ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Nähe

Zeit und Nähe. Gottes Nähe in der Zeit

Abstract

Ausgehend von einem (1) zeittheoretischen Verständnis des Begriffs Nähe als emphatischer Dimension des subjektiven Erlebens von Gegenwart und seiner (2) religionsbezogenen Verortung im Kontext von Religion als orientierender Zeitdeutung im Horizont der Nähe Gottes, entfaltet dieser Beitrag (3) inhaltliche und zeitbezogene Grunddimensionen und Entwicklungslinien im Topos von der Nähe und Ferne Gottes im Alten und Neuen Testament sowie in der Theologie Martin Luthers. Deutlich wird dabei, dass und wie die metaphorische Rede von der Nähe und Ferne Gottes auf den grundlegenden, lebensförderlichen wie auch ggf. spannungsreichen Bezug des Glaubens auf menschliches Leben in seiner Zeitlichkeit verweist.

Starting (1) from a time-theoretical understanding of the concept of nearness as an emphatic dimension of the subjective experience of the present and (2) its classification into religion as an orientating interpretation of time in the perspective of God's nearness, this contribution (3) unfolds content-related and time-related dimensions and lines of development in the topos of God's nearness and distance in the biblical texts as well as in the theology of Martin Luther. It becomes clear that and how the metaphorical speech of God's nearness and distance refers to the fundamental, life-promoting as well as possibly tense relation of faith to human life in its temporality.

„Gott wohnt in der Zeit.“¹ – So titelte Dietrich Ritschl 1986 programmatisch und betonte in seiner „Logik der Theologie“ die für Judentum und Christentum gleichermaßen zentrale Einsicht, „daß in Bezug auf das Verständnis Gottes die Zeit vor dem Raum Priorität hat“². Mit den neueren sozialwissenschaftlichen Analysen verdichteter Zeitstrukturen in der beschleunigten Spätmoderne gewinnt das Thema *Zeit* in der aktuellen interdisziplinären³, insbesondere philosophischen⁴ und theologischen⁵ Diskussion,

¹ Dietrich Ritschl, *Gott wohnt in der Zeit. Auf der Suche nach dem verlorenen Gott*, in: Hermann Deuser – Gerhard Marcel Martin – Konrad Stock – Michael Welker (Hg.), *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen Moltmann*, München 1986, 250–261, hier 250.

² Dietrich Ritschl, *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München 1984, 84.

³ Vgl. bspw. Aleida Assmann, *Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer* (Beiträge zur Geschichtskultur 15), Darmstadt ²2022; Jörg Hacker – Thomas Lengauer (Hg.), *Zeit in Natur und Kultur. Vorträge anlässlich der Jahresversammlung am 20. und 21. September 2019 in Halle/Saale* (Nova Acta Leopoldina NF 425), Stuttgart ²2021.

⁴ Vgl. bspw. Norman Sieroka, *Philosophie der Zeit. Grundlagen und Perspektiven*, München 2018; Rüdiger Safranski, *Zeit. Was sie mit uns macht und was wir aus ihr machen*, München 2015; Karen Gloy, *Zeit. Eine Morphologie*, München 2006.

⁵ Vgl. bspw. Jens Schröter – Markus Witte (Hg.), *Gott und Zeit. Religiöse und philosophische Zeitvorstellungen von der Antike bis zur Gegenwart* (Berliner theologische Zeitschrift 37), Berlin/Boston 2020; Ingolf U. Dalferth, *Gegenwart. Eine philosophische Studie in theologischer Absicht*, Tübingen 2021.

zunehmend an Konjunktur. Neben der Pluralität der Zeiten tritt dabei vor allem der konstruktive Charakter von *Zeit als Reflexionsbegriff* und ihre *identitätskulturelle Bedeutung* in den Vordergrund. *Nähe* im hier thematisierten Sinne wird (1) zeittheoretisch als emphatische Dimension subjektiven Erlebens von Gegenwart rekonstruiert, (2) im Kontext von Religion als orientierender Zeitdeutung im Horizont der Nähe Gottes verortet, bevor (3) inhaltliche und zeitbezogene Grunddimensionen und Entwicklungslinien im Topos von der Nähe und Ferne Gottes im Alten und Neuen Testament sowie in der Theologie Martin Luthers herausgearbeitet werden.

1. Zeit und Nähe

Die Erfahrung von Zeit ist eine grundlegende Dimension menschlicher Existenz; ihre orientierende Deutung als Ordnungsdimension von Ereignissen, Erlebnissen und Gegebenheiten entbindet eine Fülle von verschiedenen Zeitformen (z.B. physikalische/geologische/historische Zeit, erlebte/gemessene Zeit, individuelle und soziale Zeit), Zeitstrukturen (z.B. linear, zyklisch, eschatologisch) und Zeitskalen (z.B. Sekunde, Stunde, Tag, Epoche, Amtsperiode, Kirchenjahr) ebenso wie fundamentale Fragen nach der Absolutheit oder Relativität bzw. Objektivität oder Subjektivität, Realität oder Idealität von Zeit. In der zeitphilosophischen Theoriebildung unterscheidet man seit J.M.E. McTaggart⁶ zwei Modelle der Zeitordnung⁷: Während die sog. B-Reihe zeitliche Ereignisse beobachtungsunabhängig, relational-lagezeitlich („früher als“/„gleichzeitig mit“/„später als“) ordnet unter Voraussetzung einer statischen, objektiven Zeitvorstellung, entfaltet die A-Reihe zeitliche Ereignisse beobachtungsabhängig, ausgehend von der Gegenwartsreferenz modalzeitlich (vergangen, gegenwärtig, zukünftig) unter Voraussetzung einer dynamischen, subjektbezogen konstituierten Zeitvorstellung.

Für ein *subjektbezogenes Zeitverständnis* ist die Erfahrung und Deutung des vortheoretischen Erlebens von *Gegenwart* zentral: Bereits Augustin hatte das geistig-seelische Erleben von Gegenwart als Grundlage der Strukturierung von Zeit ausgewiesen, indem dieses sich in Rückgriff und Vorgriff aufspannt in „drei Zeiten“: „gegenwärtige Erinnerung an Vergangenes, gegenwärtiges Anschauen von Gegenwärtigem, gegenwärtige Erwartung von Zukünftigem“⁸. Gegenwart in diesem Sinne bezeichnet dann

⁶ John M.E. McTaggart, *The Unreality of Time*, in: *Mind. A Quarterly Review of Psychology and Philosophy* 17 (1908), 457–474. (Deutsche Übersetzung: *Die Irrealität der Zeit* (1908), in: Walther C. Zimmerli – Mike Sandbothe (Hg.), *Klassiker der modernen Zeitphilosophie*, Darmstadt 1993, 67–86).

⁷ Vgl. Sieroka, *Philosophie der Zeit* (s. Anm. 4) 15–21; Gloy, *Zeit* (s. Anm. 4) 165f.

⁸ Aurelius Augustinus, *Bekenntnisse*. Übersetzt, mit Anmerkungen versehen und herausgegeben von Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch, Stuttgart 1989, Buch 11, XX.26, 320.

weder eine nur räumliche und/oder zeitliche Kopräsenz⁹ mit Anderem/Anderen noch die zeitlichen Eigenschaften von Ereignissen und Gegebenheiten, sondern Gegenwart ist ein dynamisch-relationales „Prädikat der Zeitorientierung“¹⁰, Ausdruck unserer „zeitlichen Beziehung (A-Reihe) zu Ereignissen in der Zeit (B-Reihe)“¹¹. I. U. Dalferth betont in diesem Zusammenhang die Relationalität von Gegenwart, „dass das, was gegenwärtig ist, für jemanden gegenwärtig ist“¹² und insofern auch in ein Gegenwartsbewusstsein übergehen kann, dies jedoch im Blick auf die individuelle Situiertheit des erlebenden Subjekts weder notwendig noch vollständig der Fall sein muss. Ort dieser je individuellen Selbstorientierung in der Zeit ist der *Leib* des Menschen, verstanden nicht als Körper, sondern als „leibliche Ichgegenwart, als leibhafte Gegenwart meiner selbst bei mir in der Welt“¹³.

Von der äußeren, quantifiziert gemessenen, gleichförmig verlaufenden physikalischen Zeit unterscheidet sich das innere, gegenwartsbezogene subjektive *Zeiterleben* durch seine konkrete, lebensweltlich qualitative Bestimmtheit und die damit verbundene Variabilität des Zeitempfindens in Formen der Zeitdehnung und Zeitraffung¹⁴ wie in der jeweils „eigentümlichen Färbung und Tönung“ erlebter Zeit, d. h. in ihrem „Sinn- und Symbolgehalt“¹⁵ und damit in seiner identitätsrelevanten Bedeutung für das erlebende Subjekt. In diesem subjektiven *Zeiterleben* macht K. Gloy eine vortheoretische Tiefenschicht erlebter und gelebter Zeit namhaft, die nicht nur in herausgehobenen Augenblicken, sondern stets als „gestimmte Zeit“ im Erleben „eins mit dem Subjekt ist“.¹⁶ In dieser „Ganzheitsqualität“ ist die *gestimmte Zeit* relational-qualitativ für das Subjekt bestimmt, durch *Ferne als Fremdheit* einerseits und *Nähe als Vertrautheit* andererseits, beides verstanden als „phänomenologisch absolut qualitative Differenzen im Gegensatz zum relativen quantitativen Zwischen der Abstände“¹⁷. Als emphatische Tiefendimension von Gegenwart versteht Gloy das Erleben von *Nähe* als „phänomenologisch unmittelbare Gegenwärtigkeit“, die im raumzeitlichen Modus „ein unmittelbares Verweilen im Hier und Jetzt ausdrückt oder ein unmittelbares Betroffensein durch die Dinge anzeigt“.¹⁸

Für die zeichen- und interpretationsgebundene *Wahrnehmung* der „Dinge“ bzw. des in jeweiliger Gegenwart gegebenen Anderem/Anderen und ihrer subjektbezogenen

⁹ Nach Dalferth, Gegenwart (s. Anm. 5) 9, ist der Begriff Gegenwart in zeitlicher Bedeutung erst ab ca. 1745 explizit belegt.

¹⁰ Dalferth, Gegenwart (s. Anm. 5) 23 (Hervorhebungen: im Original); zum Argumentationszusammenhang vgl. ausführlicher a.a.O., 21–31.

¹¹ Dalferth, Gegenwart (s. Anm. 5) 26 (Hervorhebungen: im Original).

¹² Dalferth, Gegenwart (s. Anm. 5) 26f (Hervorhebungen: im Original).

¹³ Dalferth, Gegenwart (s. Anm. 5) 60f.

¹⁴ Vgl. Gloy, Zeit (s. Anm. 4) 49–63.

¹⁵ Gloy, Zeit (s. Anm. 4) 38f.

¹⁶ Gloy, Zeit (s. Anm. 4) 39f.

¹⁷ Gloy, Zeit (s. Anm. 4) 42.

¹⁸ Gloy, Zeit (s. Anm. 4) 42, 87.

Reflexion macht I. U. Dalferth auf eine irreduzibel qualitative, aber eben auch *zeitliche Differenz* aufmerksam, insofern das Denken „nur unter der Bedingung der Vergegenwärtigung [des nicht mehr Gegenwärtigen] und damit anhand der Differenz von Präsenz und Nichtpräsenz“¹⁹ seinen Gegenstand zu erfassen vermag, weshalb von Gegenwart subjektbezogen nur im paradoxen Zugleich von Nähe und Ferne, Anwesenheit und Abwesenheit des jeweils gegebenen Anderen gesprochen werden kann.²⁰

2. Religion als Zeitdeutung im Horizont der Nähe Gottes

Die Frage nach Gott ist die religiöse Grundfrage schlechthin; das Verhältnis von Gott und Mensch im Blick auf ein religiöses Selbst- und Wirklichkeitsverständnis in der Zeitlichkeit menschlicher Existenz ist der zentrale Gegenstand von Religion, insbesondere in ihren hier berücksichtigten monotheistischen Formen. Weder Gott selbst noch Gottes Gegenwart und Nähe werden in religiöser Perspektive als zeitliche Sachverhalte verstanden, denn sonst wäre Gott zum einen nicht von der Welt, zum anderen nicht vom Menschen kategorial unterschieden. So wie Gegenwart im beschriebenen modalzeitlichen Sinne (vgl. 1.) unsere zeitliche, reflexive Beziehung auf für uns gegenwärtig Gegebenes bezeichnet, so beinhaltet die religiöse Rede von der Gegenwart Gottes, „Gottes Verhältnis zu uns *von innerhalb der Zeit* zu bestimmen“²¹ aufgrund der Selbstgegebenheit Gottes (Offenbarung) für den Menschen im dialektischen Modus von Nähe und Ferne, Anwesenheit und Abwesenheit. Die *Vermittlung von qualitativem im Sinne eines für die Gegenwart und Nähe Gottes offenen, subjektbezogenen Zeiterlebens* und seiner, religiöse Gemeinschaft konstituierenden rituell-zyklischen Strukturierung (A-Reihe) *mit der gemessenen Verlaufszeit* (B-Reihe) ist daher für Religionen von zentraler Bedeutung; J. Assmann verweist in diesem Zusammenhang auf den „ursprünglich sakrale[n] Charakter“²² der Zeitmessung von den frühen Hochkulturen bis ins Mittelalter hinein.

Religiöse Konzeptualisierung von Zeit dient daher der Orientierung menschlicher Zeiterfahrung, Zeitdeutung und Zeitgestaltung auf der Grundlage der schöpfungstheologisch als göttlich konstituiert verstandenen und gegebenen (Lebens)Zeit.²³ Die von der Gegenwartsreferenz ausgehenden modalzeitlichen Unterscheidungen (vergangen,

¹⁹ Dalferth, Gegenwart (s. Anm. 5) 58.

²⁰ Vgl. Dalferth Gegenwart (s. Anm. 5) 104f.

²¹ Dalferth, Gegenwart (s. Anm. 5) 148 (Hervorhebungen: im Original).

²² Jan Assmann, Chronoi. Die Diversifikation der Zeit, in: Jörg Hacker – Thomas Lengauer (Hg.), Zeit in Natur und Kultur. Vorträge anlässlich der Jahresversammlung am 20. und 21. September 2019 in Halle/Saale (Nova Acta Leopoldina NF 425), Stuttgart ²2021, 97–108, hier 99.

²³ Vgl. dazu und zum Folgenden auch Jürgen Mohn, Art. Zeit/Zeitvorstellungen. I. Religionswissenschaftlich, in: RGG⁴, Band 8, 2005, 1800–1802.

gegenwärtig, zukünftig) gewinnen in religiösen Überzeugungen vom Ursprung, Sinn und Ziel menschlichen Lebens und im raumzeitlich umfassenden Ausgriff auf die Wirklichkeit hinsichtlich ihres Ursprungs (Kosmogonien, Urzeitmythen, Genealogien) sowie bezogen auf ihre Gegenwart (kultisch-rituelle Vergegenwärtigung, mystischer Augenblick) und Zukunft (Apokalyptik, Chiliasmus, Eschatologie, Messianismus) wie auf die Zeitenthobenheit des Göttlichen (Ewigkeit) ihre jeweils konkrete Gestalt gelebter Religion.

Für die Gegenwart und Nähe Gottes religiös offene Zeit und gemessene Weltzeit sind in den monotheistischen Religionen in mehrfacher Weise vermittelt: So wird die Unterscheidung zwischen der quantitativen Verlaufszeit (griech. *chronos*, Chronologie) und der qualitativen Erfülltheit von Zeit (griech. *kairos*, Kairologie) im Sinne der Gegenwart bzw. Nähe Gottes durch Offenbarung in der Zeit verbunden mit der Forderung, den „rechten Augenblick“, die „rechte Zeit“ zu ergreifen bzw. zu nutzen. Insbesondere monotheistische Religionen sind zweitens bestimmt durch eine religiöse Akzentuierung linearer Zeit als der in dem einen Gott begründeten und auf ihn gerichteten Geschichte im Horizont endzeitlicher, auch qualitativ (Vollendung) bestimmter eschatologischer Zielvorstellungen, innerhalb derer in jeweils spezifischer Weise Erfahrungen der Nähe und Ferne Gottes zum Ausdruck kommen (Judentum: Messianismus; Christentum: Vollendung des Reiches Gottes; Islam: Jüngstes Gericht). Schließlich zeigen sich zyklische Qualifizierungen der lebensweltlichen Nahzeit im Dienste der Ermöglichung eines religiösen, durch die Erfahrung der Nähe Gottes vertieften Zeiterlebens bspw. in der wiederkehrenden Strukturierung des Tages durch Gebetszeiten oder in der Heraushebung eines Wochentages als Zeit für religiöse Einkehr und Gottesdienst (Judentum: Sabbat, Christentum: Sonntag; Islam: Freitag) sowie in ganzjährigen Festkalendern bzw. im Kirchenjahr in einem für religiöse Vergegenwärtigung wie individuelle Lebensgeschichte identitätsstiftenden Modus, gewissermaßen als „*kairos*“ im „*chronos*“²⁴.

3. Nähe Gottes in der Zeit

Nähe ist zeittheoretisch als emphatische Dimension des subjektiven Erlebens von Gegenwart rekonstruiert worden. Aus epistemischen Gründen wie im Blick auf den qualitativen Charakter und die erfahrungsbezogene Variabilität subjektiven Zeiterlebens sind die religiöse Rede von der Nähe Gottes und ihre theologische Reflexion daher stark metaphorisch bestimmt. Die biblische Metaphorik (3.1. und 3.2.) und die erfahrungsgesättigte theologische Sprache Martin Luthers (3.3.) wirken hier in besonderer Weise prägend.

²⁴ So Karl-Heinrich Bieritz, *Das Kirchenjahr. Fest-, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart*, München ⁹2014, 28.

3.1 Nähe Gottes als „erfüllte Zeit“: Altes Testament

Die alttestamentliche Rede von der Nähe Gottes ist eingezeichnet in ein räumlich, zeitlich und relational zu verstehendes Spannungsfeld von differenzierter Nähe und Ferne Gottes, deren Subjekt Gott selbst ist (Jer 23,23f)²⁵: Erfahrungen der *Nähe Gottes* sind positiv konnotiert im Sinne von Leben, Rettung, Heil (Jes 56,1); Hilfe in der Not (Ps 85,10; Ps 86,7), Gerechtigkeit (Jes 50,7-9), Zuversicht (Ps 73,28), Liebe und Güte (Ps 103,8; 136); die *Ferne Gottes* ist folglich durch entsprechende Negationen gekennzeichnet wie Tod(esnähe), Bedrohung, Verlassenheit, Not, Verachtung (Ps 22,2–9.12–19; Ps 73,27) und Zorn Gottes (Ps 77,10; Jes 9,12; Jer 52,3; Dan 9,16). Zu den durch die Nähe Gottes ausgezeichneten Personen(gruppen) gehören Mittlerfiguren wie Könige, Priester, Propheten, glaubende „Gerechte“ und Menschen in Not (Ps 34,16; 145,18), insbesondere aber das durch Bund und Erwählung ausgezeichnete Israel als „das Volk seiner Nähe“ (Ps 148,14)²⁶. Vor dem Hintergrund der Raum und Zeit erfüllenden Präsenz Gottes (Ps 65; 139) kann seine Nähe durch den zeitlichen Akt des Gebets evoziert werden (Klgl 3,57; Ps 145,18), bleibt jedoch *unverfügbar*. Diese grundlegende Unverfügbarkeit ist Ausdruck der irreduziblen Andersheit (vgl. 1.) des transzendenten Gottes in der Gegenwarts- bzw. Näheerfahrung des endlichen Menschen. Mit der Unterscheidung von Gott und Mensch in ihrer zeitlichen Beziehung verbindet sich folglich im Alten Testament eine *Differenzierung der Nähe Gottes* im subjektiven Erleben durch die Markierung von raumzeitlichen Begrenzungen (Ex 3,5; Jos 3,4) und Ambivalenzen (Todesgefahr bei der Schau Gottes: Jes 6,5; Dtn 4,33; Leiden an der Gottesnähe: Jer 20,7–18; Hi 7,12–19; richtende Nähe Gottes: Am 5,18–20; Ez 7,7f).

In zeitbezogener Hinsicht kommt diese Erfahrung differenzierter Nähe Gottes in der „phasenbewussten“ Zeitauffassung Israels und den damit verbundenen qualitativen Prägungen der aus der Alltagserfahrung stammenden Zeitbegrifflichkeiten zum Ausdruck²⁷: Jom/Tag als Verweis auf die schöpfungsmäßige Ordnung der Zeit (Ps 19,2–5), Et/Zeitspanne, Zeitpunkt als die von Gott bestimmte „rechte“ Zeit (griech. *kairos*: Ps 104,27; 145,15; Koh 3,1–8) und Olam, die unabsehbare Dauer (Ewigkeit) des Heilswirkens Gottes, in welche der Mensch in Kultus und Ritus in vertiefter *Erfahrung erfüllter Zeit in der Nähe Gottes* (Ps 84,11; 90,4) hineingenommen wird. Es sind die ur-

²⁵ Zu den hebräischen Begrifflichkeiten für Nähe und Ferne vgl. Elisabeth Krause-Vilmar, Nah ist und schwer zu fassen der Gott. Die ambivalente Beschreibung der Nähe Gottes in Jer 20,7–18 und Ps 139 (WMANT 157), 12–14.

²⁶ Vgl. dazu auch Hermann Spieckermann, Der nahe und der ferne Gott. Ein Spannungsfeld alttestamentlicher Theologie, in: Gönke Eberhardt – Katrin Liess (Hg.), Gottes Nähe im Alten Testament (Stuttgarter Bibelstudien 202), Stuttgart 2004, 115–134, hier 121f.

²⁷ Zur hebräischen Zeitbegrifflichkeit vgl. ausführlicher Alexandra Grund-Wittenberg, „Du aber, JHWH – bis in fernste Zeit thronst du, und dein Gedächtnis währt von Generation zu Generation“ (Ps 102,13), in: Jens Schröter – Markus Witte (Hg.), Gott und Zeit. Religiöse und philosophische Zeitvorstellungen von der Antike bis zur Gegenwart (Berliner theologische Zeitschrift 37), Berlin/Boston 2020, 20–41, hier 25–39.

sprünglich durch den Naturzyklus geprägten Feste Israels, welche durch heilsgeschichtliche Überformung (Historisierung) und Einordnung in die lineargeschichtlichen Narrative (Gen – 2 Kön/Jes – Mal) eine religiös verdichtete Zeiterfahrung ermöglichen, indem die kultische *Vergegenwärtigung* des Heilshandelns Gottes die *Erinnerung* an vergangenes und die *Hoffnung* auf zukünftiges Heil in der Nähe Gottes und dessen Kontinuität über den Tod hinaus (Ps 73,23–28) eröffnet.

Galt vorexilisch der Tempel durch Kultus und Ritus, insbesondere durch die dort gemeinsam begangenen Wallfahrtsfeste²⁸ als vorzüglicher Ort erfahrbarer Heilsgegenwart und Nähe Gottes (1 Kön 8,11–13; Ps 24,7.9; 93,1f), so entstand mit der Vertreibung aus dem religiös qualifizierten Raum durch das babylonische Exil im 6. Jahrhundert v. Chr. die Herausforderung einer theologischen Neubegründung raumunabhängiger, zeitlich qualifizierter Formen der Gottesnähe für die *exilisch-nachexilische Zeit*. An herausgehobener Stelle zeigt sich dies im Schöpfungstext der Priesterschrift in Gen 1,1–2,3²⁹: *Zeit* wird gegenüber dem Raum (2.+3./5.+6. Tag) als entscheidende, die Schöpfung rahmende (1.+7. Tag) und zentrierende (4. Tag) Dimension möglicher Nähe Gottes auch im Exil festgehalten. Mit der Konzentration auf die zyklisch-rhythmisierenden Zeitstrukturen im Wechsel von Licht/Tag und Finsternis/Nacht (1. Tag), auf die Gestirne (4. Tag) als maßgebend für Sonne-, Mond- und Festkalender sowie auf die Wochenzählung durch die Unterscheidung von Arbeits- und religiös qualifizierter Ruhezeit (7. Tag: Sabbat) wird *Zeit als stabile, lebensorientierende göttliche Ordnungsdimension* gegenüber den Kontingenzen und Umbrüchen des geschichtlichen Erlebens Israels vergewissert. Der *Sabbat* fungiert dabei als portables „Heiligtum in der Zeit“ (A. Heschel)³⁰; mit dem *Geist* (Gen 1,1), dem wiederholten *Wort* („Und Gott sprach ...“) und *Segen Gottes* („Und Gott sah, dass es gut war ...“) sind zeitliche Beziehungsmodi umfassender, sich gleichwohl jeweils kontingent ereignender Gegenwart und Nähe Gottes von gesamtbiblischer Bedeutung angesprochen. Insbesondere im „ganz nahen“ Wort der Tora (Dtn 30,14) wird in der Zeitlichkeit innerer Bewusstseinsvollzüge als „Herzensbeschneidung“ (Dtn 30,6) und innerlichem „neuen Bund“ zwischen Gott und Mensch (Jer 31,31–34) *Heilsgegenwart und Nähe Gottes im subjektiven Zeiterleben* erfahrbar.

²⁸ Vgl. Alexandra Grund – Bernd Janowski, „Solange die Erde steht ...“. Zur Erfahrung von Raum und Zeit im alten Israel, in: Bernd Janowski – Kathrin Liess (Hg.), *Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie* (Herders Biblische Studien 59), Freiburg 2009, 487–535, hier 526f; Erich Zenger, *Der Zion als Ort der Gottesnähe. Beobachtungen zum Weltbild des Wallfahrtspsalters Ps 120–134*, in: Gönke Eberhardt – Katrin Liess (Hg.), *Gottes Nähe im Alten Testament* (Stuttgarter Bibelstudien 202), Stuttgart 2004, 84–114.

²⁹ Vgl. dazu und zum Folgenden Jan Christian Gertz, *Am Anfang schuf Gott Zeit und Raum. Ordnungskategorien im biblischen Schöpfungsbericht*, in: *Raum und Zeit. Forschungsmagazin Ruperto Carola* 19 (2022), 16–23; weiterhin Michael Emmendorffer, *Gottesnähe. Zur Rede von der Präsenz JHWHs in der Priesterschrift und verwandten Texten* (WMANT 155), Göttingen 2019, 73–98.

³⁰ Vgl. Assmann, *Chronoi* (s. Anm. 22) 100 mit Verweis auf Abraham J. Heschel, *Der Schabbat. Seine Bedeutung für den heutigen Menschen*, Berlin 2001, 8–10.

3.2 Nähe Gottes „in Christus“: Neues Testament

Nähe und Gegenwart Gottes sind nach der narrativen Jesustradition der Evangelien in der *zeitlichen Proexistenz Jesu* unüberbietbar erfahrbar, soteriologisch bestimmt als bedingungslose Annahme und Liebe im Horizont der Nähe der Gottesherrschaft (Reich Gottes), deren Vollendung in der Zukunft noch aussteht. Jesu eschatologische Qualifizierung der Gegenwart als „erfüllte“ Zeit (Mk 1,15: Kairos) verbindet sich mit dem Ruf zur *Umkehr* (Buße) im Sinne der Neuausrichtung jeweiliger Lebensgegenwart im *Glauben* an die in Jesus selbst anschauliche Bestimmung menschlicher Existenz zu zeitlich unverbrüchlicher Gottesgemeinschaft (*Evangelium*). Entgegen der apokalyptisch-qualitativen Unterscheidung von Gegenwart und Zukunft oder ihres lediglich chronologischen Nacheinanders geht es in Jesu Verkündigung und Handeln im eschatologischen Horizont der Nähe Gottes um die wirksame „Ausdehnung“ zukünftig erhoffter, umfassender Gottesherrschaft in die Gegenwart hinein, um „die Beziehung oder Beziehungslosigkeit der Zukunft zur Gegenwart“.³¹ So kommt in den Aussagezusammenhängen präsentischer Eschatologie genau diese Wirksamkeit der Gottesherrschaft in der Gegenwart (bspw. Erfüllungsworte: Mk 1,15; Mt 13,16f/Lk 10,23f; Kampfworte: Lk 10,17f; Exorzismen: Lk 11,20; Anbruchsworte: Lk 17,21) zum Ausdruck, während die Elemente futurischer Eschatologie (bspw. Einlassworte: Mt 7,21; Mk 10,15; das eschatologische Abendmahlswort Mk 14,25) die zeitliche und qualitative Abständigkeit von ihrer Vollendung betonen; Gegenwart und Zukunft in den Vater-unser-Bitten wiederum vermittelt sind.³² Nicht nur im Blick auf epistemische Probleme der Wahrnehmung von Nähe und Gegenwart (vgl. 1.), sondern ebenso hinsichtlich der grundlegenden, eben auch zeitreflexiv (vgl. 2.) zu verstehenden Unterscheidung zwischen Gott und Mensch kann die Gegenwart, Nähe Gottes bzw. der Gottesherrschaft nur im dialektischen Modus mit der Ferne, Verborgenheit Gottes bzw. der Gottesherrschaft wahrgenommen werden, wie dies insbesondere die Wachstumsgleichnisse (Mk 4,1–32 par) veranschaulichen.

Die urchristliche Überzeugung unüberbietbarer Gegenwart und Nähe Gottes *in Christus* als „die Fülle der Zeiten“ (pl. Kairoi), „auf dass alles zusammengefasst würde in Christus, was im Himmel und auf Erden ist durch ihn“ (Eph 1,10), entfaltet Paulus in nachösterlicher Perspektive im Verweisungszusammenhang von *Kreuz und Auferstehung, Glauben und Geist Gottes*: Das „Wort vom Kreuz“ (1 Kor 1,18) im Sinne der darin „verborgenen Weisheit Gottes“ ist der geläufigen Rationalität der „Weisheit der Welt“ nicht zugänglich, sondern bedarf einer „geistlichen“ Deutung im Glauben durch die offenbarende Kraft des Geistes Gottes (1 Kor 2,5–14). Denn erst aus der Perspek-

³¹ Hans Weder, *Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum* (Biblich-Theologische Studien 20), Neukirchen-Vluyn 1993, 29f, 32; zum Zusammenhang vgl. a.a.O., 24–64.

³² Zu diesem Verhältnis von präsentischer und futurischer Eschatologie in der Verkündigung Jesu vgl. Gerd Theissen – Annette Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen ⁴2011, 232–241.

tive der Auferstehung des Gekreuzigten und seiner so unverbrüchlichen Gemeinschaft mit Gott erschließt sich *die verborgene Gegenwart Gottes auch in der radikalen Gottverlassenheit Jesu am Kreuz*: „Denn Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selber“ (2 Kor 5,19a). Subjekt seiner versöhnenden Gegenwart in Christus ist Gott selbst, ebenso wie die „geistliche“ Deutung der Versöhnung im Glauben (2 Kor 5,16a) stete Gabe Gottes bleibt (Röm 4,16; Phil 1,19f).³³ Versöhnung bzw. Sündenvergebung (2 Kor 5, 19b) als Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu realisiert sich in der glaubenden Selbstidentifikation mit Jesus Christus als Gewissheit, dass alle Trennung von Gott (Sünde) grundsätzlich von der Gegenwart Gottes umfasst ist, auch wenn im konkreten Erleben (s. o.) Nähe und Ferne, Anwesenheit und Abwesenheit, Gnade und Sünde, nicht zuletzt auch im Sinne eines eschatologischen Vorbehalts (1 Kor 13,12; 2 Kor 5,6f; Röm 8,18–25), immer zugleich gegeben sind. Im Lichte dieser Einschränkungen gilt: Wer in Christus in unverbrüchlicher Gottesgemeinschaft ist, ist eine „neue Schöpfung“ (2 Kor 5,17).³⁴

In Christus erfüllt für Paulus daher die Funktion einer „prägnanten Kurzdefinition des Christseins“³⁵ als Leben in der *Heilsgegenwart und Nähe Gottes*, sowohl im Blick auf das individuelle Selbstverständnis (2 Kor 5,17), die persönliche Lebensführung (Röm 6,11; 8,1f; Gal 5,6) und den Sozialzusammenhang in der Gemeinde (Röm 12,5; Gal 3,26–28) als auch im Verweis auf *das vergangene*, die Gegenwart begründende *Heilsgeschehen* (1 Kor 1,30; Gal 2,17; Röm 3,24) wie auf die *eschatologische Zukunft* (1 Thess 4,16; Röm 6,23). Ermöglicht wird diese zeitenübergreifende Gegenwart und Nähe Gottes nach Paulus durch den zeitenübergreifenden Geist Gottes (vgl. 3.1) als Grund des Christusbekenntnisses im Glauben (1 Kor 12,1–3) im Wirkungszusammenhang mit dem Wort der Verkündigung (Röm 1,16; 1 Kor 15,11).

³³ Zum Gabecharakter des Glaubens als „Neuqualifikation des Ich“ vgl. Udo Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin/New York 2003, 598–601.

³⁴ Jörg Frey, Art. B.II.1.4. Die religiöse Prägung: Sprache, Erziehung, Bildung, in: Friedrich W. Horn, (Hg.), *Paulus Handbuch*, Tübingen 2013, 59–66, hier 65, weist daraufhin, dass Paulus mit dem Begriff „neue Schöpfung“ einen apokalyptischen, zukunfts-konnotierten Terminus gegenwartsbezogen umprägt.

³⁵ So Schnelle, *Paulus* (s. Anm. 33) 548. Zur Kritik der mystischen Interpretation der Formel „in Christus“ in der älteren Forschung wie in aktuellen Aufnahmen vgl. Reinhard von Bendemann, Art. C.III.2.5. Christusgemeinschaft – Christismystik, in: Friedrich W. Horn (Hg.), *Paulus Handbuch*, Tübingen 2013, 305–309.

3.3 Nähe und Ferne Gottes im Glauben: Martin Luther³⁶

An herausgehobener Stelle, zu Beginn seiner Auslegung des 1. Gebots im „Großen Katechismus“, überführt Luther die metaphysische Frage „Was ist Gott?“ in die existenzielle Frage danach, was es denn „heist ein Gott [zu] haben“, nämlich, „i[h]m von hertzen trauen und gleuben [...], das allein das trauen und gleuben des hertzens macht beide, Gott und Abgott. Worauff du nu [...] dein hertz hengest und verlessest, das ist eigentlich dein Gott.“³⁷ Die Frage nach der Differenz zwischen Gott und Abgott, d. i. nach der Gewissheit, dem „wahrhaftigen Gott“³⁸ zu vertrauen, kann folglich nur durch die Bewährung in den zeitlichen (Endlichkeit, Tod) und qualitativen (Unglück, Not) Differenzen des je eigenen Lebens entschieden werden. Selbstmächtige Lebenssicherung im Vertrauen auf zeitliche Güter (bspw. Geld, Gewalt, Gunst) scheitert, so Luther, wegen des transitorischen Charakters dieser Güter, deren Diversität den Vertrauensakt korrumpiert und vielfältige Abhängigkeiten generiert, als „schein, der wol ein zeitlang wehret, aber entlich nichts ist“³⁹. Demgegenüber führt die Einsicht in das Gegebensein des eigenen und allen Lebens zum „gantzlichen“ Sich-Verlassen und Vertrauen auf Gott und darin zu der Erkenntnis, dass „Gott [...] alleine der *ist*, von dem man alles Guts empfehet und alles unglücks los wird“⁴⁰. Nicht terminologisch, wohl aber der Sache nach beschreibt Luther unter Rekurs auf die entsprechende biblische Semantik (vgl. 3.1 und 3.2) die im Glauben zeitlich beständige Nähe Gottes als „ewigen segen, glück und seligkeit“ und die Gottesferne im Vertrauen auf Abgötter als „ewigen zorn, unglück und hertzleid“⁴¹.

Realgrund solchen Glaubens ist nach Luther Gottes Handeln in Christus. Im „Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi“ (1519)⁴² treten in nuce die wesentli-

³⁶ Mit dem Begriff der Nähe Gottes als Deutungsbegriff spätmittelalterlicher mystischer Erfahrung verbindet sich in der neueren Lutherforschung (B. Hamm, V. Leppin) die These einer grundlegenden Prägung der Theologie Luthers durch traditionelle mystische Metaphorik, Motive und Begrifflichkeiten; vgl. dazu exemplarisch Berndt Hamm – Volker Leppin (Hg.), *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 36)*, Tübingen 2007. Siehe dazu kritisch Martin Ohst, *Gottes Nähe und Gottes Ferne in der Theologie Martin Luthers*, in: Johanna Haberer – Berndt Hamm (Hg.), *Medialität, Unmittelbarkeit, Präsenz. Die Nähe des Heils im Verständnis der Reformation (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 70)*, Tübingen 2012, 359–376.

³⁷ Martin Luther, *Großer Katechismus (1529)*, in: Irene Dingel (Hg.), *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition*, Göttingen 2014, 912–1162, hier 930,13–932,3.

³⁸ Luther, *Katechismus* (s. Anm. 37) 934,13.

³⁹ Luther, *Katechismus* (s. Anm. 37) 946,8f.; vgl. a.a.O., 932–934.

⁴⁰ Luther, *Katechismus* (s. Anm. 37) 938,12f. (Hervorhebung: D. S.).

⁴¹ Luther, *Katechismus* (s. Anm. 37) 944,6f.

⁴² Martin Luther, *Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi (1519)*, in: Martin Luther. *Deutsch-Deutsche Studienausgabe. Band 1: Glaube und Leben*, hg. von Dietrich Korsch, Leipzig 2012, 27–43.

chen Dimensionen existenzieller Aneignung der Passion Christi als glaubende Vergegenwärtigung und damit zugleich die Aufbauelemente subjektiv qualitativen Zeiterlebens von Gegenwart und Nähe (vgl. 1.) zutage. Gegenüber einer veräußerlichten Frömmigkeitspraxis, die das Kreuzesleiden Christi in allzeitiger Kopräsenz durch „kleine Bilder und Bücher, Papiere und Kreuze“⁴³ dabei hat und sich auf das unbeteiligte Hören der Messe beschränkt, betont Luther den *Für-Bezug des Leidens Christi* (pro me/pro nobis)⁴⁴, der soteriologisch zu verstehen ist, aber auch zeitlich dynamisch-relational (vgl. 1.), insofern das, was vergegenwärtigt wird, immer für jemanden in singulärer Weise gegenwärtig wird bzw. ist.

Diese Für-Relation Gottes bzw. Christi konkretisiert sich in der *glaubenden Vergegenwärtigung durch eine doppelte Identifikation des Glaubenden mit Christus*: So liegt „der Nutzen des Leidens Christi [...] ganz und gar darin, dass der Mensch zur Erkenntnis seiner selbst kommt und vor sich selbst erschrickt und zerschlagen wird“, indem „wie Christus an Leib und Seele jämmerlich von unseren Sünden gemartert wird, auch wir ihm entsprechend im Gewissen von unseren Sünden gemartert werden“⁴⁵. Das Kreuzesleiden Christi wird so zum „strenge[n] Spiegel“ für die Selbsterkenntnis des Menschen als Sünder, der in der Gleichförmigkeit mit Christus dessen Gottverlassenheit/Gottesferne im Horizont von „Zorn“ und „Gericht Gottes“ über Sünde und Sünder („Erschrecken“) an sich selbst durchlebt.⁴⁶ Im Unterschied zu einer verdinglichenden, zeitlich rein quantitativ bestimmten Beschäftigung mit den Leiden Christi (ein ganzes Jahr fasten, jeden Tag einen Psalter beten, hundert Messen hören) ist es die existenzielle Aneignung des Leidens Christi im Glauben *in der verdichteten Qualität subjektiven Zeiterlebens* („einen Tag, eine Stunde, ja, eine Viertelstunde“)⁴⁷, welche durch die Gottesferne im Leiden hindurch in der Identifikation mit Christus zum Erleben neuer, beständiger Gottesnähe führt und darin die rechtfertigende Kraft des Glaubens zum Zuge bringt: Denn so, wie unsere Sünden „auf Christus liegen“, so sind sie auch „durch seine Auferstehung verschlungen“.⁴⁸ In der glaubenden Deutung von Kreuz und Auferstehung als Heilshandeln und gnädige Nähe Gottes wird der Mensch „durch Christus zum Vater gezogen“⁴⁹ und so in rechter Selbsterkenntnis zur rechten Erkenntnis Gottes als Güte und Liebe in jeweiliger Lebensgegenwart gebracht.

Der *rechtfertigende Glaube* ist in diesem Sinne durch eine *interne Reflexivität coram Deo* gekennzeichnet: als *Sündenbewusstsein* durch ein negatives Selbstverhältnis, dessen erfahrene Radikalität (Gottesferne) sich in korrespondierend radikalem Vertrauen

⁴³ Luther, Sermon (s. Anm. 42) 31,14.

⁴⁴ Luther, Sermon (s. Anm. 42) 31, 37f: „Denn was hilft es dir, dass Gott Gott ist, wenn er nicht für dich Gott ist?“

⁴⁵ Luther, Sermon (s. Anm. 42) 35,10–12 und 15–17.

⁴⁶ Vgl. Luther, Sermon (s. Anm. 42) 33,3–30.

⁴⁷ Vgl. Luther, Sermon (s. Anm. 42) 37,7–15.

⁴⁸ Luther, Sermon (s. Anm. 42) 39,14f und 17f.

⁴⁹ Luther, Sermon (s. Anm. 42) 39,39.

auf die sündenvergebende Barmherzigkeit Gottes (Gottesnähe) in einem positiven Selbstverhältnis als *Gnadenbewusstsein* artikuliert; beides verstanden als Handeln Gottes im Wirkungszusammenhang von Wort (Evangelium) und Heiligem Geist. Sind diejenigen „rechte Christen, die Christi Leben und Namen so in ihr Leben ziehen“⁵⁰, so sind mit dieser Lebensbewährung des Glaubens im Sinne von Luthers Auslegung des 1. Gebots (s. o.) notwendig *vielfältige Erfahrungen der Nähe und Ferne Gottes in der Zeitlichkeit menschlichen Lebens* verbunden. Diese „Realität des lebendig bewegten, konflikthaltigen menschlichen Gottesbewusstseins“⁵¹ bildet Luther in einer Reihe von dialektischen Gegensatzpaaren ab⁵²: So in der Dialektik von *Verborgenen- und Offenbarsein Gottes* im Leiden bzw. im Kreuz (theologia crucis) mit der Pointe, dass die verborgene Heilsgegenwart Gottes weder einer theologia gloriae noch der natürlichen Vernunft erschwinglich ist, sondern allein dem Glauben.⁵³ Davon zu unterscheiden ist die von Luther in „De servo arbitrio“ entfaltete Verborgenseit Gottes (Deus absconditus), die im Dienste seiner Alleinwirksamkeit eine grundsätzliche Grenze menschlicher Gotteserkenntnis markiert.⁵⁴ In der Dialektik von *Gesetz und Evangelium* bewirkt das Gesetz durch den Aufweis der Unmöglichkeit der Erfüllung des Willens Gottes (fremdes Werk Gottes/opus alienum) die Sündenerkenntnis (Gottesferne), während das Evangelium (eigenes Werk Gottes/opus proprium) zum Vertrauen auf die verborgene Barmherzigkeit Gottes zum Gnadenbewusstsein (Gottesnähe) führt; in der Spannung zwischen beiden ist der Glaubende ein Gerechter und Sünder zugleich: *simul iustus et peccator*. In diesem Sinne enthält auch Luthers stilisierter Rückblick auf die Genese seiner reformatorischen Grundeinsicht in der sog. „Vorrede“⁵⁵ die Semantiken der Gottesferne in Zuordnung zur „aktiven Gerechtigkeit“ Gottes (bspw. Hass und Empörung gegenüber Gott, Schmerz, unruhiges Gewissen, strafender Gott, Zorn Gottes) und der Nähe Gottes im Kontext der „passiven Gerechtigkeit“ Gottes (bspw. Erbarmen, leben, Heil Gottes, neugeboren, Paradies), verbunden mit charakteristischen Zeitbestimmungen, so der quantitativen Verlaufsangabe von „Tagen und Nächten“ im

⁵⁰ Luther, Sermon (s. Anm. 42) 41,36f.

⁵¹ Ohst, Gottes Nähe (s. Anm. 36) 367; zum Zusammenhang vgl. a.a.O., 367–372.

⁵² Vgl. dazu und zum Folgenden Christine Axt-Piscalar, Was ist Theologie? Klassische Entwürfe von Paulus bis zur Gegenwart, Tübingen 2013, 88–92.

⁵³ Vgl. Martin Luther, Heidelberger Disputation 1518, in: Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe. Band 1: Der Mensch vor Gott, hg. von Wilfried Härle, Leipzig 2006, 35–69, hier These XIX–XXI, 52–55.

⁵⁴ Vgl. dazu Martin Luther, De servo arbitrio (1525), in: Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe. Band 1: Der Mensch vor Gott, hg. von Wilfried Härle, Leipzig 2006, 219–661, hier 405,17–407,30. Christian Danz, Einführung in die Theologie Martin Luthers, Darmstadt 2013, 72–76, spricht in diesem Zusammenhang treffend von der „verborgenen Verborgenseit Gottes“.

⁵⁵ Martin Luther, Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe der lateinischen Schriften (1545), in: Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe. Band 2: Christusglaube und Rechtfertigung, hg. von Johannes Schilling, Leipzig 2006, 491–509; zu den im Text angeführten Belegen vgl. a.a.O., 505 und 507.

Zusammenhang der aktiven Gerechtigkeit Gottes im Unterschied zum qualitativ verdichteten, raumzeitlichen Erleben im Kontext der passiven Gerechtigkeit als „hier“ und „sogleich“.

Im Zentrum von Luthers Theologie steht der in jeweiliger *Lebensgegenwart*, d. i. in der je individuellen *Verdichtung subjektiven Zeiterlebens*, die passiv konstituierte *Heilsgegenwart* Gottes zum Ausdruck bringende, rechtfertigende Glaube in seiner internen Reflexivität von Sünden- und Gnadenbewusstsein, von erlebter Ferne und Nähe Gottes. Bezogen auf diese definitive, da von jeder menschlichen Mitwirkung unabhängige Gegenwart des „ganzen Heils“ hat Luther die Themenbestände der individuellen Eschatologie konsequent als Interpretamente gegenwärtiger christlicher Existenz im Glauben im Sinne präsentischer Eschatologie zur Geltung gebracht; gleichwohl blieb die futurische Eschatologie als grundsätzlicher Horizont erhalten.⁵⁶ Gott und Glaube, Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis in der Zeitlichkeit menschlicher Existenz „gehören zu hauffe“⁵⁷ und stellen einen lebenslangen Bildungsprozess dar: „Denn wir haben doch teglich, solange wir hie leben, daran zu predigen und zu lernen.“⁵⁸

Fazit: Gottes Nähe in der Zeit

Ja, „Gott wohnt in der Zeit“ – aber nicht im Sinne gegenständlicher Kopräsenz oder vermeintlicher Unmittelbarkeit, sondern so, wie wir uns „von innerhalb der Zeit“⁵⁹ auf Gott beziehen bzw. auf ihn bezogen sind, unsere Lebensgegenwart als *coram Deo* erleben. Soteriologisch, wahrnehmungsbezogen und zeittheoretisch ist damit eine Fülle von Unterscheidungen, Ambivalenzen und Vermittlungen verbunden, die in der metaphorisch geprägten Rede von der Nähe und Ferne Gottes zum Ausdruck kommt. Diese Fülle der Nähe (und Ferne) Gottes in der Zeit entwickelt sich im Alten Testament vom raumzeitlichen Erleben zu zeitbezogener Innerlichkeit (3.1), zentriert sich neutestamentlich „in Christus“ (3.2) und wird daran anschließend von Luther (3.3) in der internen Reflexivität des Glaubensbewusstseins ausgearbeitet. Dabei ist immer der grundlegende, lebensförderliche wie auch ggf. spannungsreiche Bezug des die Zeiten korrelierenden Glaubens auf menschliches Leben in seiner Zeitlichkeit thematisch.

⁵⁶ Vgl. dazu ausführlicher Notker Slenczka, Art. II.9. Christliche Hoffnung, in: Albrecht Beutel (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen 2005, 435–443.

⁵⁷ Luther, Katechismus (s. Anm. 37) 932,1f.

⁵⁸ Luther, Katechismus (s. Anm. 37) 1070,4f.

⁵⁹ Dalferth, Gegenwart (s. Anm. 5) 148.

Prof.in Dr. Dorothee Schlenke
Pädagogische Hochschule Freiburg
Institut der Theologien
Arbeitsbereich Evangelische Theologie/Religionspädagogik
Kunzenweg 21
D-79117 Freiburg
+49 (0) 761 682-221
schlenke(at)ph-freiburg(dot)de
<https://www.ph-freiburg.de/theologie/mitglieder.html>