

Durchkreuzte Zeit

Eine theologische Reflexion des Zeitphänomens

1

Es ist eines der großen Rätsel, vor das sich der Mensch seit jeher gestellt sieht: die Zeit.¹ Dieses Rätsel scheint den Menschen nicht ruhig zu lassen. Über die Gründe hierfür lohnt es sich nachzudenken. Ganz offensichtlich ist es nicht nur ein neutrales wissenschaftliches Interesse, das nach dem Phänomen der Zeit fragen lässt. Kaum zufällig findet sich eine der Reflexionen des Zeitphänomens, die bis heute unüberholt sind, in den *Confessiones* des Augustinus.² Die *Confessiones* sind zwar alles andere als ein autobiographischer Bericht. Es handelt sich um Reflexionen, die bezogen auf den Menschen einen verallgemeinernden Anspruch erheben. Und dennoch ist ihnen abzulesen, dass sie im wahrsten Sinne des Wortes interessiert sind. Über die Zeit nachzudenken wird Augustinus deshalb zum Bedürfnis, weil er um die menschliche Instabilität, um die stets durch die Vergänglichkeit der Zeit bedrohte Identität weiß. Umso bedrohlicher aber muss es dem nach Stabilität suchenden Ich werden, dass ihm die Zeit im Prozess des Nachdenkens über sie zu einem undurchsichtigen Rätsel wird.

Im letzten Jahrhundert hat diese Erfahrung von Instabilität wie kaum ein anderer Hans Blumenberg auf den Punkt gebracht. Immer wieder variiert ist das Thema der Zeit bei ihm aufzufinden. Insbesondere der seit Jahrhunderten intensiv das Bewusstsein bestimmende Kontrast zwischen einer unermesslichen, sich keiner menschlichen Vorstellungskraft fügen- den Weltzeit und der Kürze der menschlichen Lebenszeit hat Blumenberg beschäftigt.³ Die Misere des Menschen wird dem Menschen so drastisch vor Augen geführt. Nicht nur, dass die Gewissheit des Todes bedrohlich in das Leben hineinragt, sie trotz aller unvermeidlichen Ver-

1 Was Zeit an sich ist, ob es überhaupt objektiv in allen notwendigen Dimensionen erfassbar ist, was Zeit *ist*, kann hier nicht erörtert werden. Vgl. Klaus Mainzer, *Zeit. Von der Urzeit zur Computerzeit*, München ⁵2005; ders., *Zeitpfeil und Zeitsymmetrie. Von der physikalischen Zeit zur Lebenszeit und Ewigkeit*, in: Edmund Arens (Hg.), *Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs* (= QD; 234), Freiburg u.a. 2010, 127–151.

2 Vgl. hierzu Kurt Flasch, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-Philosophische Studie. Text – Übersetzung – Kommentar*, Frankfurt a.M. 1993.

3 Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt a.M. 1986.

drängungsleistungen mal still mal laut begleitet, macht diese Misere aus. Sondern mehr noch dürfte es das Gefühl einer gottverlassenen Einsamkeit sein, welches das Bewusstsein angesichts der Erfahrung der Unermesslichkeit der Zeit beschleicht. Die im 19. und 20. Jahrhundert sich abzeichnenden Prozesse einer Entzauberung der Welt (Max Weber) sind in ihrer Motivlage kaum angemessen zu ergründen, wenn man sie nicht auch angesichts dieser Zeiterfahrungen ausdeutet. Deren unvermeidliche Konsequenz ist die Dezentrierung des Menschen. Einstmals Krone der Schöpfung, muss sich der Mensch fragen, ob er vielleicht doch nur das Zufallsprodukt einer evolutiven Werdewelt ohne »Finale ins Nichts« (Friedrich Nietzsche) sein könnte.

2

Sowohl bei Augustinus als auch bei Blumenberg ist zu beobachten, dass beide primär an der Dimension und Struktur von Zeit interessiert sind, wie sie das subjektive Bewusstsein bestimmt. Auch bei Nietzsche ist dies noch eindeutig der Fall. Es ist das Leiden an der Zeit, das sich hinter der trostlosen Zeitvorstellung einer ins Unendliche sich verlierenden Zeit äußert. Ein Gott, der die Zeit befristet und ihr ein Ende setzt, ihr jedenfalls so ein Ende setzt, dass sie nicht einfach ins Unermessliche weiterläuft und alles darüber zu einer auf ewig verlorenen Vergangenheit werden lässt, ist bei Nietzsche aus dem Bereich des Möglichen verschwunden. Dieser die Zeit befristende Gott musste bei Nietzsche sterben, da er lebensverneinend wirkte. Nietzsches Gegenentwurf ist das spielende Kind, das die Zeit verstreichen lässt, das so unangefochten durch das Leben mit der Welt und sich eins ist, dass es die Welt bejaht, als ob sie ewig wiederkehrte. Der Unterschied zwischen Gut und Böse, Gut und Schlecht ist eingeebnet, die Negativität aufgehoben in den reinen Schein. In Martin Walsers neuester Novelle *Mein Jenseits* heißt es: »Ich habe gelernt, so leise zu schreien, dass ich mich selbst nicht mehr höre.« Unmittelbar zuvor aber steht geschrieben, in einer Mischung aus Wehmütigkeit und ästhetisierender Affirmation: »Aber dass der Glauben die Welt schöner macht als das Wissen, stimmt doch.«⁴ Die Frage *Was ist Wahrheit?* spielt keine Rolle mehr, darf sie nicht mehr spielen. Die Erlösung – was davon bleibt – geschieht im Schein, in der Verklärung der Gegenwart. Die Zeit *ist* erfüllt, im Schein. Die Melancholie stört nur noch leise im Hintergrund.

Man kann fragen, was dieses sich auf das Präsens beziehungsweise die erlebte Gegenwart affirmativ konzentrierende Zeitempfinden bezogen auf vielzählige Religionsphänomene der Gegenwart bedeutet. Dass die Gegenwart keineswegs einfach religionsvergessen ist, sondern sich ganz im Gegenteil religionsproduktive Tendenzen identifizieren lassen, wird

4 Martin Walser, *Mein Jenseits*. Novelle, Berlin 2010, 81f.

in der religionssoziologischen Forschung immer wieder vermerkt.⁵ Signifikant »für die aufgeklärte Welt« sei, so Robert Menasse, dass sie »nicht nach Gott« fragt. Gerade dies aber garantiere die fortdauernde Präsenz der Religion in dieser Welt: »Dies ist der moderne Gott, der Gott der aufgeklärten Welt: unbewiesen, aber als unbewiesener anerkannt, allerdings anerkannt bloß als Begründung einer Religion und nicht der Welt, und somit Ausdruck der aufgeklärten Dreifaltigkeit: Vernunft, Freiheit, Säkularisierung.« Gott hat sich »vom Schöpfer der Welt zur Gründungslegende der Institution Religion gewandelt. Er war nun sozusagen der alte Herr, der sich aus dem operativen Geschäft zurückgezogen hatte, und das Geschäft heißt jetzt Religion.«⁶

Stimmt diese Hermeneutik des Religiösen in der Gegenwart, handelt es sich bei den vitalen Phänomenen um Religiositäten ohne Gott, so müsste man auch sagen: Sie stellen einen Bruch mit dem Denken der Zeit dar, wie es die klassische Eschatologie ausgeprägt hat. Zwar ist nie befriedigend bestimmt worden, wie sich die Ewigkeit Gottes zur Linearitätsvorstellung von Zeit verhält, wie sie etwa im Begriff des Gerichts vorausgesetzt wird. Als Konsens galt aber, dass die Weltzeit und damit die Lebenszeiten der Einzelnen auf eine Zukunft hinlaufen, die Gott selbst heißt. Gott setzt in dieser Vorstellungswelt der Zeit ein Ende, ohne dass die Zeit einfach ein Ende hätte. Dass es bezogen auf die künftige Zeit kein Wissen geben kann, es der Glaube ist, der hier projizierend wirkt, ist selbstverständlich.⁷ Es gibt keine Anschauung von dem, was kommt (oder eben auch nicht kommt). Aber umgekehrt gilt auch, dass Glaubensannahmen nicht notwendig falsch sein müssen. Solange ein Gott denkbar bleibt, der zu handeln und eine sich durch Linearität auszeichnende Zeit zu gewähren vermag, sind die Annahmen des Glaubens, die notwendig in ihn eingehenden menschlichen Projektionen und Sehnsüchte, nicht widervernünftig. Wenn aber die Hoffnung des Glaubens darauf zielt, dass Gott sich in seinem eschatologischen Handeln auf die geschichtlich gewordene Identität des Menschen bezieht, so impliziert diese Hoffnung die zeittheoretische Annahme, dass es auch eschatologisch eine subjektivitätsermöglichende Zeit geben wird. Die Differenz zur Jetztzeit bestünde dann darin, dass das Leiden am Leiden aufhört: dass Gott so rettend und versöhnend wirksam geworden ist, dass der Schmerz ein Ende hat und das Vergehen der Zeit nicht mehr bedrückt. Bezogen auf die Ausprägung der eschatologischen Hoffnung zeigt sich so aber, dass diese ganz offensichtlich von Selbstreflexionen des Menschen abhängen. So wie ich über die Eschata denke, denke ich über den

5 Vgl. »Den Unterschied deutlich machen«. Ein Gespräch mit dem Münchener Soziologen Armin Nassehi, in: Herder Korrespondenz 63 (2009).

6 Robert Menasse, *Permanente Revolution der Begriffe*, Frankfurt/M., 27f.

7 Vgl. immer noch grundlegend hierzu *Karl Rahner*, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, in: *ders.*, *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, Einsiedeln 1960, 401–428.

Menschen. Kant hat nicht zufällig die berühmte Trias seiner Fragen *Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?* in die Frage *Was ist der Mensch?* münden lassen.⁸ In dieser Frage des Menschen nach sich selbst fasst sich das gesamte menschenmögliche Fragen zusammen. Und sie beinhaltet faktisch immer auch eine Antwort auf die Frage nach dem letzten Grund aller Wirklichkeit.

3

Dies hängt damit zusammen, dass die menschliche Reflexivität von einer Dynamik bestimmt ist, die in ihrem Freiheitsgrund liegt. Reflektiert die Reflexivität des Menschen erst einmal auf sich selbst, erweist sich ihr diese eigentümliche Dynamik. In jeder konkreten Reflexion zeigen sich bereits andere Möglichkeiten, auf die sich die Reflexion richten kann. Ist dies reflexiv zu Bewusstsein gebracht, so ist zugleich das Moment der Unbedingtheit im Vermögen der Reflexivität zugegeben. So ist jetzt nicht nur verstehbar zu machen, warum seit der Antike die Frage *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr gar nichts?* die Gemüter bestimmt und religionsproduktiv wirkt. Sondern es ist auch zu erklären, warum im Beantworten dieser Frage sich der Mensch eine Antwort auf die Frage *Was ist der Mensch?* gibt. Denn je nachdem, wie der Mensch den letzten Grund aller Wirklichkeit bestimmt, bezieht er auch Stellung gegenüber der Frage, ob der Mensch nur ein Kuriosum der Evolution ist, das sich selbst bestimmen kann, ja das sogar der Moralität fähig ist, das aber wieder ins Nichts verschwindet, oder aber ob der Mensch tatsächlich das von Gott bejahte Ebenbild ist. Und er verhält sich in der Beantwortung dieser Frage auch zu der Möglichkeit, die Erlösung in einem Schein zu wollen, die alle Differenzen und Antagonismen dieser Geschichtszeit als nur scheinbare meint entlarven zu können. Diese knappen Überlegungen sollen anzeigen, wie sich das Geflecht von anthropologischer Beschreibung und eschatologischen Begriffen fügt. Fakt ist, dass immer Projektionen stattfinden, die ihren Ausgangspunkt in der reflexiven Selbstbestimmung des Menschen haben. Aber sie müssen deshalb, weil es Projektionen sind, noch nicht falsch sein. Sie sind die Projektionen eines sich durch Freiheit auszeichnenden bewussten Lebens, das sich in diesen Projektionen zu sich selbst verhält – spätestens dann, wenn es eine dieser Projektionen wählt.

Der projektive Charakter ist auch auf die Beobachtung zu beziehen, dass die Eschatologie selbst eine Geschichte hat und deshalb historisierbar ist. Wollte man dies verneinen, müsste man die markanten Differenzen zwischen den geschichtlich ausgeprägten eschatologischen Vorstellungen

8 Immanuel Kant, Logik, in: ders., Schriften zur Metaphysik und Logik (= Werkausgabe Bd. VI), Frankfurt/M. 1977, A 26.

verschweigen.⁹ Obschon aber offensichtlich geschichtliche Generierungsprozesse bezogen auf diese Vorstellungen anzusetzen sind, müssen sie noch nicht falsch sein. Die Zivilisierung der Eschatologie im 20. Jahrhundert ist das Resultat einer intensivierten Exegese, angesichts der Ambivalenz der biblischen Schriften vielleicht sogar mehr noch das Resultat einer philosophischen Reflexion des Gottesbegriffs. Es lässt sich in dem Punkt zusammenfassen, dass Gott, um überhaupt akzeptabel für den Menschen sein zu können, sich nicht jenseits einer dem Menschen möglichen Moralität bewegen darf. Ob Gott so ist, kann nur vertraut werden. Glaube ist ausgedeutete Erfahrung. Und war zumeist kontrafaktisch riskiert. So lassen sich auch viele biblische Texte verstehen. Aber weil der Glaube ausgedeutete Erfahrung ist, er immer auch seine Zeit in sich aufnimmt, was soziologisch heißt: dass er sozial konstruiert ist, kann nicht nur der Zivilisierungsprozess des geglaubten Gottes wieder abbrechen, können neue Eschatologien ausgeprägt werden, sondern kann auch das die Hoffnung wach haltende »Bewusstsein von dem, was fehlt« (Jürgen Habermas) geschichtlich erlöschen. Wenn man mit einer tatsächlich kontingenten Geschichte rechnet, so kann nichts garantieren, wohin sich die Geschichte und mit ihr das Bewusstsein entwickelt. Daraus folgt nicht, dass Religion abstirbt. Aber es könnte sein, dass eine subjektsensible Religion, wie es die jüdische und die christliche sind, wieder vergeht, sie das menschliche und kulturelle Bewusstsein nicht mehr normativ zu bestimmen vermag. Ob eine Gesellschaft, die nicht mehr aus dieser Erinnerung lebt, noch dieselbe ist, darf gefragt werden.

Die Bedingungsverhältnisse sind diesbezüglich komplex. Die von Jesus selbst praktizierte und in und mit seinem Leben bis ins Äußerste hinein vertretene Exegese des Gottes, der die Sehnsucht des Menschen mit sich selbst erfüllen will, erschließt sich nur so lange, wie ein ambitionierter Subjektbegriff kulturell und gesellschaftlich-politisch präsent ist. Umgekehrt ist die historische These zu riskieren, dass ein in biblischen Traditionen aufgebrochenes Denken, das sich auf das Individuelle verpflichtet, Achtsamkeit gerade gegenüber den Marginalisierten, den Bedürftigen und Traurigen pflegt, ganz entscheidend zum Aufbruch in die Moderne beigetragen hat. Zwar wird man diese historische Vermutung auch nicht überstrapazieren dürfen. Und vor allem darf aus ihr kein Normativitätsverhältnis abgeleitet werden. Praktizierte Menschlichkeit ist nicht davon abhängig, ob Menschen ein Gottesbewusstsein entwickeln oder nicht. Jedenfalls nicht auf der Geltungsebene betrachtet. Und dennoch können (jedenfalls bestimmte) religiöse Überzeugungen eine maßgeblich Rolle in der Ausbildung des Moralitätsbewusstseins darstellen. Aber was bleibt dann von der Eschatologie für das Gegenwartsbewusstsein? Wenn die Drohbotschaft eines kommenden Gerichts den Menschen weder bestimmen darf, weil sie theologisch fragwürdig, ja falsch ist, noch bestimmen

9 Vgl. zuletzt Michael N. Ebertz, Endzeitbeschränkungen. Zur Zivilisierung Gottes, in: Edmund Arens (Hg.), Gott denken, 171–189.

soll, da moralische Selbstbestimmung und grundsätzlich noch: die (so weit dies überhaupt möglich ist) Projektion eigener Identität ausschließlich um ihrer selbst willen geschehen und nicht aus einem autoritären Gottesgestus erfolgen soll? Ja auch nicht darf, wenn das Niveau erreichbarer Identitätsmöglichkeit nicht unterboten werden soll?

4

Ich schließe mit drei Thesen.

- (1) Solange auf einem strikten Zusammenhang zwischen dem kommenden Gericht und der geschichtlichen Weltzeit bestanden wird, solange darauf insistiert wird, dass das Individuelle inkomensurabel ist, ist die Gegenwart als unabgeschlossene zu betrachten. Die erhoffte Unabgeschlossenheit der Geschichte wirkt sich sowohl auf das Problem der instabilen Struktur endlicher Existenz als auch auf die empörende Erfahrung von Unrecht aus. Denn jeweils wird ein Gott ins Spiel gebracht, der das, was gewesen ist, nicht einfach in der Vergangenheit belässt, sondern es neu öffnet auf eine Zukunft hin. Als kommende Zukunft bleibt das Vergangene dann in der Gegenwart präsent. Es wird als etwas erinnert, gegenwärtig gesetzt, das nach Zukunft verlangt.
- (2) Dieser – freilich nur in der Logik des Glaubens setzbaren – im Bundesschluss zugesagten eschatologischen »Weltengagiertheit Gottes«¹⁰ korrespondiert dann, wenn sie tatsächlich geglaubt wird, eine entsprechende menschliche und politisch organisierte Praxis. Da dieser Glaube strikt antignostisch ist, verweigert er sich, in der Erkenntnis oder gar im ästhetisch verklärenden Schein Erlösung zu finden. Entweder das wird erlöst, was heißen will: gerettet und versöhnt, was geschichtlich gewesen ist, oder aber der Glaube verabschiedet sich aus dem Glauben Jesu. Auf den fleischgewordenen Logos kann sich nur berufen, wer die Gottespraxis und den Schrei des Gekreuzigten im Ohr behält. In der Logik dieses Logos kommt es nicht darauf an, dass die Welt anders interpretiert, sondern dass sie verändert wird. Weil aber der Möglichkeitshorizont des Menschen eng gestrickt ist, muss er die Vollendung der Geschichte Gott selbst überantworten. Deshalb bleibt auch die Rede von der Allmacht Gottes unverzichtbar für den Logos dieses Glaubens. Sie »stiftet ein Band der Solidarität zwischen Lebenden und Toten, das der eschatologischen Vision von der universalen Gerechtigkeit und einem dafür geschärften Gewissen entspricht. Sie allein garantiert, dass die verheißene Zukunft auch

10 *Johann Reikerstorfer*, *Weltfähiger Glaube. Theologisch-politische Schriften* (= Religion – Geschichte – Gesellschaft; 35), Wien u.a. 2008, 148.

eine rettende Zukunft für die Vergangenheit ist und so auch die Gegenwart verheißungsvoll zu erreichen vermag.«¹¹

- (3) Allerdings drängt sich dieser eschatologischen Hoffnung das so bedrückende Problem der Theodizee in aller Schärfe auf. Selbstverständlich gibt es die Dankbarkeit für das Seindürfen, adressiert sich diese an Gott, aber: Gerade deshalb drängt sich die Frage auf, warum die Welt so ist, wie sie ist. Eschatologisch die Frage der Theodizee nicht zu stellen, an der Legitimität der Frage zu zweifeln, warum die Welt nicht ein wenig menschlicher sein könnte, hieße die Einheit von Erlöser- und Schöpfergott aufzugeben. Es wäre zu fragen, ob die Harmlosigkeit so mancher Gottrede der Gegenwart nicht Ausdruck der (tief verdrängten) Verzweiflung ist, diese Einheit nicht mehr festhalten zu können. Die Empirie nährt den Zweifel, unnachgiebig. Die Welt scheint ihren Gang zu gehen, die Bitten unerhört zu bleiben. Aber wenn die Hoffnung auf den Gott, der Schöpfer des Himmels ist, aber eben auch Schöpfer der Erde, abstirbt, wird das Bewusstsein von der im Vergleich zur Weltzeit so unendlich knappen Lebenszeit unerträglich. Ganz abgesehen davon, dass eine ananetisch moralische Sensibilität, die auch noch die Toten mit einschließt, an sich selbst verstummen müsste. Eschatologische Begriffe sind praktische Begriffe. Sie bestimmen das Bewusstsein, unausweichlich. Sie können unmenschlich werden, indem sie das Vergangene aus sich herausdrängen, und sie können ermutigen, beim Vergangenen zu bleiben.

Dr. Magnus Striet ist Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Freiburg i.Br.