

Axel Hutter, Georg Sans (Hrsg.)

# Zeit – Sprache – Gott

**Kohlhammer**

## **Münchener philosophische Studien**

Fortsetzung der „Pullacher Philosophischen Forschungen“  
begründet von Walter Brugger S. J. und Johannes B. Lotz S. J.

In Verbindung mit den Professoren der Hochschule für Philosophie, München  
(Philosophische Fakultät S. J.)

Herausgegeben von  
Bruno Niederbacher S. J., Georg Sans S. J. und Josef Schmidt S. J.

Neue Folge  
Band 34

Axel Hutter/Georg Sans (Hrsg.)

# Zeit – Sprache – Gott

Verlag W. Kohlhammer

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

1. Auflage 2019

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17- 034988-9

E-Book-Format:

pdf: ISBN 978-3-17- 034989-6

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

# Vorwort

Der vorliegende Band ist das Ergebnis der Zusammenarbeit zwischen dem Lehrstuhl für Philosophie II der Ludwig-Maximilians-Universität und dem Institut für Religionsphilosophie der Hochschule für Philosophie der Jesuiten in München. In einem Cluster des von der John Templeton Foundation geförderten Projekts „Analytic Theology and the Nature of God“ beschäftigten wir uns über zwei Jahre mit dem Verhältnis zwischen Zeit, Sprache und Gott. Das Anliegen des übergeordneten Projekts war ein Brückenschlag von der analytischen Religionsphilosophie zur kontinentalen Philosophie und Theologie.

Dem Anliegen versuchen wir in der Weise Rechnung zu tragen, dass wir uns der Frage nach Gott auf dem Weg über zwei klassische Denker und ihre Ausführungen zu Zeit und Sprache näherten. Dieser Ansatz erklärt die Anlage des Bandes. Die Beiträge des ersten Teils nehmen das *Proslogion* des Anselm von Canterbury zum Ausgangspunkt, um sich dem Problem des Verhältnisses zwischen Zeit und Ewigkeit anzunähern. Die Beiträge des zweiten Teils gehen von Franz Rosenzweigs Programmtext „Das neue Denken“ aus, in dem es um den Primat eines dialogischen, zeitgebundenen Sprechens gegenüber dem monologischen, zeitenthobenen Denken geht, und erörtern die Frage nach der Sprachlichkeit unseres Zugangs zu Gott.

Die Herausgeber danken den Autorinnen und Autoren für ihre Teilnahme an den beiden Tagungen zum Thema *Zeit – Sprache – Gott* am 3. und 4. April 2017 in der Carl Friedrich von Siemens Stiftung sowie am 12. und 13. März 2018 in Schloss Fürstenried und für die engagierte Diskussion. Ein besonderer Dank gilt unseren Mitarbeitern Maximilian Scholz und Thomas Enthofer, denen die Organisation der Tagungen und die Fertigstellung des Bandes oblag. Ferner danken wir der Templeton Foundation und der Siemens Stiftung für ihre großzügige Unterstützung.

München, im Mai 2019



# Inhalt

Vorwort .....	5
---------------	---

## Zeit und Ewigkeit Anselm von Canterburys *Proslogion*

<i>Georg Sans SJ</i> Einleitung: Die Ewigkeit Gottes zur Sprache bringen .....	11
<i>Brian Leftow</i> Zeit und Ewigkeit in Anselms <i>Proslogion</i> .....	21
<i>Anton Friedrich Koch</i> Identität und Ewigkeit in Gott. Überlegungen im Ausgang von Anselms <i>Proslogion</i> , Kapitel 18–21 .....	37
<i>Christian Tapp</i> Anselms Konzeption von Ewigkeit im Dreieck von Unendlichkeit, Zeitlosigkeit und Gleichzeitigkeit.....	55
<i>Isabelle Mandrella</i> Wie von Gott sprechen? Gilbert von Poitiers über Gott und Zeit .....	71
<i>Dirk Evers</i> „Gewiss, das Leben bist Du, ... die Ewigkeit bist Du“. Bemerkungen zum Verhältnis naturwissenschaftlicher und theologischer Zeitbegriffe..	87
<i>Johannes Grössl</i> Gottes Zeit und Gottes Freiheit – Oder: Wie verhält sich ein ewiger Schöpfer zu seiner freien Schöpfung? .....	109
<i>Sebastian Ostritsch</i> Göttliche und menschliche Ewigkeit.....	127
<i>Henning Tegtmeier</i> Zeit und Ewigkeit – menschliches und göttliches Wissen .....	141

*Raphael Döhn*  
Der werdende Gott als Antwort auf die Theodizeefrage.  
Perspektiven bei Hans Jonas und in der christlichen Theologie..... 159

*Jan Jubani Steinmann*  
Gottes eschatologisch-provisorische Sprachzeit ..... 171

Sprache und Zeitlichkeit  
Franz Rosenzweigs *Neues Denken*

*Axel Hutter*  
Einleitung: Denken am Leitfaden der Sprache ..... 189

*Benjamin Pollock*  
Für alles Verantwortung übernehmen: Sprache und Normativität  
in Franz Rosenzweigs Denken ..... 193

*Gunnar Hindrichs*  
Das Problem des Gottesnamens..... 215

*Uwe Meixner*  
Unbefangenes Denken – ganz gleichgültig, ob es alt ist oder neu.  
Bemerkungen zu Franz Rosenzweigs „Das neue Denken“ ..... 235

*Sebastian Gäb*  
Die Möglichkeit apophatischer Theologie..... 253

*Christian Martin*  
Wittgenstein, übersichtliche Darstellung und das Verstehen  
fremdartiger religiöser Bräuche ..... 269

*Claudia Welz*  
Was heißt Hören auf Gott?  
Im Gespräch mit einer vielzeitigen Ewigkeit ..... 295

*Jakob Schäfer*  
Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* und der Begriff der Person ..... 327

Autorinnen und Autoren ..... 345

Zeit und Ewigkeit  
Anselm von Canterburys *Proslogion*



# Die Ewigkeit Gottes zur Sprache bringen

*Georg Sans SJ*

Wer spricht, existiert in der Zeit. Er oder sie redet entweder jetzt, oder hat bereits früher etwas gesagt, oder wird sich erst in der Zukunft äußern. Niemand kann zeitlos sprechen. Oft ist sogar bezweifelt worden, dass sich über Zeitloses sprechen lässt. Wer beispielsweise sagt: Gott ist allmächtig, gebraucht rein grammatikalisch gesehen die Zeitform der Gegenwart. Dass einem vollkommenen Wesen das Merkmal der Allmacht nicht nur in der Gegenwart zukommt, sondern auch in der Vergangenheit zukam und in der Zukunft zukommen wird, muss entweder ausdrücklich dazugesagt oder aus dem Sinn des Gesagten erschlossen werden. Eine eigene Verbform für das zeitlos Bestehende gibt es nicht.

Diese einfache Beobachtung zur Natur der Sprache und des in der Sprache Sagbaren zieht weitreichende theologische Konsequenzen nach sich. Entweder muss sich auch Gott in ein Verhältnis zur Zeit setzen lassen, um von ihm überhaupt sprechen zu können; oder die Zeitenthobenheit Gottes verurteilt die Theologie zu einer weitgehenden Sprachlosigkeit, da sie ihren Gegenstand in keiner ihm angemessenen Weise ausdrücken kann. Der Mangel beruht nicht nur auf der Begrenztheit unserer Erkenntnis, sondern er wohnt auch der menschlichen Sprache inne. Je enger der Zusammenhang zwischen Zeit und Sprache, desto größer der Gegensatz zu dem ewigen Gott.

Den Griechen galt die Zeitenthobenheit als Zeichen von Vollkommenheit. Die Veränderlichkeit in der Zeit war hingegen ein Merkmal des Endlichen. Im *Timaios* schildert Platon die kosmische Ordnung als das Werk eines Demiurgen, der die Welt so einrichtet, dass sie die ewigen Ideen in möglichst vollkommener Weise abbildet. Der Unterschied zwischen Urbild und Abbild liegt für Platon in der Zeitlichkeit. Während die Ideen ewig und unveränderlich sind, befindet sich die endliche Wirklichkeit in ständiger Bewegung. Die antike Kosmologie gipfelt in der Sphäre der Fixsterne. Sie kreisen tagtäglich um die Erde, ohne dass sich ihre relative Position zueinander jemals ändern würde. Aristoteles kennt im Gegensatz zu Platon zwar keinen Schöpfergott. Doch auch er führt die Bewegung des Fixsternhimmels auf ein jenseits der beobachtbaren Welt gelegenes Prinzip zurück. Im zwölften Buch seiner *Metaphysik* verweist er auf ein erstes, unbewegtes Bewegendes, nach dem alles Veränderliche strebe. Die Verfasstheit des göttlichen Bewegers beschreibt Aristoteles nicht mit physikalischen oder kos-

mologischen, sondern mit psychologischen Kategorien als sich selbst denkendes Denken.

Die Philosophen und Theologen des Mittelalters folgten Platon und Aristoteles in der Annahme der Unveränderlichkeit Gottes als des ersten Prinzips aller Dinge. Damit steht Gott jenseits der Zeit. Zugleich muss die Beziehung geklärt werden, welche zwischen dem ewigen Gott und den zeitlichen Angelegenheiten herrscht. In den Kapiteln XX bis XXIV seines *Monologion* befasst Anselm von Canterbury sich ausführlich mit der Frage, ob die Kategorien des Raumes und der Zeit auf Gott anwendbar sind, das heißt, ob gesagt werden darf, Gott existiere an einem bestimmten Ort oder zu einer gewissen Zeit.<sup>1</sup> Im Prolog hatte sich Anselm ausdrücklich unter den Anspruch gestellt, seine Betrachtungen über das göttliche Wesen in der Umgangssprache (*usitato sermone*) vorzutragen.<sup>2</sup> Die Überlegungen zum Wo und Wann Gottes führen ihn jedoch bald zu widersprüchlichen Behauptungen.

Weil das höchste Wesen der Ursprung von allem ist, was in Raum und Zeit existiert, muss auch es selbst „überall und immer“, das heißt „an jedem Ort und zu jeder Zeit“ sein.<sup>3</sup> Anselm forscht weiter und fragt sich, ob Gott „ganz“ zu jedem Moment der Zeit sei, oder ob er sich auf die Abschnitte der Zeit verteile und deshalb „in Teilen“ zu den einzelnen Augenblicken sei. Das Letztere ist möglicherweise dann der Fall, wenn der göttliche Verstand nur um diejenigen Begebenheiten weiß, die in der Welt zu einem bestimmten Zeitpunkt gerade gegenwärtig sind. So weiß Gott beispielsweise jetzt, dass ich zu Mittag esse, und in einer halben Stunde, dass ich im Park spazieren gehe. Dagegen verfügt Gott niemals zugleich über das Wissen, dass ich zu Mittag esse, und das Wissen, dass ich im Park spazieren gehe. Anselm schließt ein solches Szenario mit dem Hinweis auf die Einfachheit Gottes aus. Da Gott nichts Zusammengesetztes sei, könne auch nicht davon die Rede sein, dass er „in Teilen“ zu den einzelnen Zeiten sei.<sup>4</sup> Andererseits möchte Anselm auch nicht einräumen, dass das höchste Wesen „ganz“ zu den einzelnen Zeiten ist. Denn das scheint ihm zu bedeuten, dass der ewige Gott eine Vergangenheit und eine Zukunft besitzt. Wer von einem Menschen sagt, er sei jetzt ganz hier, bestreitet natürlich in keiner Weise die Möglichkeit, dass derselbe Mensch gestern ganz anderswo war und morgen wiederum ganz anderswo sein wird. Überträgt man die Redeweise aber auf Gott, ergibt sich abermals die Schwierigkeit, das höchste Wesen als aus

---

<sup>1</sup> Siehe dazu die Analyse von Leftow (1991: 185–210).

<sup>2</sup> Vgl. Anselm, *Monologion*: Prolog. (26–27). – Die in Klammern stehenden Seitenzahlen beziehen sich auf die lateinisch-deutsche Ausgabe von P. F. S. Schmitt (1962/1964).

<sup>3</sup> Ebd.: XX (96–97).

<sup>4</sup> Ebd.: XXI (98–99).

mehreren Teilen – nämlich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – zusammengesetzt denken zu müssen.<sup>5</sup>

Angesichts dessen betrachtet Anselm den Versuch, zu verstehen, wie ein ewiges Wesen immer und zu jeder Zeit sein kann, als gescheitert. Da Gott ebenso wenig zu einer bestimmten Zeit sein und zu einer anderen Zeit nicht sein könne, bleibe nur der Ausweg anzunehmen, dass das höchste Wesen „zu keiner Zeit“ und „nie“ ist.<sup>6</sup> Der Versuch, das Verhältnis Gottes zur Zeit zu bestimmen, führt in eine Aporie. Insofern Gott alles gemacht hat, müssen wir sagen, er sei ‚immer‘; da die Zeit zusammengesetzt, Gott aber einfach ist, müssen wir sagen, er sei ‚nie‘. Im Kapitel XXII versucht Anselm diesen Widerspruch zu entschärfen. Den Schlüssel zur Lösung des Problems findet er in der Einsicht, dass die Zeitdauer (*aetas*) eines ewigen Wesens „nicht in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verteilt“ ist.<sup>7</sup> Insofern Gott nicht von der Zeit begrenzt und gemessen werde, unterliege er auch nicht ihren Gesetzmäßigkeiten. Wir dürfen uns die Ewigkeit also nicht einfach wie einen endlosen Strom der Zeit vorstellen. Vielmehr geht in der Ewigkeit der für unser menschliches Erleben wesentliche Aspekt des Vergehens der Zeit<sup>8</sup> verloren.

Um dem Unterschied zwischen dem Sinn, in dem ein Mensch ‚in der Zeit‘ ist, und dem Sinn, in dem das höchste Wesen ‚in der Zeit‘ ist, sprachlich kenntlich zu machen, schlägt Anselm vor, zu sagen, Gott sei „mit der Zeit“ (*cum tempore*). Die Formel verbindet die beiden widerstreitenden Momente, dass Gott einerseits ‚zu jeder Zeit‘ ist, weil er „keiner [sc. Zeit] fehlt“, und andererseits ‚zu keiner Zeit‘ ist, weil er selbst „keine Zeit hat“. Anselm bewegt sich mit seiner Wortwahl bewusst an der Grenze der üblichen Redeweise. Dass Gott ‚mit der Zeit‘ sei, wäre der angemessenere Ausdruck, „wenn es der Sprachgebrauch (*usus loquendi*) zuließe“.<sup>9</sup> Gegen Ende des *Monologion* geht der Autor ausdrücklich auf das Problem der Unaussprechlichkeit Gottes ein. Könnten wir buchstäblich nichts über Gott aussagen, welche Bedeutung käme dann den vernünftigen Überlegungen zu, die wir über das höchste Wesen anstellen? Besäßen die Ausdrücke unserer Sprache in Bezug auf Gott gar keinen oder einen völlig anderen als den gewöhnlichen Sinn, dürften wir nicht beanspruchen, Gott zu erkennen oder wahre Aussagen über ihn zu treffen.

Anselm räumt zwar ein, dass die Rede beispielsweise von Gott als der höchsten Substanz eine von der Rede über endliche Substanzen sehr ver-

---

<sup>5</sup> Vgl. Anselm, *Monologion*: XXI (100–103).

<sup>6</sup> Ebd.: XXI (104–105).

<sup>7</sup> Ebd.: XXII (104–105).

<sup>8</sup> Anselm spricht von der – aus der Vergangenheit in die Zukunft – „gleitenden Gegenwart“ (*labile praesens*; 110–111).

<sup>9</sup> Ebd.: XXII (108–111).

schiedene Bedeutung (*significatio*) besitze.<sup>10</sup> Das ändere aber nichts an dem gebräuchlichen Sinn (*sensus*) der Gott beigelegten Ausdrücke. Während der Sinn unserer Wörter in theologischen Zusammenhängen gleich bleibe, ändere sich ihre Bezeichnungsweise. „Oft sagen wir vieles, was wir im eigentlichen Sinn, wie es ist, nicht ausdrücken, sondern durch etwas anderes bezeichnen.“ Als Weisen der Bezeichnung durch anderes (*per aliud*) nennt Anselm das Sprechen in Rätseln oder durch Bilder. So zeigten die Attribute Gottes die göttliche Natur „nicht so sehr durch ihre Eigentümlichkeit“, als dass sie diese „durch eine Ähnlichkeit andeuten“. Die Wörter unserer Sprache – wie zum Beispiel ‚gegenwärtig‘ oder ‚immer‘ – verweisen zunächst auf irgendwelche Beschaffenheiten endlicher Dinge. Um unsere Wörter auf Gott zu beziehen, bedarf es zusätzlicher Überlegungen. Dabei gilt es nicht zu vergessen, dass sich die theologische Bedeutung der Ausdrücke an den Grenzen der Sprache bewegt. Sie genügen zu einer allenfalls dürftigen Bezeichnung (*tenuis significatio*) Gottes.<sup>11</sup>

Das Argumentationsziel Anselms im *Monologion* lässt sich dahingehend zusammenfassen, dass zwischen Gott und Zeit keine Relation des Enthaltenseins bestehen kann. Das höchste Wesen ist nicht in dem gleichen Sinn ‚in der Zeit‘, wie die endlichen Dingen oder Lebewesen ‚in der Zeit‘ existieren. Ebenso wenig kann umgekehrt die Zeit im höchsten Wesen enthalten sein, wie die Kapitel XVIII bis XXI des *Proslogion* zeigen. In ihnen kommt Anselm auf das Verhältnis zwischen Zeit und Ewigkeit zurück. Den Ausgangspunkt seiner Erwägungen bildet wiederum die Annahme der Unteilbarkeit oder Einfachheit Gottes. Ebenso wenig wie das göttliche Wesen aus verschiedenen Teilen zusammengesetzt ist, lässt sich die Ewigkeit in mehrere Zeitabschnitte zerlegen. Unter dieser Voraussetzung stellt Anselm die These auf, die Ewigkeit Gottes sei immer ganz (*tota est semper*). Die Ewigkeit sei nichts, das vergeht. Weder sei sie gestern etwas gewesen, noch werde sie morgen etwas sein. Das Ewige sei vielmehr „außer aller Zeit“. Daher kehrt Anselm das Verhältnis zwischen Gott und Zeit um. Nicht Gott sei in der Zeit, sondern alles Zeitliche sei ‚in‘ Gott. Gemäß dieser panentheistisch klingenden Formel resümiert Anselm an Gott gewandt: „Nichts umschließt dich, sondern du umschließt alles.“<sup>12</sup>

Im *Proslogion* geht Anselm insofern über die Darstellung des *Monologion* hinaus, als er eine zusätzliche Unterscheidung zwischen der zeitlosen Ewigkeit (*aeternitas*) Gottes auf der einen Seite und einer endlosen zeitlichen Erstreckung auf der anderen Seite einführt. Während Gott in dem Sinn ‚ewig‘ ist, dass für ihn keine Zeit vergeht und es weder Vergangenheit noch Gegenwart noch Zukunft gibt, könnte die Zeit ‚ewig‘ im Sinn von ‚endlos‘ sein.

<sup>10</sup> Vgl. Anselm, *Monologion*: XXVI (118–119).

<sup>11</sup> Vgl. ebd.: LXV (190–193). – Zum Unterschied zwischen Sinn (*sensus*) und Bezeichnung (*significatio*) siehe Visser/Williams (2009: 117–122).

<sup>12</sup> Anselm, *Proslogion*: XVIII–XIX (116–119).

Selbst wenn die kosmische Zeit weder einen Anfang noch ein Ende besäße, überträte Gott alles Zeitliche, insofern dieses ohne ihn gar nicht existieren könnte, und von den einzelnen Dingen zumindest denkbar wäre, dass sie irgendwann enden. Für Anselm geht Gott über alle Dinge hinaus, da ihm sowohl seine eigene Ewigkeit als auch die von ihm verschiedenen Dinge und „deren Ewigkeit“ ganz gegenwärtig sind. Wie aus dem Zusammenhang klar hervorgeht, handelt es sich bei der zweiten um eine bloß vermeintliche Ewigkeit. Die Ewigkeit Gottes, so Anselm, umfasse die Zeitalter der Zeiten (*saecula temporum*). Mit anderen Worten: jede noch so lange zeitliche Erstreckung reicht niemals an das im eigentlichen Sinn Ewige heran, das alles Zeitliche enthält, ohne dass die Zeit für es vergehe.<sup>13</sup>

In der jüngeren analytischen Religionsphilosophie wurde viel über das richtige Verständnis von Ewigkeit sowie über das Verhältnis Gottes zur Zeit diskutiert. Die Ansicht Anselms, wonach Gott auf zeitlose oder überzeitliche Weise ‚ewig‘ ist, wird zumeist als Äternalismus (*eternalism*) bezeichnet.<sup>14</sup> In einem mittlerweile klassischen Aufsatz haben Eleonore Stump und Norman Kretzmann einen Weg vorgeschlagen, wie sich die ‚Gleichzeitigkeit‘ eines ewigen Wesens mit beliebigen Augenblicken eines raumzeitlichen Bezugssystems denken lässt.<sup>15</sup> Der von den beiden zu diesem Zweck entwickelte Begriff der „ET-Simultaneität“ (E steht für ‚eternal‘ und T für ‚temporal‘) erlaubt zum Beispiel zu erklären, warum ein ewiges Wesen zu einem bestimmten Moment in der Zeit wirken kann, oder warum das Wissen, das ein ewiges Wesen von den Vorgängen in der Zeit besitzt, nicht die Freiheit des menschlichen Handelns aufhebt.

Dennoch konnte der von Stump und Kretzmann vertretene Eternalismus nicht alle überzeugen. Besonders schwer wiegt der Einwand, dass durch die Annahme einer zeitlosen Ewigkeit und mithin der Unveränderlichkeit Gottes die Möglichkeit der kausalen Einwirkung der Geschöpfe auf Gott von vornherein ausgeschlossen scheint. Gott weiß also nicht deshalb von den Vorgängen in der Zeit, weil sein Wissen durch das, was in der Welt geschieht, ausgelöst oder bewirkt würde. Vielmehr scheint eine kausale Abhängigkeit lediglich in der umgekehrten Richtung bestehen zu können. Da alle Dinge ihr Sein Gott verdanken, ist Gott der bestimmende Grund der Wirklichkeit. Das göttliche Wissen ist die Folge seiner schöpferischen Wirksamkeit. Gott weiß um das Geschehen in der Zeit, weil er selbst alles bewirkt, was ist. Doch wie verträgt sich die Allwirksamkeit des Schöpfers mit der Freiheit des Menschen? Wenn Gott der Grund von allem ist und das, was geschieht, ihm unveränderlich vor Augen steht, bildet die Rede vom freien Trachten und Tun des Menschen kaum mehr als eine Fiktion.

<sup>13</sup> Vgl. Anselm, *Proslogion*: XX–XXI (118–121).

<sup>14</sup> Die beiden einflussreichsten Vertreter dieser Position sind Paul Helm (1988) und Brian Leftow (1991).

<sup>15</sup> Vgl. Stump/Kretzmann (1981).

Die Kritiker des Äternalismus beklagen noch eine weitere Schwierigkeit. Wenn mit der Ewigkeit Gottes seine gänzliche Unveränderlichkeit einhergeht, droht selbst das geläufige Verständnis von Schöpfung problematisch zu werden. Aus der Sicht eines zeitlos existierenden Wesens besteht kein Unterschied zwischen einem Zustand, in dem Gott die Welt (noch) nicht erschafft, und einem Zustand, in dem Gott die Welt erschafft. Von einem ewigen Wesen lässt sich streng genommen nur entweder das eine oder das andere denken. Deshalb entfällt die Möglichkeit, dass ein Gott, der die Welt (noch) nicht erschafft, sich selbst dazu bestimmt, schöpferisch tätig zu werden. Der Begriff der Ewigkeit läuft dem Gedanken zuwider, dass die Erschaffung der Welt auf einer freien Entscheidung Gottes beruht.

Um den genannten Schwierigkeiten aus dem Weg zu gehen, gab eine Reihe von Philosophen und Theologen die Annahme der Zeitlosigkeit Gottes auf.<sup>16</sup> Sie fassen Gott zwar weiterhin als ein Wesen auf, das keinen Anfang und kein Ende hat, sprechen ihm aber die Möglichkeit zu, sich mit der Zeit zu verändern. Ihres Erachtens setzt beispielsweise die Annahme, dass Gott die Welt aus freien Stücken hervorgebracht hat, die Möglichkeit voraus, dass er sie auch hätte nicht erschaffen können. Das wiederum bedeutet, dass Gott erst durch den Entschluss, tatsächlich etwas zu erschaffen, zum Schöpfer wird. Läge die Schöpfung im ewigen Wesen Gottes, hätte er gar nicht anders gekonnt, als die Welt ins Dasein zu rufen. Wenn es dagegen vom Willen Gottes abhängt, ob er die Welt erschafft oder nicht, muss er veränderlich und kann nicht zeitlos sein.

Auf eine vergleichbare Weise argumentieren einige Philosophen und Theologen in Bezug auf das göttliche Vorherwissen. Wie können die Handlungen eines Menschen als frei angesehen werden, wenn Gott bereits um sie weiß, noch bevor der Betreffende sich entscheidet, etwas Bestimmtes zu tun? Die Möglichkeit, anders zu handeln, scheint davon abzuhängen, dass mein Tun durch das Vorherwissen Gottes nicht ein für alle Mal festgelegt ist. Besäße Gott aber kein Vorherwissen und wäre unveränderlich, könnte Gott auch im Nachhinein nicht erfahren, was ich getan habe. Er wüsste also gar nichts von dem Geschehen in der Zeit. Um diese unliebsame Konsequenz zu vermeiden, wurde der Gedanke eines immerwährenden, das heißt zeitlich unbegrenzten Daseins entwickelt. Schon Boethius prägte dafür den Begriff *sempiternitas*.<sup>17</sup> Existierte Gott immerwährend, könnte es sein, dass er von den Ereignissen in der Zeit genau dann erfährt, wenn sie sich zutragen. Gott weiß also immer alles, was zu dem jeweiligen Zeitpunkt gewusst werden kann. Aber auch Gott lernt sozusagen dazu. Sein Wissen wächst mit der Zeit. Die Allwissenheit erstreckt sich nicht auf die Zukunft.

---

<sup>16</sup> Der bekannteste Vertreter dieser Richtung ist Richard Swinburne (1993).

<sup>17</sup> Vgl. Boethius, *De Trinitate* 4.

In den Texten Anselms sucht man vergeblich nach dem Wort *sempiternitas* oder *sempiternus*. Gleichwohl spricht er Gott den Besitz „unbeendbaren Lebens“ zu, das „vollkommen auf einmal ganz“ bestehe (*interminabilem vitam simul perfecte totam obtinere*).<sup>18</sup> Brian Leftow tritt für eine Lesart ein, der zufolge das unbeendbare Leben bei Anselm als zeitlose Gegenwart zu verstehen ist.<sup>19</sup> Das göttliche Leben kommt, wenn man so sagen darf, nicht aus der Vergangenheit und geht nicht in die Zukunft. Daher kann etwas, das für uns in der Vergangenheit oder in der Zukunft liegt, für Gott dennoch gegenwärtig sein. Leftow erläutert seine Auffassung mittels des Gedankenexperiments einer Zeitreise, die es ein und derselben Person erlauben würde, mehrere Male denselben Abend zu durchleben.<sup>20</sup> Andere Autoren verteidigen hingegen die Auffassung, dass Lebendigkeit und Zeitlosigkeit einander ausschließen. Die Ansicht, wonach Gott im Moment der Erschaffung der Welt und der Entstehung der Zeit beginnt, sich selbst zu verändern, wird heute meistens als ‚offener‘ Theismus bezeichnet. Im Unterschied zum klassischen lehrt der offene Theismus weder die Zeitlosigkeit Gottes noch seine Unveränderlichkeit.<sup>21</sup>

Einen ganz eigenen Weg beschreitet Anton Friedrich Koch. Er geht von der Beobachtung aus, dass die Physik den Parameter der Zeit erzeugt, indem sie von den Modi der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft abstrahiert. Was übrig bleibt, ist eine lineare Struktur, der entlang die natürlichen Prozesse als gesetzmäßig beschrieben werden können. Koch schlägt nun einen ‚konkreten‘ Begriff der Ewigkeit vor, der nicht von den Modi, sondern von der Linearität und der Sukzessivität der Zeit abstrahiert.<sup>22</sup> Zur Erklärung dieses Vorschlags greift Koch auf seinen großangelegten systematischen *Versuch über Wahrheit und Zeit* zurück. Dort hatte er die Modi der Zeit auf drei Aspekte der Wahrheit bezogen. Unter Wahrheit zu verstehen sei erstens etwas, das der Fall ist (realistischer Aspekt); zweitens meinen wir mit Wahrheit etwas, das sich uns zeigt (epistemischer Aspekt); drittens ist Wahrheit etwas, das wir behaupten können (normativ-praktischer Aspekt). Den drei Aspekten der Wahrheit entsprechen die Zeitmodi der Vergangen-

---

<sup>18</sup> Anselm, *Monologion*: XXIV (112–113). – Anselms Definition des ewigen Lebens spielt wohl auf die Definition der Ewigkeit als „der vollständige und vollkommene Besitz unbeendbaren Lebens [*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*]“ bei Boethius an (vgl. *Consolatio philosophiae*, Pr. 6, 11 f.).

<sup>19</sup> Vgl. Leftow (1991: 183–216).

<sup>20</sup> Vgl. Leftow (2004: 307 f.).

<sup>21</sup> Einen Überblick über die jüngeren Debatten geben die Sammelbände von Ganssle/Woodruff (2002), Tapp/Runggaldier (2011) sowie die Monographie von Mullins (2016).

<sup>22</sup> In Anspielung auf McTaggart spricht Koch von einer „nichtsukzessiven A-Zeit“ als „Ineinander der drei Zeitmodi Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit“ (vgl. Koch 2010: 81).

heit, der Gegenwart und der Zukunft.<sup>23</sup> Könnte die Explikation des Begriffs der Ewigkeit, fragt sich Koch, nicht dadurch erfolgen, dass man sich über die Form verständigt, welche die trimodale Struktur der Zeit annimmt, sobald man ihr einen nichtlinearen und nichtsukzessiven Sinn verleiht?

Wie man sieht, geht es bei dem Thema Gott und Zeit nicht bloß um die Annahme der Zeitförmigkeit oder Zeitlosigkeit des göttlichen Wesens. Auch unser Verständnis vom Wesen der Zeit steht in Frage. Wer mit der Zeit lediglich den Wandel oder die Wandelbarkeit alles Endlichen verbindet, legt sich auf ein rein chronologisches Verständnis fest. Versteht man die Zeit hingegen als ein offenes Feld von Möglichkeiten, erweist sich jeder Augenblick als neue Gelegenheit. Der ewige Gott kann die Zeit nutzen, um sich in der endlichen Wirklichkeit zu zeigen und seine Schöpfung zur Vollendung zu führen.<sup>24</sup> Je deutlicher die Zeitgebundenheit des Erscheinens Gottes hervortritt, desto unabweisbarer wird die Forderung, auch von Gott in den Modi der Zeit zu sprechen.

Ob derartige Überlegungen mit dem Denken Anselms vereinbar sind oder nicht, entscheidet sich daran, was jemand unter der maximalen, nicht steigerbaren Größe oder der höchsten Vollkommenheit versteht, die für Anselm im Gedanken Gottes liegt. Indem der Autor des *Proslogion* Gott als dasjenige definiert, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, lässt er nicht nur einen weiten Spielraum für Interpretationen, sondern fordert geradezu die fortwährende Korrektur unserer Auffassung von Gott. Wir sollen so von Gott denken – und sinngemäß darf ergänzt werden: wir sollen so über Gott reden –, dass wir alles ausschließen, was durch ihn überboten werden könnte. Doch heißt das nicht, dass es sich verbietet zu meinen, wir hätten Gott jemals erschöpft, und das von ihm Denkbare oder über ihn Sagbare sei abgeschlossen? Wenn aber das Letztere niemals der Fall sein kann, folgt daraus, dass all unser Sprechen von Gott seine Zeit hat.

---

<sup>23</sup> Vgl. Koch (2006: 154–163; 533–544).

<sup>24</sup> Siehe dazu Pattison (2015).

## Literatur

- Anselm von Canterbury. 1962. *Proslogion*, Lateinisch-deutsche Ausgabe von P. F. S. Schmitt, Stuttgart.
- Anselm von Canterbury. 1964. *Monologion*, Lateinisch-deutsche Ausgabe von P. F. S. Schmitt, Stuttgart.
- Ganssle, Gregory E. und David M. Woodruff (Hg.). 2002. *God and Time. Essays on the Divine Nature*, Oxford.
- Helm, Paul. 1988. *Eternal God. A Study of God without Time*, Oxford.
- Koch, Anton Friedrich. 2006. *Versuch über Wahrheit und Zeit*, Paderborn.
- Koch, Anton Friedrich. 2010. „Zeit und Ewigkeit“, in: Edmund Arens (Hg.), *Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs*, Freiburg u. a., 81-100.
- Leftow, Brian. 1991. *Time and Eternity*, Ithaca.
- Leftow, Brian. 2004. „A Latin Trinity“, in: *Faith and Philosophy* 21, 304–333.
- Mullins, R. T. 2016. *The End of the Timeless God*, Oxford.
- Pattison, George. 2015. *Eternal God / Saving Time*, Oxford.
- Stump, Eleonore und Norman Kretzmann. 1981. „Eternity“, in: *The Journal of Philosophy* 78, 429-458.
- Swinburne, Richard. 1993. *The Coherence of Theism*, Oxford.
- Tapp, Christian und Edmund Runggaldier (Hg.). 2011. *God, Eternity, and Time*, Farnham.
- Visser, Sandra und Thomas Williams. 2009. *Anselm*, Oxford.



# Zeit und Ewigkeit in Anselms *Proslogion*

Brian Lefton

Anselms Abhandlung über Gottes Ewigkeit innerhalb des *Proslogion* ist ein Stück des Übergangs. Das erklärte Ziel des *Proslogion* ist, die Ergebnisse des *Monologion* von einem einzigen Argument her erneut abzuleiten. Deshalb tauchen die wichtigsten Einsichten des *Monologion* bezüglich der Ewigkeit in zusammenfassender Weise erneut auf. Die Verbindung mit dem „unum argumentum“ besteht darin, dass Anselm ausgehend von dem Konzept des vollkommensten Wesens ein Argument für die göttliche Einfachheit vorlegt, welches die anschließende Abhandlung von Ewigkeit bestimmt, und zwar genau so, wie dies auch im *Monologion* geschah. Aber das *Proslogion* reflektiert überdies auf die Weisen, wie Gottes Ewigkeit die Zeit enthält. Dies weist auf Anselms späte Auseinandersetzung mit der Ewigkeit in *de Concordia* voraus, deren Hauptaugenmerk diesem Thema gilt. Im Folgenden werde ich einige Fragen diskutieren, die die Abschnitte 18–21 des *Proslogion* aufwerfen. Ich beginne mit einer Auswertung der Überlegungen, die Anselm zu dem Schluss führen, dass Gott atemporal ist, und verweise dabei auf einen beiläufigen theologischen Vorteil, den er durch seine Argumentation gewinnt. Daraufhin diskutiere ich Anselms Behauptung, dass ein atemporaler Gott eine Gegenwart besitzt. Abschließend befasse ich mich mit einer Herausforderung, die durch diese Behauptung entsteht, und erwäge, wie Anselm auf sie antwortet.

## 1. Anselms Argumentationsgang

Für Anselm enthält Gottes Aseität dessen Einfachheit, und Gottes Einfachheit prägt die Beweisführung des *Proslogion* bezüglich Seiner Ewigkeit. *Proslogion* 12 erinnert den Leser an die zentrale Lehre des *Monologion* von Gottes Aseität – Gott ist, was auch immer Er ist, durch Ihn selbst, nicht durch Seine Abhängigkeit von irgendeinem anderen Ding.<sup>1</sup> Daraus wird abgeleitet, was bereits das *Monologion* geliefert hatte, dass Gott das Leben ist, durch welches Er lebt, die Weisheit, durch welche Er weise ist, etc.<sup>2</sup> Wenn

---

<sup>1</sup> Vgl. Anselm, *Monologion* 4.

<sup>2</sup> Das ist schlicht und einfach der Kerngedanke von Augustinus' Lehre von der göttlichen Einfachheit, vgl. *Civitas Dei* (XI: 10).

dem so ist, dann gilt ebenfalls, dass Er die Ewigkeit ist, durch die Er ewig ist. *Proslogion* 18 macht genau das explizit. Denn Gott ist auch einfach, weshalb *Proslogion* 18 konstatiert, „Weil aber weder Du Teile hast noch Deine Ewigkeit, die Du bist, so gibt es nirgends und niemals einen Teil von Dir oder von Deiner Ewigkeit, sondern überall bist Du ganz und Deine Ewigkeit ist immer ganz.“<sup>3</sup>. Das bedeutet Folgendes: Gott ist gleich Gottes Ewigkeit, Gott ist einfach, deshalb ist Seine Ewigkeit einfach.

Die Ewigkeit, mit der Anselm Gott identifiziert, ist nicht irgendein Attribut mit dem Namen ‚Ewigkeit‘. Es ist vielmehr ein Leben – eine Sache, die man lebt, eine Sache, die in uns einen Abschnitt unserer Geschichte darstellt. Dies wird in *Proslogion* 21 deutlich. Dort konstatiert Anselm, dass Gottes Ewigkeit länger als ein Aeon sei und „endlose Unermesslichkeit“ [endless immensity] besitze, wobei er hinzufügt, dass lediglich ein konkretes ewiges Leben diese Eigenschaften haben könne. Aber obgleich es (in irgendeinem Sinne) Dauer besitzt, ist dieses andauernde Leben für Anselm einfach und somit atemporal. Zwar behaupten *Proslogion* 20 und 21, dass Gottes Leben in einem gewissen Sinne immerwährend sei, doch *Proslogion* 19 argumentiert, dass es, weil es einfach sei, weder vergangene noch zukünftige Teile habe. Anselm hätte diesen Argumentationsschritt nicht auf die Annahme gründen müssen, dass Gottes Leben immerwährend ist. In dieser Überlegung ist einzig von Belang, dass das göttliche Leben irgendeine Art von Dauer besitzt. Wenn wir also aus irgendeinem Grund die Meinung vertreten, dass Gottes Leben nur eine Minute lang währte und diese Minute einfach wäre, dann müsste sie atemporal sein, weil jede Minute in der Zeit, während sie vergeht, vergangene und zukünftige Teile hat. Es scheint ebenso schwer, der Idee einer atemporalen Minute einen Sinn abzugewinnen, wie der Idee eines atemporalen und immerwährenden Wesens, da so lange „andauern“, wie eine Minute dauert, und so lange „andauern“, wie die Zeit dauert, beides gleichermaßen temporale Eigenschaften sind.

Anselms Schritte sind also die folgenden:

1. Gott existiert *a se*. Somit
2. Gott ist einfach. Somit (aus 1)
3. Gott = Gottes Leben. Somit (aus 2)
4. Gottes Leben ist einfach. (aus 2, 3)
5. Gottes Leben ist immerwährend.
6. Jedes immerwährende, temporale Leben hat temporale Teile.
7. Kein Ding mit temporalen Teilen ist einfach. Somit
8. Gottes Leben ist nicht temporal. (aus 4–7)

---

<sup>3</sup> Anselm, *Op. Omnia* (I: 115; 117).

(3) legt Anselm nicht notwendigerweise auf irgendetwas Unverständliches oder Uneinleuchtendes fest. Wenn „zwei“ Dinge identisch sind, dann hat das eine Ding, das die beiden wirklich sind, entweder keine, einige oder alle Attribute, die wir vorher mit den „zwei“ Dingen assoziierten. Es steht Anselm frei, eine plausible Auswahl aus diesen Eigenschaften zu treffen, oder keine auszuwählen und für die eine Sache, die „diese“ sind, irgendeine andere plausible Erklärung zu liefern. Gegen (3) kann man vorläufig höchstens einwenden, dass Anselm zeigen muss, dass er die Lücke einer überzeugenden Erklärung hinreichend füllen kann. Die trinitarische Anwendung seiner Theorie, die ich weiter unten diskutieren werde, könnte man als einen Versuch deuten, genau dies zu tun, vorausgesetzt, diejenigen, die überzeugt werden sollen, werden als Christen betrachtet. Ich werde mich im Folgenden mit zwei Fragen beschäftigen: ob Anselm korrekterweise von (2) zu (3) übergeht und ob er mit dem richtigen Konzept von Aseität beginnt.

Ich beginne mit dem Schritt von (2) auf (3). Würde ich selbst durch alle Zeit hindurch existieren, wäre mein Leben immerwährend und demnach wäre auch ich immerwährend. Wenn es die Art von Attributen gibt, an die Realisten glauben – beispielsweise eine universale Eigenschaft des Immerwährens [everlastingness], die wir in jedem immerwährenden Ding irgendwie vollständig antreffen –, dann wäre eine Eigenschaft meines Lebens dasjenige, was das Prädikat „immerwährend“ auf mich anwendbar machen würde. Ein Nominalist hingegen, der die Existenz solcher Attribute verneint, würde behaupten, dass mein konkretes Leben selbst, also eine Spanne von Ereignissen, dies gewährleistet; dass ich immerwährend bin, rührt schlicht daher, dass mein konkretes Leben die gesamte Zeit ausfüllt. Betrachtet man aber die Weise, wie Anselm über Eigenschaften denkt, muss er ein Nominalist bezüglich der Ewigkeit Gottes sein.

Zweifellos ist Anselm eine Art von Realist bezüglich von Eigenschaften und wahrscheinlich ist er ebenfalls irgendeine Art von Platoniker. Denn in *Monologion* 1–4 gibt Anselm ein recht schlichtes Argument für eine Art reale Universalie der Güte und verwandelt dieses dann in eine transzendente, platonische Entität. Anselm denkt dabei nicht, dass Güte einen Sonderfall darstellt; im Vorbeigehen bemerkt er knapp, dass er dieselben Argumente ebenso beispielsweise auf die Größe Gottes anwenden würde. Laut Anselm gilt, dass immer, wenn viele Dinge F sind, es auch ein Urbild für alle F gibt, an welchem alle Instantiierungen von F teilhaben. So sagt uns *de Veritate* 2, dass alle Dinge wahr sind, indem sie an der Wahrheit partizipieren, *de Veritate* 13 besagt, dass die Wahrheit, an der alle Dinge partizipieren, eine ist, und *de Veritate* 7, dass alles, insofern es ist, von dieser höchsten Wahrheit das erhält, was es ist. Das jeweilige Urbild hat dabei für Anselm mehr Realität als seine Verwirklichungen<sup>4</sup>, die jenem ihr Sein verdanken.

---

<sup>4</sup> Vgl. Anselm, *Monologion* 28, 34–5.

Doch für Anselm kann es kein derartiges Urbild für ein Prädikat geben, das Gott angemessen wäre. Für jedes F gilt, dass Anselms Aseitätsdoktrin ausschließt, dass es eine Form von F gibt, von der Gott abhängt. Wäre dem nicht so, erhielte Er F-heit von außerhalb und nicht von sich selbst und das jeweilige Urbild wäre realer, als Er selbst es ist. Demnach kann Gottes Ewigkeit für Anselm keine Eigenschaft Seines Lebens sein, denn wäre sie es, dann gäbe es auch für sie ein entsprechendes Urbild. Sie muss also Sein konkretes Leben selbst sein. Daraus folgert Anselm, dass Gott, wenn Er Seine Ewigkeit ist, auch Sein konkretes Leben ist. Ewigkeit könnte auch dann noch in Gott ein Leben sein, wenn es in jedem anderen Gegenstand ein Attribut wäre, denn es ist ein inhärentes Element des Platonismus, dass es für Formen nicht dasselbe ist, F-zu-sein, wie für jedes andere, das F ist. Jedes andere F ist F durch „Teilhabe“ an der Form – wie auch immer sich das gestalten mag –, doch die Form hat nicht ihrerseits an sich selbst teil. Der Anselmischen Aseitätsdoktrin zufolge hat Gott nicht nur Ewigkeit, sondern Er *ist* Ewigkeit. Letztendlich ist Er damit die platonische Form selbst, das Urbild, weswegen das Prädikat „ewig“ etwas aussagt. Deshalb lässt die Logik des Platonismus Anselm das konkrete Leben Gottes als dasjenige behandeln, was das Prädikat „ewig“ auf diesen anwendbar macht.

## 2. Aber wie *a se* ist Gott?

Es scheint also, als verbürgten Anselms Platonismus und seine Vorstellung von Aseität den Übergang von (2) auf (3). Wir wollen uns nun der Frage zuwenden, ob Anselm auf das richtige Prinzip von Aseität zurückgreift, eines nämlich, welches im besonderen Fall Gottes gerechtfertigt ist. Sein Gedanke war eindeutig, dass Gott, wenn Er nicht mit den Urbildern jeder Seiner wesentlichen Eigenschaften identisch wäre, von der jeweiligen platonischen Form dieser Eigenschaften abhinge. Diese Form wäre unabhängig von Ihm und zugleich vorgängig zu Ihm; Er wäre von ihr abhängig und nicht umgekehrt. Da Ihm dieses Attribut wesentlich ist, beträfe diese Abhängigkeit eine Eigenschaft, ohne die Er nicht existieren könnte, und gälte somit für Seine ganze Existenz. Mit Sicherheit jedoch kann Gottes Existenz nicht von etwas abhängen, das Ihm vorhergeht und von Ihm unabhängig ist. Denn Gott selbst soll die letzte und grundlegende Wirklichkeit sein. Es darf nichts Ursprünglicheres geben als Ihn. Wie ich an anderer Stelle argumentiere, ist Letztgültigkeit [ultimacy] wesentlich für das westliche Gottesverständnis und auch darüber hinaus weit verbreitet.<sup>5</sup> Deshalb gibt es eine genuin theistische Motivation für ein Aseitätskonzept, das stark genug ist, die

---

<sup>5</sup> Vgl. Leftow (2012: Kap. 1).

Abhängigkeit der Existenz Gottes von etwas auszuschließen, das Ihm vorgängig und von Ihm unabhängig ist. Doch wie ich im Folgenden zeigen werde, führt uns das nicht vollends zu Anselms Lehre von der göttlichen Einfachheit. Diese benötigt vielmehr ein noch stärkeres Konzept von Gottes Aseitität, eines, das nicht ebenso gut gerechtfertigt ist.

Anselm schließt direkt von der Unabhängigkeit Gottes von einer vorausliegenden platonischen Form auf Seine Identität mit Gerechtigkeit etc. Es gäbe aber auch eine Zwischenposition, die er nicht diskutiert: dass nämlich (etwa) Gerechtigkeit nicht identisch ist mit Gott, sondern so etwas wie eine von Ihm abhängige Trope. Eine göttliche Gerechtigkeits-Trope würde existieren, weil Gott existiert. Gottes „Schaffen“ dieser Trope wäre Teil Seines Er-selbst-Seins. Die Trope läge Ihm weder voraus noch wäre sie von Ihm unabhängig. Er verdankte ihr nicht Seine Existenz. Vielmehr wäre das Sein der Trope Sein eigenes, Teil Seines eigenen beziehungsweise abhängig von Seinem eigenen Sein. Die Existenz der Trope wäre lediglich Teil Seines Er-selbst-Seins. Er wäre in Wirklichkeit grundlegender als diese – Er ihr Träger und ihre Grundlage, nicht umgekehrt. Beide existierten notwendigerweise, indem eines das andere trüge, während das andere das erste wesentlich charakterisierte. Asymmetrische Abhängigkeit zwischen notwendigen Entitäten ist keine abwegige Idee: man denke an Gott und dessen Einermenge {Gott}.

Meines Erachtens gibt es von Seiten der Aseitität Gottes keine Einwände gegen eine derartige Trope. Zumindest sehe ich nicht, warum jemand, der darum besorgt ist, Gottes Unabhängigkeit zu wahren, dies ablehnen müsste. Es ist durchaus möglich, dass Anselm das Konzept einer Trope bekannt war. Er kannte Aristoteles' Kategorien, Porphyrios' Kommentar zu ihnen und Boethius' Arbeiten über Porphyrios. Genau das waren die Quellen der typischen spät-mittelalterlichen Betrachtung von Akzidenzien als Tropen. Doch ganz gleich, ob Anselm über eine Konzeption von Tropen verfügte oder nicht: Wenn seine Aseitätsdoktrin diese ausschließen und unmittelbar zu dem Gedanken göttlicher Einfachheit führen soll, muss sie so stark sein, dass sie die Abhängigkeit eines wesentlichen Attributs in der besagten Weise einer Trope ausschließt. Aber erneut, was sollte dagegen einzuwenden sein? Selbst wenn Anselms Aseitätsdoktrin dies ausschließt, ist schwer zu sehen, weshalb wir sie anwenden sollten. Es ist bemerkenswert, wie wenig Anselm überhaupt sagt, um sie zu begründen. Alles, was wir dazu finden, ist die knappe Behauptung von *Monologion* 4, dass alles, was durch etwas anderes groß ist, weniger groß ist als dasjenige, was durch es selbst groß ist (woraus wir folgern könnten, dass Anselm eine allgemeinere These vertritt im Sinne von „das, was durch ein anderes F ist, ist weniger F, als das, was durch es selbst F ist“). Dieses Prinzip ist dann plausibel, wenn es auf ein Anderes angewendet wird, welches die platonische Form eines Attributs ist, das Größe verleiht. Das Prinzip ist weniger plausibel, wenn dieses Andere eine

wesentlich abhängige Trope ist. In der Tat ist nicht ganz klar, ob das Prinzip in diesem Fall wirklich anwendbar ist, da unklar ist, ob eine göttliche, wesentliche Trope überhaupt groß oder gar groß durch sich selbst sein kann. Eine Trope von F-heit ist üblicherweise nicht selbst F. Tropen von Menschheit beispielsweise sind selbst nicht menschlich. Damit hätte eine Trope, die ein Fall eines göttlichen Attributs wäre, das Größe verleiht, normalerweise nicht selbst die Größe, die etwas hätte, dem dieses Attribut zukommt, noch viel weniger wäre sie größer. Vielleicht ist das göttliche Hervorbringen einer Trope, die beispielsweise Gottes Gerechtigkeit ist, lediglich Teil Seines Groß-durch-sich-selbst-Seins. Warum auch nicht?

Man könnte Gottes Leben wie eine Trope behandeln, als etwas, das von Ihm abhängig ist, was Er generiert als Teil Seines Er-selbst-Seins. Denn auch wir generieren die Ereignisse unseres Lebens, und zwar durch den Akt ‚Leben‘. Wir gehen jenen vorher. Sie sind von uns abhängig. Wir kontrollieren sie. Sie bestimmen uns nicht. Sie hervorzubringen ist lediglich das, was wir tun, um wir selbst zu sein. Wir verdanken ihnen nicht unsere Existenz. Es ist zwar definitiv wahr, dass ich nicht lebe und deshalb auch nicht existiere, wenn ich gar keine Ereignisse von Leben generiere. Aber ich muss dazu nicht irgendein spezielles Ereignis generieren, ich kann lebendig sein, wenn ich gerade Philosophie betreibe oder wenn ich friedlich schlummere. Wenn es aber eine Form von Gerechtigkeit gibt, dann macht es die Existenz Gottes erforderlich, dass sie existiert. Ich könnte ohne jedes bestimmte Ereignis meines Lebens existieren – selbst ohne meine Geburt. Denn ich hätte schließlich auch zu einer anderen Zeit geboren werden können und so hätte ein anderes Ereignis meine Geburt sein können. Was dies betrifft, hätte ich auch in der Retorte erzeugt worden und somit in das Leben getreten sein können, ohne jemals geboren worden zu sein. Da ich in meiner Existenz klarerweise vorgängig zu und unabhängig von den Ereignissen meines Lebens bin, ist es schwierig einzusehen, warum meine Art der Beziehung zu den Ereignissen meines Lebens Probleme bezüglich von Aseität aufwerfen sollte.

Wenn Anselm nicht auf seine Konzeption von Aseität rekurriert, um Tropen oder ein Leben, das sich zu Gott verhält, wie es Tropen tun, auszuschließen, dann benötigt er ein anderes Argument, um uns von Gottes Identität mit Seinen Attributen zu überzeugen. *Proslogion* 18 behauptet, dass ein komplexer Gott zumindest in Gedanken zerlegt werden könne, und dass dies Seiner Perfektion irgendwie unangemessen sei. Dieser Gedanke könnte auf göttliche Tropen abzielen. Aber er liefert keinen Grund dafür, Gott mit Gottes Leben zu identifizieren. Wenn wir in Gedanken Gottes Leben in Ereignisse aufteilen oder die Ereignisse des Lebens Gottes von Gott selbst trennen, teilen wir damit nicht Gott auf. Substanzen sind nicht aus ihren Werdegängen zusammengesetzt, die Stadien ihres Werdegangs sind nicht ihre eigenen Teile. Zumindest wäre das dann nicht der Fall, wenn Substan-

zen vierdimensionale Objekte sind. Es scheint aber nicht so, als ob Anselm meint, dass dies auf Substanzen im Allgemeinen zutrifft, und wenn er etwas Derartiges bezüglich Gott dächte, wäre diese Ansicht eine Konsequenz seiner Identifikation Gottes mit dessen Leben und könnte somit nicht dazu benutzt werden, genau diese zu bestreiten.

Ich schlage deshalb vor, dass Anselms Doktrin von Gottes Aseität nicht gerechtfertigt ist, weshalb sie seiner Behauptung, dass Gott atemporal ist, wenig Glaubhaftigkeit verleiht. Anselm schuldet uns einen Grund, aufgrund dessen wir Gott derart unabhängig von allem denken sollten, wie es Anselm fordert. Unabhängig davon macht Anselm, nachdem er Gott, ob mit gutem Grund oder nicht, mit Seinem Leben identifiziert hat, bemerkenswerten Gebrauch von dieser Identität.

### 3. Gottes Leben und die Trinität

Ein Leben besteht aus Ereignissen. Somit identifiziert Anselm Gott mit Ereignissen, oder eher mit einem Ereignis, da mehrere Ereignisse Teile eines Lebens wären und Gottes Leben einfach ist, indem er Gott mit Seinem Leben identifiziert. Die Identität mit diesem Ereignis wird zentral für seine Behandlung der Trinität in *de Incarnatione Verbi* 13 und 15. Die Identifikation mit einem Ereignis beinhaltet nicht, dass Anselm Gott schlicht und einfach zu einem Ereignis macht. Die eine Sache, die sowohl Gott als auch Sein Leben ist, kann jede Kombination von Eigenschaften haben, die wir mit Substanzen und Ereignissen verbinden. Doch Anselm verwendet ereignisartige Eigenschaften zur Ausarbeitung einer Analogie für die Trinität. Die Schlüsselstelle der Abhandlung von der Trinität in *de Incarnatione Verbi* ist die folgende:

Betrachte den ganzen Nil, von dort, wo er begann, bis dorthin, wo er enden wird, als wäre das seine gesamte Lebensspanne [aetas]. Denn er selbst ist nicht ganz an einem Ort oder zu einer Zeit, sondern gegenwärtig durch seine Teile [...]. Es besteht dabei eine gewisse Ähnlichkeit mit einer Aussage, die noch nicht vollendet ist, während sie aus der Quelle des Mundes fließt, aber sobald sie vollendet ist, schon nicht mehr existiert. Wenn jemand das bedenkt und sorgfältig überlegt, wird er erkennen, dass der ganze Nil die Quelle und der Fluss und der See ist.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Anselm, *Op. Omnia* (II: 31–32). [Übers.: M. Scholz.]

Zumindest zum Zweck der Illustration denkt Anselm vom Nil als ganzen wie von einer Lebensspanne. Eine Lebensspanne, wie sie Anselm hier darstellt, ist ein Ereignis oder ein Prozess, ein vierdimensionales Ganzes, von dem jeweils ein besonderer zeitlicher Teil in jedem besonderen Teil der Zeit ist, die der Werdegang des Nils einnimmt. Dieses vierdimensionale Ganze, so meint Anselm, fließt durch verschiedene Positionen. Der gesamte Strom des Nils ist dort, wo er als Quelle auftritt, wo er als Fluss auftritt und wo er als See auftritt. Anselms Analogie ist nun, dass genau so, wie derselbe Strom (sozusagen) die Rolle einer Quelle, eines Flusses und eines Sees spielen kann, dasselbe Ereignis die Rolle von Vater, Sohn und Geist spielt. Gerade weil er Gott in ereignisartigen Begriffen denkt, ist Anselm der Meinung, dass die Analogie passt für die Weise, wie Gott in der Trinität einer und drei ist: Die Gesamtheit des einen Gottes spielt ewigwährend die Rolle des Vaters, des Sohnes und des Geistes.

Die Analogie verlangt, dass wir gewissermaßen ein einzelnes Ereignis in Gedanken so bewegen, dass es drei Mal an verschiedenen Orten erscheint. Dies können wir nur dann, wenn wir Ereignisse als unabhängig von der Zeit, zu der sie auftreten, verstehen. Doch es scheint so, dass wir sie tatsächlich auf diese Weise verstehen. Wenn ein Konzert beispielsweise exakt um 8 Uhr beginnt, sind sicherlich viele Menschen bereit zuzugeben, dass sich genau dieser Beginn auch eine Millisekunde nach 8 hätte ereignen können. Des Weiteren sind Ereignisse gemäß den von einigen Philosophen entwickelten Auffassungen in der Tat beweglich. Für Quine beispielsweise ist ein Ereignis lediglich der Inhalt einer beliebigen raumzeitlichen Region.<sup>7</sup> Solche vierdimensionalen Objekte können wir in Gedanken ebenso herumschieben, wie wir das mit dreidimensionalen können, und es ist durchaus sinnvoll anzunehmen, dass jene auch in Wirklichkeit „verschiebbar“ sind. Dasselbe vierdimensionale Objekt könnte in einer möglichen Welt am Beginn der Geschichte auftreten, in einer anderen möglichen Welt hingegen in der Mitte des Geschichtsverlaufs, und könnte somit in diesen Welten als zu verschiedenen Zeiten wirklich gelten.

Kurz gesagt: Anselms Aseitätsdoktrin und sein Verständnis von Attributen liefern ihm die Identität Gottes mit Seinem Leben. Die Aseitätsdoktrin ist zwar nicht gut begründet. Doch die Identität, die Anselm daraus ableitet, hat einen theologischen Mehrwert. Sie eröffnet die Möglichkeit, eine ereignisartige Analogie der Trinität zu präsentieren.

---

<sup>7</sup> Vgl. Quine (1950: 621–33).

#### 4. Ewige Gegenwart

*Proslogion* 19 argumentiert dafür, dass Gott „außerhalb der Zeit“ steht. *Proslogion* 22 fügt dem hinzu, dass Gott eine Gegenwart hat. Das mag widersprüchlich klingen, da eine Gegenwart in ihrem Wesen genauso zeitlich erscheint wie eine Vergangenheit und eine Zukunft. Doch Anselm sieht keine Alternative. *Monologion* 21 stellt die rhetorische Frage, inwiefern Gott eine Gegenwart fehlen könnte, wenn Er wahrhaft existieren soll. Ich möchte im Folgenden vorschlagen, dass es sich an dieser Stelle um keinen Widerspruch handelt und dass man einer ewigen – atemporalen – Gegenwart durchaus Sinn abgewinnen kann.

Anselms rhetorische Frage verdeutlicht, dass für ihn Existieren das Gegenwärtig-Sein beinhaltet. Da für Anselm Gegenwärtig-Sein auch Existieren beinhaltet, sind Existieren und Gegenwärtig-Sein notwendigerweise koextensiv. Normalerweise nehmen wir nicht an, dass der bloße Gedanke der Existenz irgendeine temporalen Aspekte enthält. Aber wenn Existieren und Gegenwärtig-Sein notwendig koextensiv sind, impliziert zu existieren entweder mehr, als wir normalerweise denken – es impliziert zeitlich zu sein –, oder gegenwärtig zu sein impliziert weniger, als wir üblicherweise denken, weil es nicht impliziert, zeitlich zu sein. Für Anselm kann Existieren jedoch nicht implizieren, zeitlich zu sein, da er der Meinung ist, dass ein atemporaler Gott existiert. Wenn zu existieren nicht Zeitlichkeit beinhaltet, dann ist Anselm möglicherweise ein Präsentist der Art, wie es Arthur Norman Prior war, als dieser schrieb:

Der Begriff der Gegenwart (und) der Begriff des Realen [...] sind beide ein und dasselbe Konzept. [...] Die Gegenwart *ist* schlichtweg das Reale, wie es in Bezug zu zwei Arten von Unwirklichkeit betrachtet wird, nämlich die Vergangenheit und die Zukunft.<sup>8</sup>

Vielleicht ist für Anselm Gegenwärtig-Sein schlichtweg Existieren, Punkt – was natürlich nicht auf einen temporalen Aspekt hinweist, wenngleich es Zeitlichkeit nicht ausschließt. Zu behaupten, dass Gegenwärtig-Sein schlicht Existieren sei, während man gleichzeitig Priors Gegenüberstellung, die die temporale Konnotation mit sich bringt, akzeptiert, ist durchaus damit kompatibel, nicht-zeitliche Dinge existieren zu lassen. Denn der Gegensatz zu Vergangenheit und Zukunft bleibt bestehen, egal ob wir dasjenige, was gegenwärtig ist, mit seiner eigenen Vergangenheit und Zukunft kontrastieren oder bloß mit der Vergangenheit oder der Zukunft von Dingen, die diese haben. Ich schlage deshalb vor, dass für Anselm, damit Gott eine atempo-

---

<sup>8</sup> Prior (1998: 80). [Übers.: M. Scholz]