

JAN SCHOLE

Der Herr der Zeit

Collegium Metaphysicum

18



Mohr Siebeck

Collegium Metaphysicum

Herausgeber/Editors

Thomas Buchheim (München) · Friedrich Hermann (Tübingen)
Axel Hutter (München) · Christoph Schwöbel (Tübingen)

Beirat/Advisory Board

Johannes Brachtendorf (Tübingen) · Jens Halfwassen (Heidelberg)
Johannes Hübner (Halle) · Anton Friedrich Koch (Heidelberg)
Michael Moxter (Hamburg) · Friedrike Schick (Tübingen)
Rolf Schönberger (Regensburg) · Eleonore Stump (St. Louis)



Jan Schole

Der Herr der Zeit

Ein Ewigkeitsmodell im Anschluss an Schellings
Spätphilosophie und physikalische Modelle

Mohr Siebeck

Jan Schole, geboren 1984; 2004–2011 Studium der Ev. Theologie und Physik; 2017 Promotion; seit 2016 Softwareentwickler.

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – 404449577.

ISBN 978-3-16-155784-2 eISBN 978-3-16-155785-9
ISSN 2191-6683 (Collegium Metaphysicum)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2018 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von le-tex in Leipzig aus der MinionPro gesetzt, von Laupp & Göbel in Gomaringen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädle in Nehren gebunden.

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 2016/17 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen als Dissertation angenommen. Für die Drucklegung wurde sie leicht überarbeitet. Den Gutachtern der Arbeit, Prof. Dr. Friedrich Hermann und Prof. Dr. Christoph Schwöbel, danke ich für Hinweise zur Überarbeitung. Ermöglicht wurde die Dissertation durch ein Stipendium des Evangelischen Studienwerks Villigst. Die Veröffentlichung wird durch eine Publikationsbeihilfe der Deutschen Forschungsgemeinschaft gefördert.

Das Thema der Arbeit wurde durch zwei Seminare zu Theorien der Zeit (und auch Ewigkeit) angeregt, die Prof. Dr. Friedrich Hermann und Prof. Dr. Anton Friedrich Koch in Kooperation angeboten haben. Dazu beigetragen haben auch Prof. Dr. Friedrich Hermanns Seminare zu Schellings Philosophie der Offenbarung, in der Ewigkeit und (wahre) Zeit von zentraler Bedeutung sind. Für die Basis, die in diesen Seminaren gelegt wurde, und die Anregungen, die ich in fruchtbaren Diskussionen gewonnen habe, bin ich beiden sehr dankbar. Für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe „Collegium Metaphysicum“ danke ich den Herausgebern, Prof. Dr. Thomas Buchheim, Prof. Dr. Friedrich Hermann, Prof. Dr. Axel Hutter und Prof. Dr. Christoph Schwöbel. Besonders danke ich auch meiner Frau Sophie, die meine Arbeit an der Dissertation mitgetragen und bei der Korrektur geholfen hat.

St. Leon-Rot, im März 2018

Jan Schole

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
Sigel	XI
1. <i>Einleitung</i>	1
1.1 Ewigkeit als Macht über die eigene Zeit?	1
1.2 Gliederung der Arbeit	3
1.3 Die traditionellen Ewigkeitsmodelle	5
1.3.1. Gegenwart aller Zeiten	6
1.3.2. Zeitlosigkeit	7
1.3.3. Zeitlichkeit	9
1.4 Gott und Dynamik	12
1.4.1. Die biblische Rede von der Ewigkeit Gottes	13
1.4.2. Gott, der Herr der Geschichte	18
1.4.3. Gott im Dialog	22
1.4.4. Gott begleitet die Schöpfung	28
1.4.5. Gottes Ewigkeit und Inkarnation	32
1.4.6. Der lebendige, dreifaltige Gott	34
1.4.7. Gott und Zeit	35
2. <i>Zeit und Ewigkeit in der neueren Theologie</i>	39
2.1 Ewigkeit als Explikation der Gotteslehre – Wolfhart Pannenberg	39
2.1.1. Die theologischen Voraussetzungen	40
2.1.2. Zeit und Ewigkeit	42
2.1.3. Die Relevanz des Ewigkeitsbegriffs für Schöpfung und Vollendung	47
2.1.4. Zusammenfassung	49
2.2 Die Zeit der Hoffnung – Jürgen Moltmann	50
2.2.1. Die Zeit in der Theologie der Hoffnung	51
2.2.2. Die verschränkten Zeiten der Geschichte	53
2.2.3. Zeit und Ewigkeit	57

2.2.4. Christi Zeit für die Toten	59
2.2.5. Zusammenfassung	60
2.3 Die Ewigkeit der Trinität – Ingolf Dalferth	62
2.4 Schlussfolgerungen	64
3. <i>Die Zeit der Physik</i>	67
3.1 Einleitung	67
3.1.1. Voraussetzungen des Dialogs	69
3.1.2. Vorgehensweise	71
3.2 Die Zeit in der klassischen Physik	73
3.2.1. Implikationen der klassischen Physik	74
3.2.2. Die absolute Zeit Newtons	76
3.2.3. Die relationale Zeit in Leibniz' Deutung	79
3.2.4. Zusammenfassung	80
3.3 Relativistische Zeit und Kosmologie	81
3.3.1. Raum und Zeit in der Raumzeit	83
3.3.2. Gekrümmte Zeit	97
3.3.3. Kosmologie	111
3.3.4. Zusammenfassung	115
3.4 Zeit und Quanten	116
3.4.1. Zufall und Offenheit der Zukunft	117
3.4.2. Die Reversibilität der Quantenmechanik	124
3.4.3. Zeit und interne Symmetrien	126
3.4.4. Scharfe und unscharfe Zeit	128
3.4.5. Die Zeitmessung	129
3.4.6. Zusammenfassung	131
3.5 Irreversibilität und Reversibilität der Zeit in der statistischen Physik	132
3.5.1. Boltzmanns statistischer Ansatz	134
3.5.2. Gibbssche Ensembles	137
3.5.3. Die Entropie und andere Zeitpfeile	138
3.5.4. Zusammenfassung	139
3.6 Quantisierte Zeit?	140
3.6.1. Die kanonische Quantengravitation	141
3.6.2. Der Anfang der Zeit: Imaginäre Zeit?	144
3.6.3. Zeit als kausale Ordnung	148
3.6.4. Zusammenfassung	153

3.7	Zeit als Struktur gesetzlicher Zusammenhänge	153
3.7.1.	Mathematische Strukturen und Realismus	154
3.7.2.	Die Realität abgeleiteter Größen	158
3.7.3.	Was ist Zeit in der Physik?	163
3.7.4.	Die Vielfalt der Zeiten und die Konsequenzen für die Diskussion über die Ewigkeit	169
4.	<i>Zeit als Dynamik der Potenzen – Schellings Spätphilosophie</i>	173
4.1	Die Potenzenlehre	175
4.1.1.	Die Struktur der emphatischen Aussage	179
4.1.2.	Das reine Denken	181
4.1.3.	Das rein Seinkönnende	183
4.1.4.	Das rein Seiende	186
4.1.5.	Das Seinsollende	189
4.1.6.	Die Einheit der Momente und das Unvordenkliche	190
4.1.7.	Freiheit und Prädikation	193
4.2	Die Dynamik der Potenzen	196
4.2.1.	Der unvordenkliche Beginn und die Möglichkeit der Weltschöpfung	198
4.2.2.	Der Naturprozess	200
4.2.3.	Der Sündenfall, die Mythologie und die Offenbarung	203
4.3	Zeit und Ewigkeit	205
4.3.1.	Die absolute Ewigkeit und die Einheit Gottes	206
4.3.2.	Die vorweltliche Ewigkeit und der Beginn der Zeit	214
4.3.3.	Die wahre Zeit	218
4.3.4.	Die arretierte Zeit	231
4.3.5.	Die absolute Freiheit Gottes	234
4.4	Zeit aus Dynamik	237
5.	<i>Gottes Macht über seine Zeiten</i>	241
5.1	Die Grundlage der Macht Gottes über die Zeiten	242
5.1.1.	Hintergrundunabhängigkeit	243
5.1.2.	Dynamik	246
5.1.3.	Handlungsfreiheit	251

5.2	Der Spielraum der freien, hintergrundunabhängigen Dynamik . . .	253
5.2.1.	Zeitlinien	255
5.2.2.	Zeitnetze	257
5.2.3.	Vergegenwärtigung aller Zeiten	258
5.2.4.	Übergänge zwischen den Zeitformen	261
5.3	Trinität und Zeit	266
5.4	Ewiges Leben für den Menschen	269
5.5	Der Ewigkeitsbegriff	271
6.	<i>Zusammenfassung</i>	275
	Literaturverzeichnis	279
	Personenregister	293
	Sachregister	295

Sigel

Die übrigen Abkürzungen richten sich nach S. M. Schwertner, *IATG³ – Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben*, Berlin/Boston 3. Aufl. 2014.

- DNP F. W. J. von Schelling, *Darstellung des Naturprocesses*, in: Ders., *Sämmtliche Werke*, Bd. X, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart/Augsburg 1861, 301–390.
- KdrV I. Kant, *Kant's gesammelte Schriften. Erste Abteilung: Werke*, Bd. III: *Kritik der reinen Vernunft. Zweite Auflage 1787*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1904.
- PhdM1 F. W. J. von Schelling, *Sämmtliche Werke*, Bd. XI: *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart/Augsburg 1856.
- PhdM2 F. W. J. von Schelling, *Sämmtliche Werke*, Bd. XII: *Philosophie der Mythologie*, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart/Augsburg 1857.
- PhdO1 F. W. J. von Schelling, *Sämmtliche Werke*, Bd. XIII: *Philosophie der Offenbarung. Erstes und zweites Buch*, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart/Augsburg 1858.
- PhdO2 F. W. J. von Schelling, *Sämmtliche Werke*, Bd. XIV: *Philosophie der Offenbarung. Drittes Buch*, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart/Augsburg 1858.
- SW F. W. J. von Schelling, *Sämmtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, XIV Bde., Stuttgart/Augsburg 1856–1861.
- WA I F. W. J. von Schelling, *Die Weltalter. Druck I 1811*, in: Ders., *Schellings Werke*, Nachlaßbd.: *Die Weltalter. Fragmente*, hrsg. von M. Schröter, München 1946, 1–107.
- WA II F. W. J. von Schelling, *Die Weltalter. Druck II 1813*, in: Ders., *Schellings Werke*, Nachlaßbd.: *Die Weltalter. Fragmente*, hrsg. von M. Schröter, München 1946, 109–184.
- WA III F. W. J. von Schelling, *Die Weltalter. Bruchstück (1814/1815)*, in: Ders., *Sämmtliche Werke*, Bd. VIII, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart/Augsburg 1861, 195–344.

Abbildungsverzeichnis

3.1 Die Relativität der Gleichzeitigkeit	85
3.2 (a) Lichtkegel. (b) Konstitution der Raumzeit-Topologie durch zeitartige Kurven	87
3.3 Die Zeitmodi in der speziellen Relativitätstheorie	91
3.4 Zur zeitlosen Deutung der Minkowski-Raumzeit	92
3.5 Imaginäre Zeit und der Anfang des Universums	146
3.6 Beispiel eines kausalen Netzes	150
3.7 Beispiele für Zeitformen und -verläufe	152
5.1 Folge von Momenten ohne Verzweigungen	255
5.2 Zeitlinien mit Verzweigungen und Verschmelzungen.	256
5.3 Regelmäßiges Netz aus Zeitpunkten	257
5.4 Zeitlinie mit Vergangenheit aller Zeiten und Zukunft aller Zeiten	259
5.5 Zeitlinie mit Gegenwart aller Zeiten	259
5.6 Beispiel für Verknüpfungen verschiedener Zeitformen	262

Alle Abbildungen sind eigene Darstellungen.

1. Einleitung

1.1. *Ewigkeit als Macht über die eigene Zeit?*

Gott ist Herr der Zeit. Er herrscht nicht nur über die Zeit der Schöpfung, sondern insbesondere auch über seine eigene Zeit. Sein Bezug zur Zeit ist Gott also nicht vorgegeben. Er selbst konstituiert seinen Bezug zur Zeit, bestimmt die Verlaufsform seiner eigenen Zeit und setzt sich in Beziehung zu anderen Zeiten, wie der Zeit der Schöpfung. Gottes Ewigkeit ist nichts anderes als diese Macht über die Zeit, so die hier vertretene These.

Nach dieser These ist Gott nicht auf einen Bezug zur Zeit eingeschränkt. Er kann vielmehr seinen Bezug zur Zeit, zum Beispiel Zeitlichkeit oder Gegenwart aller Zeiten, selbst bestimmen. Dieser Ewigkeitsbegriff kann mit Gottes Unendlichkeit begründet werden: Wäre Gott auf einen speziellen Bezug zur Zeit eingeschränkt, wäre er als endliches Wesen gedacht. Verdeutlicht werden kann dies anhand Hegels Begriff der Unendlichkeit. Unendlichkeit ist die Negation der Endlichkeit. Endlich ist dasjenige, das im Gegensatz zu anderem definiert wird und diese Begrenzung in seinem Wesen enthält.¹ Wäre nun der unendliche Gott im Gegensatz zum Endlichen zu denken, wäre er nach dieser Definition ebenfalls endlich, wie Hegel herausgestellt hat. Denn er hätte im Endlichen seine Grenze, wäre dadurch bestimmt, dass er vom Endlichen geschieden ist. Jeder Versuch, Gottes Unendlichkeit durch simple Negation der endlichen Eigenschaften der Schöpfung zu denken, muss daher scheitern. Der Gedanke des unendlichen Gottes impliziert, dass er nicht im Gegensatz zum Endlichen gedacht werden darf.² Der unendliche Gott muss also in irgendeinem Sinne das Endliche in sich aufnehmen oder in das Endliche eingehen können. Dieser Unendlichkeitsbegriff ist von der mathematischen Unendlichkeit zu unterscheiden, die aus einer endlosen Aneinanderreihung endlicher Teile besteht.³ Diese mathematische Unendlichkeit ist zwar ohne Ende, aber nicht unendlich in dem eben dargestellten, qualitativen Sinne.

Wenn Gott nicht endlich gedacht werden soll, darf der Gottesbegriff also nicht im Gegensatz zum Endlichen konzipiert werden. Das bedeutet insbesondere für jede

¹ Vgl. zum Begriff des Endlichen G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 21: *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein* (1832), hrsg. von F. Hogemann/W. Jaeschke, Hamburg 1985, Seitenangaben nach der Ausgabe von 1832, 127.

² Siehe ebd., 138–159, insbesondere 142–144 und 148–150.

³ So zu Recht W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, 3 Bde., Göttingen 1988–1993, Bd. 1, 430.

der Eigenschaften Gottes, dass sie nicht als Gegenteil der entsprechenden endlichen Eigenschaft aufgefasst werden darf. Die menschliche Zeitlichkeit ist ohne Zweifel endlich und beschränkt. Das Leben ist begrenzt. Zudem steht in jedem Moment die Zukunft aus und die vorherigen Zeiten sind vergangen. Gottes Ewigkeit wäre nun aber ebenfalls endlich, wenn sie nur die Negation dieser Zeitlichkeit wäre. Damit Gottes Ewigkeit kein endlicher Begriff ist, darf sie die Zeitlichkeit also nicht ausschließen. Er muss zumindest die Möglichkeit haben, Zeitlichkeit zu erfahren, inklusive des Ausstehens einer Zukunft, die sich von seiner Gegenwart unterscheidet.

Dies gilt jedoch nicht nur für die Zeitlichkeit, sondern auch für andere Zeitbezüge. Denn in jedem der Zeitbezüge, Zeitlichkeit, Zeitlosigkeit oder Gegenwart aller Zeiten, wäre Gott in einer bestimmten Beziehung zur Zeit gefangen,⁴ wenn er auf diesen einen Bezug zur Zeit eingeschränkt wäre. Ein rein zeitlicher Gott könnte das Entstehen und Vergehen der Zeitmomente nicht aufhalten, sondern müsste von Moment zu Moment fortschreiten. Weder könnte er die Zeit anhalten noch vergangene Zeiten zurückholen. Er könnte nicht aus dem Verlauf der Zeit ausbrechen. Analog wäre ein Gott, dem alle Zeiten zwangsweise gegenwärtig sind, Gefangener der Gegenwart. Er hätte nicht die Möglichkeit, etwas vergehen zu lassen oder etwas zu schaffen, das noch nicht da ist. Ein zeitloser Gott wäre erst recht in seiner Beziehungslosigkeit zur Zeit gefangen. Er könnte ebenfalls den Verlauf der Zeiten nicht erfahren und könnte sich zusätzlich keine Zeiten vergegenwärtigen. Jeder der Zeitbezüge hat für sich allein seine Beschränkungen. Wäre Gottes Ewigkeit die Einschränkung auf einen dieser Bezüge, wäre sie eine endliche Eigenschaft. Ebenso wenig darf sie jedoch als Negation einer dieser Zeitbezüge gedacht werden, da sie dann ebenfalls eine endliche Eigenschaft wäre. Gottes Ewigkeit darf also keinen der Zeitbezüge ausschließen.

Die verschiedenen Zeitbezüge können jedoch nicht simultan realisiert sein. Gott kann nicht zugleich eine ausstehende Zukunft haben und alle Zeiten in seiner Gegenwart umfassen, da dies ein logischer Widerspruch wäre. Entweder gibt es Zeiten, die für ihn erst eintreten müssen, oder diese Zeiten sind für ihn gegenwärtig. Daher wird angenommen, dass Gott die verschiedenen Zeitbezüge in unterschiedlichen Momenten erfahren kann, indem er zwischen den Zeitbezügen wechseln kann. Er konstituiert Zeit mitsamt ihrer Verlaufsform und setzt sich in Beziehung zu ihr und wählt⁵ damit auch seinen Zeitbezug. Er hat die Möglichkeit, *seinen Bezug zur Zeit zu ändern und selbst zu bestimmen*. So kann er die Einschränkungen jedes der oben genannten Zeitbezüge aufheben und keiner der Zeitbezüge ist von Gottes Ewigkeit

⁴ Richard Swinburne bezeichnet diese Variante der Kritik am zeitlichen Gott als „God as time’s prisoner“. Vgl. R. Swinburne, *The Christian God*, Oxford u. a. 1994, 138.

⁵ Der Begriff der Wahl impliziert noch keine Festlegung bezüglich des Begriffs von Gottes Freiheit. Selbst vor dem Hintergrund eines kompatibilistischen Freiheitsbegriffs kann auf den Begriff der Wahl nicht verzichtet werden, da Gott ansonsten kein Wille zugeschrieben werden könnte. Die Wahl, die Gott trifft, ist in diesem Fall lediglich determiniert, beispielsweise durch Gottes Wesen.

ausgeschlossen. Je nach Bedarf setzt er sich in einen anderen Bezug zur Zeit. So ergibt sich das Bild eines höchst dynamischen Gottes. Er handelt nicht nur in der Zeit, sondern erschafft sich seine Zeiten. Die Dynamik der Menschen vollzieht sich unter den Einschränkungen ihrer Zeit. Gottes Dynamik kennt dagegen keine derartigen Einschränkungen, da er Zeit und Zeitbezüge frei wählen kann.

Diese Ausgangsidee soll im Laufe der Arbeit zu einem Modell ausgebaut werden. Denn es ist keineswegs selbstverständlich, dass diese Idee konsistent und sinnvoll denkbar ist. Je nach vorausgesetztem Zeitverständnis könnte man einen derartigen Wechsel des Zeitbezugs als unmöglich ansehen. Insbesondere könnte man sich fragen, ob jeder Übergang zwischen Zeitbezügen nicht bereits Zeitlichkeit voraussetzt. In dieser Arbeit wird ein Modell entwickelt, das eine solche Macht über die Zeit beschreibt und damit denkbare Einwände entkräften soll. Denn ein Beispiel, wie diese Macht realisiert sein könnte, reicht aus, um die Konsistenz dieses Ewigkeitsverständnisses zu erweisen.

Ziel der Arbeit ist es also nicht, eine allgemeine Theologie der Zeit oder einen allgemeinen Ewigkeitsbegriff zu formulieren, sondern ein Ewigkeitsmodell für den christlichen Gott zu entwickeln. Andere Aspekte einer Theologie der Zeit, wie die Differenz von alter und neuer Zeit und die Zeitlichkeit des Menschen, können hier nicht behandelt werden.⁶ Andere Ewigkeitsbegriffe als die Ewigkeit Gottes können in dieser Arbeit ebenfalls nicht gewürdigt werden. Philosophische Konzepte, die sich nicht konkret auf die Ewigkeit Gottes beziehen, wie die Ewigkeit platonischer Ideen, bleiben daher unberücksichtigt.

1.2. Gliederung der Arbeit

Um die Frage nach der logischen Konsistenz der eingangs geschilderten Grundidee zu beantworten, soll in Kap. 5 ein Modell entwickelt werden, das genau dies erlaubt: Verschiedene Zeitformen⁷ und -bezüge sowie Übergänge zwischen ihnen. Um Ideen und Ansätze für das Modell zu sammeln, werden in zwei Kapiteln die Zeitbegriffe der Physik und der Spätphilosophie Schellings analysiert. Mehrere Ansätze der Physik im zwanzigsten Jahrhundert haben neue Zeitverständnisse hervorgebracht, die für das Modell nützlich sein könnten. Insbesondere die Relativitätstheorie hat das Zeitverständnis verändert. Auch aus der Quantenmechanik sollen nach Ansicht einiger Philosophen und Physiker Konsequenzen für ein neues Zeit-

⁶ Die Möglichkeit, Grenzen und Gestalt einer Theologie der Zeit diskutieren A. Jackelén, *Zeit und Ewigkeit. Die Frage der Zeit in Kirche, Naturwissenschaft und Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2002, insbesondere 249–313 und K. H. Manzke, *Ewigkeit und Zeitlichkeit. Aspekte für eine theologische Deutung der Zeit*, FSÖTh 63, Göttingen 1992.

⁷ Um eine knappe Bezeichnung der verschiedenen Zeitbezüge und Verlaufsformen zu ermöglichen, wird der Begriff „Zeitform“ in dieser Arbeit häufig allgemein gebraucht, um alle Existenzweisen in Bezug auf die Zeit zu bezeichnen. Auch die Gegenwart aller Zeiten ist in diesem Sinne eine extreme Variante einer „Zeit“-form.

verständnis folgen. Nicht zuletzt wurden zahlreiche neue Ansätze entwickelt, die zum Ziel haben, Relativitätstheorie und Quantenmechanik zu vereinen oder zumindest einen Schritt in diese Richtung vorzubereiten. In der Analyse der Zeitbegriffe der Physik soll daher zweierlei erarbeitet werden: Was kann die Physik mit großer Sicherheit über die geschöpfliche Zeit aussagen? Welche Konzepte der Zeit sind in der Physik über den aktuellen Stand der Forschung hinaus denkbar?

Letztere Frage schützt die Analyse davor, einen allzu engen Zeitbegriff zu entwickeln, der sich nur am jetzigen empirischen Kenntnisstand orientiert. Stattdessen soll der Fokus darauf gelegt werden, einen möglichst allgemeinen Zeitbegriff zu entwickeln, der viele Phänomene erfassen kann, die allein die Gemeinsamkeit haben, dass sie von Lebewesen in entsprechenden Welten als Zeit erfahren werden. Zu diesem Zweck werden auch zwei spekulative Theorien betrachtet, um aufzuzeigen, welche Zeitbegriffe in der Physik denkbar sind. Ziel dieser Analyse ist es, einen flexibleren Zeitbegriff zu gewinnen, der einen möglichst großen Spielraum erlaubt. Dieser Spielraum wird benötigt, um wirkliche Übergänge zwischen den Zeitformen formulieren zu können.

Schellings Spätphilosophie wird im Anschluss untersucht, da er einen Übergang von Ewigkeit zu Zeit bereits beschrieben hat. Daher müssen in der Schelling-Interpretation die Fragen geklärt werden, wie Schelling diesen Übergang erklärt und von welchen Voraussetzungen er dafür in seinen Zeit- und Ewigkeitsbegriffen ausgeht. Dazu werden seine Zeit- und Ewigkeitsbegriffe einer eingehenden Untersuchung unterzogen. Denn die Möglichkeit für einen Übergang zwischen Zeit und Ewigkeit muss im Ewigkeitsbegriff und im Zeitverständnis angelegt sein. In diesem Kontext wird auch auf seine Potenzenlehre eingegangen. Denn Zeit erweist sich bei Schelling als Dynamik der Potenzen. Eine ausführliche Interpretation der Potenzenlehre Schellings kann in dieser Arbeit jedoch nicht geleistet werden.

Am Anfang der Untersuchung soll in einem weiteren Kapitel eine Auswahl an Ansätzen zur Ewigkeit Gottes aus der neueren Theologie dargestellt werden. Ewigkeitsmodelle werden häufig in Bezug auf andere Teilgebiete der Dogmatik entwickelt. Daher soll untersucht werden, welche Interessen die ausgewählten Autoren mit ihrem Ewigkeitsmodell verfolgt haben, um die theologischen Anliegen auch im hier zu entwickelnden Modell aufnehmen zu können.

In den oben geschilderten Ansatz sind bereits einige Voraussetzungen über das Gottesbild eingeflossen. Es wird angenommen, dass Gott nicht endlich gedacht werden darf. Für die These, dass Gott Zeitlichkeit und damit Dynamik nicht fremd sein können, lassen sich auch weitere Argumente finden. An seinen Werken als Schöpfer ist ersichtlich, dass er einen Bezug zur Zeit der Schöpfung hat und nicht unbeteiligt neben der Zeit existiert. Er begleitet seine Schöpfung, handelt in ihr und reagiert auf seine Geschöpfe. In Beziehung zu dieser Zeit kann Gott nur Herr der Zeit sein. Dazu muss er selbst zu einer Form von Dynamik fähig sein. Neben dem obigen Argument könnte man also auch von einem dynamischen Gott ausgehen und fragen, welche Verlaufsformen seine Dynamik annehmen kann. Einige Argumente, die für

einen dynamischen Gott sprechen, werden in der Einleitung diskutiert. Diese Argumente werden keine Entscheidung zwischen den klassischen Ewigkeitsmodellen erlauben. Sie sprechen aber im Resultat für einen dynamischen Gott, der handeln und reagieren kann und die Möglichkeit hat, zeitlich zu sein. In diesem Kontext wird auch auf die Allmacht Gottes eingegangen. Es wird angenommen, dass Gott, sofern er Zeit erschafft, nur Herr über diese Zeit sein kann.

Die weitere Diskussion steht ausdrücklich im Kontext christlicher Traditionen und nimmt dabei Bezug auf traditionelle Ewigkeitsmodelle. Jedes dieser Modelle kann nach dem obigen Argument nicht allein die Ewigkeit Gottes beschreiben, da Gott sonst in einem festen Zeitbezug gefangen wäre. Doch beschreiben diese Modelle je einen Zeitbezug, den das hier vorgeschlagene Modell als Möglichkeit umfassen soll. Im folgenden Abschnitt werden diese Ewigkeitsmodelle skizziert.

1.3. Die traditionellen Ewigkeitsmodelle

Die traditionellen Ewigkeitsentwürfe lassen sich in drei Typen unterteilen, die sich in Gottes Bezug zur Zeit unterscheiden.⁸ Die Klassifizierung wird nicht allen Ewigkeitsmodellen vollständig gerecht. Doch hilft sie, einen Überblick zu erlangen und die bisherigen Ewigkeitsmodelle einzuschätzen. In den Modellen, die eine Zeitlichkeit Gottes annehmen, erlebt Gott ebenfalls eine Zeit wie die Menschen. Es sind lediglich die geschöpflichen Grenzen der Lebenszeit aufgehoben. In Modellen, die eine Zeitlosigkeit Gottes postulieren, wird seine Ewigkeit als Negation der geschöpflichen Zeit definiert. Was Zeitlosigkeit daher konkret bedeutet, ist auch vom zugrunde gelegten Zeitbegriff abhängig. Als Mittelweg zwischen Zeitlosigkeit und Zeitlichkeit Gottes wird von einigen Autoren die Gegenwart aller Zeiten angesehen.⁹ Sie betonen in der Regel den Bezug Gottes zur Zeit, der darin besteht, dass ihm alle Zeiten zugleich präsent sind.

Diese drei Modelltypen werden im Folgenden anhand einzelner Vertreter betrachtet. Dabei wird zuerst auf die Gegenwart aller Zeiten eingegangen, damit im folgenden Abschnitt Augustins Ewigkeitsverständnis, das zumeist als Zeitlosigkeit bezeichnet wird, mit diesem Modell verglichen werden kann. Zuletzt werden einzelne neuere Ansätze, die eine Zeitlichkeit Gottes annehmen, betrachtet. Die folgenden Darstellungen sollen und können keine ausführlichen Interpretationen der jeweiligen Ewigkeitsmodelle sein. Sie sollen allein dazu dienen, einzelne wesentliche Charakteristika des Modelltyps herauszustellen. Kritik an den Ewigkeitstypen wird nicht an dieser Stelle, sondern im weiteren Verlauf der Arbeit entwickelt.

⁸ Zur Unterscheidung dieser Typen vgl. M. Mühlung, „Ewigkeitsauffassungen. Die Aporien der exemplarischen Verhältnisbestimmungen von Zeit und Ewigkeit bei Augustin, Boethius und Swinburne und trinitarische Lösungswege“, *NZSth* 47 (2005), 154–172, hier 154–168.

⁹ Vgl. beispielsweise Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 1, 437–441; E. Stump/N. Kretzmann, „Eternity“, *JPh* 78 (1981), 429–458, hier 430; Mühlung, „Ewigkeitsauffassungen“, 161.

1.3.1. Gegenwart aller Zeiten

Plotin und Boethius haben in klassischer Weise die Ewigkeit als reine Gegenwart beschrieben. In ihren Modellen steht für das Ewige nichts aus, sondern es umfasst alles in einer Gegenwart. Nach Plotins Definition ist Ewigkeit „LEBEN, das im Selben verharret, da es immer das Ganze gegenwärtig hat, nicht jetzt dieses, dann ein Anderes, sondern Alles zugleich, und nicht jetzt Anderes und dann wieder Anderes, sondern teillose Vollendung“.¹⁰ Die Motivation für diesen Ansatz liegt im Gedanken der Vollkommenheit des Ewigen. Das Ganze ist vollendet, so dass ihm nichts fehlt. Daher kann für das Ganze auch keine Zukunft ausstehen und keine Zeit vergangen sein. Sonst fehlte ihm das, was erst sein wird oder gewesen ist.¹¹ Dem Ganzen muss folglich alles gegenwärtig sein.

Die Ewigkeit ist dabei zugleich das Urbild der Zeit.¹² In der Zeit wird alles nacheinander erlebt, während in der Ewigkeit alles simultan gegenwärtig ist.¹³ Die Ganzheit und Einheit der Ewigkeit spiegelt sich dabei in der Einheit der Zeit durch den Zusammenhang der Zeitmomente.¹⁴ Zugleich strebt die Zeit auf die ursprüngliche Ganzheit zu. Diese Ganzheit hätte die Zeit erlangt, wenn sie das Ganze, also alle Zeitpunkte durchlaufen hat. Daher steht ihr die Ganzheit als letzte Zukunft aus.¹⁵ Boethius definiert Ewigkeit in ähnlicher Weise als „vollständige[n] und vollendete[n] Besitz unbegrenzbar[n] Lebens“.¹⁶ Er kontrastiert es mit dem zeitlich Endlosen, das weder Anfang noch Ende hat, aber nicht alle Zeiten zugleich. Ewig kann nach Boethius nur dasjenige heißen, das alles Leben gleichzeitig hat, dem keine Zukunft aussteht und keine Zeiten vergangen sind.¹⁷ In diesem Sinne ist auch Gottes Wissen unveränderlich gegenwärtig. Er nimmt alle Zeiten der Welt zugleich in seiner einfachen Gegenwart wahr.¹⁸

Boethius verwendet diesen Ewigkeitsbegriff, um zu begründen, dass Gottes Wissen um zukünftige Ereignisse nicht die menschliche Freiheit einschränkt. Gott sieht nach Boethius das ganze Geschehen der Welt. Er sieht also auch, wie sich die Menschen entscheiden. Doch so wie Menschen nicht die Freiheit anderer Menschen

¹⁰ Plotinus, *Über Ewigkeit und Zeit. Enneade III,7*, übers., komm. und mit einer Einl. vers. von W. Beierwaltes, Frankfurt a. M. 4. Aufl. 1995, 3, Z. 16–19 (98): „ζωὴν μένουσαν ἐν τῷ αὐτῷ αἰεὶ παρὸν τὸ πᾶν ἔχουσαν, ἀλλ’ οὐ νῦν μὲν τότε, αἴθρις δ’ ἕτερον, ἀλλ’ ἅμα τὰ πάντα, καὶ οὐ νῦν μὲν ἕτερα, αἴθρις δ’ ἕτερα, ἀλλὰ τέλος ἀμερές“. Übersetzung nach ebd., 99.

¹¹ Ebd., 4, Z. 12–16 und 6, Z. 37–47 (100 und 108).

¹² Vgl. ebd., 11 (124–128).

¹³ Ebd., 11, Z. 54 f. (130).

¹⁴ Ebd., 11, Z. 52–54 (130).

¹⁵ Ebd., 11, Z. 55 f. (130).

¹⁶ A. M. S. Boethius, *Trost der Philosophie – Consolatio Philosophiae*, Lateinisch und deutsch, hrsg. und übers. von E. Gegenschatz/O. Gigon, Düsseldorf/Zürich 5. Aufl. 1998, V, 6p, Z. 9–11 (262): „Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio“. Übersetzung nach ebd., 263.

¹⁷ Ebd., V, 6p, Z. 12–38 (262–264).

¹⁸ V, 6p, Z. 61–73 (266) ebd.

einschränken, wenn sie sehen, wie sie sich entscheiden, so schränkt auch Gottes Wahrnehmung der Entscheidungen nicht ihre Freiheit ein.¹⁹

Die Ewigkeitsdefinition des Boethius wird von einigen Autoren als Mittelweg zwischen Zeitlosigkeit und Zeitlichkeit angesehen.²⁰ Im Gegensatz zur Zeitlichkeit ist Gott in der Gegenwart aller Zeiten nicht dem Wandel der Zeiten unterworfen. Er hat jedoch über den Modus der Gegenwart einen positiven Bezug zur Zeit. In der Zeitlosigkeit ist ebenfalls die zeitliche Sukzession negiert. Allerdings wird auf einen positiven Bezug zwischen Ewigkeit und Zeit verzichtet. Mit diesen beiden Eigenschaften der Gegenwart aller Zeiten, die Sukzessionslosigkeit bei positivem Bezug zur Zeit, sollen die Vorzüge der beiden anderen Modelle aufgenommen werden.

1.3.2. Zeitlosigkeit

Augustin gilt als der klassische Vertreter des Ewigkeitstypus der Zeitlosigkeit. An seinem Beispiel lässt sich jedoch veranschaulichen, dass es von der Definition der Zeit abhängen kann, ob ein Modell als Zeitlosigkeit zu bezeichnen ist. Augustin entwickelt seinen Zeitbegriff ausgehend von der ontologischen Frage, was Zeit ist.²¹ Dabei stellt sich ihm das Problem, dass Vergangenheit und Zukunft eigentlich nicht existieren, weil Vergangenes und Zukünftiges nicht mehr beziehungsweise noch nicht existieren.²² Dennoch kennt der Mensch Vergangenheit und Zukunft. Augustins Lösung besteht darin, den Gegenwartsbezug der Zeitmodi zu betonen: Die Vergangenheit ist in Form der Erinnerung gegenwärtig, die Zukunft in Form der Erwartung und die Gegenwart als Anschauung. Zeit ist also im Geist des Menschen. In diesem Sinne ist nach Augustin auch die Rede von einem Sein der Vergangenheit und Zukunft zu verstehen.²³

Am Problem der Zeitmessung verdeutlicht Augustin, was dieser Zeitbegriff für die menschliche Seele bedeutet. Denn bei der Zeitmessung wird eine Ausdehnung bestimmt. Doch Vergangenheit und Zukunft existieren eigentlich nicht und die Gegenwart besitzt keine Ausdehnung. Nur im menschlichen Geist, im Erinnern und Erwarten, sind Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zugleich gegenwärtig, so dass den Zeiten eine Ausdehnung zugeschrieben werden kann. Zeit ist daher die Ausdehnung des Geistes.²⁴ Diese Ausdehnung beurteilt Augustin negativ als Zerteilung oder Zersplitterung.²⁵ Gottes Ewigkeit besteht daher in der exakten Nega-

¹⁹ Ebd., V, 6p, Z. 74–97 (266–268).

²⁰ Zum Beispiel Stump/Kretzmann, „Eternity“, 430; Mühling, „Ewigkeitsauffassungen“, 159 und 161; Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 1, 437–441.

²¹ So Mühling, „Ewigkeitsauffassungen“, 155.

²² K. Flasch, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie*, Text – Übersetzung – Kommentar, Frankfurt a. M. 2. Aufl. 2004, XIV.17, Z. 12–14 (250).

²³ Ebd., XX.26, Z. 3–10 (258).

²⁴ Ebd., XXVI.33–XXVIII.38 (268–274).

²⁵ Ebd., XXIX.39 (276).

tion dieses Zeitbegriffs, der Ablehnung jeglicher Ausdehnung. Gottes Handeln ist nicht zerteilt in die Zeitmodi.²⁶ Daher kann Augustins Ewigkeitsbegriff zu Recht als Zeitlosigkeit, als Negation seines Zeitbegriffs, gelten.

Doch auch Augustin kann behaupten, dass in der Ewigkeit „das Ganze gegenwärtig [ist]“.²⁷ In diesem Punkt deckt sich sein Ewigkeitsbegriff mit der Gegenwart aller Zeiten nach Boethius. Tatsächlich besteht der Sache nach wohl kein Unterschied zwischen Augustins Verständnis der Ewigkeit und Boethius' Ansatz. Denn auch Augustin hält fest, dass Gott alles in einer Weise präsent ist, die über das menschliche Erinnern und Erwarten weit hinausgeht.²⁸ Alles ist ihm unmittelbar und ohne Zerteilung bewusst. Übernimmt man also nicht Augustins Zeitdefinition, könnte man auch Augustins Ewigkeitsverständnis als Gegenwart aller Zeiten bezeichnen.

Der Unterschied zwischen Augustin und Boethius liegt also im zugrunde gelegten Zeitbegriff, aber auch in der verfolgten Intention. Boethius legt in seinem Ewigkeitsbegriff den Fokus auf die Integration aller Zeiten zu einer Gegenwart allen Lebens. Damit will er die Kompatibilität menschlicher Freiheit mit Gottes Kenntnis der Zukunft begründen. Augustin versteht unter Zeit jedoch die Ausdehnung und Zerteilung des Geistes und unter Ewigkeit das exakte Gegenteil. Aus seiner Argumentation wird dabei deutlich, dass ihm der Gegensatz zwischen Schöpfer und Geschöpf sowie Gottes Erhabenheit wichtig sind.²⁹ In der neueren Theologie hat Paul Helm die Zeitlosigkeit Gottes verteidigt. Er versteht Ewigkeit als Negation aller zeitlichen Relationen. Gott habe weder Dauer noch Simultaneität noch könne seine Ewigkeit mit einem einzigen Zeitpunkt verglichen werden. Jegliche zeitlichen Begriffe sind nach Helm nicht auf Gott anwendbar.³⁰ Auch eine Gegenwart oder Gleichzeitigkeit Gottes mit seiner Schöpfung bestreitet Helm, da er solche Gleichzeitigkeit mit mehreren Zeiten als inkohärent ansieht.³¹

Seine Gründe, eine Zeitlosigkeit Gottes anzunehmen, sind ähnlich wie bei Augustin Gottes Vollkommenheit sowie der Unterschied von Schöpfer und Geschöpf.³² Zeitlosigkeit ist nach Helm zwar keine Vollkommenheit für sich selbst. Doch wertet er zeitlose Gnade und Allwissenheit als vollkommener als die zeitlichen Varianten. So garantiere beispielsweise die Unveränderlichkeit Gottes die Konstanz seiner Gnade.³³

²⁶ Flasch, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones*. XXXI.41, Z. 10–19 (278).

²⁷ Ebd., XI.13, Z. 9–10 (246): „non autem praeterire quidquam in aeterno, sed totum esse praesens“. Übersetzung nach ebd., 247.

²⁸ Ebd., XXXI.41 (278).

²⁹ Zum Beispiel im Gebet, das sich gegen die Kritiker richtet, die fragen, was Gott vor der Schöpfung machte und im abschließenden Lob. Vgl. ebd., XXX.40 und XXXI.41 (276 und 278).

³⁰ P. Helm, *Eternal God. A Study of God without Time*, Oxford 2. Aufl. 2010, 23–40.

³¹ Ebd., 22 f.

³² Ebd., 21 f.

³³ Ebd., 16 f. und 268 f.

Wie bei Augustin ist auch bei Paul Helm Ewigkeit als Negation seines Zeitbegriffs definiert. Aufgrund seines Begriffs der Zeit als geordnete Reihe³⁴ fällt Helms Zeitlosigkeit allerdings anders aus. Helm lehnt jede Übertragung zeitlicher Konzepte auf Gott ab. Damit bleibt die Ewigkeit Gottes jedoch unspezifisch und unbestimmbar. Denn mit der Negation zeitlicher Konzepte ist kein positiver Begriff der Existenzweise Gottes gefunden, sondern lediglich ausgesagt, welche Relationen und Eigenschaften er nicht besitzt.³⁵

1.3.3. Zeitlichkeit

In der neueren analytischen Religionsphilosophie wird die Zeitlosigkeit Gottes vielfach abgelehnt. Der Grund liegt häufig im vorausgesetzten Zeitverständnis. Nach J. Ellis McTaggart lassen sich zwei Klassen von Zeittheorien unterscheiden.³⁶ Beide Klassen setzen eine Zeitreihe voraus, das heißt eine Folge von globalen Weltzuständen. Die erste Klasse, die A-Theorien, kennt zudem objektive Zeitmodi, das heißt Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Wodurch die Gegenwart ausgezeichnet ist, variiert von Theorie zu Theorie. In modalen Theorien kann beispielsweise angenommen werden, dass der Zukunft der Modus der Möglichkeit entspricht, während die Vergangenheit festgelegt und daher notwendig ist.³⁷ Die zweite Klasse, die sogenannten B-Theorien, kennen keine objektiven Zeitmodi. Die Zeitreihe ist nur durch Früher- und Später-Relationen sortiert. Jede Rede von Gegenwart oder Zukunft wird daher auf die Früher- und Später-Relationen des redenden Subjekts reduziert. Zukunft zur Zeit t ist beispielsweise alles, was später als t passiert.

Vertreter einer A-Theorie, die eine objektiv unterscheidbare Gegenwart voraussetzt, müssen konsequenterweise auch von einem zeitlichen Gott ausgehen.³⁸ Denn ein allwissender Gott müsste auch wissen, welche Zeit „jetzt“ ist. Da sich die Jetzt-Zeit ständig ändert, muss sich auch Gottes Wissen um die Welt ändern, so dass Gott

³⁴ Er geht von einer B-Reihe nach J. Ellis McTaggart aus. Siehe P. Helm, „Divine Timeless Eternity“, *Philosophia Christi*, 2. Ser. 2 (2000), 21–27, hier 26 f. Vgl. den nächsten Abschnitt zur Unterscheidung der A- und B-Reihe.

³⁵ So ähnlich auch Helm, *Eternal God*, 55: „In saying that we ought to conclude that if God exists he is outside space and time it is not being claimed that the meaning of such a proposition is clear.“

³⁶ Zur Unterscheidung der A- und B-Theorie der Zeit siehe J. E. McTaggart, „The Unreality of Time“, *Mind* 17 (1908), 457–474, hier 458.

³⁷ Eine solche Theorie vertritt zum Beispiel G. Picht, „Die Zeit und die Modalitäten“, in: Ders., *Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima*, Bd. 1, Stuttgart 1980, 362–374, hier 368–372.

³⁸ Argumente ähnlich zu den folgenden vertreten beispielsweise W. L. Craig, *God, Time, and Eternity. The Coherence of Theism II: Eternity*, Dordrecht/Boston/London 2001, 112–133; W. L. Craig, „Timelessness and Omnitemporality“, *Philosophia Christi*, 2. Ser. 2 (2000), 29–33, hier 30 f.; N. Wolterstorff, „God and Time“, *Philosophia Christi*, 2. Ser. 2 (2000), 5–10, hier 8–10; A. G. Padgett, „God the Lord of Time. A Third Model of Eternity as Relative Timelessness“, *Philosophia Christi*, 2. Ser. 2 (2000), 11–20, hier 13–15; G. DeWeese, „Timeless God, Tenseless Time“, *Philosophia Christi*, 2. Ser. 2 (2000), 53–59, hier 55–59. Auch Paul Helm akzeptiert diese Argumentationslinie und vertritt daher eine B-Theorie der Zeit. Vgl. Helm, *Eternal God*, 230; Helm, „Divine Timeless Eternity“, 26.

veränderlich und zeitlich sein muss. Umgekehrt kann man argumentieren, dass das Wissen eines zeitlosen Gottes um zeitliches Geschehen nur die Form einer B-Reihe haben kann. Denn er kann alles nur zeitlos und unveränderlich wissen, das heißt, er muss alles Geschehen aller Zeiten zugleich wissen. Unter der Voraussetzung, dass der zeitlose Gott alles weiß, was es zu wissen gibt, kann es also keine ausgezeichnete Gegenwart geben. Auf die Gründe, die für oder gegen eine A-Zeit sprechen, wird hier nicht eingegangen. Im Kontext der Interpretation der Relativitätstheorien werden sowohl die A- als auch die B-Theorien der Zeit modifiziert werden müssen (vgl. Abs. 3.3). Denn ihre gemeinsame Voraussetzung, die Existenz einer Reihe globaler Weltzustände, wird durch die Relativitätstheorien in Frage gestellt.

Die Annahme eines zeitlichen Gottes bringt unter anderem zwei Probleme mit sich. Zum einen muss der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf gewahrt bleiben.³⁹ Zum anderen halten einzelne Autoren eine unendliche Vergangenheit für undenkbar oder zumindest problematisch.⁴⁰ Diese Probleme können auf unterschiedliche Weise gelöst werden. Alan G. Padgett schlägt eine Unterscheidung zwischen metrischer Zeit und unendlicher und unmessbarer Dauer vor. Nur die metrische Zeit ist geschaffen. Die Dauer ist zwar konzeptuell von Gottes Existenz abhängig, aber ungeschaffen.⁴¹ Einen ähnlichen Vorschlag unterbreitet auch Richard Swinburne mit seiner Unterscheidung einer topologischen und einer metrischen Zeit.⁴² Damit ist der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf gewahrt. Das Problem der unendlichen Vergangenheit scheint dadurch gelöst zu sein, dass ohne Metrik der Unterschied zwischen einer endlichen und unendlichen Vergangenheit nicht definiert ist.⁴³ Doch kehren die entsprechenden Probleme wieder, wenn man die Handlungen Gottes betrachtet statt einer abstrakten Zeit. Dann könnte Gottes Vergangenheit aus unendlich vielen Handlungen bestehen, die er alle vor dem jetzigen Zeitpunkt ausgeführt haben müsste. In diesem Fall hätte man dasselbe Problem auf einer anderen Ebene. Alternativ könnte Gott aber auch nur endlich viele Handlungen ausgeführt haben. Wenn die erste Handlung mit seinem ersten Zeitpunkt zusammenfällt, müsste man Gott eine endliche Handlungsvergangenheit zuschreiben und müsste daher erklären, warum Gott einfach so mit der Zeit anfängt zu existieren.⁴⁴ Gibt es jedoch eine Zeit vor der ersten Handlung, stellt sich wieder die Frage, weshalb Gott zu diesem Zeitpunkt anfängt zu handeln und nicht schon früher.

Einen anderen Lösungsansatz unterbreitet William Lane Craig. Nach seinem Modell ist Gott zeitlos ohne beziehungsweise vor der Schöpfung. Mit der Schöp-

³⁹ Dieses Problem sieht Padgett, „God the Lord of Time“, 11 f.

⁴⁰ Zum Beispiel Craig, *God, Time, and Eternity*, 260–267; Craig, „Timelessness and Omnitemporality“, 31 f.

⁴¹ Padgett, „God the Lord of Time“, 17–19.

⁴² Swinburne, *The Christian God*, 140–144.

⁴³ Die Intervalle $(-\infty; 0]$ und $(-1; 0]$ enthalten gleich viele Punkte und haben die gleiche Topologie. Ohne Maß, das den Intervallen ihre Länge zuordnet, ist nicht definiert, ob sie unendlich oder endlich sind. Gleiches trifft auf eine topologische Zeit zu, die keine Metrik besitzt.

⁴⁴ Swinburne scheint hier kein Problem zu sehen. Vgl. Swinburne, *The Christian God*, 140 f.

fung wird Gott dagegen zeitlich, weil er unter anderem weiß, welcher Zeitpunkt der Schöpfung „jetzt“ ist.⁴⁵ Unklar bleibt bei diesem Vorschlag, in welcher Relation die Zeitlosigkeit und Zeitlichkeit Gottes stehen.⁴⁶ Craig selbst sagt, dass Gottes Zeitlosigkeit weder früher noch später als seine Zeit ist, sondern kausal der Zeit vorangeht.⁴⁷ Doch inwiefern unterscheidet sich dieses kausale Vorangehen von einem temporalen Frühersein?

Eine gelungene Terminologie für diesen Ansatz findet sich in Schellings Spätphilosophie (vgl. Abs. 4.3.2). Nach Schelling ist Gott zunächst ewig, nicht zeitlich. Denn er befindet sich in einem Zustand, der für sich genommen keiner Zeitreihe angehört. In dieser Ewigkeit hat er die Wahl, Zeit zu schaffen oder es bleiben zu lassen. Entschieden er sich für die Zeit, wird durch die Setzung eines zweiten Moments auch die zeitlose Ewigkeit im *Nachhinein* zum ersten Zeitpunkt der erschaffenen Zeitreihe und zu ihrer Vergangenheit. Gottes anfängliche Zeitlosigkeit wird also zum ersten Moment der Zeit.⁴⁸

Im Rahmen einer B-Theorie der Zeit ist dieses Modell wenig plausibel. Denn in einer B-Theorie wäre der erste Moment objektiv früher als der immer auch existierende zweite Moment. In einer A-Theorie dagegen existiert der zweite Moment im ersten Moment noch nicht. Während des ersten Moments wäre es auch nicht entschieden, ob ein zweites Moment folgt. Daher steht Gott während des ersten Moments tatsächlich in keinen zeitlichen Relationen. Erst durch die Schaffung des zweiten Moments gerät auch der erste Moment in Früher-/Später-Relationen und wird damit zeitlich.

Die Modelle von Craig und Schelling verdeutlichen, dass alle Ewigkeitstypen noch dahingehend differenziert werden können, ob der jeweilige Zeitbezug Gott notwendig zukommt oder nur faktisch realisiert ist. Während Paul Helm scheinbar von einer notwendigen Zeitlosigkeit ausgeht,⁴⁹ gesteht Craig Gott eine faktische Zeitlosigkeit zu, die er durch die Schöpfung verlässt. Der Unterschied zwischen

⁴⁵ Zu diesem Vorschlag vgl. Craig, *God, Time, and Eternity*, 267–275; Craig, „Timelessness and Omnitemporality“, 31–33. Einen ähnlichen Gedanken beschreibt als hypothetische Möglichkeit auch W. P. Alston, „Divine-Human Dialogue and the Nature of God“, in: Ders., *Divine Nature and Human Language. Essays in Philosophical Theology*, Ithaca N. Y./London 1989, 144–161, hier 160 f.

⁴⁶ Vgl. dazu Paul Helms Kritik in Helm, *Eternal God*, 218–233. Er spielt verschiedene Varianten durch, wie Craigs Modell gemeint sein könnte.

⁴⁷ Craig, *God, Time, and Eternity*, 270–273.

⁴⁸ Vgl. insbesondere F. W. J. von Schelling, *Sämmtliche Werke*, Bd. XIII: *Philosophie der Offenbarung. Erstes und zweites Buch*, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart/Augsburg 1858 (= PhdO1), 307; F. W. J. von Schelling, *Sämmtliche Werke*, Bd. XIV: *Philosophie der Offenbarung. Drittes Buch*, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart/Augsburg 1858 (= PhdO2), 108–110; F. W. J. von Schelling, *Sämmtliche Werke*, Bd. XI: *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart/Augsburg 1856 (= PhdM1), 493.

⁴⁹ Faktisch zeitlose Gnade bietet keinen Unterschied zur zeitlichen Gnade, da sie ebenfalls vergehen könnte, also veränderlich ist. Nur notwendig zeitlose Gnade unterscheidet sich in dieser Hinsicht von zeitlicher Gnade. Vgl. zur Unveränderlichkeit der Gnade Helm, *Eternal God*, 16 f. und 268 f.

notwendiger und faktischer Zeitlosigkeit liegt also insbesondere im Handlungsspielraum, der Gott zugeschrieben wird.

Zwischen den Vorschlägen von Craig und Schelling und der oben beschriebenen Grundidee dieser Arbeit existieren offensichtliche Ähnlichkeiten. Allerdings bleiben diese Vorschläge zu begrenzt. Sie erlauben zwar einen Wechsel zwischen einer Zeitlosigkeit und Zeitlichkeit Gottes. Doch kann dieser Gott beispielsweise nicht alle Zeiten gegenwärtig haben. In der anfänglichen Zeitlosigkeit kann er vielleicht alle kommenden Zeiten vorherwissen oder planen. Aber sie sind ihm nicht gegenwärtig. Gott hat nur die Wahl mit der Zeit der Schöpfung zu gehen oder die Schöpfung zu unterlassen. In dieser Arbeit wird davon ausgegangen, dass die Möglichkeit, zwischen Zeitformen und Zeitbezügen zu wechseln, umfassender gedacht werden muss. Gott kann unabhängig von der Schöpfung alle erdenklichen Zeitbezüge durchleben.

1.4. Gott und Dynamik

Im Rahmen dieser drei Ewigkeitstypen scheint jedes Argument für einen dynamischen Gott immer zugleich für einen zeitlichen Gott im Sinne des dritten Typs zu sprechen. Daher wird den folgenden Argumenten der Hinweis vorangestellt, dass hier in erster Linie für einen dynamischen Gott argumentiert wird. Die Argumente, die für eine Zeitlichkeit Gottes sprechen, beziehen sich stets auf spezielle Situationen, in denen Gott zeitlich handelt. Aus ihnen folgt also nicht, dass Gott nur zeitlich wäre, sondern allein, dass Gott für spezielle Handlungen zeitlich wird. Dynamisch ist er dagegen auch, wenn er beispielsweise aus der Gegenwart aller Zeiten heraus handelt. Der Sinn dieser Unterscheidung von Dynamik und Zeitlichkeit wird sich in diesem Abschnitt folglich darin erweisen, dass auch Vertreter der Zeitlosigkeit Gottes ihm Handlungen zuschreiben müssen und können, die man intuitiv nur dynamischen Akteuren zugesteht. In den weiteren Kapiteln wird sich diese Unterscheidung bewähren. Es wird sich herausstellen, dass Dynamik Zeit nicht zur Voraussetzung hat. Gegen einen rein zeitlichen Gott wurde zudem schon das Argument vorgebracht, dass Gott nicht in der Zeit gefangen sein kann. Ein analoges Argument, dass Gott Gefangener der Dynamik sei, ist dagegen nicht überzeugend. Denn die Möglichkeit zur Dynamik erlegt ihm keine Einschränkungen auf. Er könnte auf die Möglichkeiten der Dynamik verzichten, indem er sämtliche Handlungen unterlässt.

Es existieren vielfältige Gründe, von einem dynamischen Gottesbild auszugehen. Viele sind nicht überzeugend oder können widerlegt werden. Eine vollständige Diskussion dieser Gründe würde den Rahmen dieser Arbeit übersteigen und wäre auch nicht angebracht. Hier wird eine Auswahl an Argumenten diskutiert, die plausibel erscheinen. Zu Beginn wird auf die Rede von Ewigkeit in der Bibel eingegangen. Es wird sich jedoch zeigen, dass die Bibel keine Präferenz für ein bestimmtes Ewigkeits-

modell aufweist. Im Anschluss werden einige Argumente betrachtet, die insbesondere von der Beziehung Gottes zu den Menschen ausgehen. Das stärkste Argument bezieht sich auf die Begleitung der Schöpfung durch Gott. Doch auch die Inkarnation und das innertrinitarische Leben geben Anlass zu der Annahme, das der dreifaltige Gott nicht einfach statisch gedacht werden kann, sondern auch selbst Zeit erfahren hat. Gesammelt werden diese Überlegungen in der abschließenden Frage, was Gott ohne Zeit und ohne Dynamik fehlt beziehungsweise ob ihr Fehlen denn überhaupt eine Einschränkung für Gott bedeutet. In diesem Kontext wird auch das Thema der Allmacht Gottes aufgenommen.

1.4.1. Die biblische Rede von der Ewigkeit Gottes

Im Alten Testament werden keine abstrakten Ewigkeitskonzeptionen beschrieben. Spätere Modelle wie Zeitlosigkeit oder Gegenwart aller Zeiten oder selbst endlose Zeit werden an keiner Stelle ausgeführt. Es fehlen reflexive Kontexte, in denen explizit reflektiert wird, was Ewigkeit ist, welche Eigenschaften sie hat oder warum Gott ewig ist.⁵⁰ Die Übersetzung einzelner hebräischer Worte mit „ewig“ oder „Ewigkeit“ steht daher stets in Gefahr, Assoziationen an spätere Ewigkeitsvorstellungen in den hebräischen Text einzutragen.⁵¹ Es existieren zwar einige Vokabeln, die häufig Sachverhalte andeuten, die im deutschen mit dem Wort „ewig“ ausgedrückt werden können. Die Bedeutung dieser Vokabeln muss allerdings unabhängig von Assoziationen an philosophische Konzepte eruiert werden und selbst eine ursprüngliche Bedeutung dieser Worte, sofern sie überhaupt rekonstruierbar ist, darf nicht als ein Ewigkeitskonzept missverstanden werden. Im Allgemeinen muss auch damit gerechnet werden, dass ein Wort für unterschiedliche Konzepte gebraucht werden kann. Wörter und Konzepte sind in der Regel nicht deckungsgleich.⁵² Wenn im Folgenden daher Stellen betrachtet werden, die zumindest Aspekte einer Ewigkeitsvorstellung andeuten, muss stets beachtet werden, was die Stellen explizit aussagen. Um diesen Punkt zu verdeutlichen, wird zuvor kurz der Gebrauch der entsprechenden Vokabeln rekapituliert.

Als Synonyme, die im Deutschen mit „ewig“ oder „Ewigkeit“ übersetzt werden können, kennt das biblische Hebräisch עַד, נֶצַח, וְדָוָר und vor allem עוֹלָם.⁵³ עַד kann als „immerwährende Fortdauer“ verstanden werden. נֶצַח kann in synonyme Bedeutung zu עַד auftreten. וְדָוָר bezeichnet ebenfalls eine lange Gültigkeit oder Beständigkeit eines Sachverhalts, der über Generationen andauert (vgl. Dtn 32,7). Diese Vokabeln können die Bedeutung von „ewig“ annehmen, wobei un-

⁵⁰ So zu Recht J. Barr, *Biblical Words for Time*, SBT 33, London 2. Aufl. 1969, 138 und 155–158.

⁵¹ Davor warnen unter anderem E. Jenni, Art.: עוֹלָם, in: *THAT*, Bd. 2 (1976), 228–243; H. Mathys, Art.: *Zeit. III. Altes Testament*, in: *TRE*, Bd. 36 (2004), 520–523, hier 520.

⁵² Darauf weist insbesondere Barr, *Biblical Words for Time*, 110–116 und 122 hin.

⁵³ E. Jenni, Art.: עַד, in: *THAT*, Bd. 2 (1976), 207–209, hier 207; Jenni, עוֹלָם, 231 f.

ter ewig dann die Konstanz des beschriebenen Sachverhalts über lange Zeiträume zu verstehen ist.⁵⁴

עוֹלָם wird im Anschluss an Ernst Jenni oft⁵⁵ als „fernste Zeit“, sowohl in Richtung Vergangenheit als auch in Richtung Zukunft, übersetzt.⁵⁶ Unter fernster Zeit darf dabei kein spezieller Zeitraum verstanden werden, wie etwa ein urzeitlicher Äon. עוֹלָם ist keine Zeitspanne, sondern dient als „äußerste[r] denkbare[r] terminus a quo“ beziehungsweise „ad quem“.⁵⁷ Dies spiegelt sich unter anderem darin, dass עוֹלָם selten als unabhängiges Nomen auftritt (Koh 1,10 und 3,11), sondern fast nur in Kombination mit מִן, עַד und לְ, in Konstruktusverbindungen oder als Richtungsakkusativ. In diesen Verbindungen bedeutet עוֹלָם, dass der genannte Sachverhalt schon seit unvorstellbar langer Zeit besteht oder unveränderlich bestehen wird. Wie lange diese Zeiten tatsächlich zurückliegen oder andauern werden, ist kontextabhängig. Insofern dient insbesondere auch עוֹלָם לְ häufig als Ausdruck der Beständigkeit.⁵⁸ Diesen Sinn hat עוֹלָם nicht nur in religiösem Kontext, sondern auch in Rechtstexten oder Verträgen.⁵⁹ An keiner Stelle der Bibel wird explizit ausgeführt, was עוֹלָם ist oder welche Eigenschaften es hat. Niemals wird עוֹלָם in einem reflexiven Kontext diskutiert und nirgends wird ein Konzept von Ewigkeit entwickelt.⁶⁰ Aus dem Übersetzungsvorschlag „fernste Zeit“ ist daher kein spezielles Ewigkeitsmodell abzuleiten.

Aus einzelnen Stellen, in denen עוֹלָם auf Gott bezogen wird, lassen sich dennoch Konsequenzen für das Gottesbild ziehen. Dabei ist zu beachten, dass diese Schlussfolgerungen nur Geltung für die jeweilige Traditionslinie beanspruchen können, in der die betrachteten Stellen stehen. Die Vielfalt der Traditionen, die in der hebräischen Bibel gesammelt wurden, wird zwar durch viele gemeinsame Tendenzen vereint, sie bietet jedoch kein in jeder Hinsicht einheitliches Gottesbild.⁶¹ Daher sind die im Folgenden betrachteten Stellen als Auswahl zu verstehen, mit der bewusst an bestimmte Traditionen angeschlossen wird, insbesondere der Erhabenheit Gottes über die Zeiten der Welt.

Gottes Erhabenheit über die Zeiten der Welt wird sehr prägnant in Ps 90 ausgedrückt. In V. 2 wird die Präexistenz Gottes vor der Schöpfung behauptet und in

⁵⁴ Siehe Jenni, עַד, 207 f.

⁵⁵ So H. D. Preuß, Art.: עוֹלָם, in: *ThWAT*, Bd. 5 (1986), 1144–1159, hier 1145; Mathys, *Zeit. III. Altes Testament*, 520.

⁵⁶ E. Jenni, „Das Wort ‘olām im Alten Testament“, *ZAW* 64 (1952), 197–248, insbesondere 201 f., 221 f. und 246; Jenni, עוֹלָם, 229 f. Vgl. Preuß, עוֹלָם, 1144 f. zu einer Übersicht anderer Vorschläge.

⁵⁷ Jenni, „Das Wort ‘olām im Alten Testament (1952)“, 225 und 233.

⁵⁸ Jenni, „Das Wort ‘olām im Alten Testament (1952)“, 246 f.; Jenni, עוֹלָם, 230; Preuß, עוֹלָם, 1147 und 1149.

⁵⁹ Vgl. die Beispiele in Jenni, „Das Wort ‘olām im Alten Testament (1952)“, 214; Barr, *Biblical Words for Time*, 125.

⁶⁰ So Barr, *Biblical Words for Time*, 138 und 155–158; Helm, *Eternal God*, 5 f.

⁶¹ Zur Vielfalt gegenüber der Einheit der Traditionen vergleiche Barr, *Biblical Words for Time*, 170–174.

V. 4 die Unvergleichbarkeit von menschlicher Zeitlichkeit und göttlichem Zeitbezug. Die Aussage der Präexistenz in V. 2 ist sehr eindeutig:

„Ehe die Berge geboren wurden
und du Erde und Erdkreis hervorbrachtest,
von Ewigkeit zu Ewigkeit bist du, El (Gott)!“⁶²

Ewigkeit ist auch hier nur eine Behelfsübersetzung für עוֹלָם und darf nicht mit speziellen Ewigkeitsmodellen assoziiert werden. Gott existiert עַד-עוֹלָם מֵעוֹלָם, mit Jennis Übersetzungsvorschlag von den fernsten vergangenen Zeiten bis zu den fernsten zukünftigen Zeiten. Wie weit in die Vergangenheit עוֹלָם hier reicht, verdeutlicht die vorangehende Präzisierung: Noch vor Bergen, Erde und Erdkreis existiert Gott. Hier wird eine „äußerste Grenzaussage“⁶³ vorgenommen, die nicht weiter überbietbar ist.

Eine analoge Aussage der Unvergänglichkeit Gottes findet sich in Ps 102,28. Zuvor wird in den V. 26–27 die Vergänglichkeit der Erde und des Himmels geschildert, die in V. 28 mit der Unvergänglichkeit Jahwes kontrastiert wird:

„Du aber bleibst, der du bist, und deine Jahre enden nie.“⁶⁴

Im Gegensatz zu allem Weltlichen, das vergeht, bleibt Jahwe bestehen und überdauert die Welt. Damit ist die Unvergänglichkeit Jahwes beschrieben, aber nicht zwingend auch eine Zeitlosigkeit oder Unwandelbarkeit.⁶⁵ Der zweite Halbvers könnte zwar im Anschluss an Augustin im Sinne einer unveränderlichen Gegenwart verstanden werden, so dass jedes einzelne Jahr Gottes nicht vergeht.⁶⁶ Ebenso kann die Aussage jedoch auch auf die Gesamtheit der Jahre Gottes bezogen werden, so dass Gott unendlich viele Jahre lebt.

Diese Stellen konstatieren also die Präexistenz und Unvergänglichkeit Gottes, dürfen darüber hinaus jedoch nicht überinterpretiert werden. In Ps 90,2 wird עוֹלָם verwendet, um die Existenz Gottes vor allem anderen auszudrücken. Mehr lässt sich aus dieser Stelle nicht folgern.⁶⁷ Dass עוֹלָם „hier überhaupt keine Größe von

⁶² Ps 90,2: „: אֱלֹהִים אֲתָהּ אָל:“ Übersetzung nach F. Hossfeld/E. Zenger, *Psalmen 51–100*, HThKAT, Freiburg 2000, 602.

⁶³ So zu Recht M. Köckert, „Zeit und Ewigkeit in Psalm 90“, in: R. G. Kratz/H. Spieckermann (Hrsg.), *Zeit und Ewigkeit als Raum göttlichen Handelns. Religionsgeschichtliche, theologische und philosophische Perspektiven*, BZAW 390, Berlin 2009, 155–185, hier 168. Ähnlich auch J. Schnocks, *Vergänglichkeit und Gottesherrschaft. Studien zu Psalm 90 und dem vierten Psalmenbuch*, BBB 140, Berlin/Wien 2002, 159.

⁶⁴ Ps 102,28: „: וְשָׁנוֹתַי יָדָא וְיָאֲתָהּ-הָיָא לֹא יִתְמוּ:“ Übersetzung nach F. Hossfeld/E. Zenger, *Psalmen 101–150*, HThKAT, Freiburg 2008, 38.

⁶⁵ Eine Interpretation als Unveränderlichkeit scheint ebd., 48 zu vertreten.

⁶⁶ Flasch, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones*. XIII.16, Z. 5–11 (248). Auf diese Interpretation verweist Schnocks, *Vergänglichkeit und Gottesherrschaft*, 161.

⁶⁷ Auch Paul Helm sieht, dass sich aus dieser Stelle kein spezielles Ewigkeitsmodell folgern lässt. Vgl. Helm, *Eternal God*, 3.