

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 grammatisch 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.¹ Im Prolog hatte sich Anselm ausdrücklich unter den Anspruch gestellt, seine Betrachtungen über das göttliche Wesen in der Umgangssprache (*usitato sermone*) vorzutragen.² 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.³ 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.⁴ 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

¹ Siehe dazu die Analyse von Leftow (1991: 185–210).

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

³ Ebd.: XX (96–97).

⁴ Ebd.: XXI (98–99).

mehreren Teilen – nämlich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – zusammengesetzt denken zu müssen.⁵

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.⁶ 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 Zeitspanne (*aetas*) eines ewigen Wesens „nicht in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verteilt“ ist.⁷ 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 Zeit⁸ 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 angemessener Ausdruck, „wenn es der Sprachgebrauch (*usus loquendi*) zuließe“.⁹ 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-

⁵ Vgl. Anselm, *Monologion*: XXI (100–103).

⁶ Ebd.: XXI (104–105).

⁷ Ebd.: XXII (104–105).

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

⁹ Ebd.: XXII (108–111).

schiedene Bedeutung (*significatio*) besitze.¹⁰ 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.¹¹

Das Argumentationsziel Anselms im *Monologion* lässt sich dahingehend zusammenfassen, dass zwischen Gott und Zeit keine Relation des Enthalteins 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 Ewägungen 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.“¹²

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.

¹⁰ Vgl. Anselm, *Monologion*: XXVI (118–119).

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

¹² Anselm, *Proslogion*: XVIII–XIX (116–119).

Selbst wenn die kosmische Zeit weder einen Anfang noch ein Ende besäße, überträge 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 verginge.¹³

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.¹⁴ 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.¹⁵ 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.

¹³ Vgl. Anselm, *Proslogion*: XX–XXI (118–121).

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

¹⁵ 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 Erstellung 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.¹⁶ 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*.¹⁷ 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.

¹⁶ Der bekannteste Vertreter dieser Richtung ist Richard Swinburne (1993).

¹⁷ 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*).¹⁸ Brian Leftow tritt für eine Lesart ein, der zufolge das unbeendbare Leben bei Anselm als zeitlose Gegenwart zu verstehen ist.¹⁹ 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.²⁰ 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.²¹

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.²² 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-

¹⁸ 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.).

¹⁹ Vgl. Leftow (1991: 183–216).

²⁰ Vgl. Leftow (2004: 307 f.).

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

²² 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.²³ 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.²⁴ 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.

²³ Vgl. Koch (2006: 154–163; 533–544).

²⁴ 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 Rungaldier (Hg.). 2011. *God, Eternity, and Time*, Farnham.
- Visser, Sandra und Thomas Williams. 2009. *Anselm*, Oxford.

