wort, 305.

⁷⁶⁷ Moltmann: Trinität und Reich Gottes, 176.

⁷⁶⁸ Barth: Kirchliche Dogmatik. Band III, 2, 132.

⁷⁶⁹ Vgl. Moltmann: Trinität und Reich Gottes, 177.

⁷⁷⁰ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 107.

⁷⁷¹ Vgl. ebd., 139.

Geschichte, nämlich durch die Taufe. Sie macht aus dem alten sündigen Menschen die neue Schöpfung (Vgl. 2 Kor. 5, 17)⁷⁷². Deshalb kann die Menschheit bekennen: „Seht wie groß die Liebe ist, die der Vater uns geschenkt hat: Wir heißen Kinder Gottes, und wir sind es“ (1 Joh. 3, 1). Die Liebe die von Gott kommt, macht die Menschen zu Kindern Gottes. Durch den Tod am Kreuz ist den Menschen die Liebe Gott geschenkt worden. Durch diese Liebe sind die Menschen Kinder Gottes⁷⁷³. Das heißt, „aus Gott geboren“ durch seine Liebe. Diese Liebe ist verwirklicht in der Sendung des Sohnes als Sühnung unserer Sünden.

Der Vater sendet seinen einzigen Sohn in die Zeit und menschliche Geschichte, damit die Welt durch ihn gerettet wird. Er ist der Retter aus der sündigen Zeit und aus dem ewigen Tod. Durch den Geist wohnt in den Menschen die Liebe Gottes. Durch diese Liebe werden die Menschen die Kinder Gottes genannt⁷⁷⁴. Die Menschen sind in seinem Sohn die Kinder Gottes, Söhne und Töchter. Deswegen ist der ewige Vater nicht mehr nur der Vater des ewigen Sohnes, sondern er ist der Vater aller Menschen. Deshalb hat durch den ewigen Sohn die zeitliche Menschheit die Teilhabe an der göttlichen Communio. Das ist nämlich das Ziel, zu dem alle Menschen aus der Zeit und Geschichte berufen sind⁷⁷⁵.

6.3. Der dreieinige Gott ist im Tod und in der Auferstehung seines Sohnes Jesus Christus die eschatologische Größe

Durch den Tod Jesu am Kreuz ist das neue Leben geworden, und dieses neue Leben steht nicht nur für sich selbst. Er ist Stellvertreter der ganzen zeitlichen und geschichtlichen Menschheit. Deswegen betrifft die Auferstehung auch nicht nur seine Person⁷⁷⁶. „Der für uns starb, ist ebenso für uns auferweckt worden“⁷⁷⁷. Sein Sieg ist der Sieg der Menschheit. Durch diesen Sieg ist den Menschen eine nie endende Zukunft des ewigen Lebens in der liebenden Communio des dreieinigen Gottes eröffnet worden⁷⁷⁸.

„In dem Gott für sich den Tod wählt, wählt er für den Menschen das Leben“⁷⁷⁹. Das Leben bedeutet für Gott die Existenz in seiner Gemeinschaft als Communio. In seinem Sohn Jesus

⁷⁷² Vgl. ebd., 138.

⁷⁷³ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 231.

⁷⁷⁴ Vgl. ebd.

⁷⁷⁵ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 537.

⁷⁷⁶ Vgl. ebd., 355.

⁷⁷⁷ Ebd.

⁷⁷⁸ Vgl. ebd.

⁷⁷⁹ Jüngel: Gottes Sein, 93.

Christus, in seinem Sein und in seinem Tod und Auferstehung hat Gott den Menschen zu dieser Communio-Gemeinschaft erwählt⁷⁸⁰.

Das Kreuz Jesu ist das radikale Zeichen der Liebe des trinitarischen Gottes⁷⁸¹. Der Auferstandene lebt nicht für sich selbst, sondern für Gott (Vgl. Röm. 6, 9). Deswegen ist der Auferstandene auch der Erhöhte⁷⁸². Der auferstandene Jesus ist in der Liebe mit seinem Vater in der ewigen Liebe vereint⁷⁸³. Er lebt mit der Ewigkeit, weil er Jesus, der Christus ist und durch die Auferstehung und Erhöhung ganz in die Dimensionen und Wirklichkeit Gottes eingegangen ist. Das bedeutet, dass Jesus zugleich auf neue und göttliche Weise ganz in die zeitliche und geschichtliche Welt eingegangen ist. Durch ihn und in ihm ist ein „Stück Welt“ endgültig beim dreieinigen Gott in seiner Ewigkeit angekommen und von ihm endgültig angenommen⁷⁸⁴. Deswegen bedeutet theologia crucis, dass die Auferstehung das vollendete und vollendende Ende des Todes am Kreuz ist⁷⁸⁵. In dieser theologia crucis zeigt sich, dass die Auferstehung gleichsam die göttliche Tiefendimension des Kreuzes ist. In dieser Dimension kommt, dass Gott endgültig und gleichzeitig beim Menschen ist, so wie der Mensch endgültig und gleichzeitig bei Gott ist⁷⁸⁶ und in ihm lebt mit der Liebenden-Communio des dreieinigen Gottes.

So darf man sagen: „Weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, werden Gewalten der Höhe oder Tiefe, noch irgendeine andere Kreatur können uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn“ (Röm. 6, 39). Aus dieser Liebenden-Communio, die durch den Sohn aufgerichtet worden ist, kann den Menschen nichts mehr scheiden und trennen. Diese Communio ist aus der Zeit auf die Ewigkeit ausgerichtet, das bedeutet, dass der Mensch durch Jesus Christus zu Gott, zu seiner unauflöslichen Einheit gehört. Zu dieser Einheit im dreieinigen Gott wurde der Mensch aus seinem zeitlichen und geschichtlichen Leben eingeladen und hinein genommen. So zeigt die theologia crucis, dass „das Kreuz als letzte und höchste Verwirklichung der Inkarnation denkbar bleibt“⁷⁸⁷

In ihm ist die Zeit die eschatologische Größe. Die Zeit, die immer mit ihren Grenzen beschränkt ist, nämlich mit ihrem Anfang und mit dem Ende, sie wurde durch den Tod und die Auferstehung Jesu Christi beendet. Die Grenzen: der Anfang und das Ende sind

⁷⁸⁰ Vgl. ebd., 93-94.

⁷⁸¹ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 357.

⁷⁸² Vgl. Kasper: Jesus der Christus, 172.

⁷⁸³ Vgl. ebd., 175.

⁷⁸⁴ Vgl. ebd., 178.

⁷⁸⁵ Vgl. ebd., 175f.

⁷⁸⁶ Vgl. ebd., 176.

⁷⁸⁷ Wenzel: Sakramentales Selbst, 227.

aufgehoben. Die Zeit verankert sich mit der Ewigkeit Gottes. In diesem Sinne darf man sagen: „Damit Gott herrscht über alles und in allem (1 Kor. 15, 28). Durch seine Herrschaft wurden alle Beschädigungen durch Sünde, Leid und Tod überwunden⁷⁸⁸.

Im Tod am Kreuz und in der Auferstehung trifft sich und berührt sich die Geschichte Gottes mit der Geschichte der Menschen⁷⁸⁹. Die Zeit trifft sich mit der Ewigkeit und findet eine Verankerung als Gemeinschaft. Das ist die Gemeinschaft im ewigen Leben. In dieser Gemeinschaft ist der Mensch eine Schöpfung. Als solche ist er nicht mehr in der Zeit eingebettet, sondern in der Ewigkeit. Seine Zukunft und Erfüllung ist in Gott, der sich in seinem Sohn geoffenbart hat. Daraus ergibt sich folgende These:

- Der Sohn Jesus Christus ist die trinitarische Offenbarung. Im Kreuzesgeschehen zeigt sich die ewige Liebe Gottes zu den zeitlichen und geschichtlichen Menschen. Der gekreuzigte und der auferstandene Jesus ist die geheimnisvolle Vermittlung und Verankerung zwischen Zeit und Ewigkeit.

Das ewig-neue Leben des dreieinigen Gottes als Liebenden-Communio ist die Zukunft der Menschen⁷⁹⁰. Die Teilhabe an dieser Communio, dem Leben Gottes, wurde den zeitlichen Menschen durch den Tod und die Auferstehung Jesu ermöglicht und geschenkt. Das Kreuz und die Auferstehung sind nämlich zwei Seiten der einen Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit ist die Liebe des dreifaltigen Gottes. Die Liebes-Communio, als Liebesgeschichte zwischen Gott und dem Menschen, zeigt sich in der Willensgemeinschaft in der Communio des Denkens und Fühlens. In dieser Communio wächst das menschlichen Wollen und Gottes Wollen immer mehr ineinander und miteinander⁷⁹¹. Diese Liebes-Communio ist „göttlich“, weil Gott der Ursprung und Grund dieser Liebe ist. Sie kommt von Gott, um die Menschen mit der Dreieinigkeit Gottes zu einen⁷⁹². Das alles geschieht durch den gekreuzigten und auferstandenen Herrn Jesus Christus.

Das Leben ist mit dem Auferstandenen Jesus Christus das Leben volle Liebe und Güte. So kann man es nie mit einer zeitlichen Begrenzung umfassen, weil sie auf Ewigkeit hin geordnet ist. Sie gehört zu Gott. Gott ist Liebe über alle Zeiten, Gottes Liebe ist ewig.

⁷⁸⁸ Vgl. Kehl: Und Gott sah, dass es gut war, 37.

⁷⁸⁹ Vgl. Wenzel: Sakramentales Selbst, 227.

⁷⁹⁰ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 438.

⁷⁹¹ Vgl. Deus caritas est, 26.

⁷⁹² Vgl. ebd., 27.

7. Kapitel: Sakramentale Zukunft in Jesus Christus, dem Ursakrament als die Vergegenwärtigung des dreieinigen Gottes in der Kirche-Communio

Der dreieinige Gott als Communio hat sich in seinem Sohne als Gestalt und als die absolute Liebe als Gehalt in der menschlichen Zeit und Geschichte als Urgrund festgelegt⁷⁹³. Dieser Gott der Communio hat sich in seinem tiefsten Wesen und in seiner höchsten Vollendung an der Person Jesu Christi offenbart⁷⁹⁴. Der dreieinige Gott wirkt durch das Kommen seines Sohnes in die geschichtliche Welt und Zeit hinein und bewegt durch die Worte und Wirkung des Sohnes die menschliche Geschichte mit seinen Plänen. Und von Beginn an respektiert Gott die Freiheit des Menschen⁷⁹⁵.

Die Geschichte der Menschheit wird durch Jesus Christus zur Geschichte Gottes selbst⁷⁹⁶. In Jesus Christus und in seinem Geist ist der ewige Gott in die Zeit und Geschichte gekommen. Dadurch ist die Zeit mit der Ewigkeit verbunden. So ist Gott in der Schöpfung und mit der Geschichte verflochten. Durch den Sohn und Geist ist Gott von Anfang an wesentlicher und zentraler Teil der ganzen menschlichen Geschichte⁷⁹⁷.

Jesus Christus als wahrer Mensch lebte in der Geschichte der Menschheit. In dieser Geschichte wirkte er und lebte. Als wahrer Mensch spürte und erlebte er an seinem eigenem Fleisch die Antagonismen und Anfechtungen, Schönheiten und Übel, vor allem aber ihre Leidens- und Todesverfasstheit⁷⁹⁸. Gott in seinem Sohn teilte sich den Menschen mit⁷⁹⁹. „So ist Jesus von Nazareth und sein Werk schon in einem allgemein-geschichtlichen Sinn bis heute unmittelbar präsent“⁸⁰⁰. Durch seine Menschwerdung in der zeitlichen Geschichte bekommt auch die Zeit einen wichtigen Wert⁸⁰¹.

Jesus Christus ist die geschichtliche Größe in der ganzen zeitlichen Weltgeschichte. Sein Kommen und seine Wirkung in der menschlichen Geschichte hat die Welt verändert. Es geht nicht nur um religiöse Veränderung, sondern vielmehr um geistige und gesellschaftliche Veränderung⁸⁰². Mit seiner Menschwerdung eröffnete sich der Raum einer Geschichte des Heils für alle Menschen⁸⁰³. Das gewürdigte und angekommene Menschsein Gottes in Jesus Christus ist der Ort, an dem Gott selbst in der zeitliche und geschichtliche Welt angekommen

⁷⁹³ Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band 4, 74.

⁷⁹⁴ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 302.

⁷⁹⁵ Vgl. ebd.

⁷⁹⁶ Vgl. ebd.

⁷⁹⁷ Vgl. ebd., 303.

⁷⁹⁸ Vgl. ebd., 302.

⁷⁹⁹ Vgl. Wenzel: Sakramentales Selbst, 28.

⁸⁰⁰ Kasper: Jesus der Christus, 27.

⁸⁰¹ Vgl. Kehl: Und Gott sah, dass es gut war, 187.

⁸⁰² Vgl. Kasper: Jesus der Christus, 27.

⁸⁰³ Vgl. Kehl: Und Gott sah, dass es gut war, 187.

ist⁸⁰⁴. Die Geschichte des Heils „reicht über die Christen und die Gemeinschaft der Christus, die Kirchen und ihre Gemeinden, bis in unsere Gegenwart herein“⁸⁰⁵. Jesus Christus ist die historische und geschichtliche Heilsbotschaft in unsrer Zeit übertragen⁸⁰⁶. In ihm hat Gott den Menschen angenommen. Gott in seinem Sohn hat sich selbst in der menschliche Zeit und Geschichte vergegenwärtigt⁸⁰⁷.

- Jesus Christus als Ursakrament ist das Heil der Begegnung zwischen dem zeitlichen Mensch und dem ewigen Gott. In den Sakramenten der Kirche vergegenwärtigt sich der dreieinige Gott. Die Kirche ist der Ort der Begegnung und der Einheit-Communio zwischen Mensch und Gott. In der Kirche lebt und wirkt Gott aus der Zeit in die Ewigkeit. Sie ist die eschatologische Größe der Zeit in der Ewigkeit.

Jesus Christus ist der wahre Mensch und der wahre Gott. Durch seine Menschwerdung in der menschlichen Zeit und Geschichte offenbart er das göttliche Heil in der Zeit für alle Menschen. In ihm findet der zeitlich verbundene Mensch seine göttliche heilsvermittelnde Gemeinschaft⁸⁰⁸.

7.1. Im historischen Jesus als „Ursakrament“ beginnt das sakramentale Leben

Der historische Jesus aus Nazaret als der wahre Mensch lebte und wirkte in der Zeit der Menschheit, die seine Geschichte besitzt. Er wurde von einer menschlichen Mutter geboren (Vgl. Gal. 4, 4). Er ist durch Zeit an Alter und Auffassungsgabe aufgewachsen (Vgl. Lk. 5, 52). So wie jeder andere Mensch in der Zeit und Geschichte hat er Hunger und Durst (Vgl. Mk. 2, 15; 11, 12), so wie Müdigkeit (Vgl. Joh. 4, 6), Freude, Trauer, Liebe erfahren⁸⁰⁹. Er wurde versucht (Vgl. Mt. 4, 1; Hebr. 2, 17; 4, 15), so wie jedem anderen Menschen ist auch ihm Angst und Verzweiflung nicht fremd (Vgl. Mk. 14, 33; Hebr. 5, 7)⁸¹⁰. Jesus Christus ist in allem den Menschen gleich, außer der Sünde (Vgl. Phil. 2, 7f.; Hebr. 2, 17f.). Er ist schließlich am Kreuz gestorben und wurde ins Grab gelegt (Vgl. Lk. 24, 26; 1 Kor 15, 3f.). Mit Jesus Christus und durch ihn hat Gott in eschatologisch-endgültiger Weise und deswegen

⁸⁰⁴ Vgl. Wenzel: Sakramentales Selbst, 352f.

⁸⁰⁵ Kasper: Jesus der Christus, 27.

⁸⁰⁶ Vgl. Meuffels: Kommunikative Sakramententheologie, 83.

⁸⁰⁷ Vgl. Wenzel: Sakramentales Selbst, 353.

⁸⁰⁸ Vgl. Kehl: Und Gott sah, dass es gut war, 187

⁸⁰⁹ Vgl. Kasper: Jesus der Christus, 231.

⁸¹⁰ Vgl. Müller, G.: Menschsein Jesu. In: LKDog, 371.

geschichtlich und zeitlich gesprochen und gehandelt⁸¹¹. Durch den wahren Mensch Jesus aus Nazaret ist das Heil in die Welt für die Menschen gekommen. Deshalb sagt die Bibel: „Wer sich vor den Menschen zu mir bekennt, zu dem wird sich auch der Menschensohn vor den Engeln Gottes bekennen. Wer mich aber vor den Menschen verleugnet, der wird auch vor den Engeln Gottes verleugnet werden“ (Lk. 12, 8-9; Vgl. Mk. 8, 38). Der Mensch in seinem Leben soll sich öffentlich als zu Jesus gehörig erklären, weil zu denen sich auch der Menschensohn vor den Engeln im Himmel als zu sich gehörig erklären wird⁸¹². Hier sieht man, dass zwischen Jesus in der Gegenwart und dem Menschensohn am Ende der Zeit und Geschichte eine völlige Übereinstimmung besteht. Das bedeutet, dass das was Jesus mit seinen Worten verkündet und durch seine Wirkung macht, die Zukunft ist⁸¹³. Das, was Jesus in der Zeit sagt und macht, wirkt in der Ewigkeit. An den Menschen liegt es, ob sie es annehmen wollen oder nicht. Alle, die seine Worte annehmen und an ihn glauben, werden mit ihm an der Herrlichkeit und Ewigkeit Gottes teilhaben⁸¹⁴.

Jesus ist in der Verkündigung des Reiches Gottes auch „Repräsentant Gottes“ und wer seinen Worten und Taten glaubt, gehört zu Gott⁸¹⁵. In seinem Wirken und Verkündigung besitzt Jesus aus Nazaret die Vollmacht Gottes. Als solche kann er die Sünden vergeben⁸¹⁶. Seine gesamte Verkündigung der Heilswirklichkeit des endzeitlichen Reiches Gottes ist orientiert auf die Zukunft der endzeitlichen Heilsvollendung⁸¹⁷. „Dieses Verhältnis zwischen dem vorösterlich-irdischen und dem auferstandenen, erhöhten Jesus und entsprechend zwischen dem Wirken Jesu in Galiläa und dem Wirken des Erhöhten in der Kraft des Geistes in seiner nachösterlichen Gemeinde auf Erden ist von grundlegender Bedeutung für das Verständnis urchristlicher Christologie, Soteriologie und Ekklesiologie überhaupt“⁸¹⁸. Das bedeutet, dass Jesus aus Nazaret, der auf der Erde und in der menschlichen Geschichte lebte, der künftige Menschensohn und Richter ist. Seine Verkündigung des Heiles und des Verderbens entscheidet sich in der Gegenwart (Vgl. Lk 12, 8f.; 11, 30; Mt. 19, 28). Es besteht eine Kontinuität zwischen der Verkündigung des „historischen Jesus“ und des Menschensohn-Jesus als dem der die Spruchquelle dieses zukünftigen Heils ist⁸¹⁹.

⁸¹¹ Vgl. Kasper: Jesus der Christus, 231.

⁸¹² Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 1, 318.

⁸¹³ Vgl. ebd., 319.

⁸¹⁴ Vgl. ebd.

⁸¹⁵ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 2, 43.

⁸¹⁶ Vgl. ebd., 44.

⁸¹⁷ Vgl. ebd., 200.

⁸¹⁸ Ebd., 201.

⁸¹⁹ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 11.

Das Kommen der Gottesherrschaft mit dem Heil ist identisch mit dem Kommen des Menschensohnes in seiner Stunde (Vgl. Lk 17, 20f. 22ff.)⁸²⁰. Deswegen betont man, dass das Heil des Jesus von Nazaret auch für die nachösterliche Situation festgehalten ist. Das Kreuz als das Zeichen der Schmach und des Todes wird als Zeichen der Herrlichkeit Gottes und des ewigen Leben⁸²¹.

Deshalb sieht man, dass die Begegnung mit Christus die Gottesbegegnung ist. Diese Begegnung Gottes in der Zeit und Geschichte geschieht im Sakrament der Kirche. Im historischen Jesus fängt, beginnt und entwickelt sich das Leben der Sakramente. In den Sakramenten der Kirche begegnet man Gott. In diesem Sinne „Christus-Sakrament der Gottesbegegnung“ verweist auf Christus als das Ursakrament⁸²². Jesus Christus wird als Ursakrament bezeichnet⁸²³. Durch ihn beginnt und in ihm vergegenwärtigt sich das Heil Gottes. Die „Verwirklichung des Heils, das Gott selbst ist, im Menschen Jesus aus Nazaret. Dieser Weg soll nun weiter verfolgt werden“⁸²⁴. Die Heilstaten des Menschen Jesus aus Nazaret, welche sich in der menschliche Zeit und Geschichte ereignet haben, besitzen eine göttliche Heilskraft. Diese göttliche Heilskraft erscheint in der sichtbaren irdischen Gestalt⁸²⁵. In diesen Heilhandlungen Jesu, in welchem er als Ursakrament bezeichnet wurde, trifft und realisiert sich die Gottesbegegnung zwischen Mensch und Gott. Durch diese Begegnung zwischen Mensch und Gott durch Jesus Christus wird der Mensch das Heil empfangen, so wie die Bibel sagt: „Blinde sehen wieder, und Lahme gehen; Aussätzige werden rein, und Taube hören; Tote stehen auf, und den Armen wird das Evangelium verkündet“ (Mt. 11, 5f.; Lk. 7, 22f.). Das, was für die Endzeit verheißen worden ist, das ist schon jetzt Wirklichkeit durch die Begegnung mit Jesus aus Nazaret⁸²⁶.

Die Begegnung mit Jesus und seine Verkündigung in Wort und Tat bringen den Menschen Heilung und Hoffnung auf das zukünftige Leben. Die Begegnung mit Jesus ermöglicht, dass der Bereich dieser Welt mit seiner Zeit und Geschichte überstiegen wird und gleichzeitig schenkt diese das Leben⁸²⁷. Das Leben in dieser Welt gibt Hoffnung auf eine von Gott geschenkte erfüllende Leben⁸²⁸. Das erfüllende Leben ist das gemeinsame Leben mit Gott, nämlich das ewige Leben (Vgl. Mk. 10, 17). Dieses ewige Leben ist ein Schatz des Himmels

⁸²⁰ Vgl. ebd.

⁸²¹ Vgl. Kasper: Jesus der Christus, 231.

⁸²² Vgl. Schillebeeckx: Christus, 24.

⁸²³ Vgl. Wenzel: Sakramentales Selbst, 32.

⁸²⁴ Ebd., 33.

⁸²⁵ Vgl. Schillebeeckx: Christus, 24f.

⁸²⁶ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 1, 121.

⁸²⁷ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 57.

⁸²⁸ Vgl. ebd., 58.

(Vgl. Mk. 10, 21)⁸²⁹. Dieses Leben empfängt der Mensch durch die Begegnung mit Jesus und durch den Glauben an ihn. In ihm realisiert sich das sakramentale Geschehen. In der Wirklichkeit des sakramentalen Geschehens begegnet der ewige Gott den zeitlichen und geschichtlichen Menschen. Durch diese Begegnung erfährt der Mensch das Heil Gottes über Jesus Christus. In ihm, in seiner Person, begegnet Gott den Menschen.

Diese Begegnung geschieht durch seine Worte und Heilstaten. Jesus Christus, seine Person, sein Leib, ist das Medium zwischen Gott und Mensch. In jedem Sakrament ist er das Medium, der Ort, in welchem der zeitliche Mensch dem ewigen Gott begegnet. Das ist die heilende Begegnung. Deswegen ist Jesus Christus das Ursakrament, weil durch ihn und mit ihm der Mensch Gott begegnet. Der Mensch Jesus aus Nazaret ist die persönliche und irdische Erscheinung der göttlichen Erlösungsgnade und damit das ursprüngliche Sakrament, das Ursakrament⁸³⁰. Die Begegnung mit Jesus ist daher das Sakrament der Gottesbegegnung⁸³¹.

7.2. Der Auferstandene ist der Gekreuzigte und der Gekreuzigte der Auferstandene

Das geschichtliche Leben Jesu aus Nazaret in der menschlichen Zeit hat eine fundamentale Verflochtenheit mit dem Tod am Kreuz und Auferstehung⁸³². Der vorösterliche Jesus lebt in seiner tieferen Beziehung zu Gott, seinem Vater. Der Menschensohn verbindet dadurch die Menschen mit seinem Vater. Der Tod am Kreuz war nicht sein Schicksal, sondern die Hingabe als Rettung für die ganze Menschheit. „Ich werde nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken bis zu dem Tag, an dem ich von neuem davon trinke im Reich Gottes“ (Mk. 14, 25). Der geschichtliche, wahre Mensch Jesus aus Nazaret vor seinem Tod feiert das Mahlgemeinschaft mit seinen Jüngern. Die Mahlgenossen haben immer vor Beginn des Mahles um Vergebung gebeten. Das Brot, das bei dieser Mahlgemeinschaft gegessen wird, und der Wein, den Jesus mit seinen Jüngern getrunken hat, ist ein Vorgeschmack des himmlisches Festmahls (Vgl. Mk. 2, 19; Lk. 7, 34; Mt. 11, 19)⁸³³. Deswegen hat auch die Brotbitte eine enge Verbindung für Sünder als einen wichtigen Anlass für die Freudenmahlzeiten Jesu⁸³⁴. Diese Mahlgemeinschaft stellt eine Einladung an alle Menschen dar. „Dieser Prozess kann aber keineswegs am Ende des historischen Abendmahls abgeschlossen gewesen sein, sondern wird nach dem eingetretenen Tod des Gekreuzigten

⁸²⁹ Vgl. ebd.

⁸³⁰ Vgl. Schillebeeckx: Christus, 24f.

⁸³¹ Vgl. ebd.

⁸³² Vgl. Ullrich: Auferstehung Jesu. In: LKDog, 28.

⁸³³ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 1, 243.

⁸³⁴ Vgl. ebd.

neuerlich begonnen haben⁸³⁵. Nach seiner Auferstehung durch die Erscheinungen, bei welchen er seinen Freunden begegnet, feiert er die eschatologische Mahlgemeinschaft (Vgl. 1 Kor. 10, 16f.). Sie sind die österliche Tischgemeinschaft mit dem erhöhten Herrn (Vgl. Lk. 24, 28- 43.). Sie münden ein in die kirchliche Eucharistie, in welcher sich zeigt, dass der Gekreuzigte lebt⁸³⁶. Deshalb ist das Kreuz die Verheißung der Auferstehung. Diese Verheißung ist nicht nur für den historischen Jesus, sondern vielmehr für die Menschen der zeitlichen Geschichte⁸³⁷. Kreuz und Auferstehung sind zusammenverbunden. Sie sind eine Einheit. Sie bilden zwei Seiten der einen Wirklichkeit. Das ist die Wirklichkeit des Ereignisses und des Offenbarwerdens der radikalen Liebe des Dreieinigkeit Gottes⁸³⁸. Der auferstandene Jesus Christus ist in alle Ewigkeit der Gekreuzigte⁸³⁹.

„Der am Kreuz Gestorbene lebt in der Kraft Gottes, er ist lebendig gegenwärtig, kann personale Beziehung eröffnen und in seinen Dienst rufen“⁸⁴⁰. Es ist der Dienst der Liebe, weil in Kreuz und Auferstehung die Liebe des dreifaltigen Gottes offenbargeworden ist⁸⁴¹. „Darum hat ihn Gott über alle erhöht und ihm den Namen verliehen, der größer ist als alle Namen“ (Phil. 2, 9). Jesus, der sich selbst in der Kreuzigung erniedrigt hat, wurde durch den Vater in die höchste Höhe erhoben. Der Vater hat durch diese Erhöhung seinem Sohn den Namen Gott gegeben, den er selber hat und trägt⁸⁴². Dieser Name steht über der Zeit und der Geschichte. Dieser Name zielt auf die Ewigkeit. Es ist der Name des „Herrn“ im Sinne des Alten Testaments Ex. 34, 6. Diesen Namen „Herr“ hat Christus durch seine Erniedrigung in die Welt und die Zeit der Geschichte eingeführt. Deswegen sollen ihm als den erhöhten Gekreuzigten alle Akklamationen sämtlicher Kräfte des ganzen Alls gelten, welche ihm als dem einzig-einen Gott gebühren⁸⁴³.

Jesus ist durch seine Auferstehung zum Christus Gottes qualifiziert⁸⁴⁴. Für diesen Gott ist Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft derselbe Einzig-eine⁸⁴⁵. Der erhöhte Jesus Christus lebt in einer neuen Zeit. Diese neue Zeit wurde durch den Heiligen Geist allen Menschen als Heilszeit geschenkt. Diese Zeit besitzt keine Grenzen. Sie ist mit der Ewigkeit des dreieinigen Gottes verbunden. Die Zeit des Heiligen Geistes ist der Zeit der Liebe. Dieser Zeit der

⁸³⁵ Meuffels: Gott erfahren, 162.

⁸³⁶ Vgl. ebd.

⁸³⁷ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 358.

⁸³⁸ Vgl. ebd.

⁸³⁹ Vgl. ebd., 359.

⁸⁴⁰ Ullrich: Auferstehung Jesu, 28.

⁸⁴¹ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 359.

⁸⁴² Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 3, 248.

⁸⁴³ Vgl. ebd.

⁸⁴⁴ Vgl. Moltmann: Der gekreuzigte Gott, 169.

⁸⁴⁵ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 259.

universalen Liebe wird auch der Tod keine Grenzen setzen können⁸⁴⁶, weil die Auferstehung Jesu in sich selbst über die zeitliche Grenzen geht⁸⁴⁷. Sie ist die „Antizipation der endzeitlichen Auferstehung der Toten“⁸⁴⁸. Durch Jesu Auferstehung hat sich Gott endzeitlich und endgültig als der Toten erweckende Gott definiert⁸⁴⁹. Das bedeutet, dass der dreieinige Gott als Gott der Liebe und des Heils sich über die Zeit auf die Ewigkeit definiert hat. Gott zeigt seine Zukunft im Zeichen des Gekreuzigten⁸⁵⁰. Die Auferstehung Jesu bedeutet nicht, dass der Gekreuzigte sich in einen Auferstandenen und Verherrlichten qualifiziert verwandelt hat. Der Gekreuzigte Jesus ist in seinem Leiden und Sterben zum Christus als zum Heilsgeschehen definiert. Dieses Heilsgeschehen ist „für uns und für viele“, damit der Mensch als neue Schöpfung lebt⁸⁵¹.

Dieses Heil ist universal für alle Menschen, die in der zeitlichen Geschichte der Welt gelebt haben und noch leben werden. Dieses Heil übersteigt die Grenzen der Zeit und der weltlichen Geschichte und zählt in der Ewigkeit. Das ist begründet, weil der Ursprung dieses Heils der Ewige Gott selbst ist, das den Menschen als Liebe durch seinen Sohn in der Zeit geoffenbart ist. Die Auferweckung ist tief mit dem Kreuz verbunden. Die Auferweckung hat das Kreuz Christi nicht seiner Kraft gebracht und entleert (Vgl. 1 Kor. 1, 17), sondern die Auferstehung des Gekreuzigten hat das Kreuz erfüllt mit Eschatologie und Heilsbedeutung⁸⁵².

„Dass sein Kreuzestod die Bedeutung seiner Auferweckung für uns darstellt, und nicht umgekehrt seine Auferweckung die Bedeutsamkeit seinen Kreuzes darstellt“⁸⁵³. Das bedeutet nicht, die Auferstehung des Gekreuzigten ist der Kreuzestod als „für uns“ geschehen, sondern umgekehrt. Das heißt: Der Tod am Kreuz des Gekreuzigten hat „für uns“ das Heil gebracht. Der erste Schritt „für uns“ war der Tod am Kreuz. An diesem Kreuz hat Jesus die alte und sündige Zeit gekreuzigt und getötet, so wie es schon früher in der Arbeit ausgelegt worden ist. Jetzt als der Auferstandene lebt er in eine neue Zeit. Zusammen mit ihm sind die Menschen durch den Glauben verbunden. Dieser Verbundenheit ist die Teilnahe am seinem Tod und an seiner Auferstehung. In Kreuz und Auferstehung Christi hat der dreieinige Gott seine Liebe offenbart⁸⁵⁴. „Jesus Christus ist in Person im Heiligen Geist die ‚Bewegung‘ Gottes zur Welt

⁸⁴⁶ Vgl. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 212.

⁸⁴⁷ Vgl. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 3, 651.

⁸⁴⁸ Ebd.

⁸⁴⁹ Vgl. Moltmann: Der gekreuzigte Gott, 175.

⁸⁵⁰ Vgl. ebd., 174.

⁸⁵¹ Vgl. ebd., 170.

⁸⁵² Vgl. ebd.

⁸⁵³ Ebd.

⁸⁵⁴ Vgl. Greshake: Der dreieine Gott, 359.

und die ‚Bewegung‘ der Welt zu Gott. Er tritt damit sowohl der Welt von Gott her gegenüber als Offenbarer der Liebe Gottes⁸⁵⁵.

Das heißt: Die ganze Welt ist in die trinitarische göttliche Bewegung einbezogen. Das ist die Bewegung des Sohnes im Geist zum Vater⁸⁵⁶. Diese lebende Bewegung ist die Zukunft, weil in ihr, in dieser Bewegung, Gott immer im Werk seiner Liebe ist. Sie hat keine Grenzen, sondern immer neue Möglichkeiten. Diese liebende Bewegung ist mit Ewigkeit eingebettet. In diesem Sinne der Tod durch die Sünden ist die Rück in die Vergangenheit⁸⁵⁷. Deswegen betont die Bibel: „Wir wissen, dass wir aus dem Tod in das Leben hinübergegangen sind, weil wir die Brüder lieben. Wer nicht liebt, bleibt im Tod“ (1 Joh. 3, 14).

In seinem Tod am Kreuz hat Jesus seine Liebe zu den Menschen erwiesen. Das heißt: Gott in seinem Sohn Jesus Christus ist der Ursprung und die Verwirklichung der Liebe zu den Menschen. In der gegenseitigen Liebe erweisen die Menschen, dass sie Kinder Gottes sind⁸⁵⁸. Diese Liebe als Leben aus der Zeit in die Ewigkeit ist die dauernde Verwandlung aus dem Tod in das Leben in der Dreieinigkeit Gottes hinein⁸⁵⁹. „Dass der unsichtbare Gott mit seiner Liebe in uns bleibend konkret-wirksam ist“⁸⁶⁰. Gleichzeitig wird der Mensch erkennen, dass Gottes Geist ihn und die Welt überzeugt, dass der ewige Vater seinen geliebten Sohn als ihrer Retter in die zeitlichen und geschichtlichen Welt gesandt hat (Vgl. Joh. 4, 42)⁸⁶¹. Der Geist verbindet durch seine Liebe den glaubenden Menschen mit Jesus als Sohn Gottes. Durch dieser Verbundenheit wird der Mensch erkennen, dass Gottes Liebe in ihm ist (Vgl. 1 Joh. 4, 15).

Dadurch erhält der Mensch schon in seinem Leben in der Zeit und Geschichte der Welt eine vertrauensvolle Gewissheit auf die zukünftigen Tag des Gerichts. Der Mensch, der in der göttliche Liebe eingebettet ist, braucht sich nicht zu fürchten (Vgl. 1 Joh. 4, 17)⁸⁶². „Furcht vor Gott und Liebe zu Gott schließen sich gegenseitig aus“⁸⁶³. Auf der anderen Seite bringt diese Erkenntnis der Liebe den Menschen in eine ständige Bewegung auf immer wieder neue gegenseitige Liebe, mit welcher Gott den Menschen liebt. Diese Bewegung kommt von Gott, weil er den Menschen als Erster geliebt hat (Vgl. 1 Joh. 4, 19. 21)⁸⁶⁴. Diese göttliche Liebe,

⁸⁵⁵ Ebd., 362.

⁸⁵⁶ Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band 4, 122.

⁸⁵⁷ Vgl. ebd.,

⁸⁵⁸ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 231.

⁸⁵⁹ Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band 4, 122.

⁸⁶⁰ Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 232.

⁸⁶¹ Vgl. ebd.

⁸⁶² Vgl. ebd.

⁸⁶³ Ebd.

⁸⁶⁴ Vgl. ebd.

die als Agape im Geist Christi auf den zeitlichen Menschen geschenkt worden ist⁸⁶⁵. Diese Liebe, die Agape, die Gott in seinem Sohn geschenkt hat, lässt sich durch die Antizipation in der Menschenliebe verwirklichen⁸⁶⁶. In diesem Sinne ist jede wirkliche Liebe zu den anderen Menschen in der Liebe Gottes verankert. Die wirkliche und gegenwärtige Liebe Gottes, die als Agape gilt, besteht unter den Bedingungen als geschenkte Gabe zu den anderen Menschen⁸⁶⁷. In der Liebe Gottes als Agape vereinigt sich die menschliche Liebe, wie in einem namenlosen Ozean der Liebe Gottes. Der zeitliche Mensch untereinander und miteinander mit Gott vereinigt sich mit seiner Liebe in der Gottes Liebe- Agape⁸⁶⁸. In dieser Liebe findet der zeitliche Mensch mit dem dreieinigen Gott die Liebes-Communio.

7.3. Der Dreieinige Gott als Liebes-Communio lebt und wirkt in dem sakramentalen Leben der Kirche

Jesus Christus ist die Offenbarung des dreieinigen Gottes. Als Solcher wirkt und handelt er in der Zeit und Geschichte der Menschen. Durch seinen Tod am Kreuz und durch seine Auferstehung erfährt der Mensch schon in seinem irdischen Leben in der Zeit und Geschichte die Verbundenheit mit der liebenden Communio des dreieinigen Gottes. Diese Verbundenheit durch den Glauben ist das Heil für die Menschen. Dieses Heil ist gegenwärtig für die Menschen durch die Sakramente. In diesem Sinne sagt der hl. Paulus: „Wisst ihr denn nicht, dass alle die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft worden sind? Wir wurden mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod, und wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, so sollen auch wir als neue Menschen leben. Wenn wir nämlich ihm gleich geworden sind in seinem Tod, dann werden wir mit ihm auch in seiner Auferstehung vereinigt sein. Wir wissen doch: Unser alter Mensch wurde mitgekreuzigt (...). Sind wir nun mit Christus gestorben, so glauben wir dass wir auch mit ihm leben werden“ (Röm. 6, 3-6. 8). Durch die Taufe besitzt der Mensch schon in der Zeit seines irdischen Lebens Anteil an dem neuen Leben. Der Getaufte ist tot für die Sünde und lebt mit Gott und für Gott, der für alle Menschen gestorben ist (Vgl. 2 Kor. 5, 15)⁸⁶⁹.

In Ihm ist der Mensch schon in der Zeit seines Lebens eine neue Schöpfung, und als Getaufter und Gläubiger lebt er nicht mehr in der Zeit der Welt, sondern in der neuen Zeit Gottes. Das

⁸⁶⁵ Vgl. Meuffels: Die Zeit als Thema der Theologie, 651.

⁸⁶⁶ Vgl. Theunissen: Negative Theologie, 357.

⁸⁶⁷ Vgl. ebd.

⁸⁶⁸ Vgl. Deus caritas est, 18.

⁸⁶⁹ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 138.

Alte ist vergangen. Er lebt als neue Schöpfung für Gott und in ihm. Das Neue ist geworden⁸⁷⁰. Dieses neue Leben in der Auferstehung des Herrn bedeutet, dass der Mensch eins in Christus ist. Im Zusammenleben mit dem Auferstandenen bildet der Mensch einen Leib Christi⁸⁷¹. Wer an ihn glaubt, wird hineingenommen in sein Sterben und in seine Auferstehung (Vgl. Röm. 6, 4f.). Dieser Mensch erhält den Anteil an dem Leben des ewigen Gottes (Vgl. 2 Kor. 1, 21)⁸⁷². Die Taufe zeigt, dass der Mensch auf den Namen des Messias Teilhabe hat (Vgl. 1 Kor. 6, 11). Das heißt: Durch den Empfang der Taufe ist der Mensch „in seinem Tod hinein“ eingetaucht. In der Taufe stirbt der alte und sündiger Mensch⁸⁷³. In der Taufe ist der alte Mensch als Kind Adams (Vgl. Röm 5, 15-21) zusammen mit Christus gestorben (Vgl. Gal. 2, 19). Der menschliche „Leib der Sünde“ und die Existenz als Sünder sind im Leib des Gekreuzigten zunichte gemacht worden (Vgl. 1 Kor. 11, 24; Gal. 3, 13)⁸⁷⁴. Aus der Taufe ist das neue Leben entstanden. Das Ziel und Endziel dieses Leben ist das ewige Leben in der endzeitlichen Heilsvollendung⁸⁷⁵. „Denn der Lohn der Sünde ist der Tod, die Gabe Gottes aber ist das ewige Leben in Christus Jesus, unserem Herrn“ (Röm. 6, 23; Vgl. 1 Kor 15, 56f.). Durch die Taufe tritt der Mensch schon in seinem irdischen Leben aus der Zeit in die Ewigkeit. Das, was mit Zeit verbunden ist, ist schon nicht mehr da. Der Mensch lebt in der Ewigkeit Gottes. Das heißt: der Mensch soll seine ganze Existenz Gott zur Verfügung stellen, weil er nicht mehr unter der Herrschaft des Gesetzes, sondern unter der Herrschaft der Gnade lebt (Vgl. Röm. 5, 20f.)⁸⁷⁶.

Der Mensch ist durch die Taufe mit Christus nicht nur gestorben, sondern auch auferstanden. Das ist die Auferstehung zum Leben in der Ewigkeit. Der Mensch hat Teil am Tod und Auferstehung Christi an. Dieser Anteil bedeutet Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten und Auferstandenen (Vgl. Gal. 2, 19; Röm. 6, 4-6; 8, 17; 2 Kor. 4, 14). Diese Gemeinschaft wurde durch die Taufe begründet⁸⁷⁷. Die Taufe auf den Tod Jesu begründet die Hoffnung auf die zukünftige Auferstehung und auf die zukünftige leben in der Ewigkeit Gottes⁸⁷⁸. Meuffels betont, dass „die Taufe als Christusangleichung und Eingliederung in die *Communio*“⁸⁷⁹ realisiert ist. Es ist die *Communio* zwischen Gott und Mensch. Diese *Communio* realisiert sich in der realen Symbolen der Glaubensgemeinschaft in den Worten, Wasser und

⁸⁷⁰ Vgl. ebd.

⁸⁷¹ Vgl. ebd., 215.

⁸⁷² Vgl. ebd., 106.

⁸⁷³ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 3, 197.

⁸⁷⁴ Vgl. ebd., 198.

⁸⁷⁵ Vgl. ebd., 200.

⁸⁷⁶ Vgl. ebd., 199.

⁸⁷⁷ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 22.

⁸⁷⁸ Vgl. ebd., 114.

⁸⁷⁹ Meuffels: Kommunikative Sakramententheologie, 106.

liturgischen Gesten der Kirche⁸⁸⁰ (Vgl. II. 3. 2.). „Taufe als Eingliederung in die Kirche“⁸⁸¹. Gottes Heilswerk als fruchtbares Geschehen in der Geschichte am einzelnen Menschen (Vgl. 1 Kor. 12, 13; Kol. 1, 13ff.: Eph. 1, 3-14)⁸⁸². Was damals mit und in Jesus Christus für einen jeden Menschen von Gott her als Heil geschehen ist, das geschieht im Sakrament mit und in dem je einzelnen. Die Taufe ist das Sakrament der Heilskraft Gottes in der menschlichen Zeit und Geschichte⁸⁸³. Die Taufe ist der Anfang des Christseins als der bleibende Grund des christlichen Lebens und des Lebens mit Jesus durch den Geist⁸⁸⁴. Zusammen mit der eucharistischen Mahlgemeinschaft ist die Taufe „der zentrale Ort, an dem Christen ihre Verbindung mit dem auferstandenen Jesus als dem für sie gekreuzigten immer neu erfahren“⁸⁸⁵. Diese Mahlgemeinschaft als die gemeinsame Teilhabe am Leib Christi ist die eucharistische Gemeinschaft. Sie findet ihre Identität als Liebesgemeinschaft⁸⁸⁶. Sie ist „die ständige Gegenwart des Heilstodes Christi in der sakramentalen Verkündigung“⁸⁸⁷.

Das „Brot des Lebens“ im Alten Testament als das Manna in der Wüste hat vor dem Verhungern in der Wüste gerettet. Dieses Manna konnte aber nicht vom Tod retten (Vgl. Joh. 6, 48-50)⁸⁸⁸. „Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist. Wer von diesem Brot isst, wird in Ewigkeit leben. Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch, (ich gebe es hin) für das Leben der Welt“ (Joh. 6, 50-51). Die Menschen, die an Jesus glauben, werden diese Gabe empfangen. In der Eucharistie werden die irdischen und zeitlich-verbundenen Menschen an ihr teilhaben. Das heißt: In der Eucharistie werden die Menschen schon hier in der Zeit des geschichtlichen Leben die Teilhabe an der himmlischen Wirklichkeit des göttlich-ewigen Leben spüren⁸⁸⁹. Jesus als das „Brot des Lebens“ schenkt den gläubigen Menschen das wahre Leben. Dieses Leben ist in die Zeit geschenkt worden durch die Auferstehung Jesu Christi (Vgl. Joh. 11, 25). Dieses Leben bewahrt die gläubigen Menschen vor dem Tod. Dieses ewige Leben ist in der Eucharistie verlieht worden (Vgl. Joh. 6, 57)⁸⁹⁰. Das ewige Leben ist das neue eschatologische Leben, das „ist das Leben im vollen Sinne“⁸⁹¹. Das irdische Leben ist mit Zeit und Geschichte beschränkt. Das Leben im vollen Sinne ist ohne Einschränkung. Dieses Leben kann man nicht mit irdischen Maßen messen.

⁸⁸⁰ Vgl. ebd., 107.

⁸⁸¹ Ebd.

⁸⁸² Vgl. ebd.

⁸⁸³ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 3, 232.

⁸⁸⁴ Vgl. ebd., 243.

⁸⁸⁵ Ebd.

⁸⁸⁶ Vgl. ebd., 93.

⁸⁸⁷ Ebd., 94.

⁸⁸⁸ Vgl. Wilckens: Theologie des NT. Band 1. Teilband 4, 243.

⁸⁸⁹ Vgl. ebd., 245.

⁸⁹⁰ Vgl. Greshake: Resurrectio mortuorum, 144.

⁸⁹¹ Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, 388.

Dieses Leben ist grenzenlos. Dieses Leben hat seinen göttlichen Ursprung. Dieses Leben ist vom Geist durchdrungen und es ist unsterblich (Vgl. 1 Kor. 15, 44). Dieses ewige und unsterbliche Leben ist in der Zeit und Geschichte der Menschheit durch die Auferstehung Jesus erschienen⁸⁹². Dieses Leben, das ist die Liebes-Communio des dreieinigen Gottes. Durch die Sakramente, die der Kirche verliehen sind, nimmt der Mensch in seinem irdisch-zeitlichen Leben teil. Sie gehen „über die Grenzen, Barrieren und Unterschiede von Völkern und Sprachen hinweg“⁸⁹³.

Der Mensch, der in seinem irdischem Leben in der Zeit und der Geschichte lebt, erfährt die Communio-Gemeinschaft durch die Auferstehung Christi mit dem ewigen und überzeitlichen Gott. Dieser Communio-Gemeinschaft ist die eschatologische Größe der Zeit in der Ewigkeit. In dieser Gemeinschaft findet die Zeit mit der Ewigkeit eine Einheit und eine Verankerung. Der Mensch lebt auf der einen Seite in der Zeit und Geschichte der Welt, auf der anderen Seite lebt er durch die Auferstehung Christi und durch seinen Glauben schon in der Ewigkeit Gottes. In der Auferstehung des Gekreuzigten findet der Mensch mit seiner zeitlichen Begrenzung eine Einheit und Verankerung mit dem ewigen Gott.

- Jesus Christus als Ursakrament ist das Heil der Begegnung zwischen dem zeitlichen Mensch und dem ewigen Gott. In den Sakramenten der Kirche vergegenwärtigt sich der dreieinige Gott. Die Kirche ist der Ort der Begegnung und der Einheit-Communio zwischen Mensch und Gott. In der Kirche lebt und wirkt Gott aus der Zeit in die Ewigkeit. Sie ist die eschatologische Größe der Zeit in der Ewigkeit.

Die Kirche-Communio ist in der universalen Liebe des dreieinigen Gottes verwurzelt. In dieser Kirche-Communio lebt und wirkt der dreieinige Gott. Diese Communio verbindet die Zeit der menschlichen Geschichte mit der Geschichte Gottes. In diese Verbindung ist die Zeit des irdischen Lebens in der Ewigkeit Gottes eingetaucht⁸⁹⁴. Die Zeit der menschlichen Geschichte findet ihre Erfüllung in der Ewigkeit. In dieser Communio-Gemeinschaft ist der Mensch von Anfang an zur Gemeinschaft und zum Dialog mit Gott eingeladen und berufen (Vgl. GS 19). Durch diese Gemeinschaft in Jesus Christus findet man „Einheit aller in einem Volk und in einem Leib“ (GS 78).

In der Kirche-Communio durch die Wirkung der Sakramente führt der ewige Gott den Menschen zum Heil. Dieses Heil ist die sakramentale Neue Schöpfung. Die Zeit der Kirche

⁸⁹² Vgl. ebd., 388f.

⁸⁹³ Hemmerle: Leben aus der Einheit, 186.

⁸⁹⁴ Vgl. ebd., 195.

ist die Zeit des heilenden Dialogs zwischen Mensch und Gott⁸⁹⁵. Die Zeit der Kirche ist die Zeit der Pilgerschaft des gläubigen Menschen zwischen zwei geschichts-ewigen Dimensionen. „Dem ewigen Plan Gottes mit dem Menschen im Ursprung der Schöpfung und seiner endgültigen Erfüllung in der eschatologischen Vollendung der Welt“⁸⁹⁶

Die Kirche-Communio, das ist die Liebes-Communio Gottes. Sie kennt kein Maß und keine Grenzen. Sie ist ewig. Ihr Ziel ist die Anbetung und Verherrlichung des dreieinigen Gottes⁸⁹⁷.

⁸⁹⁵ Vgl. Kehl: Und Gott sah, dass es gut war, 188.

⁸⁹⁶ Ebd.

⁸⁹⁷ Vgl. Balthasar: Theodramatik. Band 4, 113.

Zusammenfassung der Ergebnisse

Der dreieinige Gott hat sich aus seiner Liebe zu dem Menschen in seinem Sohn Jesus Christus offenbart. Durch diese Offenbarung Gottes ist der Sohn in die menschliche Zeit und weltliche Geschichte eingetreten. Als der wahre Mensch lebte er in Raum und Zeit, so wie jeder andere Mensch. Durch sein Kommen und seine Menschwerdung ist die Zeit mit der Ewigkeit verbunden. Im Hinblick auf ihn, den Sohn Gottes, den wahren Gott und den wahren Mensch, ist zu betonen, dass bevor die Zeit in der Ewigkeit Gottes entgrenzt ist, die Ewigkeit zur unbegrenzten Zeit wird. In der **Zeit-Theorie**, wurde auf die Bibel verwiesen. Die biblischen Begriffe von Zeit im Alten Testament wie עַתָּה ('et) und עוֹלָם ('olām) betonen, dass die Zeitabschnitte wie, Tag, Monat, Jahr, Vergangenheit und Zukunft durch die Offenbarungsgeschichte des Volkes Israel als Lebenszeiten mit der Gotteszeit verbunden und verankert sind (Vgl. I. 1). Somit ist die Ewigkeit Gottes als „Gottes Zeit“ begründet (Vgl. Lev. 26, 4; Ps. 104, 27).

Mit „Gottes Zeit“ (Vgl. IV. 4) ist auch die Zeit der Menschen und der Welt als die „Zeit der Schöpfung“ verankert. Diese „Zeit der Schöpfung“ wird in diesem Sinne als die unbegrenzte Zeit verstanden. Diese unbegrenzte Zeit aber ist nicht leer, sondern zugleich gefüllte Zeit (Vgl. I. 1). Der Begriff von Zeit hat eine vielschichtige dimensionale Bedeutung. Aufbauend auf ein theologisches Fundament finden **Zeit und Ewigkeit** ihre gegenseitige Verbundenheit. In der Bibel als Fundament und ihrer theologischen Auslegung zeigt sich das Verhältnis zwischen dem schöpferischen Gott und seiner Schöpfung.

Durch die Entwicklung des Begriffes „Zeit“ in der theologischen Sprache kommt man auf die Reflexion der Fragen nach dem Wesen und der Wahrnehmung an der Heilsgeschichte über die Möglichkeit der zeitlichen und weltlichen Geschichte (Vgl. I. 1). So gelangt man an einen Punkt der Einheit zwischen der Heilsgeschichte und der Geschichte der Schöpfung. Diese Einheit findet man in Jesus Christus, der nach Tipler und Teilhard de Chardin als Omegapunkt zu sehen ist. Dieser Omegapunkt verweist auf Christus, in welchem sich „Futurum“ und „Adventus“ in der Evolution verwirklichen. „Christus ist das Alpha und das Omega“ (Offb. 1, 8). Der Anfang und das Ende wurde in seinem Tod und der Auferstehung festgestellt. Nach Tipler und Teilhard de Chardin ist in ihm, in Jesus Christus, die Ausdehnung der Evolution (Vgl. II. 2. 1).

Diese Evolution basiert auf dem Fundament der Ewigkeit Gottes und auf der Allgegenwart Gottes (Vgl. II. 2). Jesus Christus gehört als der Menschensohn und Sohn des ewigen Vaters zur Dreieinigkeit Gottes. So zeigt sich, dass der dreifaltige Gott als Vater, Sohn und Heiliger

Geist die evolutive Größe ist. Die Zeit der Welt und Geschichte ist in der ewigen Umfassung als „nunc stans“ und „nunc“-„Jetzt“ dargestellt. In diesem Sinne ist die Zeit, eingebettet durch die Ewigkeit, eigentlich eine ständige Gegenwart. Gott bildet als Schöpfer mit seiner Schöpfung eine Einheit. Der dreieinige Gott schenkt der Schöpfung seine göttliche Würde. Diese göttliche Würde ist Gottes Geschenk. In dieser Würde erkennt der Mensch, dass er schon vom Anfang an aus der Liebe und auf die Liebe hin geschaffen ist. Gott hat seine Schöpfung aus Liebe und Güte erschaffen. In der Person Jesu Christi findet man die Güte und Menschenliebe Gottes (Vgl. Tit. 3, 4).

Sein Leben ist nicht Vorgeschichte, sondern die Geschichte als Mensch. Jesus Christus ist die Vollendung der Menschheit und der ganzen Schöpfung. Aus dieser Sicht heraus ist die Ewigkeit das Konstitutivum der Zeit. So werden die Grenzen zwischen Zeit und Ewigkeit zur Problematik der Sprache in der theologischen Auslegung. Die eschatologische Zukunft liegt im Sprechen von Gott und im Glauben an ihn. So wie von der Welt als Gottes Schöpfung, dem Menschen als Sünder und Ebenbild Gottes, so wie schließlich von Jesus Christus als den Menschgewordenen, Gekreuzigten und den Auferstandenen gesprochen wird (Vgl. II. 3).

Gott in drei Personen ist in seinem Sohn und seinem Geist von Anfang an mit der ganzen Geschichte der Menschheit verbunden. **„Zeit als evolutive Größe“** beweist den Weg ständiger Entwicklung, oder besser, ständigen Werdens. Dadurch erfährt die Zeit die Fülle der Ewigkeit. Diese Fülle der Ewigkeit ist so unerschöpflich, dass Gott selbst aus dieser Fülle heraustreten kann. Gregor von Nyssa bemüht sich in seinen Auslegungen zu betonen, dass Gott unendlich ist. Durch diesen Begriff der Unendlichkeit weist er auf die Ewigkeit Gottes hin. Der Mensch, der mit Zeit und mit der Geschichte verbunden ist, kann diese Unendlichkeit wie auch die Ewigkeit nicht begreifen.

Aber das Denken des Menschen bildet eine begreifbare Vorstellung. Wenn der Mensch an das Unendliche denkt, kommt er in seinem Denken in Bewegung. Er wird das Unendliche einholen, aber umfassen kann er es nicht. Die Unendlichkeit ist nach Gregor von Nyssa weder in sich geteilt, noch durch Anfang und Ende zu begrenzen. **„Ewigkeit“** ist der Begriff der Fülle und Vollkommenheit Gottes, welche die unerschöpfliche spendende Quelle der Zuwendung Gottes zur Schöpfung ist. Deswegen ist die Unendlichkeit der ewige Raum für die Bewegung des Geistes. Gregor nennt die Unendlichkeit auch die bewegungslose Ewigbewegung um Gott, oder er spricht von der ewigbewegten Ruhe und ruhevoller Dauerbewegung.

Der Mensch, der in seinem irdischen Leben in der Zeit eingebettet ist, wird durch die Teilhabe an der Ewigkeit Gottes seine Vollendung finden. Zusammen mit ihm wird auch seine Zeit und

die Zeit der Menschheit der Welt in der Ewigkeit ihre Vollendung findet. Diese Vollendung ist aber keine statische Relation, sondern ein fortschreitender Prozess (Diastema–Schöpfungsprozess), der Veränderungen und Zeit mit einschließt (Vgl. II. 4).

Die Personen in Gott schließen untereinander die Trinität, Adiataton. „Adiastatos“ ist eindeutig ein Attribut der Dreifaltigkeit, und zwar nur der Dreifaltigkeit. Diastema, versteht man als eine Dauer oder Zeitlänge. Die Ewigkeit begreift man daher als eine endlose Dauer.

In Jesus Christus und durch ihn wird die ganze Menschheit zusammengefasst, mit ihm und untereinander. Der Logos brachte durch die Inkarnation und die Auferstehung in einem gewissen Sinn die Fülle der Zeit. So wird dann der horizontale Zeitablauf auf die eschatologische Zukunft hin vertikal. Die Gegenwart wird sich in der Zukunft vollenden und erfüllen. Diese erfüllte Zeit ist $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ Kairos (Vgl. 2 Kor. 6, 2).

Gregor verbindet den Begriff $\delta\iota\acute{\alpha}\sigma\tau\eta\mu\alpha$ „diastema“ mit Zeit und Kreatur. Ferner verbindet er bei der Verwendung des Begriffes „diastema“ platonisches mit aristotelesischem christlichen Denken, aber nur in seinem Ausgangspunkt. Gregor verzichtet dabei auf eine Prämisse des Platonismus, weil sie ihn daran hindert, die Schöpfung als den vollendeten Prozess der Welt zu sehen.

Gregor von Nyssa betont, dass durch Jesus Christus, durch seine Person und sein Wirken, die Menschheit die Einheit mit Gott in drei Personen in der Zeit und menschlichen Geschichte erfährt (Vgl. 1 Joh 4, 19- 21). Durch diese Einheit findet der Mensch die Teilhabe an der Liebe Gottes. Jesus Christus gibt in seinem Wirken und Worten der Menschheit die Teilhabe an der Gemeinschaft mit Gott in den drei Personen. Diese Liebe ist die Macht, die sich in den trinitarischen Personen manifestiert hat. Die ganze Schöpfung erfüllt sich mit der Kraft der Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen (Vgl. II. 4). Durch diese Erfüllung empfängt der Mensch in der zeitlichen und ewigen Dimension ein neues Leben. Dieses neue Leben ist das Leben in der Trinität Gottes. Der dreieinige Gott schenkt den Menschen das göttliche Sein. Dieses Sein in Gott ist die **„evolutive Größe“** (Vgl. II. 5).

Die Zeit ist die Bewegung der Evolution. Durch diese Bewegung zeigt sich, dass Evolution die Entwicklung der Welt ist. Diese Entwicklung hat ihre Zeitformen und ist auf die Ewigkeit hin bezogen. So steht die Evolution fest auf dem Fundament der Ewigkeit (Vgl. II. 2; Vgl. II. 5). In diesem Sinne versteht man, dass Gott selbst, **in Jesus Christus die zeitlich „evolutive Größe“** ist. Die Ewigkeit ist auf die Zeit bezogen. Die Zeit ist Teilhabe an der Ewigkeit Gottes (Vgl. II. 5).

Diese Größe steht in Bezug auf das neue Leben des Menschen in Ewigkeit. So wie der hl. Johannes sagt: „Jetzt sind wir Gottes Kinder. Zwar ist noch nicht offenbar geworden, was wir

sein werden. Doch wir wissen: wenn er erscheinen wird, werden wir ihm gleich sein, denn wir werden ihn sehen, so wie er ist.“ (1 Joh. 3, 2).

Die evolutive Größe Gottes in Zeit und Ewigkeit zeigt sich in der Eingebundenheit im Leben der Dreifaltigkeit Gottes. In seinem Sohn Jesus Christus ist Gott immer am Werk. Durch ihn, wahrer Gott und wahrer Mensch, tritt der Geist in die Schöpfung, damit der Vater durch die beiden mit der Menschheit verbunden ist. Der zeitliche Mensch ist ein Gottesgeschöpf.

Durch Jesus Christus hat er eine feste Verankerung in Gott. In ihm ist der Mensch zum Neuen, zur „nova creatura“ geworden. Durch den Tod am Kreuz und durch seine Auferstehung lebt der Mensch schon hier in seiner irdischen Zeit als die „Nova creatura“. Sie kommt aus der Liebe und durch die Liebe, die in Jesus Christus ihr festes Fundament und ihren Ursprung findet. Der zeitliche Mensch lebt durch die „creatio ex amore“ im Neuen Bund, im Blut Christi. Der trinitarische Gott hat sich in „creatio ex amore“ in seinem Sohn offenbart, als die ewige Liebe zu seinem Geschöpf. „Nova creatura“, das ist die Liebe. Sie ist die menschliche Zeit in der Ewigkeit Gottes (Vgl. II. 6; IV. 1).

So wird in der christlichen Theologie der Versuch unternommen, die Zeit des irdischen Lebens mit ihrer Geschichte kairologisch und eschatologisch in der Ewigkeit des dreieinigen Gottes zu verankern. Dazu verwendet man theologische Symbole. Sie spielen eine wichtige Rolle. Sie haben nämlich eine kommunikative Bedeutung in der Verbindung zwischen Gott und dem Menschen. Die Symbole sind in der Zeit eingebettet. In ihnen verankert sich die Zeit mit der Ewigkeit. Sie verweisen gleichzeitig auf eine andere Wirklichkeit. Symbole betreffen stets eine Realität oder eine Situation des menschlichen Lebens.

Situationen, von denen der Mensch in seinem Leben existentiell betroffen ist. Symbole beinhalten eine andere Wahrheit. An dieser Wahrheit nehmen sie Teil und sind mit dieser Wahrheit aber nicht identisch. Auf religiöser Ebene verweisen betroffene und ergriffene Menschen auf die Gotteswirklichkeit. Aus theologischer Sicht verbindet sich dabei die Wirklichkeit der zeitlichen Welt mit der Offenbarung Gottes. Das, was zeitlich ist, ist in der Ewigkeit verankert. Gott hat sich in seinem Sohn offenbart. (Vgl. III. 1).

Zeit und Ewigkeit begegnen sich im dreieinigen Gott. Diese Begegnung zeigt der Zeit ihre Größe. Diese **Größe** erfährt der zeitlich-geschichtlich verbundenen Mensch im Sakrament (Vgl. III. 2). Hier ist der ewige Gott in seinen drei Personen gegenwärtig. So wie es das II. Vaticanum beschreibt, dass der lebendige Gott durch seinen Sohn Jesus Christus, der selbst das Sakrament ist, in seiner Kirche lebt. Durch die Symbole und Zeichen in der Kirche findet der Mensch die innigste Vereinigung mit Gott (Vgl. LG. 1). Zeit und Ewigkeit gelten im eschatologischen Bereich als die Größe des trinitarischen Gottes. Mit dem Verhältnis

zwischen Zeit und Ewigkeit beschäftigen sich die beiden evangelischen Theologen Jürgen Moltmann und Wolfhart Pannenberg im Rahmen ihrer theologischen Auslegungen. Ihre Arbeiten basieren auf dem Verhältnis zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung. Sie stehen uns dabei als hilfreiche Unterstützung zur Verfügung, um besser zu verstehen, wie die **„Zeit als eschatologische Größe“** in der Ewigkeit verankert ist. J. Moltmann zeigt dabei, dass die Zeit des dreieinigen Gottes die Zeit der Neuschöpfung der Welt und des Menschen ist. Moltmann entwickelt seine theologische Wissenschaft im Wesentlichen auf der Basis der biblischen Exegese. So betont er, dass diese Neuschöpfung durch Jesus Christus existiert. Sie ist die Verankerung und die Gemeinschaft mit dem einen Gott. Die Menschheit hat „einen Gott den Vater. Von ihm stammt alles, und wir leben auf ihn hin. Und einer ist der Herr: Jesus Christus. Durch ihn ist alles, und wir sind durch ihn“ (1 Kor 8, 6). In Jesus Christus als Messias findet die Schöpfung die Einheit mit Gott. Die Zeit des Messias ist die **„Messianische Zeit“**. Diese Zeit hat mit dem Kommen des Messias begonnen. Sie ist auch durch den Messias bestimmt. Diese Zeit ist mit der Schöpfung verbunden. Jesus als Messias wohnt, lebt und wirkt in seiner Schöpfung. Dadurch ist sie zu seiner Heimat geworden, im Himmel und auf Erden (Vgl. IV. 1).

In dem menschengewordenen Sohn zeigt sich der ewige Gott als der lebendige $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ Kairos. Dieser Kairos stiftet eine Einheit und Zukunft von Zeit und Ewigkeit als die erfüllte Zeit. Als lebendiger Kairos erfüllt Jesus Christus Himmel und Erde mit der Herrlichkeit seines Auferstehungslebens, um als alles in allem zu sein. Er selbst ist **die ewige Zeit**. Die Erde und der Himmel sind seine Heimat. Zusammen mit ihm und in ihm finden alle Geschöpfe ihre unbegrenzte Lebensfülle. Durch Jesus Christus, als das ewige Wort des Vaters, tritt Gott selber in die menschliche Zeit und Geschichte seiner Schöpfung ein (Vgl. IV. 2).

Moltmann verwendet dabei die Lehre Teilhards de Chardins und weist auf den Begriff: „Christus evolutor“ und zeigt ihn als den Erlöser der Evolution. Er betont im Besonderen, dass in diesem Erlösungsprozess die Schöpfung nicht heim zu Gott kehrt, damit die Ewigkeit Gottes aufgehen wird, sondern der ewige Gott kehrt in die zeitliche und geschichtliche Welt ein, um sie zu seiner Wohnung zu machen. Die Schöpfung mit all ihren Dingen nimmt Anteil an der Herrlichkeit Gottes. Dadurch kann die Geschichte etwas Neues für die Menschen bringen, „was kein Auge gesehen, und kein Ohr gehört, und in keines Menschen Herz gedrungen ist“ (1 Kor. 2, 9).

So ähnlich legt auch Pannenberg seine theologische Lehre über die Zeit und Ewigkeit aus. Auch für ihn ist das Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf die richtige Plattform für das Verhältnis zwischen Zeit und Ewigkeit.

Der dreieinige Gott neigt sich aus seiner Liebe den Menschen in seinem Sohn zu. Gott schenkt den Menschen seine überzeitliche und ewige Liebe. Diese Liebe ist Jesus Christus. In ihm handelt das Ewige in der Zeit. Dieses Handeln ist von Gott, der Ursprung der Liebe ist. Es ist der Anbruch der eschatologischen Zukunft. Es gibt keine Zukunft außer durch Gott und in ihm durch Jesus Christus. Er ist die Verankerung des Zeitlichen mit dem Ewigen und des Ewigen mit dem Zeitlichen. Durch ihn antizipiert die Zeit in der Ewigkeit (Vgl. IV. 3). Diese Liebe verschmilzt in sich Zeit mit Ewigkeit. Deswegen zielt die Liebe auf die Ewigkeit. Sie ist **die Vollendung in der Ewigkeit Gottes**. Die Ewigkeit ist die Einheit aller Zeit. Sie ist **die Zeit Gottes**. In dieser Zeit Gottes, als Zukunft, findet der ewige Gott seine Selbstunterscheidung und Selbstidentifikation (Vgl. IV. 4).

In diesem Sinn ist der ewige Gott als der Kommende, der aller Zeit Gleichzeitige. Diese Zukunft impliziert nach Pannenberg seine Ewigkeit. Pannenberg verwendet und baut seine philosophischen und wissenschaftlichen Gedanken auf dem Fundament der Physik und der Anthropologie. Deswegen verbindet er in seiner Lehre die Erforschungen Tiplers mit Teilhard de Chardins. In ihr zeigt Pannenberg, dass sich in Jesus Christus der Heilsratschluss Gottes offenbart. Er betont die Bestimmung der Schöpfung zur Gemeinschaft mit Gott. In dieser Bestimmung findet die zeitliche Schöpfung die Teilnahme an der Gemeinschaft des dreieinigen Gottes (Vgl. IV. 4).

Für Pannenberg und Moltmann ist Jesus Christus die Verankerung der Zeit mit der Ewigkeit. Durch die Einheit zwischen Gott und Mensch kommt in Jesus Christus die Hoffnung des Menschen auf die Zukunft. „Der ewige Vater (...) hat beschlossen, die Menschen zur Teilnahme am göttlichen Leben zu erheben“ (LG 2). Diese Teilnahme ist die Gemeinschaft Gottes mit den Menschen. Sie ist aus der Zeit und zielt auf die Ewigkeit. Der ewige und dreifaltige Gott handelt durch seinen Sohn selbst fortgesetzt in der Welt, in der Zeit und in der Menschheit. Gott ist ewig. Durch Jesus Christus, seinen menschengewordenen Sohn, durch seine göttliche und menschliche Natur in einer Person, ist die Trinität die Zukunft der Zeit, in der göttlichen Ewigkeit. Die Zeit nimmt durch Jesus Christus, den wahren Menschen und wahren Gott, Teil an dieser Ewigkeit Gottes.

Deswegen bestätigen die nachstehenden, auf systematischem Wege gefundenen **Ergebnisse zur theologischen Frage nach der Verankerung der menschlichen Zeit in die Ewigkeit des trinitarischen Gottes diese These, die auf kairologischer und eschatologischer Basis beschreiben, dass „Zeit die eschatologische Größe“** in mehrfacher Hinsicht ist, wie folgt:

Chronos – χρόνος, als die chronologische Zeit findet ihre Einheit und ihre Wirklichkeit im zeichenhaften Verweisen auf die Ewigkeit. Diese Zeit ist nicht ferner Vergangenheit oder Zukunft, sondern die ewige Gegenwart. Entsprechend den biblischen Worten: „Alle Zeiten stammen von Dir, und vor allen Zeiten bist Du“ (Ps. 2, 7). Jesus Christus als der Sohn Gottes lebte selber in dieser chronologischen Zeit. Durch sein Kommen in den Chronos und durch seine Gottessohnschaft hat er, der Mensch, und mit ihm seine irdische und weltliche Zeit die Beziehung zum ewigen Vater. Mit ihm ist, in die chronologische Zeit, sein Kairos angekommen (Vgl. V. 1). Durch den Kairos brachte Jesus Christus die chronologische Zeit und Geschichte zu ihrer Erfüllung. Seit Jesus Christus, seit seinem Kommen, ist die Zeit und Geschichte der Menschen zur Heilsgeschichte und Heilszeit geworden (Vgl. V. 2).

Der Lebende im Chronos, in der chronologischen Geschichte, Jesus Christus, der gleichzeitig in der Gemeinschaft mit seinem himmlischen Vater lebt, ist die Ewigkeit Gottes. Das heisst: Er ist die Verankerung der Zeit mit der Ewigkeit (V. 1).

Deswegen ist **Kairos** – καιρός als die erfüllte Zeit, die Zeit der Heilsgeschichte. Diese Heilsgeschichte ist noch nicht die endgültig offenbarte Vollendung. Diese kairologische Zeit ist die Heilszeit der Kirche in Jesus Christus. Die Kirche ist durch die Gegenwart Gottes in der menschlichen Zeit der Geschichte, der fortgesetzten und fortdauernden Heilsgeschichte für die kommende Zeit. Sie findet ihre innere Kontinuität im Volk Gottes. Deshalb ist Kairos die Verankerung der Zeit mit Ewigkeit. Das ist Jesus Christus selber (Vgl. V. 2).

In seiner **kairologischen Zeit** verkündet Jesus Christus das Reich Gottes. Jesus Christus verankert durch die Verkündigung des Reiches Gottes den zeitlichen und irdischen Menschen mit dem dreieinigen Gott. Jesus Christus, der lebendige Sohn Gottes, der in der menschlichen Zeit und Geschichte gelebt hat, verbindet in sich die menschliche Zeit mit der Ewigkeit Gottes. Im Reich Christi, – in seiner Kirche – hat die Zeit Teilhabe an der Ewigkeit Gottes (Vgl. V. 3).

Durch die Verkündigung des Reiches Gottes, welches gleichzeitig das Reich Christi ist, findet es in der **Kirche** die Realisierung und Fortsetzung. Die Kirche ist in ihrem Liebestun der Ausdruck der trinitarischen Liebe. Die Kirche ist die gegenwärtige Verwirklichung der Liebe als Reich Gottes (Vgl. V. 3). In der Kirche ist der „Geist der Liebe in die Herzen der Menschen ausgegossen“ (GS 78). In der Kirche geschieht die gegenwärtige Wirklichkeit der innigsten Vereinigung zwischen den Menschen und dem dreieinigen Gott. (Vgl. LG 1, 1). Der Geist der Liebe ist der zukunfts offene Geist. Diese Zukunft ist die neue Schöpfung. Die neue Schöpfung in Jesus Christus geschieht durch seine Auferstehung. Mit seiner Auferstehung ist der neue **Aion αἰών** in der irdischen Zeit und menschlichen Geschichte angebrochen. Er, der

neue Aion, ist die eschatologische Zeit. Diese eschatologische Zeit ist die Zeit zwischen der Christuszeit, der messianischen Zeit und bis hin zu seiner Wiederkunft.

Das ist die Zeit zwischen Auferstehung Christi und seinem Kommen am Ende der irdischen Zeit und Welt. Da kommt das Ende der historischen Zeit und gleichzeitig ist das der Anbruch des neuen Äons in der Auferstehung und Himmelfahrt Christi (Vgl. V. 4). In Jesus Christus, dem schöpferischen Aion, zeigt und erfüllt der dreieinige Gott seine göttliche Allmacht der ewigen Liebe. Die Auferstehung Christi ist die Ursache des Überganges aus der Zeit in die Ewigkeit (Vgl. V. 4).

In der Dreifaltigkeit Gottes vollzieht sich das ewige Urbild der Zeitigung. Die begrenzte Zeit der Welt, die als die vergängliche Zeit verstanden ist, gewinnt in der ewigen Zeit ihre Bedeutung. Die ewige Zeit schenkt den vergänglichen Tagen ihren Sinn. In der Liebe-Communio, des dreieinigen Gottes findet man die Verankerung zwischen Zeit und Ewigkeit. In der Communio mit dem dreieinigen Gott lebt der irdische und zeitliche Mensch nicht nur aus Gott, sondern er lebt viel mehr Gottes Lebendigkeit. Jesus Christus ist die Offenbarung des ewigen Gottes. In seiner Menschwerdung vereinigt er sich mit jedem Menschen (Vgl. GS 22). Durch die Offenbarung des dreieinigen Gottes und seiner Liebes-Communio macht er gleichzeitig dem Menschen den Menschen selbst voll kund und verschenkt ihm seine höchste Berufung (Vgl. GS. 22).

In der Liebe-Communio, überwindet der dreieinige Gott aus sich selbst heraus die Distanz um den Menschen seine Liebe und Gemeinschaft anzubieten. In Jesus Christus überwindet Gott die Distanz zwischen Zeit und Ewigkeit (Vgl. V. 5). Die Grenzen: zwischen dem Anfang und dem Ende wurden in ihm aufgehoben. Die Zeit verankert sich mit der Ewigkeit Gottes. „Damit Gott herrscht über alles und in allem (1 Kor. 15, 28). Durch seine Herrschaft wurden alle Beschädigungen durch Sünde, Leid und Tod überwunden. Die Zeit trifft sich mit der Ewigkeit und verankert sich als Gemeinschaft.

Das ist die Gemeinschaft im ewigen Leben. In dieser Gemeinschaft ist der Mensch eine Schöpfung. Als solches ist er nicht mehr mit der Zeit eingebettet, sondern mit der Ewigkeit. Seine Zukunft und Erfüllung ist in der Dreifaltigkeit Gottes. Der Sohn Jesus Christus ist die trinitarische Offenbarung. Im Kreuzesgeschehen zeigt sich die ewige Liebe Gottes zu den zeitlichen und geschichtlichen Menschen. Der gekreuzigte und auferstandene Jesus ist die geheimnisvolle Vermittlung und Verankerung zwischen Zeit und Ewigkeit (Vgl. V. 6). Jesus Christus als „Ursakrament“ ist das Heil der Begegnung des Menschen mit Gott. In den Sakramenten der Kirche vergegenwärtigt sich der dreieinige Gott (Vgl. V. 7). Die Kirche ist der Ort der Begegnung zwischen Zeit und Ewigkeit. Das ist die Begegnung der Einheit-

Communio zwischen Menschen und Gott. In der Kirche lebt und wirkt Gott aus der Zeit in die Ewigkeit. Sie ist die eschatologische Größe der Zeit in der Ewigkeit.

Die Zeit der menschlichen Geschichte findet ihre Erfüllung in der Ewigkeit. In dieser Communio-Gemeinschaft ist der Mensch von Anfang an zur Gemeinschaft und zum Dialog mit Gott eingeladen und berufen (Vgl. GS 19). In diesem Sinne bedeutet **„Zeit als eschatologische Größe“**, dass die menschliche Zeit kairologisch und eschatologisch in der Ewigkeit des trinitarischen Gottes hinein verankert ist. Der dreieinige Gott als Liebende-Communio ist in seinem Sohn Jesus Christus dem wahren Mensch und wahren Gott, die eschatologische Größe der Zeit und des menschlichen Lebens. In ihm findet der zeitliche und geschichtliche Mensch seine Vollkommenheit und seine Erfüllung.

Literaturverzeichnis

Die Bibliographie folgender Werke wird im Literaturverzeichnis den angegebenen Abkürzungen entsprechen:

- AMATECA** Amateca. Lehrbuch zur katholischen Theologie. Herausgegeben von Bedouelle, Guy / Chantraine, Georges / Corecco, Eugenio / Scola, Angelo / Gerosa, Libero / Schönborn, Christoph von. Paderborn 1993.
- BDS** Bonner Dogmatische Studien. Herausgegeben von Breuning, Wilhelm / Jorissen, Hans / Menke, Karl-Heinz / Wohlmuth, Josef: Würzburg.
- DS** Enchiridion Symbolorum. Herausgegeben von Denzinger, H. / Schönmetzer, A.
- HSTh** Handbuch systematischer Theologie. Herausgegeben von Ratschow, Carl Heinz. Gütersloh 1991.
- HThG** Handbuch theologischer Grundbegriffe. Herausgegeben von Fries, Heinrich. München 1962 / 1970.
- LIMC** Lexikon Iconographicum Mythologiae Classicae. Herausgegeben von Balty, Jean Charles. Zürich, München 1986.
- LKDog** Lexikon der katholischen Dogmatik. Herausgegeben von Beinert, Wolfgang. Freiburg, Basel, Wien 1987.
- LThK** Lexikon für Theologie und Kirche, begründet von Buchberger, Michael. Herausgegeben von Kasper, Walter. 3., völlig neu bearbeitete Auflage. Freiburg, Basel, Rom, Wien 1993-2000.
- LThK²** Lexikon für Theologie und Kirche. Herausgegeben von Höfer, Josef und Rahner, Karl. 2. Auflage. Freiburg 1957.
- Philosophisches Wörterbuch**, mitbegründet von Max Müller. Herausgegeben von Halder, Alois. Völlig überarbeitete Neuauflage. 2. Auflage. Freiburg 2000.
- SV** Edition Suhrkamp.
- TBLNT** Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, begründet durch Beyreuther, Erich / Bietenhard, Hans / Coenen, Lothar. Herausgegeben von Coenen, Lothar / Haacker, Klaus. In Verbindung mit Kabiersch / Kreuzer / Lichtenberger / Mayer / Seebass. Neubearbeitete Ausgabe. Wuppertal 2000.
- ThWAT** Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament Herausgegeben von Botterweck, G. Johannes / Ringgren, Helmer. Stuttgart 1970-2001.
- ThWNT** Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Herausgegeben von Kittel, Gerhard. Stuttgart 1935.

Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Herausgegeben von Hoffmeister, Johannes. 2. Auflage. Hamburg 1955.

Abkürzungen der Konzilstexte:

DV	Dei Verbum.
GS	Gaudium et Spes.
LG	Lumen Gentium.
UR	Unitatis Redintegratio.

Weitere Abkürzungen:

GNO	Gregor Nyssa Opera
PG	Patrologia Graeca

1. Quellen

Aristoteles: Metaphysik. Übersetzt, mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Hans Günter Zekl. Würzburg 2003.

Aristoteles: Physik. Vorlesung über Natur. Erster Halbband: Bücher I(A) – IV(□). Übersetzt, mit einer Einleitung und mit Anmerkungen herausgegeben von Hans Günter Zekl. Hamburg 1987 (Philosophische Bibliothek, Nr. 380).

Aurelius Augustinus: Confessiones. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart. München 1966.

Basilius von Caesarea: Eunomii Impii Apologia. In: Migne, J.P. (Hg.): Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca. Tom 30. Paris 1888, S. 835-868.

Papst Benedikt XVI.: Deus caritas est. Enzyklika an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christen über die christliche Liebe. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2006 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 171).

A.M.T.S. Boethius: De consolatione philosophiae. München, Leipzig 2005.

Gregor von Nyssa: Contra Eunomium II. Herausgegeben von Werner Jaeger. Leiden 1960.

Gregor von Nyssa: Contra Eunomium III. Herausgegeben von Werner Jaeger. Leiden 1960.

Gregor von Nyssa: In Ecclesiasten homiliae. In: Jaeger, Werner (Hg.): Gregori Nysseni. Opera V. Leiden 1962, 195-442.

Papst Johannes Paul II: Redemptor Hominis. Enzyklika Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II, an die verehrten Mitbrüder im Bischofsamt, die Priester und Ordensleute, die Söhne und Töchter der Kirche und an alle Menschen guten Willens zum Beginn seines päpstlichen Amtes. Kevelaer 1979.

Thomas von Aquin: Summa Contra Gentiles. Herausgegeben von Rolf Schönberger. Darmstadt 2000.

Thomas von Aquin: Summa Contra Gentiles. Taurini 1924.

Platon: Timaios – Kritias – Philebos. Bearbeitet von Widra, Klaus. Griechischer Text von Rivaud, Albert und Diès, Auguste. Deutsche Übersetzung von Müller, Hieronymus und Schleiermacher, Friedrich. Band VII. In: Eigler, Gunther (Hg.): Platon. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Darmstadt 1972.

Plotin: Über Ewigkeit und Zeit. Enneade III, 7. Übersetzt von Werner Beierwaltes. 4. Auflage. Frankfurt am Main 1995 (Klostermann Texte zur Philosophie).

2. Sekundärliteratur

Agamben, Giorgio: Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, aus dem Italienischen von David Giuriato. Frankfurt am Main, 2006 (SV 2453).

Altner, Günter: Die Überlebenskrise in der Gegenwart. Ansätze zum Dialog mit der Natur in Naturwissenschaft und Theologie. Darmstadt 1987.

Anacker, Ulrich / Baumgartner, Hans: Geschichte. In: Krings, Hermann / Baumgartner, Hans / Wild, Christoph (Hgg.): Handbuch philosophischer Grundbegriffe. München 1973, 547-557.

Anglet, Kurt: Das Ende der Zeit – die Zeit des Endes, Eschatologie und Apokalypse. Würzburg 2005.

Anglet, Kurt: Der eschatologische Vorbehalt. Paderborn, München, Wien, Zürich 2001.

Assmann, Jan: „Vorgriechische“ Zeit. In: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hgg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 12. Neubearbeitete Ausgabe. Darmstadt 2004, 1186-1190.

Avé-Lallemant, E.: Die Zeit. In: Volpi, Franco / Nida-Rümelin, Julian (Hgg.): Lexikon der Philosophischen Werke. Redaktionell verantwortliche Mitherausgeber: Koettnitz, Maria und Olechnowitz, Harry. Stuttgart 1988 (Kröner Taschenausgabe, Nr. 486) , 825-826.

Balás, David L.: Eternity and Time in Gregory of Nyssa's Contra Eunomium. In: Dörries, Heinrich / Altenburger, Margarete / Schramm, Uta (Hgg.): Gregor von Nyssa und die Philosophie. Leiden 1976, 128-155.

Balás, David L.: Metousia Theou. Man's Participation in God's Perfections according to Gregory of Nyssa. Rom 1966 (StAns, Nr. 55).

Balthasar, Hans Urs von: Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie. Einsiedeln 1963.

Balthasar, Hans Urs von: Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik. Band I: Schau der Gestalt. Einsiedeln 1961.

Balthasar, Hans Urs von: Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik. Band II: Fächer der Stile. Einsiedeln 1962.

Balthasar, Hans Urs von: Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik. Band III, 2: Theologie. Teil 1: Alter Bund. Einsiedeln 1967.

Balthasar, Hans Urs von: Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik. Band III, 2: Theologie. Teil 2: Neuer Bund. Einsiedeln 1969.

Balthasar, Hans Urs von: Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V. Einsiedeln 1986.

Balthasar, Hans Urs von: Kennt uns Jesus – Kennen wir ihn? Freiburg, Basel, Wien 1980.

Balthasar, Hans Urs von: Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV. Einsiedeln 1974.

- Balthasar, Hans Urs von: *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III.* Einsiedeln 1967.
- Balthasar, Hans Urs von: *Theodramatik. Band I: Prolegomena.* Einsiedeln 1973.
- Balthasar, Hans Urs von: *Theodramatik. Band II: Die Personen des Spiels. Teil I: Der Mensch in Gott.* Einsiedeln 1976.
- Balthasar, Hans Urs von: *Theodramatik. Band II: Die Personen des Spiels. Teil II: Die Personen in Christus.* Einsiedeln 1978.
- Balthasar, Hans Urs von: *Theodramatik. Band III: Die Handlung.* Einsiedeln 1980.
- Balthasar, Hans Urs von: *Theodramatik. Band IV: Das Endspiel.* Einsiedeln 1983.
- Balthasar, Hans Urs von: *Theologik. Band I: Wahrheit der Welt.* Einsiedeln 1985.
- Balthasar, Hans Urs von: *Theologik. Band II: Wahrheit Gottes.* Einsiedeln 1985.
- Barth, Karl: *Die kirchliche Dogmatik. Band XXI, 4: Die Lehre von der Versöhnung. Der Gegenstand und die Probleme der Versöhnungslehre. Jesus Christus der Herr als Knecht; Teil I.* Studienausgabe: Zürich 1986.
- Barth, Karl: *Die kirchliche Dogmatik. Herausgegeben von Helmut Krause. Band III, 2: Die Lehre von der Schöpfung. 4. Auflage.* Zürich 1979.
- Bastian, Hans-Dieter: *Kommunikation. Wie christlicher Glaube funktioniert.* In: Hans Jürgen, Schultz (Hg.): *Themen der Theologie. Band 13.* Stuttgart, Berlin 1972.
- Bayer, Oswald: *Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung. 2., erweiterte Auflage.* Tübingen 1990.
- Beinert, Wolfgang: *Geschichte / Geschichtlichkeit.* In: LKDog, 177-181.
- Beinert, Wolfgang: *Die Eucharistie als Sakrament der Einheit.* In: Ders. (Hg.): *Texte zur Theologie. Dogmatik 9, 2. Sakramentenlehre II. Eucharistie bis Ehesakrament.* Bearbeitet von Koch, Günter. Graz, Wien, Köln 1991, 83-84.
- Bergmann, J.: *dābār.* In: ThWAT. Band 2, 89-98.
- Beutler, Johannes: *Der neue Mensch in Christus. Hellenistische Anthropologie und Ethik im Neuen Testament.* Freiburg, Basel, Wien 2001.
- Beyse, K.M.: *hælæd.* In: ThWAT. Band 2, 958-960.
- Blättler, Peter: *Pneumatologia crucis. Das Kreuz in der Logik von Wahrheit und Freiheit. Ein phänomenologischer Zugang zur Theologie Hans Urs von Balthasars.* Würzburg 2004 (BDS, Nr. 38).
- Blaser, J.P.: *Die Zeit in der Physik.* In: Gumin, H./ Meier, H. (Hgg.): *Die Zeit. Dauer und Augenblick. 3. Auflage.* München 1992.

Bloch, Ernst: Das Prinzip Hoffnung. Band 3. Frankfurt am Main 1973.

Böhnke, Michael: Einheit in Mehrsprüchlichkeit. Eine kritische Analyse des trinitarischen Ansatzes im Werk von Klaus Hemmerle. Würzburg 2000 (BDS, Nr. 33).

Bollig, Michael: Einheit in der Vielfalt. Communio als Schlüsselbegriff des christlichen Glaubens im Werk von Gisbert Greshake. Würzburg 2004 (BDS, Nr. 37).

Boman, Thorleif: Das hebräische Denken im Vergleich zum Griechischen. 5., neubearbeitete und erweiterte Auflage. Göttingen 1968.

Breuning, Wilhelm: Gotteslehre. Bearbeitet von Beinert, Wolfgang. In: Beinert, Wolfgang (Hg.): Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik. Band 1. Paderborn, München, Wien, Zürich 1995, 201-362.

Breuning, Wilhelm: Analogie. In: LKDog, 14-16.

Breuning, Wilhelm: Eigenschaften Gottes. In: LKDog, 106-109.

Breuning, Wilhelm: Handeln Gottes. In: LKDog, 235-236.

Breuning, Wilhelm: Liebe. In: LKDog, 347-349.

Breuning, Wilhelm: Trinitätslehre. In: LKDog, 519-523.

Brückle, Horst: Symbol. II. Religionswissenschaftlich. In: ³LThK. Band 9, 1154-1155.

Casper, Bernhard: Zeiterfahrung und Glaubenserfahrung. In: Gauly, Heribert / Schulte, Maria / Balmer, Hans Peter (Hgg.): Im Gespräch: der Mensch. Ein interdisziplinärer Dialog. Düsseldorf 1981, 29-42.

Congar, Yves: Der Heilige Geist. Übersetzt von Berz, August. Freiburg, Basel, Wien 1982.

Courth, Franz: Der Gott der dreifaltigen Liebe. Paderborn 1993 (AMATECA, Band 6).

Crüsemann, Frank: Reich Gottes. In: Görg, Manfred / Lang, Bernhard (Hgg.): Neues Bibel-Lexikon. Band 3. Düsseldorf, Zürich 2001, 307-313.

Dalferth, Ingolf U.: Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit. Tübingen 1997.

Dalferth, Ingolf U.: Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie. Tübingen 2003.

Danto, Arthur: Analytische Philosophie der Geschichte. Frankfurt am Main 1980.

Darlap, Adolf: Ewigkeit. In: HThG. Band 1, 400.

Davis, Paul: Gott und die moderne Physik, mit einem Vorwort von Ditfurth, Hoimar von. München 1986.

Delling, Gerhard: *emera*. In: ThWNT. Band 2, 945-956.

Die deutschen Bischöfe: Der Glaube an den dreieinen Gott. Eine Handreichung der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz zur Trinitätstheologie. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2006 (Die deutschen Bischöfe, Nr. 83).

Diekamp, Franz: Die Gotteslehre Gregors von Nyssa. Münster 1896.

Dörrie, Heinrich: Gregors Theologie auf dem Hintergrund der neoplatonischen Metaphysik. In: Dörries, Heinrich / Altenburger, Margarete / Schramm, Uta (Hgg.): Gregor von Nyssa und die Philosophie. Leiden 1976, 21-42.

Dorschner, Johann / Heller, Michael / Pannenberg, Wolfhart: Mensch und Universum. Naturwissenschaft und Schöpfungsglaube im Dialog. Regensburg 1995.

Ebeling, Gerhard: Dogmatik des christlichen Glaubens. Band 1: Prolegomena. Teil 1: Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt. 3., durchgesehene Auflage. Tübingen 1979.

Ebner, Martin: Leben trotz Tod. Neukirchen-Vluyn 2005 (JBTh, Nr. 19).

Eisler, Rudolf: Zeit. In: Ders. (Hg.): Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Band 3. 4., völlig neu bearbeitete Auflage. Berlin 1930, 646-664.

Elert, Werner: Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte. Herausgegeben von Maurer, Wilhelm / Bergsträßer, Elisabeth. Berlin 1957.

Evers, Dirk: Raum-Materie-Zeit. Schöpfungstheologie im Dialog mit naturwissenschaftlicher Kosmologie. Tübingen 2000 (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, Nr. 41).

Fahr, Hans J.: Zeit in Natur und Universum. In: Baumgartner, Hans Michael (Hg.): Zeitbegriffe und Zeiterfahrung. München 1994 (Grenzfragen, Nr. 21), 11-44.

Farkasfalvy, Denis: L'inspiration de l'écriture sainte dans la théologie de Saint Bernard. Introduction. Rom 1964 (StAns, Nr. 53).

Finkenzeller, Josef: Auferstehung der Toten. In: LKDog, 25-28.

Finkenzeller, Josef: Chiliasmus. In: LKDog, 58-59.

Finkenzeller, Josef: Eschatologie. In: LKDog, 137-143.

Finkenzeller, Josef: Reich Gottes. In: LKDog, 437-440.

Finkenzeller, Josef: Zeit. In: LKDog, 563-564.

Finkenzeller, Josef: Eschatologie. In: Beinert, Wolfgang (Hg.): Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik. Band 3. Paderborn 1995, 525-664.

Finkenzeller, Josef: Parusie. In: LKDog, 406-408.

Franke, Thomas: *Salus ex amore. Erwägungen zu einer trinitarischen Soteriologie.* In: Franke, Thomas/ Knapp, Markus/ Schmid, Johannes (Hgg.): *Creatio ex amore. Beiträge zu einer Theologie der Liebe.* Würzburg 1988, 48-59.

Freyer, Thomas: *Sakrament – Transitus – Zeit – Transzendenz. Überlegungen im Vorfeld einer liturgisch-ästhetischen Erschließung und Grundlegung der Sakramente.* Würzburg 1995 (BDS, Nr. 20).

Freyer, Thomas: *Zeit – Kontinuität und Unterbrechung. Studien zu Karl Barth, Wolfhart Pannenberg und Karl Rahner.* Würzburg 1993 (BDS, Nr. 13).

Frick, Andreas: *Der dreieine Gott und das Handeln in der Welt. Christlicher Glaube und ethische Öffentlichkeit im Denken Klaus Hemmerles.* Würzburg 1998 (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, Nr. 24).

Fries, Heinrich: *Fundamentaltheologie.* Leipzig 1987.

Galán, Manuel B.: *chronos.* In: LIMC. Band III/ 1, 276-278.

Ganoczy, Alexandre: *Einführung in die katholische Sakramentenlehre. 2., durchgesehene Auflage.* Darmstadt 1984.

Ganoczy, Alexandre: *Anfang.* In: LKDog, 16-17.

Ganoczy, Alexandre: *Schöpfung.* In: LKDog, 456-458.

Ganoczy, Alexandre: *Creatio ex nihilo.* In: LKDog, 78-80.

Ganoczy, Alexandre: *Schöpfungslehre. 2., erweiterte Auflage.* Düsseldorf 1987 (Leitfaden Theologie, Nr. 10).

Ganoczy, Alexandre: *Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen. Grundriß der Gnadenlehre.* Düsseldorf 1989.

Ganoczy, Alexandre: *Schöpfungslehre.* In: Beinert, Wolfgang (Hg.): *Glaubenzugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik. Band 1.* Paderborn 1995, 365-495.

Ganoczy, Alexandre: *Der dreieinige Schöpfer. Trinitätstheologie und Synergie.* Darmstadt 2001.

Gauly, Heribert: *Inkarnation und Heildienst.* In: Gauly, Heribert / Schulte, Maria / Balmer, Hans Peter (Hgg.): *Im Gespräch: der Mensch. Ein interdisziplinärer Dialog.* Düsseldorf 1981, 256-265.

Gózdź, Krzysztof: *Jesus Christus als Sinn der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg.,* Regensburg 1988 (Eichstätter Studien, Neue Folge, Nr. 25).

Grabner-Haider, Anton: *Teilhabe.* In: *Unter Mitarbeit katholischer und evangelischer Theologen herausgegeben von Grabner-Haider, Anton: Praktisches Bibellexikon. 8. Auflage.* Freiburg 1969, 1077.

- Greiner, Sebastian: Die Theologie Wolfhart Pannenberg. Würzburg 1988 (BDS, Nr. 2).
- Greshake, Gisbert: Gott in allen Dingen finden. Schöpfung und Gotteserfahrung. Freiburg 1986.
- Greshake, Gisbert: Signale des Glaubens. Gnade neu gedacht. Freiburg 1980.
- Greshake, Gisbert: Der Preis der Liebe. Besinnung über das Leid. Freiburg, Basel, Wien 1978.
- Greshake, Gisbert: Schöpfung als Sakrament. In: Lebendige Seelsorge. Nr. 42/2: Gottes gute Schöpfung. Würzburg 1991, 73-81.
- Greshake, Gisbert / Lohfink, Gerhard: Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie. In: Rahner, Karl / Schlier, Heinrich (Hgg.): Quaestiones disputatae. Nr. 71. 5. Auflage. Freiburg 1986.
- Greshake, Gisbert: Grundaussagen einer theologischen Anthropologie. Schöpfungstheologische Stichworte. In: Böhm, Winfried / Friedberger, Walter / Greshake, Gisbert (Hgg.): Wer ist der Mensch? Was Theologie, Soziallehre und Pädagogik uns sagen. Freiburg, Basel, Wien 1983, 9-49.
- Greshake, Gisbert / Kremer, Jacob: Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung. Darmstadt 1986.
- Greshake, Gisbert: Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie. 2. Auflage. Freiburg, Basel, Wien 1997.
- Greshake, Gisbert: Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre. Neuausgabe. Freiburg, Basel, Wien 1992.
- Greshake, Gisbert: Erlöst in einer unerlösten Welt? Mainz 1987.
- Guhrt, Joachim / Kraus, W.: Zeit / Ewigkeit: αἰών In: TBLNT. Band 2, 1993-2001.
- Haag, Ernst: Herrschaft Gottes: I. Biblisch-theologisch: 1. Altes Testament. In: LThK. Band 5, 26-28.
- Hahn, H.C. / Kraus, W.: Zeit / Ewigkeit: καιρός – χρόνος – ὥρα. In: TBLNT. Band 2, 2001-2018.
- Hahn, Ferdinand: Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung. Neukirchen-Vluyn 1998 (BThSt, Nr. 36).
- Hainthaler, Theresia: Anastasius, „der große Bischof Antiochiens“. In: Grillmeier, Alois (Hg.): Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 2/3: Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600. Freiburg 2002.
- Halder, Alois / Müller, Max: Kleines Philosophisches Wörterbuch. Freiburg, Basel, Wien 1973.

Halder, Alois: Kommunikation. In: Philosophisches Wörterbuch, 171-172.

Halder, Alois: Zeit. In: Philosophisches Wörterbuch, 382-383.

Halder, Alois: Freiheit. In: Philosophisches Wörterbuch, 106-107.

Hanson, Richard P.C.: The search for the Christian doctrine of God. The Arian controversy 318-381. Edinburgh 1988.

Hauser, Theresa: Zeit – was bedeutet sie? In: Feifel, Erich (Hg.): Symbol und Glaubensvermittlung: Heft 2/3. Würzburg 1986, 123-126.

Hattrup, Dieter: Theologie der Erde. Paderborn 1994.

Hauck, Friedrich / Schwinge, Gerhard: Symbol. In: Hauck, Friedrich / Schwinge, Gerhard (Hgg.): Theologisches Fach- und Fremdwörterbuch, mit einem Verzeichnis von Abkürzungen aus Theologie und Kirche und einer Zusammenstellung lexikalischer Nachschlagewerke. 9., aktualisierte Auflage. Göttingen 2002, 191.

Heim, Maximilian H.: Joseph Ratzinger – Kirchliche Existenz und existentielle Theologie unter dem Anspruch von *Lumen gentium*. Ekklesiologische Grundlinien. Frankfurt am Main 2004 (Bamberger Theologische Studien, Nr. 22).

Heinze, Jürgen: „Gott im Herzen der Materie“. Die Struktur der Zeit als Grundlage christlicher Rede von Gott im Kontext der modernen Physik. Bonn 1996.

Heinze, Jürgen: Johannesapokalypse und johanneische Schriften. Forschungs- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen. Stuttgart, Berlin, Köln 1998 (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Nr. 142; Folge 8, Nr. 2).

Hemmerle, Klaus: Thesen zu einer trinitarischen Ontologie. 2. Auflage. Freiburg 1992.

Hemmerle, Klaus: Vorspiel zur Theologie. 2. Auflage. Freiburg, Basel, Wien 1979.

Hemmerle, Klaus: Leben aus der Einheit. Eine theologische Herausforderung, herausgegeben von Blättler, Peter. Freiburg 1995.

Hempelmann, Reinhard: Sakrament als Ort der Vermittlung des Heils: Sakramentaltheologie im evangelisch-katholischen Dialog. Göttingen 1992 (Kirche und Konfessionen, Nr. 32).

Hentschel, Elke: Pierre Teilhard de Chardin. Synthese von Glaube und Naturwissenschaft aus der Sicht der Biographieforschung. München 2004 (Schriftenreihe Studien zu Religionspädagogik und Pastoralgeschichte, Nr. 8).

Herrmann, S. / Woschitz, K.: Zeit. In: Görg, Manfred / Lang, Bernhard (Hgg.): Neues Bibel-Lexikon. Band 3. Düsseldorf, Zürich 2001, 1190-1195.

Hilberath, Bernd J.: Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen. Orientierung zur christlichen Rede von Gott. Mainz 1990.

Hilberath, Bernd J.: Pneumatologie. In: Schneider, Theodor (Hg.): Handbuch der Dogmatik. Band 1. 3. Auflage. Düsseldorf 2006, 445-552.

Hirsch, Emmanuel: Das Wesen des reformatorischen Christentums. Berlin 1963.

Hoffmeister, Johannes: Mythos. In: Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 418-419.

Hoffmeister, Johannes: Liebe. In: Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 378-381.

Hoffmeister, Johannes: Freiheit. In: Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 236-237.

Hoffmeister, Johannes: Zeit. In: Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 678-679.

Hoping, Helmut: Ursünde. In: LThK. Band 5, 490-491.

Hünemann, Peter: Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie. Münster, 1994.

Huizinga, Johan: Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden. Herausgegeben von Köster. Stuttgart 1987.

Jammer, M.: Concepts of Force. Cambridge (Mass.) 1957.

Jantsch, Erich: Die Selbstorganisation des Universums. Vom Urknall zum menschlichen Geist. Erweiterte Neuauflage. München, Wien 1992.

Jorissen, Hans: Die Welt als Schöpfung. In: Merklein, H. / Werner, H. (Hgg.): Schöpfung und Neuschöpfung. Neukirchen-Vluyn 1990 (JBTh, Nr. 5).

Jüngel, Eberhard: Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase. 2., verbesserte Auflage. Tübingen 1966.

Jüngel, Eberhard: Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie. München 1974 (EvTh). 71-122.

Jüngel, Eberhard: Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III. München 1990 (EvTh, Nr. 107).

Jüngel, Eberhard: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. 5., durchgesehene Auflage. Tübingen 1986.

Jüngel, Eberhard: Der Geist der Liebe als Gemeinschaftsgeist. Zur pneumatologischen Begründung der christlichen Kirchen. In: Raffelt, Albert (Hg.): Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann. 2., durchgesehene Auflage. Freiburg, Basel, Wien 2001, 549-563.

Jüssen, Klaudius: Ewigkeit Gottes. In: LThK. Band 3, 1270-1271.

Kasper, Walter: Der Gott Jesu Christi. Mainz 1982.

Kasper, Walter: Jesus der Christus. 11. Auflage, Nachdruck der 10. Auflage mit einem neuen Vorwort. Mainz 1992.

Kasper, Walter: Theologie und Kirche. Mainz 1987.

Kardinal Kasper, Walter: Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene. Freiburg 2005.

Kather, Regine: Zeit und Ewigkeit. Über die Violdimensionalität menschlichen Erlebens. 2. Auflage. Würzburg 1993.

Kehl, Medard: Eschatologie. 2. Auflage. Würzburg 1988.

Kehl, Medard: Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung. Unter Mitwirkung von Mutschler, Hans-Dieter und Sievernich, Michael. Freiburg 2006.

Kehl, Medard: Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie. Würzburg 1992.

Kehl, Medard: Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose. 3. Auflage. Freiburg 1996.

Kessler, Hans: Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht. Düsseldorf 1985.

Kierkegaard, Sören: Der Begriff Angst. Vorworte. Düsseldorf 1952 (Gesammelte Werke, Nr. 11/12).

Kierkegaard, Sören: Der Begriff Angst. Übersetzt, mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von Rochol, Hans. Hamburg 1984 (Philosophische Bibliothek, Nr. 340).

Kierkegaard, Sören: Die Krankheit zum Tode. Übersetzt, mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von Rochol, Hans. Hamburg 1995 (Philosophische Bibliothek, Nr. 470).

Kluxen-Pyta, Donata: Nation und Ethos. In: Günther, Bien (Hg.): Praktische Philosophie 37. Freiburg, München 1991, 107-118.

Koch, Günter: Sakrament. In: LKDog, 443-447.

Koch, Günter: Sakramentenlehre – Das Heil aus den Sakramenten. In: Beinert, Wolfgang (Hg.): Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik Band 3. Paderborn 1995, 309-527.

Koch, Klaus: mo'ed. In: ThWAT. Band 4, 744-750.

Kramer, Rolf: Zeit und Ewigkeit als Grunderfahrung menschlichen Lebens. In: Reinke, Otfried (Hg.): Ewigkeit? Klärungsversuche aus Natur- und Geisteswissenschaften. Göttingen 2004, 110-122.

Kraus, Georg: Gnadenlehre – Das Heil als Gnade. In: Beinert, Wolfgang (Hg.): Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik. Band 3. Paderborn 1995, 157-305.

Kraus, Georg: Theologische Tugenden. In: LKDog, 506-509.

- Kraus, Georg: Disposition für die Gnade. In: LKDog, 86-88.
- Kraus, Georg: Bund. In: LKDog, 46-49.
- Kraus, Georg: Gnade. In: LKDog, 201-209.
- Kreuzer, S.: Reich. Die mit der Wurzel. In: TBLNT. Band 2, 1481-1487.
- Kronholm, Tryggve: `et. In: ThWAT. Band 6, 463-482.
- Kronholm, Tryggve: raga. In: ThWAT. Band 7, 347-350.
- Kurz, P.: Eines Menschen Zeit. In: StZ 119, Heft 1 (1994), 49-63.
- Lanczkowski, G.: Symbole I. Die Religion in Geschichte und Gegenwart. In: Gallig, Kurt (Hg.): Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 3. Auflage. Band 6. Tübingen 1962, 542.
- Langemeyer, Georg: Theologische Anthropologie. In: Beinert, Wolfgang (Hg.): Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik. Band 1. Paderborn 1995, 497-622.
- Langemeyer, Georg: Freiheit. In: LKDog, 161-162.
- Lévinas, Emmanuel: Die Zeit und der Andere. 3. Auflage. Hamburg 1995.
- Lévinas, Emmanuel: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Übersetzt, herausgegeben und eingeleitet von Krewani, Wolfgang Nicolaus. 4. Auflage. Studienausgabe. Freiburg, München 1999.
- Lindemann, Andreas: Der erste Korintherbrief. Tübingen 2000 (HNT 9,1).
- Link, Christian: Schöpfung. Schöpfungstheologie in reformatorischer Tradition. In: HSTh, Band 7/1.
- Link, Christian: Schöpfung, Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts. In: HSTh, Band 7/2.
- Link, Christian: Gott und die Zeit. Theologische Zugänge zum Zeitproblem. In: Stock, Konrad (Hg.): Zeit und Schöpfung. Gütersloh 1997 (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Nr. 12), 41-66.
- Löser, Werner: Geheimnis der Kirche. In: LKDog, 168-169.
- Löw, Reinhard: Die neuen Gottesbeweise. Augsburg 1994.
- Lubac, H. de: Pierre Teilhard de Chardin. Hymne an das Ewig Weibliche. Einsiedeln 1968.
- Lücke, Ulrich: „Als Anfang schuf Gott...“ – Bio- Theologie. Zeit – Evolution – Hominisation. Paderborn, München, Wien, Zürich 1997.
- Lücke, Ulrich: Religiosität – ein Produkt der Evolution? In: StZ 2 (1992), 125-133.

May, Gerhard: Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa. In: Harl, Marguerite (Hg.): *Ecriture et Culture Philosophique dans la Pensee de Gregoire de Nysse*. Leiden 1971, 51-67.

May, Gerhard: *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der Creatio ex Nihilo*, Berlin 1978 (Arbeiten zur Kirchengeschichte, Nr. 48).

Mayer, Cornelius Petrus: *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustinus. Teil II: Die antimanichäische Epoche*. Würzburg 1974 (Cassiciacum, Nr. 24,2).

Mayer, Cornelius Petrus: *Prinzipien der Hermeneutik Augustinus und daraus sich ergebende Probleme*. In: Fischer, Norbert / Hattrup, Dieter (Hgg.): *Schöpfung, Zeit und Ewigkeit. Augustinus: Confessiones 11-13*. Paderborn 2006, 65-80.

Meijering, E.P.: *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit*. In: Waszink, J.H. / Winden, J.C.M. van (Hgg.): *Philosophia of patristic texts. Band IV*. Leiden 1979.

Merklein, Helmut: *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu*. 3. Auflage. Würzburg 1984 (Forschung zur Bibel, Nr. 34).

Merklein, Helmut: *Herrschaft Gottes. I. Biblisch-theologisch: 2. Frühjudentum*. In: LThK. Band 5, 28-31.

Metz, Johann Baptist: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. Mainz 1977.

Meuffels, Otmar: *Die Zeit als Thema der Theologie*. In: Weitlauff, Manfred / Neuner, Peter (Hgg.): *Für euch Bischof – mit euch Christ. Festschrift für Friederich Kardinal Wetter zum siebzigsten Geburtstag*. Im Auftrag der Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwigs-Maximilians-Universität München. St. Ottilien 1998, 643-661.

Meuffels, H. Otmar: *Einbergung des Menschen in das Mysterium der dreieinigen Liebe. Eine trinitarische Anthropologie nach Hans Urs von Balthasar*. Würzburg 1991 (BDS, Nr. 11).

Meuffels, H. Otmar: *Kommunikative Sakramententheologie*. Freiburg, Basel, Wien 1995.

Meuffels, Otmar: *Theologie der Liebe in postmoderner Zeit*. Würzburg 2001.

Meuffels, Otmar: *Das Wirken des dreieinigen Gottes in der Schöpfungstheologie Herman Schells*. In: Meuffels, Otmar / Dvorak, Rainer (Hgg.): *Wahrheit Gottes - Freiheit des Denkens. Herrman Schell als Impulsgeber für Theologie und Kirche. Gedenkschrift anlässlich seines 150. Geburtstages*. Würzburg 2001 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, Band 56), 129-143.

Meuffels, Otmar: *Gott erfahren*. Würzburg 2006 (RPT, Nr. 19).

Moltmann, Jürgen: *Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart*. Stuttgart 1971 (Themen der Theologie, Nr. 11).

Moltmann, Jürgen: *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. München 1972.

Moltmann, Jürgen: Zukunft der Schöpfung. Gesammelte Aufsätze. München 1977.

Moltmann, Jürgen: „Dialektik, die umschlägt in Identität“ – was ist das? Zu Befürchtungen Walter Kaspers. In: Welker, Michael (Hg.): Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch: Der gekreuzigte Gott. München 1979, 149-156.

Moltmann, Jürgen: Antwort auf die Kritik an „Der gekreuzigte Gott“. In: Welker, Michael (Hg.): Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch: Der gekreuzigte Gott. München 1979, 165-190.

Moltmann, Jürgen: Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre. München 1980.

Moltmann, Jürgen: Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre. München 1985.

Moltmann, Jürgen: Der „eschatologische Augenblick“. Gedanken zu Zeit und Ewigkeit in eschatologischer Hinsicht. In: Rohls, Jan / Wenz, Gunter (Hgg.): Vernunft des Glaubens. Wissenschaftlich Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg. Mit einem bibliographischen Anhang. Göttingen 1988, 578-589.

Moltmann, Jürgen: Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen. München 1989.

Moltmann, Jürgen: Gerechtigkeit schafft Zukunft. Friedenspolitik und Schöpfungsethik in einer bedrohten Welt. Mainz 1989 (Gesellschaft und Theologie: Forum politische Theologie, Nr. 9).

Moltmann, Jürgen: Was ist der Mensch? Menschenbild zwischen Evolution und Schöpfung. In: Müller, Helmut A. (Hg.): Naturwissenschaft und Glaube. Natur- und Geisteswissenschaft auf der Suche nach einem neuen Verständnis von Mensch und Technik, Gott und Welt. München 1993, 248-269.

Moltmann, Jürgen: Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie. Gütersloh 1995.

Moltmann, Jürgen: Theologie der Hoffnung Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie. 13. Auflage. Gütersloh 1997 (Kaiser-Taschenbücher, Nr. 155).

Moltmann, Jürgen: Kosmos und Theosis. Eschatologische Perspektiven auf die Zukunft des Universums. In: Angehrn, Emil / Iber, Christian / Lohmann, Georg / Poci, Romano (Hgg.): Der Sinn der Zeit. Weilerswist 2002, 53-66.

Moltmann, Jürgen: Was ist die Zeit. In: Glaube und Denken 12 (1999), 139-153.

Moltmann, Jürgen: Wer ist „der Mensch“? Einsiedeln 1975 (Theologische Meditationen, Nr. 36).

Moos, Alois: Das Verhältnis von Wort und Sakrament in der deutschsprachigen katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts. Paderborn 1993 (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Nr. 59).

Mouroux, Jean: Eine Theologie der Zeit. Freiburg, Basel, Wien 1965.

Muck, Otto: Philosophische Gotteslehre. 2. Auflage. Düsseldorf 1990 (Leitfaden Theologie, Nr. 7).

Mühlenberg, Ekkehard: Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik. Göttingen 1966 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte).

Mühlenberg, Ekkehard: Die Philosophische Bildung Gregors von Nyssa in den Büchern Contra Eunomium. In: Harl, Marguerite (Hg.): *Ecriture et Culture Philosophique dans la Pensée de Grégoire de Nysse*. Leiden 1971, 230-251.

Müller, A.M. Klaus: Über philosophischen Umgang mit exakter Forschung und seine Notwendigkeit. In: Müller, A.M. Klaus / Pannenberg, W. (Hgg.): *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*. Gütersloh 1970, 7-38.

Müller, A.M. Klaus: Die präparierte Zeit. Der Mensch in der Krise seiner eigenen Zielsetzungen. Geleitwort von Gollwitzer, Helmut. Einführung von Häfele, Wolf. Stuttgart 1973.

Müller, A.M. Klaus: *Wende der Wahrnehmung. Erwägungen zur Grundlagenkrise in Physik, Medizin, Pädagogik und Theologie*. München 1978.

Müller, A.M. Klaus: *Leid - Glaube - Vernunft. Signale der Geschöpflichkeit*. Stuttgart 1982.

Müller, A.M. Klaus: *Zeit und Evolution*. In: Altner, Günter (Hg.): *Die Welt als offenes System. Eine Kontroverse um das Werk von Ilya Prigogine*. In Zusammenarbeit mit der G.-Altner-Stiftung Heidelberg. Frankfurt am Main 1986, 124-160.

Müller, A.M. Klaus: *Das unbekannte Land. Konflikt-Fall Natur. Erfahrungen und Visionen im Horizont der offenen Zeit*. Stuttgart 1987.

Müller, Gerhard: *Menschsein Jesu*. In: LKDog, 371-372.

Müller, Gerhard L.: *Soteriologie*. In: LKDog, 468-472.

Müller, Wolfgang: *Das Symbol in der dogmatischen Theologie. Eine symboltheologische Studie anhand der Theorien bei K. Rahner, P. Tillich, P. Ricoeur und J. Lacan*. Frankfurt am Main 1990 (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23. Theologie, Nr. 401).

Müller, Karlheinz: *Studien zur frühjüdischen Apokalyptik*. Stuttgart 1991 (Stuttgarter biblische Aufsatzbände, Nr. 11, Neues Testament).

Müller, Karlheinz: *Apokalyptik*. In: LThK. Band 1, 814-817.

Mutschler, Hans-Dieter: *Spekulative und empirische Physik. Aktualität und Grenzen der Naturphilosophie Schellings*. Stuttgart, Berlin, Köln 1990.

Nnamdi, Reginald: *Offenbarung und Geschichte. Zur hermeneutischen Bestimmung der Theologie Wolfhart Pannenberg*s. Frankfurt am Main 1993 (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie, Nr. 13).

Otis, B.: Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time. In: StPatr 14 (1976) (= TU 117), 327-357.

Ott, H.: Symbol und Wirklichkeit. Über das symbolische Sagen und die Wirklichkeit des Unsagbaren. In: ThLZ 99 (1974), 562-576.

Pannenberg, Wolfhart: Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem in der frühchristlichen Theologie. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 70 (1959), 1-45.

Pannenberg, Wolfhart: Erscheinung als Ankunft des Zukünftigen. In: StPh 26 (1966), 192-207.

Pannenberg, Wolfhart: Über historische und theologische Hermeneutik. In: Ders. (Hg.): Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze I. Göttingen 1967, 123-158.

Pannenberg, Wolfhart: Der Gott der Hoffnung. In: Ders. (Hg.): Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze I. Göttingen 1967, 387-398.

Pannenberg, Wolfhart: Eschatologie, Gott und Schöpfung. In: Ders. (Hg.): Theologie und Reich Gottes. Gütersloh 1971, 9-29.

Pannenberg, Wolfhart: Weltgeschichte und Heilsgeschichte. In: Koselleck, R. / Stempel, W.D. (Hgg.): Geschichte - Ereignis und Erzählung. Poetik und Hermeneutik V. München 1973, 307-323.

Pannenberg, Wolfhart: Die Bestimmung des Menschen. Menschsein, Erwählung und Geschichte. Göttingen 1978.

Pannenberg, Wolfhart: Gottebenbildlichkeit als Bestimmung des Menschen in der neueren Theologiegeschichte. In: Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Nr. 8. München 1979, 1-23.

Pannenberg, Wolfhart: Person und Subjekt. In: Ders. (Hg.): Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze II. Göttingen 1980, 80-95.

Pannenberg, Wolfhart: Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen. In: Ders. (Hg.): Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze II. Göttingen 1980, 147-187.

Pannenberg, Wolfhart: Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu. Edmund Schlink zum 65. Geburtstag. In: Ders. (Hg.): Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze II. Göttingen 1980, 160-173.

Pannenberg, Wolfhart: Zeit und Ewigkeit in der religiösen Erfahrung Israels und des Christentums. In: Ders. (Hg.): Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze II. Göttingen 1980, 188-206.

Pannenberg, Wolfhart: Anthropologie in theologischer Perspektive. Religiöse Implikationen anthropologischer Theorie. Göttingen 1983.

Pannenberg, Wolfhart: Anthropologie in theologischer Perspektive. Philosophisch-theologische Grundlinien. In: Ders. (Hg.): Sind wir von Natur aus religiös?. Mit Beiträgen von Baitsch, H. / Dux, G. / Pannenberg, W. / Pesch, O.H. Düsseldorf 1986 (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, Nr. 120), 87-105.

Pannenberg, Wolfhart: Wissenschaftstheorie und Theologie. Frankfurt am Main 1987.

Pannenberg, Wolfhart: Metaphysik und Gottesgedanke. Göttingen 1988.

Pannenberg, Wolfhart: Die Frage nach Gott als Schöpfer und die neue Kosmologie. In: Glaube und Denken 10 (1997), 11-27.

Pannenberg, Wolfhart: Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. 7. Auflage. Göttingen 1985.

Pannenberg, Wolfhart: Schöpfungstheologie und moderne Naturwissenschaft. In: Deuser, Hermann / Martin, Gerhard Marcel / Stock, Konrad / Welker, Michael (Hgg.): Gottes Zukunft - Zukunft der Welt: Festschrift für Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag. München 1986, 276-291.

Pannenberg, Wolfhart: Theological appropriation of scientific understandings: response to Hefner, Wicken, Eaves, and Tipler. In: Zygon 24 (1989), 255-271.

Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie. Band 1. Göttingen 1988.

Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie. Band 2. Göttingen 1991.

Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie. Band 3. Göttingen 1993.

Pannenberg, Wolfhart: Theologie der Schöpfung und Naturwissenschaft. In: Dorschner, Johann / Heller, Michael / Pannenberg, Wolfhart (Hgg.): Mensch und Universum. Naturwissenschaft und Schöpfungsglaube im Dialog. Regensburg 1995, 146-162.

Pannenberg, Wolfhart: Die Frage nach Gott als Schöpfer und die neuere Kosmologie. In: Glaube und Denken 10 (1997), 11-27.

Pannenberg, Wolfhart: Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 1: Philosophie, Religion, Offenbarung. Göttingen 1999.

Pannenberg, Wolfhart: Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 2: Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung. Göttingen 2000.

Pannenberg, Wolfhart: Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 3: Kirche und Ökumene. Göttingen 2000.

Pannenberg, Wolfhart: Das Verhältnis unserer Begriffe von Raum und Zeit zum Gedanken der Ewigkeit. In: Reinke, Otfried (Hg.): Ewigkeit? Klärungsversuche aus Natur- und Geisteswissenschaften. Göttingen 2004, 102-109.

Peters, Albrecht: Der Mensch. In: HSth 8 (1979), 202.

Picht, Georg: Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima. Band 1. Stuttgart 1980.

Picht, Georg: Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima. Band 2. Stuttgart 1981.

Picht, Georg: Der Begriff der Natur und seine Geschichte, mit einer Einführung von Weizäcker, Carl Friedrich von. Stuttgart 1989 (Vorlesungen und Schriften).

Podolsky, Gerhard: Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung. München 1977 (Byzantinisches Archiv, Nr. 15).

Pöppel, E.: Erlebte Zeit und die Zeit überhaupt. Ein Versuch der Integration. In: Gumin, H. / Meier, H. (Hgg.): Die Zeit. Dauer und Augenblick. 3. Auflage. München 1992, 369.

Predel, Gregor: Sakrament der Gegenwart Gottes. Theologie und Natur im Zeitalter der Naturwissenschaften. Freiburg 1996 (Freiburger theologische Studien, Nr. 158).

Preuß, Horst Dietrich: `olam. In: ThWAT. Band 5, 1144-1159.

Probst, Hermann: Paulus und der Brief. Die Rhetorik des antiken Briefes als Form der paulinischen Korintherkorrespondenz (1 Kor 8-10). Tübingen 1991 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Reihe 2; 45).

Rad, Gerhard von: Theologie des Alten Testaments. Band 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels. 4., bearbeitete Auflage. München 1962.

Rad, Gerhard von: Theologie des Alten Testaments. Band 2: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels. 5., durchgesehene und verbesserte Auflage. München 1968.

Rad, Gerhard von: emera. In: ThWNT. Band 5, 945-956.

Rahner, Karl: Allgegenwart Gottes. In: LThK². Band 1. Freiburg 1957, 350-351.

Rahner, Johanna: Creatura Evangelii. Zum Verhältnis von Rechtfertigung und Kirche. Breisgau 2005.

Ratzinger, Josef: Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie. München 1982.

Ratzinger, Josef: Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie. Einsiedeln 1984.

Ratzinger, Josef: Zur Gemeinschaft gerufen. Die Kirche heute verstehen. Freiburg 1991.

Ratzinger, Josef: Über die Ekklesiologie der Konstitution „Lumen Gentium“. Welchen Begriff das Konzil von der Gesamtkirche hatte. In: Die Tagespost 53 (11. 3. 2000), 1-8.

Ricoeur, Paul: Die Interpretation. Ein Versuch über Freud. Frankfurt am Main 1969.

Ricoeur, Paul: Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II. München 1974 (Hermeneutik und Psychoanalyse).

Ricoeur, Paul: Geschichte und Wahrheit, übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Leick, Roman. München 1974.

Ricoeur, Paul: Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik. In: Haverkamp, Anselm (Hg.): Theorie der Metapher. Darmstadt 1983, 356-375.

Ricoeur, Paul: Das Selbst als ein Anderer. Aus dem Französischen von Greisch, Jean in Zusammenarbeit mit Bedorf, Thomas / Schaaff, Birgit. München 1996 (Übergänge, Nr. 26).

Ricoeur, Paul: Zeit und Erzählung. Band 1: Zeit und historische Erzählung. Aus dem Französischen von Rainer Rochlitz. München 1988 (Übergänge, Nr. 18).

Ricoeur, Paul: Zeit und Erzählung. Band 3: Die erzählte Zeit. Aus dem Französischen von Andreas Knop. München 1991 (Übergänge, Nr. 18).

Rienecker, Fritz: Zeit. In: Rienecker, Fritz (Hg.): Lexikon zur Bibel. Wuppertal 1960, 1563-1565.

Sattler, Dorothea / Schneider, Theodor: Schöpfungslehre. In: Schneider, Theodor (Hg.): Handbuch der Dogmatik. Band 1. 3. Auflage. Düsseldorf 2006, 120-238.

Scheffczyk, Leo: Evolution. Probleme und neue Aspekte ihrer Theorie. Freiburg, München 1991.

Scheffczyk, Leo: Einführung in die Schöpfungslehre. 3., verbesserte und erweiterte Auflage. Darmstadt 1987.

Schillebeeckx, Edward: Christus – Sakrament der Gottesbegegnung. Mainz 1960.

Schlier, Heinrich: Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge III. Freiburg 1971.

Schmid, Johannes: Creatio ex amore. Zum dogmatischen Ort der Schöpfungslehre. In: Franke, Thomas / Knapp, Markus / Schmid, Johannes (Hgg.): Creatio ex amore. Beiträge zu einer Theologie der Liebe. Würzburg 1988, 179-192.

Schmidt, Heinrich: Kommunikation. In: Philosophisches Wörterbuch. 19. Auflage. Stuttgart 1974, 348.

Schmidt, Heinrich: Liebe. In: Philosophisches Wörterbuch. 19. Auflage. Stuttgart 1974, 387-379.

Schmidt, W.H.: dabar. In: ThWAT. Band 2, 101-133.

Schmithals, Walter: Die Apokalyptik. Einführung und Deutung. Göttingen 1973.

Schmitt, H.-Ch.: Zeit. II Antike - C. Altes und Neues Testament. In: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hgg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 12. Darmstadt 2004, 1207-1209.

Schmitz, Kenneth L.: Das Geschenk des Seins: die Schöpfung. Einsiedeln, Freiburg 1995.

Schmitz-Moormann, Karl: Schöpfung und Evolution. Neue Ansätze zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Im Anhang der deutsche Text der Botschaft Johannes Paul II. an den Herausgeber der Beiträge zu dem Symposium aus Anlaß der 300-Jahrfeier der Publikation der Principia Mathematica Newtons (21. - 27. Sept. 1987 in Castel Gandolfo). Düsseldorf 1992 (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, Nr. 145).

Schoonenberg, Piet: Bund und Schöpfung. Aus dem Niederländischen übersetzt. Köln 1970.

Schulte, Raphael: Zeit und Ewigkeit. In: Böckle, Franz / Kaufmann, Franz-Xaver / Rahner, Karl / Welte, Bernhard (Hgg.): Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Band 22. Freiburg 1982, 117-186.

Schulte, Raphael: Gott und Mensch in Welt und Geschichte. In: Pöltner, Günther / Vetter, Helmut (Hgg.): Naturwissenschaft und Glaube. Wien, München 1984, 99-115.

Schulte, Raphael: Zeit als Glaubenserlebnis. Aspekte christlich-theologischer Einsicht. In: Baumgarten, Hans Michael. Beiträge von Fahr, H. / Decker, K. / Wickler, W. / u.a. (Hgg.): Zeitbegriffe und Zeiterfahrung. Freiburg, München 1994 (Grenzfragen, Nr. 21), 217- 271.

Schulte-Kläcker, Ursula: Das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit als Widerspiegelung der Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung. Eine textbegleitende Interpretation der Bücher XI-XIII der „Confessiones“ des Augustinus, Bonn 2000 (Hereditas, Studien zur Alten Kirchengeschichte, Nr. 18).

Schulz, Dietrich Joachim: Das Problem der Materie in Platons „Timaios“. Bonn 1966 (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, Nr. 31).

Schulz, Michael: Zur Trinitätslehre von Eberhard Jüngel und Wolfhart Pannenberg. In: Albrecht von Brandstein-Zeppelin (Hg.): Luther und die Folgen für die Geistes- und Naturwissenschaften. Weilheim-Bierbronn 2001, 263-295.

Schulz, Michael: Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G.W.F. Hegels im ontologischen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H.U.v. Balthasar. St. Ottilien 1997 (Münchener theologische Studien: 2. systematische Abteilung, Nr. 53).

Schupp, Franz: Mythos und Religion. Der Spielraum der Ordnung. In: Poser, Hans (Hg.): Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium. Berlin, New York 1979, 59-74.

Schupp, Franz: Schöpfung und Sünde. Von der Verheißung einer wahren und gerechten Welt, vom Versagen der Menschen und vom Widerstand gegen die Zerstörung. Düsseldorf 1990.

Schweinhorst-Schönberger, Ludger: Zeit. III. Biblisch-theologisch. In: LThK. Band 5, 1409-1411.

Schwemmer, Oswald: Symbole. III. Philosophisch. In: LThK. Band 9, 1155-1156.

Seibt, F.: Die Zeit als Kategorie der Geschichte und als Kondition des historischen Sinns. In: Gumin, H. / Meier, H. (Hgg.): Die Zeit. Dauer und Augenblick. 3. Auflage. München 1997, 149-154.

Sieg, Martin: Zerstört nicht das Weltall der Worte. Exakte Naturwissenschaft und aufgeklärter Glaube. Über die Ganzheit der einzigartigen Wirklichkeit. Münster 2002 (Glauben und Leben, Nr. 11).

Simonis, Walter: Glaube und Dogma der Kirche: ‚Lobpreis seiner Herrlichkeit‘ (Eph 1,14). Leitfaden der katholischen Dogmatik nach dem Zweiten Vatikanum. St. Ottilien 1995.

Soden, W.v.: jom. In: ThWAT. Band 3, 559-563.

Soebo, M.: p'm. In: ThWAT, Band 6, 703-708.

Soebo, M.: jom. In: ThWAT. Band 3, 566-586.

Söding, T.: Liebe/Haß. I. Das Deutsche kennt nur ein Wort für die unterschiedlichen Arten des Liebens. In: TBLNT. Band 2, 1319-1322.

Splett, Jörg: Freiheits-Erfahrung. Vergegenwärtigungen christlicher Anthropoltheologie. Frankfurt am Main 1986.

Stock, Konrad (Hrsg.): Zeit und Schöpfung. Gütersloh 1997 (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Nr. 12).

Teilhard de Chardin, Pierre: Die Entstehung des Menschen. Sonderausgabe. München 1969.

Teilhard de Chardin, Pierre: Der göttliche Bereich. Ein Entwurf des innern Lebens. 3. Auflage. Olten 1963 (Werke, Nr. 1).

Teilhard de Chardin, Pierre: Der Mensch im Kosmos. Sonderausgabe. München 1965.

Teilhard de Chardin, Pierre: Die Schau in die Vergangenheit. Olten 1965 (Werke, Nr. 4).

Teilhard de Chardin, Pierre: Die lebendige Macht der Evolution. Olten 1967 (Werke, Nr. 7).

Teilhard de Chardin, Pierre: Wissenschaft und Christus. Olten 1970 (Werke, Nr. 9).

Teilhard de Chardin, Pierre: Mein Glaube. Olten 1972 (Werke, Nr. 10).

Testa, Benedetto: Die Sakramente der Kirche. Paderborn 1998 (AMATECA, Band 9).

Theunissen, Michael: Die Einheit im Denken Georg Pichts. Zu seinem Buch „Hier und Jetzt“. In: Link, C. (Hg.): Die Erfahrung der Zeit. Gedenkschrift für Georg Picht. Stuttgart 1984, 356-368.

Theunissen, Michael: Negative Theologie der Zeit. Frankfurt am Main 1991.

Theunissen, Michael: Zeit. II. Antike - A. Griechenland (vor Platon). In: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hgg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 12. Darmstadt 2004, 1190-1196.

Thiel, Winfried: pit'om. In: ThWAT. Band 6, 818-820.

Tillich, Paul: Die Frage nach dem Unbedingten. Stuttgart 1964 (Gesammelte Werke, Nr. 5).

Tipler, Frank J.: Die Physik der Unsterblichkeit. Moderne Kosmologie, Gott und die Auferstehung der Toten. Aus dem Amerikanischen von Leipold, I. / Schaden, B. / Lavelle, M. Mit 28 Abbildungen. 2. Auflage. München 1994.

Track, Joachim: Evolution oder Kreation? Erwägungen zum Verhältnis von Evolutionstheorie und christlichen Schöpfungsglauben. In: Siewing, Rolf (Hg.): Evolution. 3. Auflage. Stuttgart 1987, 475-498.

Ullrich, Lothar: Auferstehung Jesu. In: LKDog, 28-31.

Ullrich, Lothar: Erlösung und Befreiung. In: LKDog, 130-134.

Ullrich, Lothar: Logos. In: LKDog, 350-352.

Vaggione, Richard Paul: Eunomius of Cyzicus and the Nicene revolution. Oxford 2000.

Vetter, Helmuth: Zeit. In: Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe. Herausgegeben von Ders. Unter Mitarbeit von Ebner, Klaus / Kadi, Ulrike. Hamburg 2004, 632-640.

Verghese, T. Paul: Διάστημα and διάστασις in Gregory of Nyssa. In: Dörrie, H. / Altenburger, M. / Schramm, U. (Hgg.): Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa. Leiden 1976, 243-260.

Verweyen, Hansjürgen: Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie. 3., vollständig überarbeitete Auflage. Regensburg 2000.

Vollenweider, S.: Freiheit/Abhängigkeit. In: TBLNT. Band 1, 499-505.

Vorgrimler, Herbert: Sakramententheologie. 2. Auflage. Düsseldorf 1990 (Leitfaden Theologie, Nr. 17).

Wagner, Harald: Dogmatik. Stuttgart 2003 (Kohlhammer Studienbücher Theologie, Nr. 18).

Waldenfels, Hans: Kontextuelle Fundamentaltheologie. 2. Auflage. Paderborn 1988.

Walter, Peter: Ewigkeit. III. Systematisch-theologisch. In: LThK. Band 3, 1083-1085.

Webster, J.B.: Eberhard Jüngel. An Introduction to his Theology. Cambridge 1986.

Wenz, Gunther: Wolfhart Pannenberg's Systematische Theologie. Ein einführender Bericht. Mit einer Werkbibliografie 1998-2000 und einer Bibliografie ausgewählter Sekundärliteratur zusammengestellt von Miriam Rose. Göttingen 2003.

Wenzel, Knut: Sakramentales Selbst. Der Mensch als Zeichen des Heils. Freiburg 2003.

Weippert, Helga: Schöpfer des Himmels und der Erde. Ein Beitrag zur Theologie des Jeremiasbuches. Stuttgart 1981 (Stuttgarter Bibelstudien, Nr. 102).

Werbick, Jürgen: Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis. Freiburg 1994.

Wessel, K.: Symbole. III Die Religion in Geschichte und Gegenwart. In: Galling, Kurt (Hg.): Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Band 6. 3., völlig neu bearbeitete Auflage. Tübingen 1962, 547.

Westermann, H.: Zeit. II Antike - B. Platon bis Boethius. In: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hgg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 12. Darmstadt 2004, 1196-1207.

Wickler, Wolfgang: Zeit als Aufgabe für die Lebewesen. In: Baumgartner, Hans Michael (Hg.): Zeitbegriffe und Zeiterfahrung. Mit Beiträgen von Fahr, H. / Decker, K. / u.a.: Freiburg, München 1994 (Grenzfragen, Nr. 21), 75-101.

Wilckens, Ulrich: Theologie des Neuen Testaments. Band 1: Geschichte der urchristlichen Theologie. Teilband 1: Geschichte des Wirkens Jesu in Galiläa. Neukirchen-Vluyn 2000.

Wilckens, Ulrich: Theologie des Neuen Testaments. Band 1: Geschichte der urchristlichen Theologie. Teilband 2: Jesu Tod und Auferstehung und die Entstehung der Kirchen aus Juden und Heiden. Neukirchen-Vluyn 2003.

Wilckens, Ulrich: Theologie des Neuen Testaments. Band 1: Geschichte der urchristlichen Theologie. Teilband 3: Die Briefe des Urchristentums: Paulus und seine Schüler, Theologen aus dem Bereich judenchristlicher Heidenmission. Neukirchen-Vluyn 2005.

Wilckens, Ulrich: Theologie des Neuen Testaments. Band 1: Geschichte der urchristlichen Theologie. Teilband 4: Die Evangelien, die Apostelgeschichte, die Johannesbriefe, die Offenbarung, und die Entstehung des Kanons. Neukirchen-Vluyn 2005.

Woi, Amatus: Trinitätslehre und Monotheismus. Die Problematik der Gottesrede und ihre sozio-politische Relevanz bei Jürgen Moltmann. Frankfurt am Main 1988 (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie, Nr. 22).

Woschitz, K.: Zeit. II NT. In: Görg, Manfred / Lang, Bernhard (Hgg.): Neues Bibel-Lexikon. Band 3. Düsseldorf, Zürich 2001, 1193-1195.

Zadra, Dario / Schilson, Arno: Symbol und Sakrament. In: Böckle, Franz / Kaufmann, Franz-Xaver / Rahner, Karl / Welte, Bernhard (Hgg.): Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Band 28. Freiburg, Basel, Wien 1982, 103.

Zadra, Dario: Sakramente und Zeit. In: Neufeld, Karl Heinz (Hg.): Probleme und Perspektiven Dogmatischer Theologie. Bearbeiter und Herausgeber der deutschen Ausgabe: Ullrich, Lothar. Düsseldorf 1986.

Zeilinger, U.: Geschichte und Heil als Grundmomente christlicher Sittlichkeit bei Wolfhart Pannenberg. Zur Ortsbestimmung und Begründung christlicher Ethik. Innsbruck 1977.

Zemp, Paul: Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa. München 1970 (Münchner theologische Studien: 2. systematische Abteilung, Nr. 38).