

Erfahrbare Kirche: dimensionierte Zeit und symbolische Ordnung im Kirchenjahr

von

Hans Martin Dober

I

Schließlich wird auch eine Reflexion auf die religiöse und speziell die christliche Existenz nur dann der Moderne entsprechen, wenn sie berücksichtigt, daß wir mit uns experimentieren müssen.
*Michael Theunissen*¹

»Spätestens seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts«, schreibt der Berliner Philosoph Michael Theunissen, wissen wir nicht mehr, »wer wir als Menschen sind und was wir als Menschen zu sein haben«². Dieser Verlust der Bestimmung des Menschen, wie er bei Kierkegaard, Nietzsche, Foucault u. a. ausgesprochen und reflektiert ist, korreliert mit der für den modernen Menschen eigentümlichen Suche nach sich. Solche Suche äußert sich vor allem im Bedürfnis nach einer Selbstverwirklichung, die sich auf die Verwirklichung der je eigenen Individualität reduziert. Seit die verlorene Bestimmung des Menschen eine allgemeine war und mit ihrem Verlust auch die Möglichkeit schwand, Allgemeinheit zu realisieren, scheint diese Reduktion nur konsequent. Dennoch gibt es gute Gründe dafür, daß wir als Menschen Allgemeinheit zu realisieren haben³. Wie aber ist das möglich, seit mit der Vorstellung von einer Bestimmung des Menschen auch die von dem Auftrag schwand, »den der Mensch im Ganzen seines Lebens zu erfüllen hat«⁴? Es bleibt die Option *subjektiver* Realisierung von Allgemeinheit⁵, die ihre Möglichkeit einzig im Experiment hat: in einem

¹ M. THEUNISSEN, *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Zur Kritik des gegenwärtigen Bewußtseins*, 1981, 10.

² AaO 6.

³ AaO 6.8.

⁴ AaO 9.

⁵ AaO 6.

»Mit-sich-Experimentieren« als einem erst einmal ziellosen Weg, »auf dem das Individuum erst erfährt, was es ist«⁶. Solche Suche nach sich im Experiment stellt den Menschen, wie die moderne Kunst, »ins Offene von Erfahrungen, die ihm allererst enthüllen, was er ist und sein könnte«⁷. Zu begrenzen sind aber derartige Experimente, die »der sich unbekannte Mensch mit sich selbst macht«, nicht auf ästhetische Inszenierungen allein. Sie sind auch die Weise, in der heute einzig ein Zugang zur christlichen Tradition noch möglich scheint. Wie fern auch immer ist aber diese Tradition dem Zeitgenossen noch durch die Ordnung des Kirchenjahres präsent. Auf das Experiment, diese fremde Ordnung daraufhin zu befragen, ob sie nicht gewichtige Antworten bewahrt, die der Suche des modernen Menschen nach sich entsprechen könnten, wollen die folgenden Überlegungen sich einlassen.

Bei diesem Experiment soll das Kirchenjahr nicht wie die Natur bei Kant auf die Anklagebank gesetzt werden⁸, so daß der Angeklagte nur die Fragen zu beantworten hätte, die ihm vorgegeben wären. Das mag bei einem Experiment mit Gegenständen der Natur wohl erwartet werden, nicht aber bei der auf es verpflichteten, sich suchenden Individualität, ist sie doch von der Art, daß auch ihre Frage durch die Antworten, die die symbolische Ordnung des Kirchenjahres enthält, durcheinandergebracht und verändert werden kann. Zum ändern ist die ferne und fremde Ordnung des Kirchenjahres als das Befragte von der Art, daß es mehr zu antworten vermag, als die Frage an es intendierte. Diese letztere Voraussetzung, die eine Erfahrung mit dem Kirchenjahr schon voraussetzt, kann freilich erst am Schluß eingeholt werden. Als eine noch nicht eingeholte Voraussetzung ist sie aber in der Erwartung schon repräsentiert, daß es sich lohne, nach dem Kirchenjahr zu fragen.

Der Weg, der im folgenden besprochen werden soll, sucht dieser Erwartung zu entsprechen. Das heißt: es wird erst einmal von der Voraussetzung abstrahiert, die in gewisser Weise schon gemacht werden muß, um nicht die Ferne zu leugnen, in der das Kirchenjahr für das Individuum steht, dessen Individualisierung nicht rückgängig zu machen ist und gemacht werden soll⁹. Nicht primär aus dogmatischen Sätzen, sondern aus einer Phänomenologie der Zeiterfahrung, aus einer Beschreibung ihrer Verarmung und ihrer Defizite soll das Kirchenjahr daraufhin befragt werden, worin es der Erfahrung zu Hilfe kommen könnte. Der Weg geht also von einer Beschreibung von Erfahrungen zu der von Funktionen, die ein Festcode überhaupt erfüllt, um erst zum Schluß

⁶ AaO 2.

⁷ AaO 10.

⁸ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu hg. von R. SCHMIDT (PhB 37a), 1976, 18 (B XIII).

⁹ Vgl. THEUNISSEN, Selbstverwirklichung (s. Anm. 1), 48.

die spezifisch christliche Festlegung von Bedeutungen in diesem Code thematisch zu machen. Dabei wird die methodische Abstraktion von einer im Kirchenjahr immer schon vermittelten Dialektik von Form und Inhalt zugunsten der bloßen Form aus den genannten Gründen in Kauf genommen.

II

Das In-der-Zeit-Sein menschlicher Kollektive
ist nicht ein bloßes Mitgetragenwerden von der
Rotation des Globus, sondern gestaltet sich als
Geschichte, weil diese Kollektive aus Individuen
bestehen, die den Verlauf ihrer Lebenszeit
als Biographie erfahren.
*Georg Picht*¹⁰

Jede menschliche Aktivität braucht Zeit. Die Zeit eines Jahres, eines Monats, eines Tages aber ist begrenzt. Deshalb ließe sich, so könnte man meinen, an der Zahl der Stunden, die für bestimmte Aktivitäten verwendet werden, deren Rangordnung ablesen. Die quantitative Disposition über Zeit gäbe somit einen Parameter für die qualitative Skala der Prioritäten. Die Zeiteinteilung könnte somit als Maßstab für die Berechnung der »Qualität des Lebens« genommen werden¹¹.

Der Wahrheitsgehalt dieser Auffassung besteht in der unbestreitbaren Priorität der quantitativen Zeit über die qualitative. Das gilt in dem Sinn, daß wir alle in der »Zeit der Physik« leben, jener Zeit also, »die wir an unseren Uhren ablesen«¹², den Uhren als Abbildern der Bewegungen des Planetensystems. »Da wir alle mit dem Globus rotieren, leben wir in ein und derselben physikalischen Zeit.«¹³ Das gilt aber auch in dem Sinn, und das ist eine Konsequenz des schon Gesagten, daß wir der Herrschaft der Zeit unterliegen. Das gilt schließlich insofern, als wir (alle) in sozialen und ökonomischen Zusammenhängen leben, in denen Zeit Geld ist. Wie die Zeit, so wird auch das Geld »als ein abstraktes Quantum betrachtet, von dem sich jeder möglichst viel aneignen will«¹⁴. Vice versa hat wie das Geld, so auch die am Maßstab der Quantität gemessene Zeit einen Tauschwert.

¹⁰ G. PICTH, Unter dem Diktat der physikalischen Zeit (in: DERS., Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima, Bd. 2, 1981, 377–382), 381.

¹¹ AaO 377.

¹² AaO 378.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd.

Menschliche Zeit ist in der physikalischen Zeit. Menschliche Zeit verfehlt sich aber selbst, wenn sie sich nicht anders als nach dem quantitativen Zeitparameter bemißt. Jeder Mensch hat seine eigene Zeit, die sich zwischen seiner Geburt und seinem Tod erstreckt, und »innerhalb seiner Biographie ist jeder Tag und jede Stunde einmalig und unverwechselbar«¹⁵. Lieferte er sich völlig an die physikalische Zeit aus, so beraubte er sich seiner eigenen Lebenszeit oder er ließe sich ihrer berauben wie die von W. Benjamin geschilderten »armen Seelen, die sich viel umtun, aber keine Geschichte haben«¹⁶.

Lebensqualität bemißt sich also nicht nach einer Einteilung der Zeit in größere oder kleinere Quanten, sondern nach der Art und Weise, wie jeder einzelne Mensch seine begrenzte Lebenszeit gestaltet. Als seine Lebenszeit wird sie ihm aber erst erfahrbar dadurch, daß sie sich in einen bestimmten Zeitraum, eben den seines Lebens, hinein erstreckt. Zeit in ihrer Gestrecktheit ist aber in ihre Dimensionen oder Modi auseinandergetreten. Was menschliche Lebenszeit im Unterschied zu dem Quantum ist, das Maß und Grenze eines Lebens ausmacht, erschließt sich erst der Erfahrung der Vergegenwärtigung von Vergangenheit und einem Sichausrichten auf (oder dem entschlossenen Entwerfen der) Zukunft: in einer spezifischen Gegenwart als einer Einheit von Zukunft und Gewesenheit, die mit Heidegger eine »Einheit des *wiederholenden Vorlaufens*« genannt werden kann¹⁷. Erst die aus einer bestimmten Gegenwart in ihre Dimensionen erstreckte Zeit ist für Heidegger *eigentlich* menschliche Lebenszeit. In ihr macht der Mensch erst die Erfahrung seiner *ursprünglichen* Zeitlichkeit.

Wenn aber menschliche Zeiterfahrung ihren Ursprung in *dimensionaler* Zeit hat, dann ist die These von der unbestreitbaren Priorität quantitativ bemessener Zeit, die sich als eine *lineare* darstellen läßt, zu revidieren. Für die Erfahrung menschlicher Lebenszeit ist die dimensionale Zeit das Primäre, auch wenn freilich menschliches Leben in quantitativer Zeit bleibt. Das Verhältnis beider Erfahrungen von Zeit oder beider Weisen, sie zu strukturieren, ist in einer gegenseitigen Bezogenheit und Bedingtheit zu denken¹⁸.

¹⁵ AaO 379.

¹⁶ W. BENJAMIN, *Illuminationen*. Ausgewählte Schriften, 1980², 220.

¹⁷ M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944, Bd. 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 1975, 407.

¹⁸ Ich möchte mich auf *diese* Differenzierungen der Zeiterfahrung beschränken, weil es mir um die Herausarbeitung von Funktion und Symbolik des Kirchenjahres geht. Ich reduziere also die *pluralen* Beschreibungen und Rekonstruktionen von Zeiterfahrung, wie sie vor allem in den ersten drei Jahrzehnten des Jahrhunderts vorgenommen wurden. Die Legitimation solcher Reduktion liegt aber darin, daß es mir in aller *jemeinigen* Zeiterfahrung um die Frage nach der *einen* Zeit geht. Die beiden Bestimmungen der linearen, physikalischen, oder quantifizierbaren Zeit auf der einen und der dimensional oder

III

Die Zeit herrscht über uns, über uns
 Menschen ebenso wie über die Dinge.
 Und zwar richtet sie eine entfremdende,
 keine befreiende Herrschaft über uns auf.
*Michael Theunissen*¹⁹

Wie stellt sich die lineare Zeit aus der Erfahrung der dimensional dar, und vice versa die dimensionale aus der Erfahrung der linearen? Die lineare Zeit erfährt erst aus der Erfahrung dimensionaler Zeit ihre unumkehrbare Richtung. Eine unendliche Gerade nämlich bildet den Unterschied zwischen den Modi der Zeit noch nicht ab²⁰. Dazu ist erst eine gerichtete Gerade, ein symbolischer »Zeitpfeil«²¹ in der Lage. Auf ihm sind die Modi der Zeit abbildbar, wenngleich auch noch nicht in der asymmetrischen Struktur, in der »alles Vergangene festgelegt, alles Zukünftige in den Grenzen offengehalten ist, die sich daraus ergeben, daß das Bestehen der Vergangenheit auch in Zukunft notwendig fortdauern muß«²². Auch eine gerichtete Gerade verleitet noch dazu, die Zukunft nach dem Bild der Vergangenheit vorzustellen: als eine fortlaufende Reihe. Die Asymmetrie, in der erst sich die Differenz der Modi der Zeit manifestiert, bedarf eines anderen Bildes, um anschaulich werden zu können.

Symbolisierbar als ein irreversibel in eine Richtung laufender Zeitpfeil übt die quantifizierbare Zeit aber auch ihre Herrschaft über den Menschen aus. Denn indem in diesem Paradigma ein Vorher und Nachher der Zeit abbildbar ist, wird die Länge der Vergangenheit ebenso rekonstruierbar wie die kürzer werdende Frist der Zukunft einer Lebenszeit. Gegen die Zeit, die als ein Maß für Quanten herrscht, kann der Mensch eine Gegenherrschaft aufrichten, und er tut es überall da, wo er die Zeit *instrumentalisiert*. Er nimmt sich dann Zeit, um ein bestimmtes Ziel zu verwirklichen. Daß wir Zeit haben oder nicht, und das heißt: daß wir uns Zeit nehmen für bestimmte Zwecke oder nicht, gründet in der Möglichkeit, die Zeit zu instrumentalisieren.

Die quantifizierbare Zeit ist hier das Maß, an dem die Verfügung der Zeit über uns wie unsere Verfügung über sie gemessen werden kann: Freiheit von

modifizierten Zeit auf der anderen Seite suchen jeweils die Einheit der Zeit zu begreifen. – Vgl. für eine Darstellung der pluralen Beschreibungen von Zeiterfahrung zu Beginn des Jahrhunderts: M. THEUNISSEN, *Negative Theologie der Zeit*, 1991, 39.

¹⁹ AaO 41.

²⁰ Vgl. G. PICHT, *Die Zeit und die Modalitäten* (in: DERS., *Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima*, Bd. 1, 1980, 362–374), 365.370.

²¹ K.-P. JÖRNS/K.-H. BIERITZ, *Art. Kirchenjahr*, TRE 18, (575–599) 584.

²² PICHT, Bd. 1 (s. Anm. 20), 371.

der Herrschaft der Zeit auf der ersten Stufe, auf der die quantifizierbare Zeit gewissermaßen mit ihren eigenen Mitteln geschlagen werden kann²³. Doch die Instrumentalisierung der Zeit für bestimmte Zwecke setzt ein Bewußtsein über das in den Grenzen der zur Verfügung stehenden Zeit zu Verwirklichende voraus, das es nur in der Gestrecktheit der eigenen Zeit geben kann (hier vor allem mit Bezug auf den zukünftigen Horizont). Eine Gegenherrschaft gegen die Zeit aufzurichten ist nur möglich aus der Erfahrung der Gestrecktheit der Zeit in ihre Dimensionen.

Die Instrumentalisierung der Zeit enthebt sie nämlich noch nicht notwendig ihrer Homogenität und Leere. Zur erfüllten kann die Zeit erst werden, indem sie teilhat an der Fülle des Lebens: »ihre Erfülltheit ist in Wahrheit die Sinnerfülltheit des Lebens«²⁴. Diese Möglichkeit ist zwar in dem »praktischen Glück« gegeben, »welches darin besteht, daß wir in der Verwirklichung von etwas uns selbst verwirklichen und so . . . Kontinuität gewinnen«²⁵; erreichbar ist es nur durch eine Instrumentalisierung der Zeit.

Der Ort, an dem eine solche Gegenherrschaft aufzurichten ist, ist die als erfüllte Jetztzeit erfahrene Gegenwart, die als solche aus der homogenen und leeren Zeit herausgehoben ist²⁶. Wie ein solcher herausgehobener Augenblick dadurch qualifiziert ist, daß er in einer bestimmten Weise von einem Vorher und einem Nachher erfüllt ist, so ist auch von ihm aus erst ein qualifiziertes Vorher und Nachher unterscheidbar. Den Beleg für diese Auffassung kann man in der Tatsache finden, daß qualifizierte Gegenwart auf einem linearen Zeitparameter nicht symbolisch abbildbar ist, – ebensowenig wie die Zukunft, die nicht der verlängerte Arm der Vergangenheit ist. Sie ist immer mehr als ein Punkt, der unterschiedslos dem vorhergehenden folgt. Denn Gegenwart wird zu dem, was sie ist, durch ihre dimensionale Gestrecktheit. In der »Dimension der Gegenwärtigkeit von Gegenwart« erschließt sich ein Horizont, »innerhalb dessen Wirklichkeit erscheint«²⁷: in ihre Modi differenzierte Wirklichkeit.

Der Widerstand gegen die Herrschaft der Zeit kann überall da gelingen, wo der in der Zeit existierende Mensch die Erfahrung solcher Gegenwärtigkeit macht. So kann er eine Kontinuität gewinnen, die sich nicht mimetisch an die Kontinuität physikalischer Zeit angleicht, was auch da geschieht, wo ein Augenblick dem nächsten unterschiedslos wie ein Punkt auf einer Reihe folgt.

²³ Von dieser ersten Stufe sind zu unterscheiden die Freiheit von der Zeit im Verweilen und in der Versöhnung mit der Zeit. – Vgl. dazu THEUNISSEN, *Negative Theologie* (s. Anm. 18), 57 f.

²⁴ AaO 45.

²⁵ AaO 57.

²⁶ Vgl. dazu BENJAMIN (s. Anm. 16), 258 ff.

²⁷ Vgl. PICHT, Bd. 1 (s. Anm. 20), 371.

Möglich ist das dort, wo die individuelle Zeit in der Perspektive des transzendentalen Charakters der Einheit der Zeit gehalten wird. Das heißt: die Modi der Zeit in der ersten Potenz, also in ihrer Wirklichkeit und jeweiligen situativen Gestrecktheit, sind auf die Modalitäten der zweiten Potenz zu beziehen: nicht mehr nur auf die Frage, was *war*, was *ist*, was *sein kann*, sondern auf die Frage, was *wahr* sein muß (Notwendigkeit entspricht der Vergangenheit), was *wahr* ist, was *wahr* sein kann (Möglichkeit entspricht der Zukunft). Nur in dieser kritischen Perspektive aus den Modalitäten der zweiten Potenz, die auf subjektive Wahrheit aus ist, ist eine lebenszeitliche Kontinuität möglich²⁸.

Demgegenüber scheidet die Gegenherrschaft gegen die Herrschaft der Zeit überall dort, wo der Mensch aus der Erfahrung dimensionaler Gestrecktheit seiner Zeit fällt. Theunissen hat die Herrschaft der Zeit anhand von Krankheitsbildern aufgewiesen, die sich je auf bestimmte Strukturmerkmale der Zeiterfahrung zurückführen lassen²⁹. So zerfällt dem Depressiven Zeit in ihre meßbaren Einheiten; er fällt aus der dimensionalen Gestrecktheit seiner Zeit in die quantifizierbare Zeit zurück. Dem Schizophrenen gehen eben diese meßbaren Einheiten verloren; er fällt aus der Wirklichkeit der gerichteten und begrenzten Zeit, die in gewisser Weise die Erfahrung gesteckter Ziele ermöglicht. Verloren geht die dimensionale Gestrecktheit eigener Zeit auch dem Zwangsneurotiker, der die ewige Wiederkehr des Gleichen an sich vollzieht und erfährt; er fällt nicht zurück in quantifizierbare Zeit, sondern er fällt in »gefrorene Ewigkeit«: klassische Metaphysik ist hier eine psychische Erfahrung³⁰. Schließlich ist die Verformung und Vermischung der Zeitdimensionen zu nennen, wie sie in der Schizophrenie vorkommen. Genauerhin geschieht das da, wo Gegenwart und Zukunft unter die Vergangenheit subsumiert werden. Indem die Vergangenheit auf die Zukunft übergreift, geht ihr offener Horizont verloren. Und indem die übergreifende Vergangenheit die Gegenwart überwältigt, schrumpft die Zukunft³¹. Die Modi der Zeit sind nicht mehr, was sie in der Gestrecktheit ihrer Dimensionen im jeweiligen wirklichen Augenblick sind. So können sie auch nicht, wendet man in der zweiten Potenz die Modalitäten auf jeden einzelnen Modus an, in ihrer jeweiligen Gestrecktheit *wahr* werden.

Die Herrschaft der Zeit über den Menschen bleibt aber auch dann bestehen, wenn es gelingt, eine Gegenherrschaft aufzurichten. Sich um ein solches Gelingen zu mühen ist eine spezifisch menschliche Möglichkeit und gewissermaßen auch Notwendigkeit, kann der Mensch doch nur durch seinen Wider-

²⁸ AaO 368 f.

²⁹ Vgl. THEUNISSEN, Negative Theologie (s. Anm. 18), 49 ff.

³⁰ AaO 51.

³¹ AaO 52.

stand gegen die Herrschaft der Zeit seine geschichtliche Lebenszeit gewinnen. Solche Gegenherrschaft aber müßte eine permanente sein, wollte sie der Herrschaft der Zeit ständig widerstehen. Da es nun aber zur menschlichen Wirklichkeit gehört, hinter der Aufgabe eines permanenten Widerstandes zurückzubleiben, ist die für diese Aufgabe voraussetzende wie durch sie zu gewinnende Freiheit von der Herrschaft der Zeit begrenzt. »Da wir unsere Herrschaft der der Zeit über uns abringen müssen, ist sie immer labil und immer nur in gewissem Maße möglich.«³²

IV

Ewigkeit ist eine Zukunft, die,
ohne aufzuhören, Zukunft zu sein,
dennoch gegenwärtig ist. Ewigkeit ist
ein Heute, das aber sich bewußt ist,
mehr als Heute zu sein.
*Franz Rosenzweig*³³

Wer in der eigenen Lebenszeit Kontinuität gewinnen will, muß die Erfahrung dimensionierter Zeit gemacht haben und immer wieder machen. Denn nur wenn die Lebenszeit sich in ihre Dimensionen erstreckt, ist ein Bewußtsein von der eigenen Endlichkeit möglich. Diese Bewußtheit ist die Bedingung, unter der überhaupt die *eigene* Lebenszeit entworfen und gestaltet werden kann. Derselbe Philosoph aber, der wie kein anderer in unserem Jahrhundert das Eingreifen der je eigenen Möglichkeit im entwerfenden Erschließen ihrer Konkretionen im Zukunftshorizont beschrieben hat, hat die Begriffe *existentialer* Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart auch einer eigentümlichen Beschränkung unterworfen. »Zunächst«, schreibt Theunissen, verbannt Heidegger »die Vergangenheit . . . völlig aus dem Bereich ursprünglicher Zeitlichkeit; nicht durch Vergangenheit soll Dasein geprägt sein, sondern durch ›Gewesenheit‹. Sodann degradiert er . . . die Gegenwart . . . zum letzten Glied in der Reihe der Ekstasen. Er macht Zukunft auf Kosten der Gegenwart geltend. Das Dasein . . . läuft in seinen Tod als in seine äußerste Möglichkeit vor, kommt auf das zurück, was es schon ist, und ist erst aufgrund dieser aus der Zukunft in die Gewesenheit gehenden Bewegung in der Lage, gegenwärtig zu sein, das heißt: sich auf das jeweils Begegnende einzulassen.«³⁴

³² AaO 57.

³³ F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Teil 2, 1930², 177.

³⁴ THEUNISSEN, *Negative Theologie* (s. Anm. 18), 343.

Diese Beschränkung der Gegenwart und Vergangenheit zugunsten der Zukunft zeigt sich aber auch darin, daß nur das soll begegnen können, was sich dem vom Dasein in seinem Vorlaufen als Möglichkeit erschlossenen Bereich einzufügen vermag³⁵. Das Vorlaufen des Daseins zum Tode und sein Zurückkommen auf sich ist so nur ein »Titel für transzendente Selbstbezüglichkeit«³⁶. Die in die so gefaßte Zukunft »eingeborene Offenheit schlägt in eine Geschlossenheit um, die auf der Eingeschlossenheit des Daseins in sich beruht«³⁷. Die Erfahrung überhaupt, wie insbesondere die von Zeit, verarmt entsprechend der Beschränkung des Freiheitsgedankens auf »Freiheit des Menschen zu sich selbst« in seinem »Vermögen individueller Selbstverwirklichung«³⁸, wie sie für die neuzeitliche Philosophie charakteristisch ist³⁹.

Durch die genannten Beschränkungen geht die Weite der Gegenwart verloren, in der eine andere Freiheit von der Zeit erfahren werden kann als die, die durch das Aufrichten einer Gegenherrschaft möglich wird: Freiheit von der Zeit in der Erfahrung einer anderen Zeit. So sehr der späte Heidegger auch die Tiefe und Weite der Gegenwart gesucht haben mag, in der sich die Erfahrung einer anderen Zeit machen läßt, – der Daseinsanalyse von *Sein und Zeit* ging sie unter den genannten Beschränkungen verloren. Daß eine andere Zeit überhaupt erfahren werden kann, bleibt freilich so lange hypothetisch, wie die Prämissen der Beschreibung eine Gegenwärtigkeit verschließen, die weder durch die Herrschaft der Vergangenheit noch durch die der eigenen zukünftigen Möglichkeit verengt ist. Weil sich aber eine solche Gegenwärtigkeit von Gegenwart beschreiben läßt, die erstens mehr ist als ein punktuelles Jetzt, zweitens also weit werden kann, indem ich in ihr verweile, und die drittens nicht nur durch das Ergreifen meiner Möglichkeit weit wird, so daß sich durch eine »Synthetisierung von Zukunft und Vergangenheit das Ganze der Zeit in ihr« versammelte⁴⁰, sondern vielmehr umgekehrt durch ein Absehen von einer sol-

³⁵ Die bisher schärfste Kritik daran hat E. Lévinas geübt. – Vgl. dazu u. a. M. BRUMLIK, Phänomenologie und Theologische Ethik (in: M. MAYER/M. HENTSCHEL [Hg.], Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie [Parabel. Schriftenreihe des Evangelischen Studienwerks Villigst, Bd. 12], 1990, 120–142), 123.

³⁶ THEUNISSEN, Negative Theologie (s. Anm. 18), 344.

³⁷ Ebd.

³⁸ AaO 323.

³⁹ Welche Möglichkeiten gibt es, diese Verarmung und Beschränkung aufzuheben? Die eine wäre, mit Lévinas in einer fundamental-ethischen Überlegung diese Freiheit in Verantwortung umzukehren. Die andere wäre, den außerhalb des Glaubens hypothetischen und spekulativen Gedanken der vollkommenen Freiheit zu denken, die der Wahrheit entspringt, von der *ein* Mensch gesagt hat, daß er sie sei. THEUNISSEN, der diesen Versuch unternommen hat, zeigt *als Philosoph*, wie die Freiheit aus dieser Wahrheit erst die gesuchte Freiheit von der Herrschaft der Zeit schaffen kann. – Vgl. DERS., aaO 326.

⁴⁰ AaO 60.

chen Synthese, die *meine Leistung* wäre⁴¹, legt sich der spekulative Gedanke einer anderen Zeit nahe, die in der Weite und Tiefe der Gegenwart begegnet. Solche Spekulation wäre dann gerechtfertigt, wenn gilt, daß »Phänomenologie ohne Spekulation . . . so blind [ist] wie Spekulation ohne Phänomenologie leer«⁴². Wie aber ließe sich eine andere Zeit beschreiben, in der erst eine Freiheit von der Zeit oder eine Versöhnung mit ihr erfahren werden könnte? Was die Erfahrung einer anderen Zeit als Vergangenheit betrifft, so hat Proust mit der »unwillkürlichen Erinnerung« den »Ewigkeitsgehalt des Vergangenen« aufgedeckt⁴³. In der *mémoire involontaire* erinnere nicht ich mich an etwas (das wäre willkürliche Erinnerung), noch erinnert mich etwas an anderes (das wäre Assoziation), sondern »etwas erinnert mich an sich selbst, wie es mich ›in eins damit an das [erinnert], was ich in der Begegnung mit ihm hätte werden sollen«⁴⁴. Benjamin hat an diese Bestimmungen angeknüpft, sowohl was die »Begegnung mit einem früheren Leben« als auch was seinen Erfahrungsbegriff betrifft⁴⁵. Noch in den »Thesen über den Begriff der Geschichte« klingt die »unwillkürliche Erinnerung« nach, wo frühere Situationen dem Gedächtnis im Augenblick der Gefahr aufblitzen können, um ihren uneingelösten Anspruch an die Gegenwart wie die Möglichkeit einer Rettung in ihr geltend zu machen⁴⁶. Benjamin knüpft an Proust an, doch nicht ohne an der Privatisierung von dessen Erinnerung Kritik zu üben und über sie hinauszugehen⁴⁷.

»Auf welche Weise Zeit auch als Zukunft das Andere ihrer selbst ist, hat noch kein Proust geschildert.«⁴⁸ Es sind vor allem jüdische Autoren, die genannt werden müssen, wenn man versuchen will, diese Aufgabe auf sich zu nehmen. Wie für Adorno und Benjamin in ihrer Auseinandersetzung mit der abendländischen Metaphysik die »Kritik an der unwirklichen Ewigkeit . . . Platz schaffen [sollte] für die wirkliche«⁴⁹, so war für Rosenzweig schon die Kritik an einer unwirklichen Zukunft Wegbereiterin für die echte. Unwirklich

⁴¹ Ebd.: »Im Verweilen . . . leiste ich gewissermaßen nichts. Sein Glück ist gerade, daß ich mich von der Anstrengung, die mich das Zusammenhalten von Zukunft und Vergangenheit in jedem Augenblick kostet, ausruhe.«

⁴² AaO 63.

⁴³ AaO 62.

⁴⁴ AaO 313.

⁴⁵ BENJAMIN (s. Anm. 16), 186.217 ff. – Die zeitliche Bestimmtheit des Erfahrungsbegriffs bei Benjamin hat jüngst C. LIENKAMP herausgestellt. – Vgl. DERS., Zeit und Erfahrung bei Walter Benjamin (in: Concordia. Internationale Philosophische Zeitschrift 21, 1992, 41–56).

⁴⁶ BENJAMIN (s. Anm. 16), 253.

⁴⁷ AaO 220.

⁴⁸ THEUNISSEN, Negative Theologie (s. Anm. 18), 63.

⁴⁹ AaO 40f.

nämlich würde die Zukunft dann, wenn sie nach dem Bild der Reihe gedacht würde, als ob sie schon er-zählt werden könnte wie die Vergangenheit. Die Vergangenheit herrschte über die Zukunft, brächte man das »objektive Zeitverhältnis« einer fortlaufenden Reihe für die Rekonstruktion ihrer Erfahrung in Anschlag. Die Erfahrung von Zukunft, und damit die oben schon genannte Asymmetrie dimensionierter Zeit, wird demgegenüber eröffnet erst durch eine Umkehrung dieses Zeitverhältnisses, die das Letzte in Gedanken zum Ersten machte. »Daß jeder Augenblick der letzte sein kann, macht ihn zum Ursprung der Zukunft als einer Reihe, von der jedes Glied durch das erste vorweggenommen wird.«⁵⁰ Die Struktur der Vorwegnahme der Zukunft ist es, in der als einer *zeitlichen* Rosenzweig seinen Gedanken der Ewigkeit entfaltet. Nicht als Unendlichkeit einer Reihe oder als Summe aller Zeit ist Ewigkeit als andere Zeit zu denken, sondern als »ein Morgen, das ebensogut Heute sein könnte. Ewigkeit ist eine Zukunft, die, ohne aufzuhören Zukunft zu sein, dennoch gegenwärtig ist. Ewigkeit ist ein Heute, das aber sich bewußt ist, mehr als Heute zu sein.«⁵¹ So ist die andere Zeit Ewigkeit als Zukunft, Zukunft als Ewigkeit⁵².

In großer Nähe zu diesen Bestimmungen, doch mit einem Schwerpunkt auf der Vergangenheit, in der sich die andere Zeit meldet, hat Benjamin am Ende der »Thesen« seinen Begriff des *Eingedenkens* gegen die dem Historismus zugrunde liegende lineare Zeitauffassung geltend gemacht⁵³, für die die Folge der Zeiten sowohl in die Richtung der Vergangenheit als auch in die der Zukunft, um es mit Rosenzweig zu sagen, »in die unendliche Gleichgültigkeit einer Abfolge auseinandergezogen« ist⁵⁴. Im Eingedenken hört der Historiker auf, »sich die Abfolge von Begebenheiten durch die Finger laufen zu lassen wie einen Rosenkranz«, weil er die Konstellation erfaßt, »in die seine eigene Epoche mit einer ganz bestimmten früheren getreten ist«⁵⁵. Die Gegenwart selbst wird auf diese Weise erst qualifiziert zur »Jetztzeit«, in welcher Splitter der messianischen eingesprenzt sind«⁵⁶. Dadurch aber konnte der messianischen Erwartung auch die Zukunft »nicht zur homogenen und leeren Zeit« werden, war doch in ihr »jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte«⁵⁷.

Wie die Vergangenheit als der Zeitraum erscheint, in der die Gegenwart einer früheren Zeit begegnen kann, welches eine Begegnung mit einer anderen Zeit ist, deren Anspruch an die Gegenwart aufblitzt, so ist auch die Zukunft,

⁵⁰ ROSENZWEIG (s. Anm. 33), 179.

⁵¹ AaO 177.

⁵² THEUNISSEN, *Negative Theologie* (s. Anm. 18), 65.

⁵³ BENJAMIN (s. Anm. 16), 261.

⁵⁴ ROSENZWEIG (s. Anm. 33), 180.

⁵⁵ BENJAMIN (s. Anm. 16), 261.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd.

wenn sie erst einmal von der Herrschaft der Vergangenheit auf die eine oder andere Weise befreit ist, mehr als der Horizont je meiner Möglichkeit: wie die Pforte in den Raum einer anderen Zeit, Ort der Begegnung mit der Zeit des Anderen. Im Gedanken der Zukunft als einer anderen Zeit steckt aber nicht nur die Begegnung mit der Zeit des Anderen, sondern es ist in ihm auch die Hoffnung begründet, »daß . . . die Zeit selbst eine andere werde«⁵⁸.

V

Die Anerkennung einer Qualität mit der
Messung der Quantität vereint zu haben,
war das Werk der Kalender, die mit den
Feiertagen die Stellen des Eingedenkens
gleichsam aussparten.
*Walter Benjamin*⁵⁹

Ausgehend von einer Phänomenologie der Zeiterfahrung in der Bezogenheit von linearer und dimensionaler Zeit wurde der spekulative Gedanke angedacht, der früheren Zeiten in seiner metaphysischen Form selbstverständlich gewesen ist, von dem die moderne Erfahrung im nachmetaphysischen Zeitalter aber durch einen Bruch getrennt ist, – der Gedanke der Ewigkeit, nicht als ewige Wiederkehr zu denken, noch als Unendlichkeit einer Folge, sondern als eine andere Zeit. In diesem spekulativen Gedanken ist die hypothetische Vermutung impliziert, eben dieser Gedanke sei vorauszusetzen, wenn die Beschreibung der Erfahrung von Freiheit von der Zeit im Phänomen des Verweilens nicht blind bleiben soll, mit anderen Worten: es sei die andere Zeit, die sich in der Weite und Tiefe der Gegenwart, wie sie sich dem Verweilen erschließt, andeutet und eben das Verweilen erst ermöglicht.

Die Zeiterfahrung wurde bis an die Grenze der Spekulation beschrieben, um die symbolische Ordnung des Kirchenjahres als eine mögliche *Entsprechung*, als eine mögliche Antwort auf die Fragen erkennen zu können, die sich aus menschlicher Zeiterfahrung ergeben. Der hypothetischen Spekulation entspricht das Kirchenjahr mit der Behauptung, Repräsentant einer anderen Zeit zu sein, und zwar sowohl der Zeit, die sich als Anspruch und Verheißung dem Eingedenken erschließt, als auch der Hoffnung, daß die Zeit selbst eine andere werde. Das Kirchenjahr repräsentiert eine andere Zeit, so lautet die erste These, indem es die Gestecktheit der Zeit gegen ihre Homogenität und Leere repräsentiert.

⁵⁸ THEUNISSEN, *Negative Theologie* (s. Anm. 18), 65.314ff.

⁵⁹ BENJAMIN (s. Anm. 16), 219.

Wie aber kann das Kirchenjahr ein solcher Repräsentant sein? Die Bedingungen dafür sind zum einen formaler, zum andern inhaltlicher Art. Sie sind im folgenden zu entfalten, und zwar aus den oben genannten methodischen Gründen beginnend mit den formalen. Formal ist das Kirchenjahr aber wie ein Festcode überhaupt zu betrachten. Schon indem das Kirchenjahr an den nun zu nennenden formalen und allgemeinen Merkmalen eines jeden Festcodes partizipiert, hält es Antworten bereit auf die Fragen, die das Individuum auf der Suche nach sich stellt.

1. Ein Festcode, der die Zeit gliedert und nach jeweils bestimmten Gesichtspunkten strukturiert, kann die Erfahrung der in ihre Dimensionen gestreckten Zeit dadurch repräsentieren, daß er die Zeit verräumlicht. Ein Mittelpunkt wird zwischen einen Anfang und ein Ende gesetzt, ein Vorher und ein Nachher, die die Vergangenheit und Zukunft einer Gegenwart repräsentieren. Wie die derart repräsentativen Dimensionen erfahren werden, ist unter diesem formalen Gesichtspunkt nicht anzugeben; diese Perspektive reicht wie der lineare Zeitparameter nicht hin, einen Unterschied zwischen der Erfahrung von Vergangenheit und Zukunft zu machen.

Die Zeit muß aber auch schon deswegen verräumlicht werden, um quantifiziert werden zu können. Unter der Herrschaft der quantifizierten Zeit nun ist erst durch das weitere Merkmal, daß ein Festcode Stellen aus dem Arbeits- und Produktionsprozeß ausspart, die Bedingung der Möglichkeit gegeben, eine andere Zeit zu erfahren. Erst einmal nur durch die negative Bestimmung, daß sie nicht zu Geld zu machen ist, also keinen Tauschwert hat wie die Arbeits- und gewissermaßen auch die Freizeit, und nach quantitativem Maß eigentlich nicht zu messen ist, ist die Zeit an den Feiertagen als eine andere zu erfahren. Daß sie als eine derart ausgesparte Zeit dennoch zumeist dem Diktat der quantifizierbaren Zeit unterworfen wird, läßt ihre Bestimmung unter den gegenwärtigen geschichtlichen Bedingungen zwar als *wishful thinking* erscheinen, spricht aber, wenn man sich das Recht zu wünschen nicht verbieten lassen will, nicht gegen ihre Bestimmung. Die Feiertage sind nach ihr als die Zeiträume zu begreifen, in denen solche Erfahrungen möglich sind, die ohne ein Pausieren im Arbeits- und Produktionsprozeß verstellt blieben: Pausieren, das Gelegenheit zum Verweilen in einer weit und tief werdenden Gegenwart bietet, wenngleich solche Gelegenheit nicht ohne den Willen des Individuums zu ergreifen ist.

Die erste Antwort auf die Frage des aufs Experimentieren verpflichteten Individuums, die die Ordnung des Kirchenjahres qua Form eines Festcode überhaupt zu geben hätte, lautet also: zwar sind sowohl durch eine Reduktion der Arbeitszeit als auch (und primär) durch den allgemeinen Kalender Zeiträume aus dem Produktionsprozeß ausgespart. Während aber die Freizeit funktional auf die Arbeitswoche bezogen bleibt und in dieser Bezogenheit der Gefähr-

derung unterliegt, selbst zur Ware zu werden, sind die Festtage als der Arbeitswoche ausgesparte Stellen so etwas wie »Unterbrechungen unseres ›bürgerlichen Lebens«⁶⁰. Sie unterbrechen die Herrschaft der quantifizierten Zeit, um die Erfahrung der Gestrecktheit eigener Lebenszeit machen zu können. Diese Erfahrung aber ist die Voraussetzung dafür, die aus dem Produktionsprozeß ausgesparte Zeit *als* individuelle Lebenszeit zu gestalten.

2. Die Feiertage eines bestimmten Code sind aber nicht ausgespart, um nur zu unterbrechen. Diese negative Bestimmung bereitet vielmehr den Weg für die positive der »Anerkennung einer Qualität«. Sie »mit der Messung einer Quantität vereint zu haben, war das Werk der Kalender«. Sie sparten Stellen aus, um an diese Qualität zu erinnern: »Stellen des Eingedenkens«⁶¹. Erinnert wird aber ein Einmaliges und Besonderes. Ein Festcode mit seinem Bezug auf Singularitäten, auf bestimmte und besondere Situationen⁶², widersteht somit aller gegenwärtigen Tendenz einer Nivellierung von individueller Zeiterfahrung in durch Technik ermöglichter universaler Gleichzeitigkeit und immerdarer Verfügbarkeit von allem⁶³.

Die zweite Antwort lautet: mit seinem ursprünglichen Bezug auf ein nicht reduzierbares Besonderes bildet der Festcode nicht nur ein Gegengewicht zu aller Nivellierung des Besonderen. Seine antitotalitäre Tendenz entspricht sogar dem Bedürfnis moderner Individualität, die – zu Recht – ihre Besonderheit und Einmaligkeit auf keinen Fall preisgeben möchte. Sie nicht preisgeben ist eine der Bedingungen, die eigene Lebenszeit zu gestalten.

3. Ein allgemeiner Festcode zeichnet sich schließlich dadurch aus, daß er eine je bestimmte Lebensfülle repräsentiert, die über das individuelle Leben hinausgeht. Als ein solcher Repräsentant will er das individuelle Leben in ein vergangenes, gegenwärtiges und zukünftiges allgemeines Leben hineinnehmen. Das geschieht, wie gesagt, vor allem dadurch, daß ein Festcode an vergangenes Leben erinnert. Durch solche Erinnerung will er eine Erfahrung ermöglichen, die sich – mit Benjamin zu sprechen – vom Erlebnis unterscheidet, welches nur das punktuelle Jetzt und keine Kontinuität kennt. »Wo Erfahrung im strikten Sinn obwaltet⁶⁴], treten im Gedächtnis gewisse Inhalte der individu-

⁶⁰ E. JÜNGEL, Unterbrechungen. Predigten IV, 1989, 9.

⁶¹ BENJAMIN (s. Anm. 16), 219.

⁶² Es tut in der hier gewählten Perspektive nichts zur Sache, wie genau solche Singularität historisch rekonstruiert werden kann; entscheidend für die gegenwärtige Erfahrung ist vielmehr ihre Repräsentation in einer ἀρχή, in einer Ursprungsgeschichte, die in einer jeweiligen Gegenwart wiederholt wird. – Vgl. dazu K. HÜBNER, Die Wahrheit des Mythos, 1985, 135 u. a.

⁶³ Vgl. JÖRNS/BIERTZ (s. Anm. 21), 579 f.

⁶⁴ In der Tat ist Erfahrung für Benjamin eine Sache der Tradition, sowohl im kollektiven als auch im privaten Leben. – Vgl. BENJAMIN (s. Anm. 16), 186.

ellen Vergangenheit mit solchen der kollektiven in Konjunktion. Die Kulte mit ihrem Zeremonial, ihren Festen . . . führten die Verschmelzung zwischen diesen beiden Materien des Gedächtnisses immer von neuem durch.«⁶⁵

Drittens also bietet das Kirchenjahr als Ordnung eines gemeinsamen Festcodes eine Korrektur der Abstraktion an, die dem modernen Individualismus eigen ist. Sie besteht vor allem darin, daß die nur sich selbst verwirklichende Individualität in ihrer Selbstverwirklichung von den Anderen absieht. Das impliziert: eine von den Anderen abstrahierende Individualität sagt sich auch von ihrer eigenen Geschichte los, als ob ich aus der Geschichte springen könnte, die mich geprägt hat, als ob ich ohne die Kontingenz der Geschichte zu dem geworden wäre, der ich bin, als ob ich ohne die Anderen, die in ihrer Relation zu mir und in meiner zu ihnen diese Geschichte ausmachen, *ich* geworden wäre⁶⁶. Solche Abstraktion tendiert dazu, aus der Erfahrung gestreckter Dimensionierung eigener Lebenszeit zu fallen, indem sie die Bedeutung ihrer eigenen Herkunft und Vergangenheit reduziert oder leugnet. Dem zu widersprechen ist eine weitere Bedingung dafür, die eigene Lebenszeit zu gestalten.

Dies mag in der genannten individualistischen Abstraktion möglich sein. Ein durch die gegebenen Merkmale ausgezeichneter Festcode repräsentiert aber darüber hinaus die Einsicht, daß wir als Menschen in unserem Leben Allgemeinheit zu realisieren haben, und damit ein Verständnis von Selbstverwirklichung, das der »Idee eines... kommunikativen Selbstseins« entspricht⁶⁷.

⁶⁵ AaO 189. – Gibt es eine trefflichere Darstellung solcher Konjunktion auch außerhalb der Kalender als in J. P. Hebels Erzählung »Unverhofftes Wiedersehen«? – Vgl. J. P. Hebel, Werke, hg. von E. MECKEL, Bd. 1, 1968, 271–273.

⁶⁶ Vgl. dazu M. BRUMLIK/H. BRUNKHORST, Kontingente Identität und historische Haftung. Ein Gespräch mit K.-O. Apel (in: Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart, Heft 7, 1990, 26–40), 27f.38.40. – Die Differenz von apriorischem und empirischem Ich ist im Gedanken kontingenter Identität vermittelt.

⁶⁷ THEUNISSEN, Selbstverwirklichung (s. Anm. 1), 6.

VI

Die Zeit [ist] nicht das Faktum eines
isolierten und einsamen Subjektes,
sondern des Verhältnisses des Subjektes
zum anderen.
Emmanuel Lévinas⁶⁸

Das Kirchenjahr als Repräsentant einer anderen Zeit partizipiert an den allgemeinen und formalen Merkmalen eines Festcodes in einer *spezifischen* Weise⁶⁹. Nachdem die formalen Bedingungen dafür, daß das Kirchenjahr Repräsentant einer anderen Zeit sein kann, in eine Entsprechung zu der nach sich suchenden Individualität gebracht worden sind, ist nun danach zu fragen, wie die repräsentierte Zeit inhaltlich qualifiziert ist. Die zweite These, die im folgenden zu entfalten ist, lautet: das Kirchenjahr repräsentiert eine andere Zeit, die durch die Begegnung mit dem *Anderen* in ihre Dimensionen gestreckt ist. Das heißt: es repräsentiert die Gestrecktheit der Zeiterfahrung nicht im Sinne der sich entwerfenden Existenz als eines Selben, das sich in der Gestrecktheit seiner Zeit auf sich bezieht, sondern als Zeit des Anderen. Es repräsentiert die Zeit, die vom Anderen her eröffnet ist. Repräsentierbar ist diese Zeit aber nur als Zeit des Eingedenkens, als Gedächtnis an die Zeit des Anderen. Denn nur im Modus der Vergangenheit ist Gegenständlichkeit und Thematisierbarkeit dessen, der als Begegnender weder thematisierbar noch repräsentierbar ist.

Diese vom Anderen eröffnete und in seiner Nähe gewährte Zeit hat Franz Rosenzweig mit den theologischen Begriffen Schöpfung, Offenbarung, Erlösung als Zeit entsprechender Begegnung zu beschreiben und zu rekonstruieren gesucht. Wie bei den Analysen Heideggers geht es dabei um den Vollzug gestreckter Zeiterfahrung, wie sie nicht auf der Ebene physikalischer oder quantifizierbarer Zeit, sondern nur in menschlicher Lebenszeit möglich ist:

⁶⁸ E. LÉVINAS, *Die Zeit und der Andere*. Übersetzt und mit einem Nachwort versehen von L. WENZLER, 1984, 17.

⁶⁹ Damit ist die kritische Funktion des Kirchenjahres gegenüber anderen Festcodes gesetzt. Auf sie zu verweisen erscheint notwendig aus geschichtlicher Erfahrung. Das Kirchenjahr nämlich repräsentiert eine Ordnung des Widerstands oder der Korrektur gegenüber allen Festcodes, die ein bestimmtes, einer abstrakten Individualität ebenso abstrakt entgegengesetztes, Kollektiv (wie ein Volk z. B.) repräsentieren, oder sonst eine begrenzte Allgemeinheit, die sich als eine der Gleichen gegen die Anderen abzugrenzen sucht. Daß das Kirchenjahr trotz gewisser Schnittpunkte mit nationalen Codes zu diesen in einem spannungsvollen Verhältnis steht, hat seinen letzten Grund darin, daß die im Gebet um das Kommen des Reiches Gottes intendierte Allgemeinheit national nicht zu begrenzen ist.

Vollzug, in dem Sein nicht mehr ein Substantiv, sondern ein Verb ist⁷⁰. Aber dieses Geschehen von Zeit, diese Zeitigung, ist durch die theologischen Begriffe als ein solches rekonstruierbar, in dem die Begegnung mit dem Anderen es war, ist und sein wird, ohne die meine Erfahrung von Zeit nicht wäre. Im Ereignis der Begegnung mit einer Vergangenheit (Benjamin) oder der Zukunft des Anderen (Lévinas) werde ich wie neu geschaffen; in solcher Begegnung wird die Gegenwart weiter als ich mir Weite erschließen kann; in der Zukunft des Anderen fällt eine andere Zeit in meine Zeit ein: Möglichkeit einer Erlösung, in der Versöhnung mit der Zeit ist. In Schöpfung, Offenbarung, Erlösung wird Zeit als das Andere ihrer selbst erfahrbar. Etwas (oder jemand) erinnert mich an sich selbst, so daß ich einer anderen Zeit begegne, oder eine Zukunft fällt in meine Gegenwart vor, die nicht mehr nur noch nicht, sondern in ihrem Vorfall schon ganz gegenwärtig ist.

Rosenzweig, der das Kirchenjahr in einer für seine Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum charakteristischen Entsprechung zum synagogalen Jahr zur Darstellung gebracht hat, hat die jeweiligen symbolischen Ordnungen nach den genannten theologischen Vollzugsbegriffen gegliedert. Auf seine Darstellung ist deswegen zu rekurrieren, weil sie sich nicht in einer historischen Herleitung christlicher Feste aus jüdischer Tradition und in einer Interpretation ihrer Umdeutung erschöpft, sondern in systematischer Entsprechung beider eine nicht von vornherein von dogmatischen Vorgaben bestimmte, der Erfahrung von Zeit entsprechende Sicht des Kirchenjahres eröffnet. Sein Vorgehen kommt der gewählten Methode dieser Überlegungen durchaus entgegen. Seine »erzählende Philosophie«⁷¹ öffnet Türen in eben die gesuchte Weite der Erfahrung der Zeit, die einem in die Homogenität und Leere linearer Zeit zurückfallenden Leben ebenso sich verschließt wie dem Solipsismus der eben diese Weite intendierenden Philosophie. Als ein beinahe zum Christentum konvertierter Jude, der dann zum Judentum zurückkehrte, geht Rosenzweig von einer Juden und Christen gemeinsamen Struktur von Zeiterfahrung aus und setzt erst auf der Grundlage dieser mit den genannten theologischen Begriffen rekonstruierten Erfahrung das synagogale und kirchliche Jahr zueinander in Beziehung. Auf diese Weise eröffnet er ein Verständnis des Kirchenjahres, das mancher immanent christlichen Perspektive verschlossen geblieben ist.

Es soll nun zuerst nach dem Gemeinsamen gefragt werden, ehe dann die Differenz der in je besonders bestimmter Weise festgelegten symbolischen Ordnung⁷² benannt werden soll.

⁷⁰ Vgl. E. LÉVINAS, *Ethik und Unendliches*. Gespräche mit Philippe Nemo, hg. von P. ENGELMANN, 1986, 27.

⁷¹ F. ROSENZWEIG, *Kleinere Schriften*, 1937, 383.

⁷² Ich folge der Definition des Symbolbegriffs in den weiten Grenzen, die E. HERMS

VII

Das Zeitliche braucht den Halt des Ewigen.
*Franz Rosenzweig*⁷³

Gemeinsam ist Juden und Christen eine als Schöpfung, Offenbarung, Erlösung rekonstruierbare Erfahrung von in ihre Dimensionen gestreckter Zeit. Gemeinsam ist ihnen weiterhin das Gebet um das Kommen des Gottesreiches als ein Gebet um die Zeit aller am Ende der Zeiten⁷⁴. Gemeinsam ist beiden schließlich eine im Jahreszyklus gegliederte Zeit, in der dieses Gebet als ein gemeinsames wiederholt wird. Die formale Voraussetzung dafür, daß die genannten Vollzüge von Zeit je und je gegenwärtig werden können, ohne daß der Augenblick gegenwärtiger Erfahrung spurlos verschwinden muß, ist die Stiftung der Stunde in ihrem poetischen Verständnis.

Es ist das Gebet um das Kommen des Gottesreiches, ohne das es keine Einkehr der Ewigkeit in die Zeit gibt. »Die Ewigkeit muß ... beschleunigt werden, sie muß stets ›heute‹ schon kommen können; nur dadurch ist sie Ewigkeit. Wenn es keine solche Kraft, kein solches Gebet gibt, welches das Kommen des Reichs beschleunigen kann, so kommt es nicht in Ewigkeit, sondern – in Ewigkeit nicht.«⁷⁵

Rosenzweig denkt das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit genau in der Korrelation, in der Gott und Mensch nach der kabbalistischen Tradition stehen, der er folgt. Danach spricht Gott selbst, die Differenz zum Menschen ernst nehmend: »Wenn ihr mich nicht bezeugt, so bin ich nicht«⁷⁶. Dieser Notwendigkeit des Bekenntnisses für die Existenz Gottes, von dem er selbst nicht unabhängig sein will, entspricht die Kraft des Gebetes um das Kommen des Gottesreiches. Es kann die Ewigkeit in die Zeit zwingen aber nur deswegen, weil es keine private Veranstaltung ist. Denn die Zeit, die der Kult »bereitet zum Besuch der Ewigkeit, ist nicht die Zeit des Einzelnen, nicht meine, deine, seine geheime Zeit; sie ist die Zeit Aller«⁷⁷.

Was Benjamin als verloren erfuhr, ist bei Rosenzweig neu gewonnen: die Repräsentation des Ewigen im Jetzt freilich nicht im idealistischen Ver-

gezogen hat. – Vgl. DERS., Was heißt »theologische Kompetenz«? (in: A. BEUTEL/V. DREHSEN/H. M. MÜLLER [Hg.], Homiletisches Lesebuch, 1989, 189–202), 198.

⁷³ F. ROSENZWEIG, Der Stern der Erlösung, Teil 3, 1930², 36.

⁷⁴ AaO 42.

⁷⁵ AaO 37.

⁷⁶ Vgl. ROSENZWEIG, Kleinere Schriften (s. Anm. 71), 289, mit DERS., Der Stern, Teil 2 (s. Anm. 33), 107.

⁷⁷ ROSENZWEIG, Der Stern, Teil 3 (s. Anm. 73), 42.

ständnis⁷⁸, sondern in dem Sinn, daß die vergangene Einkehr des Ewigen in der symbolischen Ordnung des geistlichen Jahres repräsentiert ist, um den Weg für die gegenwärtige Wiederholung solcher Einkehr zu bereiten. Waren für Rosenzweig Judentum und Christentum die »beiden ewigen Zifferblätter unter dem Wochen- und Jahreszeiger der stets erneuerten Zeit« und bildete sich »in ihnen, ihrem Jahr, . . . der unabbildbare, nur erleb- und erzählbare Ablauf der Weltzeit zum geformten Abbild«⁷⁹: Entsprechung von Welt- und Lebenszeit, die erzählt und erlebt werden kann, so bestimmt der Bruch solcher Entsprechung die Sicht des geistlichen Jahres bei Benjamin. »Die Glocken, die den Feiertagen einst gehörten, sind wie die Menschen aus dem Kalender herausgesetzt. Sie gleichen den armen Seelen, die sich viel umtun, aber keine Geschichte haben.«⁸⁰ Ganz anders erscheinen die Glocken bei Rosenzweig, der aus einem fast völlig assimilierten Judentum zurückkehrt zu dessen Quellen, um aus ihnen zu leben. »Der Glockenschlag der Stunden kommt zu jedem Ohr. Die Zeiten, die der Kult bereitet, sind keinem eigen ohne alle andern. Das Gebet des Gläubigen geschieht inmitten der gläubigen Gemeinde. In Versammlungen lobt er den Herrn.« Die Glocken repräsentieren eben die Allgemeinheit, die das Gebet um das Kommen des Gottesreiches vorwegnimmt. »Dies für alle Gemeinsame, über alle Standpunkte der Einzelnen und die durch die Verschiedenheit dieser Standpunkte bedingte Verschiedenheit der Perspektive hinaus, kann aber nur eines sein: das Ende aller Dinge, die letzten Dinge.«⁸¹

Die Allgemeinheit, die in *diesem* Gebet vorweggenommen wird, ist eine eschatologische. Sie ist es, die die Korrelation von Gott, Welt und Mensch, diesen drei Elementen aller Wirklichkeit in Differenz, deren Zueinanderkommen mit den Begriffen der Schöpfung, Offenbarung, Erlösung rekonstruiert wird, je und je leitet. »Das kultische Gebet, das alles an die eine Bitte um das Kommen des Reichs setzt und zu dem alle andern sonst näheren Bitten nur um dieser einen willen beiläufig mitgebetet werden, *erzwingt*, indem es der Liebe das Ewige als das Nächste zeigt und so die unwiderstehliche Kraft der Liebe des Nächsten auf es losläßt, das erlösende Kommen des Ewigen in die Zeit. Gott kann nicht anders, er muß der Einladung folgen.«⁸²

Das gemeinsame Gebet bedarf aber einer formalen Voraussetzung: der Stunde als dem Ort gestreckter Erfahrung von Zeit. Der Augenblick, für Ro-

⁷⁸ Hegel dachte das Ewige als Unendlichkeit, und das Unendliche als unendliche Selbstbezüglichkeit. – Vgl. THEUNISSEN, Selbstverwirklichung (s. Anm. 1), 24.

⁷⁹ ROSENZWEIG, Kleinere Schriften (s. Anm. 71), 392.

⁸⁰ BENJAMIN (s. Anm. 16), 220.

⁸¹ ROSENZWEIG, Der Stern, Teil 3 (s. Anm. 73), 42.

⁸² AaO 43 (Hervorhebung von mir). – Dies ist freilich kein deterministisches Müssen, welches Rosenzweig in seiner theologischen Spekulation über den Schöpfungs- und Offenbarungsbegriff schon ausgeschlossen hatte. Die Notwendigkeit, von der hier

senzweig ein Ereignis der Offenbarung im Angesprochenwerden, Augenblick des je gegenwärtigen Erlebnisses, das aber als Wiederholung eines vergangenen nicht ohne Erfahrung ist, Augenblick, der gewissermaßen durch die Vergangenheit als vorgängiger Schöpfungsgrund ermöglicht ist, doch ohne jede Notwendigkeit, – der Augenblick verfliegt. Daß er selbst vergänglich ist, macht die Trauer aus, die er hinterläßt. Deshalb ist Leben im Augenblick Leben im Abschied. Diesem Abschied aber widerspricht das Gebet, das die Zukunft vorwegnimmt, das Fernste zum Nächsten und die Ewigkeit zum Heute macht⁸³. Das Gebet, das sich mit dem Verfliegen des Augenblicks nicht zufrieden gibt, sucht ein Heute, in das die Ewigkeit umgeschaffen ist, ein nunc stans, einen stehenden Augenblick⁸⁴. Dieser Suche entspricht die Stunde, nicht als die quantifizierbare Zeiteinheit von sechzig Minuten, sondern als ein stehendes Jetzt. Der von Rosenzweig geltend gemachte Unterschied seines quasi poetischen Begriffs der Stunde besteht darin, daß ihr Ende in den Anfang münden kann. Während eine bloße Folge von Augenblicken nicht zu einem »in sich zurücklaufenden Kreis« werden kann, ist dies in einer Stunde möglich. Die formale Qualität einer Stunde besteht darin, daß ihre Gliederung zwischen Anfang und Ende zu einem Bild gestreckter Zeiterfahrung werden kann. Die Stunde, eine »ganz menschliche Erfahrung«, gliedert die Zeit in anderer Weise als sie durch Sonnen- und Mondzyklen immer schon gegliedert ist. In die natürlich vorgegebenen Zyklen, in den Wechsel von Tag und Nacht, Sommer und Winter, von abnehmendem und zunehmendem Mond, sind im Kalender bestimmte Stunden als *geschichtliche* Stiftungen eingetragen. Bestimmte Stunden im Kalender wollen die geschichtliche Erinnerung an Erfahrung des Ewigen im Jetzt ebenso wie die Wiederholung dieser Erfahrung offenhalten. So wird die Stunde bei Rosenzweig zum »Bürgen der Ewigkeit in der Zeit«⁸⁵. Sie wird zum Bild der Ewigkeit, aber nicht im Sinne der ewigen Wiederkehr des Gleichen, zu keinem Bild für das bleibende Gesetz des Entstehens und Vergehens, das Metaphysik letztlich noch mythisch gründete⁸⁶. Vielmehr will die Stunde im Wiederholen gestreckter Zeiterfahrung die Bedingungen schaffen, um in gestreckter Erfahrung der Zeit die andere Zeit zu erfahren. Nicht dadurch, daß die unendliche Folge von Punkten einer Geraden in Kreisform ge-

die Rede ist, ist eine solche in zweiter Potenz: um seiner Wahrheit willen muß Gott der Einladung folgen. – Vgl. dazu: H. M. DOBER, *Die Zeit ernst nehmen. Studien zu Franz Rosenzweigs »Der Stern der Erlösung«*, 1990, 141 ff. 182 ff.

⁸³ Es ist für Rosenzweig das Gebet, das dem Kontinuitätsverhindernden Erleben des Augenblicks widerspricht, während es für Benjamin das Eingedenken ist, das die Erfahrung vor ihrem völligen Aufgehen im Erlebnis des Augenblicks rettet.

⁸⁴ Vgl. ROSENZWEIG, *Der Stern*, Teil 3 (s. Anm. 73), 38 f. (wie die folgenden Zitate).

⁸⁵ AaO 40.

⁸⁶ Vgl. THEUNISSEN, *Negative Theologie* (s. Anm. 18), 40 f.

bracht würde, sondern durch »die Festlegung jenes Punktes, das Fest«⁸⁷, kann die Stunde zum Bürgen der Ewigkeit in der Zeit werden.

Solche Festlegung von Stunden als geschichtlichen ist Juden und Christen gemeinsam. Wo allerdings der Anfang, wo das Ende gesetzt und wie beide gewichtet werden, das läßt die Differenz von beiden schon formal sichtbar werden: Differenz in der symbolischen Festlegung von Bedeutungen in der Gestaltung des jeweiligen Kalenders. In der Differenz von Anfang und Ende ist für Rosenzweig die Systematik der dialektischen Bezogenheit von Juden- und Christentum begründet, wobei ein Hang zu ersterem dem Christentum, zu letzterem dem Judentum zugesprochen wird⁸⁸.

Inhaltlich ist diese unterschiedliche Gewichtung bestimmt durch das Verhältnis von Enkel und Ahn (also durch die messianische Bedeutung des ältesten Sprosses) einerseits, durch das Verhältnis der Brüder zueinander andererseits, kurz: in der messianischen Hoffnung und im christlichen Glauben. Symbol dieser Gewichtung ist die Stellung des Sabbats am Ende und die des Sonntags am Anfang der Woche⁸⁹.

VIII

Das Eigene mit den Augen
des Anderen gesehen.

Im folgenden soll, aus der Perspektive Franz Rosenzweigs und also mit den Augen des Anderen gesehen, eine nach den Vollzugsbegriffen der Zeiterfahrung des Glaubens gegliederte Sicht des Kirchenjahres zur Sprache kommen: Erfahrung des Glaubens, welche hier als eine Erfahrung des Anderen verstanden wird.

Dem Sabbat als dem Fest der Schöpfung, der, gleichsam als *cantus firmus*, Woche für Woche die Schöpfung der Welt ins Jahr spiegelt, entspricht der Sonntag. Als Fest der Schöpfung ist er »ganz zum Fest des Anfangs geworden«⁹⁰. Es ist dies eine Perspektive auf das geistliche Jahr, die – gewissermaßen von außen eingenommen, doch in Korrelation zum synagogalen Jahr in einer Distanz nicht ohne Nähe – das Wesen des Christentums im *Anfang* erblickt⁹¹. Daß der Christ »ewiger Anfänger« ist, indem er aus der Mitte des Weges immer wieder zum Kreuz zurückkehrt als dem Ausgangspunkt der

⁸⁷ ROSENZWEIG, *Der Stern*, Teil 3 (s. Anm. 73), 40.

⁸⁸ Vgl. aaO 111.

⁸⁹ Vgl. aaO 126.

⁹⁰ AaO 127.

⁹¹ Ebd.

Koordinaten der Welt, spiegelt sich für Rosenzweig nicht nur in der Stellung des Sonntags, sondern auch darin, an welcher Stelle der Anfang des Kirchenjahres gesetzt ist. Es beginnt »mit dem ersten Adventssonntag als dem Vorklang des Fests, mit dem die christliche Offenbarung anhebt«: Weihnachten als Fest der beginnenden Offenbarung, über dem ein »gesteigert sonntäglicher Glanz« liegt⁹².

Entsprechend den jüdischen Wallfahrtsfesten Pesach, Schawuot und Sukkot, die »zusammen ein Bild vom Geschick des Volkes als des Trägers der Offenbarung« bilden⁹³, stellt Rosenzweig die drei großen christlichen Feste Weihnachten, Ostern und Pfingsten als »Feste der Offenbarung« dar⁹⁴. Die drei Feste sind erstens zueinander in ein Verhältnis gesetzt, das dem Verhältnis der Modi der Zeit entspricht, und symbolisieren somit die Gestrecktheit der Offenbarung in der Zeit, ausgehend von Ostern, der »eigentlichen Festzeit der Offenbarung innerhalb der drei Feste der Offenbarung«⁹⁵ als dem Fest der Vergegenwärtigung ihres historischen Ursprungs, von wo aus auf Weihnachten als das Fest des Anfangs zurückgeblickt und auf Pfingsten als das Fest der beginnenden Erlösung vorausgeschaut werden kann. Zweitens sind die drei Feste je selbst eingebunden in Festkreise, in denen die Gestrecktheit der Zeit jeweils aus der Offenbarung heraus, also gegenwärtig, als ein Vollzugsganzes von Schöpfung – Offenbarung – Erlösung gleichsam in einen Zeitraum abgebildet ist.

Weihnachten als das Fest des Anfangs »des sichtbaren Ganges der Offenbarung über die Erde«, diese »Schöpfung der Offenbarung«⁹⁶, ist zugleich Mitte einer vielwöchigen Festzeit zwischen dem ersten Advent und Epiphania. Während »die Adventszeit vorher ... die Erinnerung an die Prophetie des »alten« Bundes ... und so dem Weihnachtswunder einen eigenen Schöpfungsgrund« erneuert, klingt »im Neujahrsfest ... und im Fest der drei Könige ... innerhalb der Weihnachtsfestzeit die Erlösung, [als] das Zueinanderkommen von Glauben und Leben, vor«: das unter Konstantin eingetretene »Doppelereignis«, daß sich das Christentum in den Staat einordnete und sich der Staat zum Christentum bekehrte⁹⁷.

Doch nicht schon der Stall, sondern erst Golgatha gilt der Christenheit als Anfang ihres Weges, was der historischen Einsicht durchaus Rechnung trägt, daß Kreuz und Auferstehung das doppelte Gründungsereignis des christlichen Glaubens ist. »So wird die ganze Festzeit, von den Fasten über den Karfreitag hin zum Auferstehungstag, eine einzige Vergegenwärtigung des großen Zentralereignisses des christlichen Lebens: die Fasten lange Vorbereitung; der stille Freitag, den die römische Kirche zurücktreten läßt und die protestantische, der

⁹² Ebd.

⁹³ AaO 71.

⁹⁴ AaO 133.

⁹⁵ AaO 135.

⁹⁶ AaO 133.

⁹⁷ AaO 134.

die Fasten fehlen, um so höher feiert, das Ereignis selbst; endlich Ostern der mächtige Ausklang, innerhalb dieses Fests der Offenbarung der Tag der Erlösung.«⁹⁸ Auch Ostern ist eingestellt zwischen eigenem Schöpfungsgrund und eigener Erlösungsvorwegnahme.

Das Pfingstfest schließlich nimmt die Erlösung innerhalb der Offenbarung vorweg, indem es an den »Anfang der Erlösung« erinnert⁹⁹. An Pfingsten wird »der schmale Pfad des Herrn und seiner Jünger zur breiten Heerstraße der Kirche«. Nicht stellt es wie der Jom Kippur als das Fest der Erlösung im jüdischen Jahr »jene höchste Gemeinsamkeit der Menschheit im schweigenden Anbeten selber dar« – es ist diese Differenz, an der vor allem Rosenzweig seine These von der unterschiedlichen Gewichtung von Anfang und Ende ausweist –, sondern es »muß sich begnügen, dazu *aufzufordern* [Hervorhebung von H. M. D.], in freilich allgemeiner, der ganzen Menschheit verständlicher Aufforderung«. Die geforderte Allgemeinverständlichkeit »bedarf noch des Mittels der Rede«. So erinnert das Pfingstfest an den Anfang der Erlösung und wiederholt diesen Anfang dort, wo einer des andern Sprache versteht und wo die erlösende Aufgabe des Übersetzens gelingt¹⁰⁰. »Es ist die erste Wirkung des Geistes, daß er übersetzt, daß er die Brücke schlägt von Mensch zu Mensch, von Zunge zu Zunge«. Pfingsten zwischen Himmelfahrt und Trinitatis erinnert an den Anfang der Erlösung, der darin besteht, daß, indem der gen Himmel aufgefahrne Herr die Seinen zurückläßt, die Kirche ihren Weltgang im Symbol der Dreieinigkeit beginnt. Da sie diesen Weltgang bis heute nicht vollendet hat, ist der *ewige Weg* für Rosenzweig das Symbol fürs Christentum, Weg, auf dem die Kirche immer wieder neu von der Mitte aus auf den Anfang zurückgeworfen ist.

In all dem ist es das Gebet um das Kommen des Gottesreiches, das, hervorgerufen durch ein Aufblitzen der Vergangenheit in der Gegenwart oder durch das Ungenügen am verfliegenden Augenblick, die erbetene Zukunft herbeizwingt und somit das Seine dazu beiträgt, daß diese Zukunft in die Gegenwart vorfallen kann, um sie zur erfüllten zu machen. Rosenzweig erblickt im Judentum, vor allem an den hohen Feiertagen des Jom Kippur, das Urbild dieser Prolepse. Während das Pfingstfest eben nur an den Anfang der Erlösung erinnert, wird die Erlösung am Jom Kippur einen Augenblick lang vorwegge-

⁹⁸ AaO 135.

⁹⁹ AaO 136 (wie die folgenden Zitate in diesem Absatz).

¹⁰⁰ Rosenzweig hat sich mit Buber zusammen dieser Aufgabe unterzogen, indem er die Schrift »verdeutschte«. Was Rosenzweig und Benjamin betrifft, so bilden beide je für sich und doch in starker Übereinstimmung eine Theorie des Übersetzens aus, die im Kontext der utopischen Dimensionen der Sprache der Aufgabe des Übersetzens eine erlösende Kraft zuschreibt. – Vgl. dazu S. Mosès, Walter Benjamin und Franz Rosenzweig (Vierteljahresschrift für Deutsche Literatur 56, 1982, 622–640), 635 f.

nommen¹⁰¹. Die skizzierte proleptische Struktur ist allerdings dem Gebetsglauben überhaupt eigen, wie es Rosenzweig in seiner »erzählenden Philosophie« für Juden und Christen zur Darstellung gebracht und wie es Theunissen anhand des Gebetes Jesu herausgearbeitet hat¹⁰².

IX

Der ewig reiche Gott / woll uns bei unserm Leben
ein immer fröhlich Herz / und edlen Frieden geben
und uns in seiner Gnad / erhalten fort und fort
und uns aus aller Not / erlösen hier und dort.

*Martin Rinckart*¹⁰³

Die Perspektive, die von außen das Kirchenjahr in den Blick nahm, Außenperspektive, die ihm nicht so fremd gegenübersteht, wie die, von der diese Überlegungen ihren Ausgang nahmen, ließ Aspekte ins Licht treten, die vielleicht eher an den Rändern der Binnenperspektive liegen. Es ist hier nicht der Ort zu diskutieren, ob, und wenn ja: wo Rosenzweigs Perspektive aufs Kirchenjahr und aufs Christentum defizitär ist, geht es mir doch darum, nach den Aspekten zu fragen, die es erschließen können in den Antworten, welche es der Frage des Menschen, der seine Bestimmung nicht kennt, geben könnte. Zu diesem Zweck ist die Perspektive von außen allerdings durch die Binnenperspektive christlicher Lehre zu ergänzen, ist doch in ihr allein die spezifische symbolische Festlegung von Bedeutungen der Festtage des Kirchenjahres zu rekonstruieren.

Rosenzweigs Darstellung trug schon der Differenz von *historischem* Ursprung und *festgelegtem* Anfang des Kirchenjahres Rechnung. Während ersterer im Osterfest und dem Kreis liegt, der sich nach und nach darum gebildet hat¹⁰⁴, setzt letzterer am ersten Advent, die symbolische Verknüpfung des Anfangs des Christentums mit der Geschichte vorbereitend, eine Reflexion auf den historischen Ursprung schon voraus.

Der *dogmatisch* erreichbare Höhepunkt des Kirchenjahres ist mit Trinitatis gesetzt, von wo aus der Weg rückwärts zu seinem Anfang ebenso einsehbar ist wie zu seinem Ende hin absehbar. Wie Trinitatis der terminus ist, a quo bis zum Ewigkeitssonntag die Sonntage als solche »nach Trinitatis« gezählt

¹⁰¹ ROSENZWEIG, Der Stern, Teil 3 (s. Anm. 73), 80 ff.; bes. 84.86 f.

¹⁰² Vgl. THEUNISSEN, Negative Theologie (s. Anm. 18), 321 ff.

¹⁰³ EKG 228,2.

¹⁰⁴ Vgl. K.-H. BIERITZ, Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart, 1988, 77 ff.

werden, so ist der Sonntag Trinitatis zugleich der terminus, ad quem sich die loci der Lehre gleichsam in einen Zeitraum hinein entfalten¹⁰⁵, der Lehre, die das Nahekommen des fernen Gottes nachträglich zu begreifen sucht: Gott Vater schenkt uns seinen Sohn, Gott Sohn stirbt für uns am Kreuz, Gott Geist kommt so, daß die Geselligkeit Gottes¹⁰⁶ gegenwärtig unter den Menschen (in der Gemeinde) erfahren werden kann.

Aus der Binnenperspektive der Lehre betrachtet ist der Andere, der meine Zeit unterbricht und somit meine Erfahrung einer anderen Zeit eröffnet, ein theologisch reflektierter Anderer¹⁰⁷, – der ganz Andere, der aus seiner Ferne nahe gekommen ist und nicht aufhört, nahe zu kommen. Indem der ewig reiche Gott, für welche Attribute die Trinitätslehre ein Symbol sein will, nahe kommt, erweist sich die andere Zeit, die das Kirchenjahr repräsentiert, als Ewigkeit. Die Bedingung dafür ist aber die Offenbarung in der inkarnatorischen Struktur, daß das Ewige sich dem Zeitlichen gleichgemacht hat, damit das Zeitliche ewig werden kann, oder um es weniger stark zu sagen: damit das Zeitliche frei werden kann von der Herrschaft der Zeit, was letztlich nur durch eine Versöhnung mit der Zeit möglich ist, die zeitimmanent nicht zu leisten ist. Wirklich kann dieser Gedanke aber nur in der *Erfahrung* werden, der eben diese andere Zeit in meine Zeit vorfällt, wie sie diese in der Erinnerung unterbricht: Erfahrung des Glaubens, die eine Erfahrung des Andern ist. Gott wird somit erfahren als der, durch den wir auf unserem Weg letztlich gesagt bekommen, wer wir sind¹⁰⁸.

X

Was wahr ist, so entsunken, so verwaschen
in Keim und Blatt, im faulen Zungenbett
ein Jahr und noch ein Jahr und alle Jahre –
was wahr ist, schafft nicht Zeit, es macht sie wett.
*Ingeborg Bachmann*¹⁰⁹

All dies ist freilich nur in der Binnenperspektive assertorisch, aus der Außenperspektive hypothetisch zu sagen. Deshalb scheint ersterer ein esoterischer

¹⁰⁵ L. STEIGER hat eine solche Entfaltung für Epiphantias und Vorpas­sion durchgeführt. – Dazu DERS., *Erschienen in der Zeit. Dogmatik im Kirchenjahr: Epiphantias und Vorpas­sion*, 1982.

¹⁰⁶ K. MARTI, *Die gesellige Gottheit. Ein Diskurs*, 1989.

¹⁰⁷ Freilich läßt nicht dieser Andere, sondern nur der Gedanke von ihm, der *Gottesgedanke*, sich reflektieren.

¹⁰⁸ Vgl. THEUNISSEN, *Selbstverwirklichung* (s. Anm. 1), 10.

¹⁰⁹ I. BACHMANN, *Die gestundete Zeit. Anrufung des Großen Bären. Gedichte*, 1981, 107.

Zug eigen zu sein, insofern sie nur aus einer wirklichen Erfahrung eingenommen werden kann, während letztere die Möglichkeit sehen kann. Möglich ist die Binnenperspektive aus der Außenperspektive als eine positive Entsprechung zu einer negativen Theologie der Zeit. Inwiefern diese Möglichkeit noch über die der oben referierten zweiten Potenz hinausgeht – auch die Wahrheit eines in seiner Kontinuität gelingenden Lebens widersteht gewissermaßen der Herrschaft der Zeit –, als Möglichkeit der Möglichkeit gewissermaßen mehr als möglich ist, soll abschließend noch angedeutet werden, und das nicht zuletzt, um den Vorwurf des Esoterischen zu entkräften.

Binnenperspektive und Außenperspektive kommen darin überein, daß das Kirchenjahr ein Rettendes für die verarmende Erfahrung bewahrt. Denn es kann dazu anleiten, die Erfahrung der Gestrecktheit der Zeit zu machen, und das immer wieder neu. Das Kirchenjahr bildet die Gestrecktheit der Zeit symbolisch in solche Zeiträume ab, die als Festkreise differenziert sind. In dieser symbolischen Ordnung entspricht das Kirchenjahr einem Bedürfnis der Individualität, indem es ihrer Tendenz widerspricht, aus der Gestrecktheit ihrer eigenen Zeit in ihre Dimensionen zu fallen. Es symbolisiert die Gestrecktheit der Zeit, in der menschliche Lebenszeit einzig erfahren werden kann. So ist das Kirchenjahr die Metaordnung eines Weges, auf dem das Individuum – sie Jahr für Jahr wiederholend – auf seinem eigenen Weg experimentierender Erfahrung gehalten werden kann.

Darüber hinaus symbolisiert das Kirchenjahr aber die Gestrecktheit *eigener* Zeit, wie sie erst durch die Begegnung mit der Zeit des *Anderen* ihre eigene Gestrecktheit erfährt. Dadurch erfährt die Wahrheit über die eigene Lebenszeit eine Erweiterung über die oben genannten zwei Potenzen hinaus. Lebenszeitliche Kontinuität, um die es der sich verwirklichenden Individualität zu tun ist und zu tun sein muß unter den Bedingungen ihrer Zeitlichkeit, ist nur in der Wahrheit der Modi der Zeit realisierbar. Nur wenn ich ein Ziel erreicht, einen Zweck verwirklicht habe, einem Anspruch gerecht geworden bin, ist das Verhältnis meiner Vergangenheit zur Gegenwart *wahr*, insofern der Möglichkeitsgehalt der Vergangenheit eingelöst ist. Nur indem ich in Zukunft Wahrheit in diesem Sinn intendiere, kann meine Zeit wahr werden, indem ich sie wahr mache. Ernsthaft wahr machen kann ich sie aber nur in einer Überwindung der genannten Abstraktionen des Individualismus.

Nun steht aber dem Gelingen eines Lebens in der eigenen Lebenszeit nicht nur die Herrschaft der quantifizierbaren Zeit oder der Verlust einer eigenen Lebensperspektive – sei's aus subjektiven, sei's aus objektiven Gründen – entgegen. Ob ein Leben gelingt, ist zwar auch, aber nicht nur Sache des Individuums, das sich verwirklichen will oder das sich auch durch die Zeit des Anderen unterbrechen läßt. Etwas nicht vollenden können oder vollenden dürfen ist eine Erfahrung, die jeder machen kann. Benjamin hat diese »Vergeblichkeit,

die Leere, das Nicht-vollenden-dürfen« die Hölle genannt¹¹⁰. Die höllische Zeit, »in der sich die Existenz derer abspielt, die nichts, was sie in Angriff genommen haben, vollenden dürfen«¹¹¹, hat zu ihrem Gegenstück aber die andere Zeit, die nicht zerstört, sondern nur vollendet. Diese Zeit ist mit der Lebenszeit in der zweiten Potenz nicht kongruent.

Diese andere Zeit mag hypothetisch bleiben, doch auch als hypothetische wird sie ersehnt: die Zeit, in der das Leiden an der Herrschaft der Zeit versöhnt wird. Das Verhältnis von Sehnsucht nach Versöhnung mit der eigenen Zeit und der Erfahrung solcher Versöhnung kann nun durchaus ein entsprechendes sein. In solcher Entsprechung repräsentiert das Kirchenjahr diese andere Zeit, auch wenn seine Symbolik freilich die Distinktheit des Satzes anerkennt, daß es kein wahres Leben im falschen geben kann. Doch sie bleibt nicht dabei stehen, indem sie die Begegnung mit einer andern Zeit eröffnen will, die meine Zeit auch da wahr machen kann, wo sie falsch ist. Die in der symbolischen Ordnung des Kirchenjahres repräsentierte Zeit ist insofern heilsam, als in ihr auch ein zersplittertes, zerstückeltes Leben ganz werden kann. In solcher Versöhnung wird meine Zeit und das Nichtvollendete und Verwirkte in ihr gewissermaßen, mit I. Bachmann zu sprechen, »wettgemacht«¹¹²: Möglichkeit des Glaubens in einer Wahrheit, die subjektiv ist; subjektives Wahrlich, für das diese Wahrheit jetzt schon, die allgemeine Wahrheit aber noch nicht ist. Oder um es anders zu sagen: die andere Zeit, die im Kirchenjahr begegnet, kann aus ihrer Wahrheit frei machen auch da, wo die menschliche Freiheit dazu nicht in der Lage ist.

In dieser Wahrheit spiegelte sich die Erfahrung eines Lebens »im Gleichklang mit der Zeit«¹¹³; dem Gebet um die rechte Zeit entspräche in solchem Gleichklang ein Handeln, das weder zu früh noch zu spät käme¹¹⁴. Ein der symbolischen Ordnung des Kirchenjahres entsprechendes Leben käme somit selbst in Ordnung: in eine Ordnung des Gelingens, das nicht ohne mich, doch auch nicht durch mich allein bedingt wäre, und in eine Ordnung der Versöhnung: gelingendes und versöhntes Leben in einer Gnadenzeit, die mehr ist als Galgenfrist.

¹¹⁰ BENJAMIN (s. Anm. 16), 210.

¹¹¹ AaO 212.

¹¹² BACHMANN (s. Anm. 109), 107.

¹¹³ THEUNISSEN, *Negative Theologie* (s. Anm. 18), 327.

¹¹⁴ Vgl. dazu ROSENZWEIG, *Der Stern*, Teil 3 (s. Anm. 73), 37ff.