

**Inauguraldissertation  
zur Erlangung des Doktorgrades der Theologischen Fakultät  
der Ruprecht-Karls-Universität-Heidelberg**

## **Zeit und Theologie**

**Philosophisch-theologische Studien zum Problem „Zeit“  
Untersucht an Wolfhart Pannenberg's Theologie**

Vorgelegt von Tomas Kiauka  
aus Vilnius

Heidelberg 2005

**Referent: Prof. Dr. Christoph Schwöbel**

# Inhaltsverzeichnis

<b>Einleitung</b>	6
<b>TEIL 1 Zugänge zur Zeit</b>	
<b>1. Das Problem der Zeit in der Theologie der Gegenwart</b>	16
1.1. Grundtendenzen	16
1.2. Grundprobleme	27
<b>2. Die Grundzüge des vorchristlichen Zeitbegriffs</b>	38
2.1. Die ältesten Zeitauffassungen: Epos, Lyrik und Tragödie	38
2.2. Zeit- und Ewigkeitsfragen im altgriechischen Denken	44
2.2.1. Vorsokratik: Herausforderung der Wahrheit durch die Zeit	44
2.2.1.1. Vergänglichkeit und Schuld: Anaximander	44
2.2.1.2. Die Entzweiung des Menschen von der Natur: Alkmaion	45
2.2.1.3. Werdende Identität und ewiger Logos: Heraklit	45
2.2.1.4. Selbstidentische Wahrheit als zeitloses Sein: Parmenides	47
2.3.2. Seele als Ort der Überwindung des Gegensatzes zwischen Zeit und Ewigkeit: Platon	49
2.3.3. Objektivierung der Zeit durch Zählen: Aristoteles	54
2.3.4. Das Eine und das Denken: Entzeitlichung der Zeit als Weg zu Gott: Plotinus	57
2.4. Zusammenfassung	68
<b>3. Augustinus und das Problem des Zeit-Ewigkeitsdualismus</b>	73
3.1. Einleitung: Augustinus als Begründer der christlichen Zeitlehre?	73
3.2. Die Eigenart der augustinischen Zeitlehre	78
3.3. Problematische Aspekte der augustinischen Zeittheorie	80
3.4. Zusammenfassung	86
<b>4. Ontologische Dimensionen der Zeit und ihre Bedeutung für Theologie</b>	87
4.1. Einleitung	89
4.2. Objektive Zeit: Physikalische Aspekte der Naturzeit und ihre theologische Relevanz	89
4.3. Subjektive Zeit: die erlebte Zeit des Menschen	95
4.3.1. Zeit und Sprache	95
4.3.1.1. Wittgensteins Kritik an Augustins Zeitauffassung	95
4.3.1.2. Das Problem der Irrealität der Zeit bei McTaggart	97
4.3.1.3. Transzendenz der Zeit durch die Sprache	100

4.3.1.3.1. Levinas und die Zeit durch den Anderen	101
4.3.1.3.2. Zeit und Erzählung: Identität durch Geschichte	103
4.3.2. Zeit und Bewußtsein	106
4.3.2.1. Zeitbewußtsein und die Frage nach dem Grund der Rede von Ewigkeit: Eine Einführung	106
4.3.2.2. Ewigkeit als Grund des Ich? Die Zeit im Rahmen der reinen Vernunft: Kant	109
4.3.2.3. Husserls Theorie des inneren Zeitbewußtseins und die Dimension des Absoluten	114
4.3.3. Zeit und Befristung: Die Bedeutung des Todes für die Zeit- und Ewigkeitsauffassung	119
4.3.3.1. Einführung: Der Tod und die Zeit: Aspekte eines Problems	119
4.3.3.2. Die Undenkbarkeit des Todes und die Zeit	120
4.3.3.3. Die Gegenwart des Todes im Leben und die Macht der Sünde	122

## **TEIL 2 Zeit- und Ewigkeitsverständnis in der Theologie W.**

### **Pannenberg**

Einführung: Erneuerung der Metaphysik als Möglichkeit einer wissenschaftlichen Theologie: Programm Pannenberg	127
---	-----

### **I. Gottes Wesen und die Zeit: Begründung der Zeitlichkeit der Schöpfung durch die Trinität**

<b>1. Einführung: Die Grundelemente des Zeitkonzepts</b>	129
<b>2. Gott der Schöpfer und die Zeit</b>	132
2.1. Ewigkeit als immanente Zeit Gottes	132
2.1.1. Der Begriff des Unendlichen als Grundlage der Rede von der Ewigkeit Gottes	132
2.1.2. Die Ewigkeit als Ganzheit der Zeit in ewiger Gegenwart: ontisch-noetische Aspekte der Zeit	134
2.1.3. Vermittlung zwischen Ewigkeit und Zeit: immanente und ökonomische Aspekte der Zeit Gottes	138
2.2. Schöpfung der Zeit und die Zeit der Schöpfung als ewiger Akt Gottes	141
2.3. Anfang und Ende der Welt in ihren zeitlichen Dimensionen	144
<b>3. Auferstehung Jesu Christi als Vorwegnahme des Endes</b>	150
3.1. Einführung: Funktion und Bedeutung der Auferstehung Jesu für das Zeitkonzept	150
3.2. Die jüdische Apokalyptik und die Bedeutung der Auferstehung	152

Exkurs: Pannenberg's Verständnis des Todes	154
<b>4. Die Gegenwart der Heilszukunft durch den Geist: Die Dynamik des Geistes und die Macht der Zukunft</b>	166
4.1. Die zeitliche Funktion des göttlichen Geistes im Trinitätskonzept	166
4.2. Raum und Zeit als Kraftfeld der Wirkung des Geistes	168
4.3. Antizipation als Grundbegriff der eschatologischen Ontologie	172
<b>II. Der Mensch und die Zeit: Bestimmung und Wirklichkeit</b>	
<b>1. Die Wirklichkeit des Menschen in der Spannung zwischen Bestimmung zur Gottebenbildlichkeit und Realität der Sünde</b>	176
1.1. Einführung: Aspekte der Zeitproblematik in der Anthropologie	176
1.2. Exzentrizität als Gottebenbildlichkeit	180
1.3. Zentralität als Sündhaftigkeit	183
<b>2. Identität des Menschen zwischen Ich und Selbst: Die Zeit und die Sünde</b>	186
2.1. Einführung	186
2.2. Die Angst um sich selbst: Die Selbstwerdung des Menschen zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit	187
2.3. Naturbedingungen des menschlichen Daseins und die Sünde: Zentralität des Menschen im Raum und Zeit	189
<b>3. Entstehung der Identität und die Frage nach dem Grund der Einheit des Bewußtseins</b>	192
3.1. Einführung: Das Problem vom Konstitutionsgrund der Subjektivität	194
3.2. Das Problem vom Grund der Einheit des Bewußtseins	194
3.3. Religiöse Begründung der Identitätsbildung durch den Ewigkeitsbezug	196
<b>4. Persönlichkeit als Gegenwart der Ganzheit des menschlichen Lebens durch den Geist</b>	198
4.1. Einführung: Das Selbst im Augenblick des Ich: Persönlichkeit als ganzer Mensch	198
4.2. Person als Geschöpf des Geistes	199
4.2.1. Konstitutionsgrund der Persönlichkeit durch Beziehung	199
4.2.2. Persönlichkeit und Trinität	200
4.2.3. Bewußtsein und Geist	202
4.2.4. Verkehrung des Geistes?	205

<b>5. Geschichte als zeitlicher Horizont und Kontext der Realisierung von Bestimmung des Menschen</b>	206
5.1. Erfahrung der Geschichte und Infragestellung Gottes: Fragen nach der Wahrheit, Sinn und Heil und das bleibende Problem der Zeit	206
5.2. Geschichte und Anthropologie: Offenheit der Wahrheit	208
5.3. Geschichte als Handeln Gottes in seiner Schöpfung	209
5.3.1. Metaphysische Begründung: Gott als Voraussetzung der Einheit, Ganzheit und Totalität der Geschichte	210
5.3.2. Offenbarung als Geschichte	211
5.3.3. Der Maßstab der Bestimmung des Menschen und die Geschichtlichkeit ihrer Realisierung	212
5.4. Die Zukünftigkeit Gottes und Eintritt der Ewigkeit in die Zeit	213
5.5. Die Selbstwerdung Gottes oder des Menschen? Bleibende Anfragen	214
<b>III. Das Zeitkonzept Pannenberg's: Zusammenfassung</b>	216
<b>IV. Kritik an Pannenberg's Zeitauffassung</b>	
1. Einführung	220
2. Das Problem in bezug auf die Verhältnisbestimmung zwischen Ewigkeit und Zeit	221
3. Zeit und Identität	225
4. Zeit und System: Kritik an die Begründung der Struktur des Zeitkonzepts	229
5. Zeit und Sünde	233
6. Zusammenfassende Bemerkungen	237
<b>Teil 3 Schlußbetrachtung:</b>	
<b>Einige Bemerkungen zum Thema Zeit und Theologie</b>	
1. Das Geheimnis der Zeit und die Erfahrung der Differenz	242
2. Zeit und Offenbarung	251
<b>Literaturverzeichnis</b>	259

## Einleitung

Der Mensch, im Unterschied zu anderen Lebewesen, hat Zeitbewußtsein: Er ist nicht an die Gegenwart gebunden, sondern kann Vergangenheit oder Zukunft vergegenwärtigen. Dadurch weiß er von Zeit, er kann über sie verfügen – sich Zeit nehmen oder aber auch keine Zeit haben. Diese Gabe läßt ihn zugleich die Zeit ambivalent erfahren, indem er sich nicht nur als ein über die Zeit Verfügender weiß, sondern sich ihrer Herrschaft und Macht ausgeliefert fühlt<sup>1</sup>. Das spannungsvolle Verhältnis zur Zeit läßt sich beispielsweise an der Terminkalenderkultur einerseits und an der *carpe-diem*-Einstellung zum gegenwärtigen Moment andererseits ablesen. Ambivalenz scheint jedoch keineswegs ein Phänomen der Moderne zu sein, in der der Mensch wegen des chronischen Leidens an Zeitmangel die Zeit durch Geld definiert, das zum Symbol der Macht geworden ist, sondern scheint eine über die Zeiten hinaus geltende gewisse Konstante der menschlichen Existenz zu besitzen: Schon in der Antike findet sich die gegensätzliche Deutung der Zeit, einerseits als göttliche Macht – Vater aller Dinge – und, andererseits als Schein, der keine Realität beanspruchen darf<sup>2</sup>.

Durch den Machtcharakter der Zeit wird der Mensch herausgefordert: Dadurch, daß er Zeit hat und davon weiß, wird er aus der Natur herausgehoben und zum Kulturwesen gemacht. Das heißt, er wird gezwungen – um sein Leben bewußt leben zu können – die Zeit zu deuten bzw. ihr einen Sinn zu verleihen<sup>3</sup>. Diese Entzweiung von der Natur macht jedoch zugleich auch die Tragik des Menschen aus, die sich in einer Sehnsucht nach dem in der Gegenwart erfahrbarem Abwesenden äußert und der Zeit einen negativen Charakter verleiht<sup>4</sup>. Dieser negative Charakter der Zeiterfahrung macht eines bewußt: Der Mensch hat Sehnsucht nach einer Ganzheit, die auch als Sehnsucht nach Ewigkeit gedeutet werden kann, die, wie das Alte Testament sagt, dem Menschen von Gott ins Herz gelegt worden ist (Koh 3, 11). Ganzheit sucht der Mensch vor allem durch Sinngebung zu erreichen, indem er das Vergangene und das Zukünftige von seiner

---

<sup>1</sup> Vgl. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, 41 ff; Figal, *Zeit und Erinnerung*, 101f.

<sup>2</sup> Vgl. Kap. 2.

<sup>3</sup> Rösen, *Die Kultur der Zeit*, 25 ff.; Baumgartner, *Zeit und Sinn. Grundzüge menschlicher Zeiterfahrung und Zeitdeutung*, 287 ff.

<sup>4</sup> Figal, *Zeit und Erinnerung*, 101: „Sofern die Zeit das Dasein des Abwesenden ist, hat sie, von der Gegenwart aus betrachtet, den Charakter des Negativen. Sie ist die Negation der Gegenwart, genauer deren interne Negation; das Abwesende kann nur in der Gegenwart da sein, und zugleich ist es so, daß sein Dasein die Gegenwart, von der es abhängt, negiert. Das ist in der Gegenwart wie ein verkehrtes Bild, ein Negativ gegenüber dem in seiner einfachen Gegebenheit Positiven“.

Gegenwart aus als eine sinnvolle Einheit zu deuten versucht, um sich als einheitliches bzw. identisches Selbst zu erkennen. Das Begreifen des Lebens als einer sinnvollen Einheit schafft die Voraussetzungen für das Leben und Handeln selbst<sup>5</sup>.

Doch wie deutlich die Sinnggebung als unumgängliche Voraussetzung der bewußten Lebensgestaltung auch anerkannt wird - nach Rösen ist der Sinn „*die vierte Dimension der Zeit, ohne den die drei anderen menschlich nicht gelebt werden können*“<sup>6</sup> – so wird auch ausdrücklich erkannt, daß ein Sinnkriterium für das Ganze fehlt, das den Menschen in seiner natürlichen und kulturellen Abhängigkeit als einheitliches Wesen umfassen würde: „Kultur und Natur sind begriffliche Unterscheidungen, die im Blick auf Erkenntnisverfahren Sinn machen. Die menschliche Welt aber ist beides; es gibt z.B. keine historische Zeit ohne die physikalische (chronometrische). Der Zusammenhang von der menschlicher und nicht menschlicher Zeit ist eine Tatsache, die wissenschaftlich deshalb nicht hinreichend eingelöst werden kann, weil es keine übergreifende Kategorie ihrer Deutung gibt, die die Sinnbestimmtheit der Kultur mit der anderen ontologischen Qualität der Natur vermittelte“<sup>7</sup>.

Es stellt sich in Bezug darauf die einfache Frage, ob es gar keine Instanz in der Geschichte bzw. in der Gegenwart gibt, die ein solches Sinnkriterium für das Ganze liefern könnte. Die Antwort darauf läßt sich leicht erraten – solches das Ganze umfassende Sinnkriterium war und ist von der Religion zu erwarten<sup>8</sup>.

Doch hier begegnen uns gleich zwei schwerwiegende Probleme: Erstens, daß die Antworten einer Religion nur für ihre Gläubigen Anspruch auf Geltung erheben können, für die Außenstehenden aber ihre Aussagen höchstens interessant aber keineswegs „wahr“ sein können. Und zweitens, daß selbst für die Gläubigen nicht jede theologische Aussage bzw. dogmatische Wahrheit als in sich selbst evident „wahr“ erscheinen kann, - theologische Sätze bzw. Lehren sind nicht notwendig mit dem Glauben identisch. Religion ist außerdem kein der empirischen Wissenschaften zugängliches Gebilde, deren Antworten sich wissenschaftlich verifizieren ließen. Jedoch nicht nur für empirische Wissenschaften haben die Antworten der Religion keine

---

<sup>5</sup> Rösen, Die Kultur der Zeit, 31: „Identität hält Selbsterfahrung und Selbstentwurf als Dauer des eigenen Ich oder Wir so zusammen, dass die Leidenserfahrung des Ausgeliefertseins, dass Kontingenz und Tod ausgehalten und zu einem Handeln überwunden werden können, das zugleich normativ motiviert und erfahrungsgestützt erfolgt“.

<sup>6</sup> Rösen, aaO, 25.

<sup>7</sup> Rösen, aaO, 53.

<sup>8</sup> Vgl. Mohn, Zeit II. Religionsgeschichtlich, 516 f; Ricken, Analogie der Erfahrung, 104 ff. Weiterhin wird unter Stichwort „Religion“ stets christliche Religion gemeint.

Geltung, sondern auch für die alltägliche bzw. geschichtliche Erfahrung lassen sie sich nicht einfach anwenden. So würden wir schnell ins Mythologische zurückfallen, wenn wir bestimmte Theologumena – wie z.B. die Vorstellung von der Geschichte als Heilsgeschichte oder Naherwartung - entgegen unserer Erfahrung einfach als Sinnkriterien für die Deutung unseres Lebens nennen würden. (Das heißt jedoch nicht, daß heilsgeschichtliche Sicht oder „Naherwartung“ schlechthin zu den unbrauchbaren Interpretamenten des christlichen Glaubens geworden sind. D.h. nur, daß sie als Deutungsmuster nicht einfach für bestimmte Fragen anwendbar sind.) Damit würden wir nicht nur unsere konkrete Erfahrung ignorieren bzw. sie in ein uns fremd erscheinendes Deutungsmuster pressen, sondern auch die geschichtliche Abhängigkeit der betreffenden Muster verkennen<sup>9</sup>. Solche unreflektierte und auf Kosten eigener Erfahrung übernommene Deutungsklischees evozieren zurecht den Ideologieverdacht<sup>10</sup>. Auf jeden Fall aber wird ein solches Verfahren der Eigenart der Zeit selbst, wie wir sie erfahren, nicht gerecht: alleine schon deswegen, weil die Möglichkeit einer Veränderung und Entwicklung damit geleugnet wird<sup>11</sup>.

Die Religion - als Quelle von Kriterien und Maßstäbe in Bezug auf die Deutung der Zeit – hat in diesem Zusammenhang, als ein (zunächst äußerlich beurteiltes) geschichtliches bzw. kulturelles Phänomen, keinen eindeutigen Status: Einerseits gelten ihre Vorstellungen, die das gesamte Weltgeschehen von Anfang bis Ende der Zeit umfassend deuten, wenigstens für die säkularisierte Vernunft als Mythen. Es verwundert daher nur wenig, wenn im gegenwärtig stark florierenden Diskurs über die Zeit theologische Stimmen kaum Gehör finden<sup>12</sup>. Andererseits verwundert es doch, wenn zugestanden wird, daß jede kulturwissenschaftliche Deutung der Zeit notwendig „selber ein Vollzug von Zeit“ bleiben muß, in dem „die Geschichte in den objektiven Auswirkungen der Vergangenheit auf die Gegenwart uns immer schon konstruiert hat, bevor wir sie deutend ‚konstruieren‘“<sup>13</sup>. Damit wird anerkannt, daß jede Deutung der Zeit nicht verhältnislos zu älteren Deutungsmustern – die religiösen nicht

---

<sup>9</sup> Rösen, aaO, 32 ff; auch Rustemeyer, *Zeit und Zeichen*, 71.

<sup>10</sup> Rösen, aaO, 44 f. Zur Bedeutung der Erfahrung in Bezug auf die Übernahme von religiöser Einstellung vgl. Ricken, aaO, 104 ff.

<sup>11</sup> Der Aspekt, daß solche Deutung schließlich auch theologisch problematisch ist, wird an anderer Stelle verhandelt.

<sup>12</sup> Vgl. Sammelbände: A. Peisl und A. Mohler, *Die Zeit* (Hg.), *Die Zeit*, München Wien 1983; A. Gimmler, M. Sandbothe und W. Ch. Zimmerli, (Hg.), *Die Wiederentdeckung der Zeit. Reflexionen – Analysen – Konzepte*, Darmstadt 1997; J. Rösen (Hg.), *Zeit deuten. Perspektiven – Epochen – Paradigmen*, Bielefeld 2003; - nur um einige wenige zu nennen.

<sup>13</sup> Rösen, aaO, 24; 47.

ausgeschlossen - steht: Seit Gadamer's „Wahrheit und Methode“ scheint dies zum Konsens jeder Verstehensstrategie zu gehören. Wenn unsere Zeiterfahrung und Deutung nicht von der Zeit im Sinne der Geschichte getrennt werden kann, wenn weiter unsere Kriterien der Zeitanalysen und Zeitauffassung ebenfalls nicht aus einem leeren Vernunftraum gegriffen werden, gibt es keinen Grund, zwischen religiöser und philosophischer bzw. naturwissenschaftlichen Zeitauffassung methodisch zu unterscheiden. Dann lassen sich alle Vorstellungen – unter Berücksichtigung ihrer geschichtlich bedingten Herkunft einerseits und im Bewußtsein der Geschichtlichkeit der sie prüfenden Vernunft andererseits – kritisch analysieren und auf ihre Tragfähigkeit in Bezug auf ihren Anspruch prüfen. Diese methodologische Einsicht hat für unsere Arbeit die Konsequenz, daß wir die theologischen und philosophischen Zeitinterpretationen nicht grundsätzlich unterscheiden, insofern sich der Wahrheitsanspruch von Theologie und Philosophie prinzipiell nicht unterscheidet<sup>14</sup>, was, wegen der Aufnahme des philosophischen Ewigkeitsbegriffes in die christliche Theologie seit der Kirchenväter, ohnehin unmöglich wäre<sup>15</sup>.

Jüdisch-christlicher Glaube, wie wir aus den Texten des Alten und Neuen Testament entnehmen können, zeichnete sich durch eine besondere Beziehung zur Zeit aus: Geschichtliche Offenbarung, Verheißung, Erwartung des Reiches Gottes, Transzendenz der Zeit durch die Hoffnung auf das ewige Leben hin etc. besaßen eine enorme zeitgestaltende Kraft.

Heute scheinen die dogmatischen Interpretationen der Zeit bzw. der Ewigkeit kaum noch Relevanz für die Frömmigkeit der Gläubigen zu besitzen: Jeder neigt dazu, seine eigenen Vorstellungen über das ewige Leben zu konstruieren<sup>16</sup>. Auch in der Praxis der Verkündigung, am deutlichsten in der Predigt, empfindet man öfters einen verbitterten Kampf eines Pfarrers sowohl dem Text als auch der Aktualität der Gegenwart zu genügen, was jedoch nur schwer gelingen kann, wenn man „die Zeit des Textes“ in die Gegenwart „zu transportieren“ versucht.

Damit stellt sich die Frage nach der „Wahrheit“ der Religion in Bezug auf die Deutung der Zeit neu: Sind die Hauptpunkten des christlichen Glaubensbekenntnisses gehörende Sätze, daß Gott die Zeit geschaffen hat und durch die Sendung des Sohnes selbst Zeit

---

<sup>14</sup> Dies hat Puntel, Das Verhältnis von Philosophie und Theologie. Versuch einer grundsätzlichen Klärung, nachgewiesen. Vgl. auch Pannenberg, Theologie und Philosophie, 11 – 19.

<sup>15</sup> Vgl. Gadamer, Die Zeitanschauung des Abendlandes, 119 ff., bes. 131 ff.

<sup>16</sup> Vgl. Jörns, Die neuen Gesichter Gottes: Die Umfrage „Was die Menschen wirklich Glauben“ im Überblick; Jackelen, aaO, 80 ff.

geworden ist, damit wir das ewige Leben haben, obsolet gewordene Mythologemen, die nur im privaten Bereich – wenn überhaupt - noch eine Rolle spielen? Was sagen diese Sätze aus? Und gibt es noch einen Grund, solche theologische Sätze ernst zu nehmen? Und schließlich: Besitzt der christliche Glaube keine die Zeit gestaltende und deutende Kraft mehr?

Die Situation diesbezüglich ist nicht eindeutig: Wir können beobachten, daß bestimmte Deutungsmuster der Zeit, die gegenwärtig bisweilen paradigmatische Wirkung entfalten, von bestimmten Glaubensinhalten inspiriert sind, als solche aber nicht ohne weiteres erkennbar scheinen. Denken wir an die Bedeutung von Heideggers „Sein und Zeit“, das als wirkungsvollstes Buch des XX Jh. anerkannt wird<sup>17</sup>, das sich entscheidende Impulse der Begegnung mit der christlichen Naherwartung verdankt<sup>18</sup>; oder aber an den Einfluß von Augustins Zeitanalyse in *Confessiones* für die Zeitdenker des vorigen Jahrhunderts<sup>19</sup>; oder an die Bedeutung der Geschichtsphilosophie für das Moderne Denken, deren Wurzel in der christlichen Eschatologie liegt<sup>20</sup>. Schließlich an den wirtschaftlichen Fortschritt selbst oder an die Geschichte der Politik, angefangen von der französischen Revolution bis zum Krieg Amerikas gegen den Terrorismus, die ohne Verständnis der christlicher Eschatologie nicht richtig beurteilt werden könnte<sup>21</sup>. So kann durchaus festgestellt werden, daß im Christentum entstandene Paradigma der Zeiterfahrung und Zeitdeutung wirkungsmächtig bleiben<sup>22</sup>.

Dies alles bezeugt zwar eine starke Inspirationskraft des christlichen Glaubens bzw. von bestimmten Mustern in Bezug auf die Zeitdeutung, auch wenn diese Inspirationskraft häufig auf indirekte Weise wirkt. Es bleibt aber zu fragen, ob und in welchem Sinne die von Glauben inspirierte Rede und Deutung der Zeit Anspruch auf Wahrheit erheben kann. Andererseits muß gefragt werden, in welchem Verhältnis die Theologie zur Zeit selbst steht, oder anders, wie die Zeit auf den Gegenstand und die Methode der

---

<sup>17</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Hg. Thomas Rentsch, VII ff. Neben Heidegger wären noch E. Bloch und A. N. Whitehead zu nennen, vgl. Ratschow, *Eschatologie*, 337 ff., in deren Denken die Zeit religiöse Implikate tragen.

<sup>18</sup> Gadamer, *Die religiöse Dimension*, 313 ff; vgl. auch Figal, *Phänomenologie der religiösen Erfahrung*, 177 ff; McGrath, *Das verborgene theologische Anliegen von *Sein und Zeit*: Die Luther-Lektüre des jungen Heidegger*.

<sup>19</sup> Vgl. Flasch, *Was ist Zeit?*, 15 – 75.

<sup>20</sup> Vgl. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*.

<sup>21</sup> In diesem Zusammenhang sind an erste Stelle das Denken von Hegel, Marx und Nietzsche zu nennen, vgl. Ratschow, *Eschatologie*, 336 f.

<sup>22</sup> Vgl. Rustemeyer, *Zeit und Zeichen*, 54 ff.

Theologie wirkt. Was diese zwei Fragen betrifft, begeben wir uns auf ein breites Problemfeld.

Seit der Neuzeit<sup>23</sup> erfährt die Theologie eine vielseitige Herausforderung von den Natur- wie auch von den Geisteswissenschaften, die bestimmte theologische Lehren bzw. Ansichten in Bezug auf die Zeit in Frage stellen:

- Es ist die Herausforderung durch die Naturwissenschaften, die den Anfang und das Ende des Universums anders erklären als beispielsweise die traditionellen Vorstellungen von Protologie und Eschatologie<sup>24</sup>;
- Es ist die Herausforderung durch die Philosophie, die eine Idee von der universalen Heilsgeschichte und damit von der Totalität des allgemeingültigen Sinnes dementiert<sup>25</sup>;
- Es ist die Kulturwissenschaft, die Religion als ein von mehreren erforschbaren und rational erklärbaren Faktoren anthropologisches Phänomen interpretiert und so durch die Einordnung der Religion in die Kulturgeschichte ihren zeitunabhängigen Geltungsstatus entkräftet<sup>26</sup>.

Ohne jetzt auf die Einzelheiten und Spezifiken der genannten Probleme einzugehen<sup>27</sup> ist durchaus festzustellen, daß Theologie in einer offenen und konstruktiven Auseinandersetzung mit anderen Wissenschaften ihre Sache zu verteidigen sucht<sup>28</sup>. Andererseits führen die vielfachen Herausforderungen auch zu internen theologischen Problemen<sup>29</sup>, die dann in einem fundamentalen Problem, die Methode der Theologie betreffend, münden: nämlich in der Frage nach dem Kriterium der Dogmatik bzw. jeder theologischer Aussage, nach dem die Theologie schrift- und zeitgemäß sein soll. Schon im Studium der Theologie erfährt man eine Diastase zwischen Exegese und Dogmatik, die eben dieses Problem widerspiegelt. Das problematische Verhältnis zwischen Exegese und Dogmatik wirft schließlich die Frage nach der angemessenen Bestimmung

---

<sup>23</sup> Zu temporalen Implikationen des Begriffs der Neuzeit vgl. Jaeger, Epochen als Sinnkonzepte historischer Entwicklung und die Kategorie der Neuzeit.

<sup>24</sup> Vgl. z.B. Hawking, Eine kurze Geschichte der Zeit.

<sup>25</sup> Vgl. z.B. Gerhard, Sinn des Lebens, 815 – 824; Marquard, Ende der Universalgeschichte?

<sup>26</sup> Vgl. z.B. Rüsen, Die Kultur der Zeit; Assmann, Religion und kulturelles Gedächtnis.

<sup>27</sup> Mehr dazu s. Kap. 1.

<sup>28</sup> Vgl. z.B. Evers, Raum – Materie – Zeit: Schöpfungstheologie im Dialog mit naturwissenschaftlicher Kosmologie, Tübingen, 2000; Achtner/Kunz/Walter, Dimensionen der Zeit. Die Zeitstrukturen Gottes, der Welt und des Menschen, Darmstadt 1998; Jackelen, Zeit und Ewigkeit. Die Frage der Zeit in Kirche, Naturwissenschaft und Theologie, Neukirchen Vluyn 2002.

<sup>29</sup> Zu nennen wäre die Fragen nach dem Verständnis von Schon und Noch-Nicht des Heils, Verheißungs- und Erfüllungsschema in Bezug auf die Deutung des AT und NT, raum-zeitliche Wirklichkeit der Auferstehung etc., vgl. Ratschow, Eschatologie 350 ff.

des Verhältnisses zwischen Zeit und Offenbarung auf, denn erst durch den Anspruch der Offenbarung, den ewigen Willen Gottes geoffenbart zu haben, wird das Schriftprinzip begründet<sup>30</sup>.

Der Zeitproblematik kommt in diesem Zusammenhang eine zweifache Bedeutung zu: einmal als Einzelfrage, die innerhalb der Theologie nach einer vernünftigen Lösung verlangt – z.B. die Frage, wie die Schöpfung angesichts der rationalen Undenkbarkeit eines Anfangs in der Zeit zu verstehen sei; und einmal als oben schon genannte fundamentale Frage nach dem Verhältnis zwischen Theologie und Zeit. Eben diese Frage gehört zum Grundproblem jeder Auseinandersetzung und Hermeneutik, denn die Lösungen aller anderen Einzelfragen sind von diesem Verhältnis abhängig. Dieses Grundproblem besteht aus zwei Elementen, dem Gegenstand der Theologie und ihrer Methode. Beide Elemente sind durch Zeit radikal in Frage gestellt:

1. Mit der seit der Neuzeit angesetzten Verzeitlichung des Ewigkeitsbegriffs<sup>31</sup> scheint jede Möglichkeit die Transzendenz Gottes verantwortlich zu denken, aufgehoben zu sein<sup>32</sup>; und
2. Die geschichtliche Offenbarung Gottes, deren Wesen in Anspruch auf eine überzeitliche Geltung als ein für allemal festgelegt behauptet wird, scheint zu dem Wesen der Zeit als einer von Gott geschaffener in Spannung zu stehen.

Doch um die genannten Probleme und ihre Herkunft richtig zu verstehen, müssen wir uns zunächst der Frage nach dem angemessenen Ort des Themas Zeit innerhalb der Theologie zuwenden, denn es ist gar nicht eindeutig klar, was mit dem Problemstichwort „Zeit“ gemeint bzw. angesprochen wird: Zeit erscheint uns zunächst als ein tiefes Geheimnis der Existenz, wie Thomas Mann sagte, „wesenlos und allmächtig“, deren geheimnisvolle Wesenlosigkeit und Allmacht einem schon in jedem Satz bzw. Gedanken über „Zeit“ begegnet und in gewissem Sinne einen Widerspruch in

---

<sup>30</sup> Vgl. Gloege, Schriftprinzip, 1540: Schriftprinzip besagt nach Gloege, daß die heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments „als die entscheidende Quelle und Norm ihrer öffentlichen a) *Verkündigung*, b) *Erfahrung* und c) *Erkenntnis* zu gelten hat“. Vgl. auch Schwöbel, Bibel. IV. Dogmatisch, 1426 ff. Gerade unter dem Aspekt der Zeit gewinnt mE. die „dogmatische Frage nach dem Zusammenhang zwischen der auctoritas causativa, der Glauben schaffenden Autorität der B.[ibel] in ihrem Gebrauch der Verkündigung des Wortes Gottes, und der auctoritas normativa, der Autorität der B.[ibel] für die Lehre, die diese im Bezug auf die Schrift an der Wahrheit des Gottes ausrichtet“ neue Bedeutung, aaO, 1432.

<sup>31</sup> Vgl. Poser, Zeit und Ewigkeit; Sandbothe, Die Verzeitlichung der Zeit: Grundtendenzen der modernen Zeitdebatte in Philosophie und Wissenschaft.

<sup>32</sup> Vgl. Freyer, Zeit, 1412. Vgl. auch Mesch, Reflektierte Gegenwart, 393.

sich impliziert, nämlich daß das Gesagte über die Flüchtigkeit der Vergänglichkeit des Augenblicks herausgehoben sein will, um so dem Fluß der Zeit Widerstand zu leisten.

Wir stehen also vor einer schwierigen Situation: Wie deutlich auch der christliche Glaube einen deutenden und gestaltenden Zeitbezug enthält und wie klar ebenfalls der Deutungsbedarf einer Rede von Zeit und Ewigkeit in der Theologie zu spüren ist, so läßt sich doch das eigentliche Problem mit der Zeit näher nicht einfach bestimmen.

Mit dem Stichwort „Zeit“ haben wir keinen klaren Gegenstand der Untersuchung, der sich definieren und vollständig beschreiben ließe und dann gemäß der theologischen Methode schriftgemäß – zeitgemäß auszulegen wäre. Mit der „Zeit“ haben wir ein Thema, zu dem wir selbst als Untersuchende einerseits und zu dem die Methode der Untersuchung andererseits wesentlich dazu gehören. Durch die Zeit werden wir zu geschichtlichen Wesen. Die Zeit läßt sich also weder zum Gegenstand objektivieren, noch „objektiv“ auslegen: „Geschichte ist erzählte Zeit, Zeit des Erzählens und sich selbst erzählende Zeit als innere Einheit im menschlichen Lebensprozess“<sup>33</sup>. Diese Feststellung Rüsens gilt auch und in besonderem Maße für den Glauben und ihre Reflexion – der Theologie: Denn die Bibel ist eine erzählte Geschichte über Erfahrungen Gottes, die wir in der Glaubenspraxis erzählend vergegenwärtigen und so sich selbst als erzählende Zeit, als lebendige Geschichte Gottes mit dem Menschen begreifen. Damit stellt sich das Thema „Zeit“ in der Theologie als eine Einheit der Fragestellung, des Gegenstandes und der Methode der Untersuchung.

Diese Spezifik des Themas hat Konsequenzen für den Ansatz: Hier läßt sich nicht die Problematik von Außenperspektive, also zunächst als ein theologisch neutrales Phänomen, und Innenperspektive, gemäß der die Zeit als von Gott geschaffene erscheint, methodisch trennen<sup>34</sup>. Die Zeit tritt uns entgegen – auch unsere Lebenszeit bzw. wir selbst – als ein Faktum, als vieldeutiges Phänomen, als Rätsel und Herausforderung. Die Frage nach der Zeit läßt sich daher nicht auf Theologie, Philosophie oder Naturwissenschaft einseitig reduzieren, ohne ihre eigene Phänomenalität preiszugeben.

---

<sup>33</sup> Rösen, aaO, 43.

<sup>34</sup> Vgl. Artikel „Zeit“ in TRE: Hier haben wir eine systematische Aufteilung der Zeit, nach dem üblichen Schema jeden Sachverhalt von wissenschaftlich relevanten Seiten zu erfassen. In Bezug auf die Zeit aber wird durch diese Unterscheidungen die wesentliche Eigentümlichkeit der Zeit, wie sie unmittelbar erfahren wird, gerade verfehlt: Sie wird zu einem quasi-objektiven Gegenstand – damit aber geht die unverfügbare Dimension der Zeit, die die untrennbare Einheit ihrer Deutung als ein Selbstvollzug der Zeit, verloren.

Darum wäre es gerade aus theologischer Sicht ein Fehler, die Zeit von Anfang an als eine Heilszeit in Form von Heilsgeschichte zu behandeln, weil dann wäre der Satz von der Schöpfung nicht ernstgenommen: Weil die Welt Schöpfung Gottes ist, darf kein Phänomen in ihrer eigentümlichen Phänomenalität ausgegrenzt werden. Das angemessene Vorgehen mit der Zeitfrage darf nicht von ihrer Erscheinungsweise bzw. ihrer Art und Weise des Gegebenseins dem sie selbst Erfahrenden getrennt werden.

Wir begeben uns daher, wie es in der akademischen Wissenschaft weitgehend noch üblich ist<sup>35</sup>, nicht auf die Suche nach einem biblischen Zeitverständnis, da für uns diese Methode selbst angesichts der oben erläuterten Zeitproblematik in Frage steht bzw. in gewissem Sinne zum Gegenstand der Untersuchung gehört. Statt dessen versuchen wir, der Spezifik des Gegenstandes entsprechend, den hermeneutischen, analytischen und phänomenologischen Aspekt der Zeitfrage, wie er sich der theologischen Sicht stellt, zu erläutern, mit dem Ziel den Aussagegehalt der christlichen Glaubenssätze verständlich und verantwortlich zu interpretieren. Die theologischen Prämissen für die Deutung der Zeit – Gott schuf die Zeit, ist selbst Zeit geworden, damit wir das ewige Leben haben - sind daher nicht als ontologisch wahre Sätze zu verstehen, sondern sind von ihrem Selbstverständnis aus zu interpretieren, aber so, daß die in diesen Sätzen gegebene Erschließungsfähigkeit an den Dimensionen der Temporalität des Seienden erfahrungsfähig gemacht wird.

Die erläuterte Eigentümlichkeit des Themas „Zeit“ wirkt sich auf die Eigenart unserer Untersuchung aus: Sie verfährt weder rein theologisch noch rein philosophisch, ist auch keine Mischung von beiden. Am ehesten läßt sie sich als philosophische Selbstreflexion der Theologie verstehen, in dem ihre Zeitauffassung und Zeitdeutung im Zusammenhang mit der Zeiterfahrung gebracht und kritisch geprüft wird.

Der Aufbau der Arbeit ergibt sich aus den Überlegungen in Bezug auf die Spezifik des Themas „Zeit“: die Art und Weise des Gegebenseins des Gegenstandes, der mit der Fragestellung und Methode untrennbar verbunden sind, bestimmen die Struktur der Arbeit.

Ausgangspunkt bildet ein Überblick über die Grundtendenzen und Grundprobleme der Zeit in der Theologie der Gegenwart. Das Kapitel ist nicht als ausführliche Analyse

---

<sup>35</sup> Vgl. die Arbeiten von: Achtner/Kunz/Walter, Dimensionen der Zeit; Jackelen, Zeit und Ewigkeit; Grimmer, Geschichte im Fragment; Manzke, die Zeitlichkeit und Ewigkeit.

konzipiert, sondern dient nur der Problemfindung, die einen hermeneutischen Blick auf die Vergangenheit ermöglichen soll. Im zweiten und dritten Kapitel wird versucht, der Genealogie der festgestellten Probleme auf die Spur zu kommen. Dies geschieht in zwei Schritten: Einmal wird der vorchristliche Zeitbegriff untersucht: Von seinen uns auf sprachliche Gestalt greifbaren Anfängen in der griechischen Dichtung bis zu ihrer Auslegung durch die griechischen Denker. In diesem Kapitel handelt es sich nicht um auf die Originaltexte gegründete selbständige Analysen der Zeit, sondern um den Überblick über die semantische Genese der Temporalitätsbegriffe unter Berücksichtigung der Fragestellung und ihrer Entstehungsbedingungen. Dies ist notwendig, um die Herkunft der Probleme in Bezug auf die Zeitbehandlung in der Theologie zu verstehen, wie sie vor allem in der Theologie der Gegenwart anzutreffen sind. Eine besondere Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang dem Kapitel über Augustinus zu: Einerseits gilt er als Begründer der christlichen Zeitlehre, andererseits sind seine Zeitanalysen dem griechischen Denken verpflichtet, durch die ungelöste Probleme und Widersprüche bis zur Gegenwart weitertradiert werden.

Nach diesem hermeneutisch konzipierten Überblick über die Problemgenese der Zeitfrage, die in einem Längsschnitt erfolgt, wollen wir uns einem Querschnitt zuwenden: Leitend sind dabei phänomenologische und analytische Ansätze zur Zeit. Erläutert werden die Aspekte der sog. objektiven, meßbaren Zeit anhand der naturwissenschaftlichen Perspektive und der sog. subjektiven, erlebten Zeit anhand der philosophischen Betrachtung der Sprache, des Bewußtseins und des Todes – Elemente, die unser subjektives Erleben der Zeit bestimmen und transzendieren. Unser Interesse gilt dabei nicht der ausführlichen Erörterung der Einzelfragen, setzt sich auch nicht auseinander mit den betreffenden Autoren. Stattdessen wird versucht einen möglichst breiten und problembewußten Überblick über die relevanten Zeitaspekte zu gewinnen. Das Ziel des ersten Teiles der Arbeit ist die Erarbeitung einer hermeneutisch, phänomenologisch und analytisch reflektierten Basis für die eingehende und ausführliche Untersuchung der Zeitfrage in der Theologie Wolfhart Pannenberg, der als repräsentativer Exponent der gegenwärtigen Problematik der Zeit in Theologie gelten darf: Pannenberg versucht in kritischer Rezeption des griechischen bzw. des traditionell metaphysischen Denkens einerseits und in einer reflektierten Auseinandersetzung mit den Natur- und Geisteswissenschaften andererseits seinen explizit theologischen Ansatz hinsichtlich der Zeit-Ewigkeit-Problematik aufgrund der

Trinität zu entwickeln. Alleine schon Pannenberg's theologischer Ansatz – Offenbarung als Geschichte zu begreifen - scheint die Frage der Zeit ernst zu nehmen. Inwiefern sein Zeitkonzept sich als theologisch kohärent und praktisch tragfähig erweist, wird unsere Untersuchung anhand der erarbeiteten Dimensionen und Aspekte der Zeitfrage zu prüfen haben.

Die Arbeit will das Problembewußtsein in Bezug auf das Thema „Zeit“ in der Theologie schärfen, die Reflexion und das Reden über Zeit bzw. Ewigkeit sensibilisieren und schließlich ein Beitrag zur Methodenproblematik der Theologie, ihren Zusammenhang bezüglich der Dimensionen der Temporalität betreffend, leisten. Die Ergebnisse werden im Schlußkapitel der Arbeit zusammengefaßt.

## **Teil 1 Zugänge zur Zeit**

### **1. Das Problem der Zeit in der Theologie der Gegenwart**

#### **1.1. Die Grundtendenzen**

Die Aktualität des Themas „Zeit“ für die Gegenwart bildet keine neue Erscheinung: Sie wird von der Entdeckung des eschatologischen Charakters des christlichen Glaubens evoziert, das das XX. Jahrhundert als das Jahrhundert der Eschatologie bezeichnen läßt<sup>36</sup>. Zur Aktualität hat zweifelsohne auch die geschichtliche Erfahrung der Katastrophen des Jahrhunderts beigetragen, die einen „Bruch der Zeit“ markieren, der von einer theologischer Auslegung der Geschichte nicht einfach übergangen werden darf<sup>37</sup>. Angesichts dieser Aktualität der Zeit muß jedoch festgestellt werden: Trotz der Erkenntnis der Fundamentalität des Themas fehlt eine „Theologie der Zeit“, bzw. klare theologisch begründete Ansätze, sie zu formulieren<sup>38</sup>. Schon vor Jahrzehnten haben solche namhafte Theologen wie Karl Rahner, Gerhard Ebeling und Carl Heinz

---

<sup>36</sup> Vgl. Schwöbel, Die Letzten Dingen zuerst? Das Jahrhundert der Eschatologie im Rückblick.

<sup>37</sup> Vgl. Freyer, Zeit – Kontinuität und Unterbrechung: Studien zu Karl Barth, Wolfhart Pannenberg und Karl Rahner, 15 ff. Neben Auschwitz sind in diesem Zusammenhang noch sowjetischer Bolschewismus und immer bedrängendes Problem des Terrorismus zu nennen.

<sup>38</sup> Vgl. Freyer, aaO, 16.

Ratschow auf dieses Problem hingewiesen und selbst relevante Aspekte der Zeitfrage erläutert<sup>39</sup>. Allen drei war gemeinsam, daß sie die Merkmale der Problematik von Zeit in der Theologie ähnlich identifiziert haben: Es ist zum einen die Gefangenheit in der metaphysischen Tradition, durch die der eigentümliche Charakter des biblischen Zeitverständnisses entfremdet wird<sup>40</sup>; zum anderen wird auf die Bedeutung der Sprache hingewiesen<sup>41</sup>; zum Dritten betonen alle drei den Zusammenhang der Zeit mit der Frage der Freiheit<sup>42</sup>. Diese Gemeinsamkeit überrascht wenig, denn sie blicken auf die Problematik der Zeit aus der gleichen Perspektive, die deutlich existentialistisch geprägt ist: Dieser Blick befreit in der Tat das Thema von der Steilheit der traditionellen metaphysischen Urteile über die Zeit, die zum Gegensatz zwischen Zeit und Ewigkeit und zur Abwertung der Zeit führen<sup>43</sup>. Doch andererseits kann mit recht kritisch gefragt werden, ob damit die gesamte Tragweite des Zeitproblems in der Theologie durch diese Ansätze erfaßt wird: Der Aussagegehalt von Elementarsätzen des christlichen Glaubens – daß Gott die Zeit schuf, selbst Zeit geworden ist, damit wir das ewige Leben haben – wird explizit nicht ausgelegt.

Besondere Aufmerksamkeit verdient jedoch die Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Offenbarung, denn erst von diesem Verhältnis wird die gesamte Problematik des Zeitproblems erfaßt.

Ratschow spricht von der „Ständigkeit der Gestalt der Heilstat“<sup>44</sup>, indem er die ehemaligen Gottestaten von ihrer Bedeutsamkeit für den Glauben trennt, woraufhin er den Glauben als Offenheit für den kommenden Gott versteht und so die Offenbarung nicht als eine mit den historischen Ereignissen identische Tat Gottes, sondern als ein von dem zeitlichen Prozeß untrennbares Geschehen interpretiert<sup>45</sup>.

Ebeling spricht von der „schöpferischen Vollmacht des Wortes“ über die Zeit, in dem dieses vollmächtige Wort „die Situation so trifft, daß es einen überhaupt erst in die Situation bringt, indem es die Situation erhellt und verändert“ und so in das Verhältnis

---

<sup>39</sup> Vgl. Rahner, Theologische Bemerkungen zum Zeitbegriff; Ebeling, Zeit und Wort; Ratschow, Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems.

<sup>40</sup> Vgl. Ebeling, aaO, 347, 350; Rahner, aaO, 305; Ratschow, aaO, 295, 299.

<sup>41</sup> Vgl. Ebeling, aaO, 352: „Ewigkeit und Eschaton geschehen als Wort. Ewigkeit, theologisch verstanden, ist das Zur-Sprache-Kommen der Zeitherrschaft im Wort Gottes“. Vgl. auch Rahner, aaO, 306; und Ratschow, aaO, 291 f; 316.

<sup>42</sup> Vgl. Ratschow, aaO, 311; Ebeling, aaO, 353, 355; Rahner, aaO, 317.

<sup>43</sup> Vgl. dazu Kapitel 2.

<sup>44</sup> Ratschow, aaO, 314 ff.

<sup>45</sup> Ratschow, aaO, 315.

zur Freiheit in Bezug auf Zeit die versetzt. Dieses die Freiheit eröffnende Wort ist für Ebeling das Wort des Evangeliums<sup>46</sup>.

Rahner spricht von der heilsgeschichtlichen Zeit als der „maßgebenden“, „von woher alle übrige Zeit den Theologen zu begreifen ist“, die durch Teilnahme Gottes an der Geschichte die Ewigkeit Gottes „zum wahren Inhalt der Zeit“ macht<sup>47</sup>.

Trotz dieser gewichtiger Ansätze bleiben sie in einer methodisch unbewältigten Schwebelage, die lediglich für die existenziale Auslegung der Zeit fruchtbar zu sein scheinen. Andererseits drohen sie selbst in das metaphysisch geprägte Denkschema zurückzufallen, indem sie ihre Kriterien der Verhältnisbestimmung zwischen Zeit und Offenbarung aus der Konstanten der Zeit in der geschichtlichen Offenbarung Gottes glauben gewinnen zu können. So konstatiert Ratschow, daß die „Ständigkeit der Gestalt der Heilstat Gottes“ durch „eigentümlich biblisches Verständnis der Zeiten“ bewahrt werden muß<sup>48</sup>. Ebeling insistiert auf die Bedeutung des Zeitverständnisses des christlichen Glaubens, die durch die Erscheinung Jesu den Umbruch im eschatologischen Zeitverständnis inaugurierte, durch die das Wort des Evangeliums zum Mittel der Kontingenzbewältigung dienen soll<sup>49</sup>. Für Rahner bleibt das Kriterium einer theologischen Interpretation der Zeit an den biblischen Begriff des *kairos* als der „Fülle der Zeit“ gebunden, durch die den Menschen eine Möglichkeit für die Freiheit, „das endgültige Heil zu tun“, gegeben wird, das „zeitpunktlich geschehen, unüberholbares Existenzial für alle Zeiten bleibt“<sup>50</sup>.

Das Festhalten an der konstanten Morphologie der Zeit, das am Modell des biblischen Zeitverständnisses untermauert wird, (trotz des unbestreitbaren Potentials zur Befreiung für die Zeit), wirkt durch den Anspruch auf „Verewigung“ des Modells eher wie eine Wiederkehr des Gleichen. Dieser Anspruch scheint insofern problematisch, als er die Bedingungen der Möglichkeit der Bestimmung des Zeitmodells nicht genügend reflektiert, indem er faktisch zeitbedingt verfährt, zugleich aber überzeitliche Geltung

---

<sup>46</sup> Ebeling, aaO, 253, 355. Obwohl Ebeling dieses Geschehen nicht explizit mit der Offenbarung identifiziert, doch scheint es diese Funktion zu erfüllen.

<sup>47</sup> Rahner, aaO, 317, 321.

<sup>48</sup> Ratschow, aaO, 316 f: „Diese Ständigkeit der Gestalt der Heilstat wirkt sich durch das Wort als Bericht in Erschlossenheit zu diesem treuen Gott an dem Menschen aus, dessen Aufmerken also der Gestalt der Heilstat von ehemals zugewendet ist und bleibt“.

<sup>49</sup> Ebeling, aaO, 350; 355f: „Das Wort [...] das Freiheit in bezug auf die Zeit eröffnet, nennen wir das Wort des Evangeliums. Es bevollmächtigt dazu, die Last des Nicht-Vergangenen zu vergeben, über die nicht verfügbare Zukunft verfügt sein zu lassen, sich auf die Gegenwart einzulassen, zu erkennen, was an der Zeit ist, sich selbst gleichzeitig zu werden, und als das Maß der zugemessenen Zeit die freimachende Liebe gelten zu lassen“.

<sup>50</sup> Rahner, aaO, 303 f.

beansprucht. In diesen existentialen Interpretationen verpflichteten Zeitauffassungen kommen die methodologischen Fragen nach den temporalen Bedingungen der theologischen Auslegung der Zeit gar nicht in den Blick.

Wenn wir einen Blick auf die neuesten Untersuchungen werfen, so können wir feststellen, daß die Zeitproblematik ihre Aktualität nicht verloren hat: Sie hat sich mehr ausdifferenziert und dazu neue relevante Aspekte gewonnen. Der Stand der Dinge ist freilich in seinen Ergebnissen unübersehbar wie das Thema Zeit selbst, doch lassen sich einige Grundtendenzen erkennen und systematisch in fünf Punkten aufzählen:

1. Abkehr von der zeitlosen Ewigkeit Gottes;
2. Entdeckung der Identität und Subjektivität als des neuen Paradigmas für die theologische Explikation der Zeit;
3. Wendung vom substantiellen zum relationalen Zeitverständnis;  
Ontologische Aufwertung der Zukunft als Advent Gottes;
4. Erkenntnis einer Notwendigkeit des Dialogs mit den Naturwissenschaften.

Im folgenden skizziere ich kurz jede Tendenz mit der sie jeweils betreffenden Problematik.

1. Generelle Tendenz zur Revidierung der theologischen Zeitauffassung zeichnet sich in der Frage nach dem Verhältnis der Ewigkeit Gottes zur Zeit der Welt<sup>51</sup>: Die abstrakte Entgegensetzung von Zeit und Ewigkeit wird kritisiert, weil sie dem biblischen Zeugnis von Gottes Wirken in der Geschichte widerspräche und dem platonischen Dualismus entstamme, der vom Gegensatz einer endlichen und sich verändernden Welt und dem unveränderlichen und daher unvergänglichen Gott bestimmt war<sup>52</sup>. Karl Barth hat in diesem Zusammenhang die Aufgabe für die Theologie in dem programmatischen Satz ausgedrückt, die darin bestehe, Gott und Ewigkeit „aus der babylonischen Gefangenschaft ihrer abstrakten Entgegensetzung gegen die Zeit zu befreien“<sup>53</sup>. Doch diese Aufgabe stellt zugleich ein schwieriges Problem dar: Gott als Schöpfer kann nicht in einem räumlichen oder zeitlichen Verhältnis zu seiner Schöpfung stehen, wenn seine

---

<sup>51</sup> Vgl. dazu Dalferth, *Gott und Zeit* 232 ff; Welker, *Gottes Ewigkeit, Gottes Zeitlichkeit* 182-185; Jackelen, *Zeit und Ewigkeit* 116 ff.

<sup>52</sup> Dalferth, *Gott und Zeit*, 233- 236, faßt in sieben Punkten die logischen und theologischen Argumente für dieses Programm zusammen.

<sup>53</sup> Barth, *KD II/I*, 689.

Transzendenz bewahrt werden soll. Dann aber wird sein Objektverhältnis zu seiner Schöpfung als ihr Erhalter undenkbar, da Raum und Zeit als Bedingungen ihrer Möglichkeit nicht wegzudenken sind<sup>54</sup>. John Polkinghorne gesteht diesbezüglich: „Zu den schwierigsten und drängendsten allgemeinen Fragen, die Gott betreffen, gehören die, denen es darum geht, wie (Gottes) Relation zur Zeit aufzufassen ist. Es ist klar, daß die göttliche Natur einen *ewigen* Pol haben muß. Gottes unveränderliche Liebe kann keiner Fluktuation unterworfen sein, wenn Gott wert ist, göttlich genannt zu werden. Die Betonung allein dieser Seite aber würde zu einem statischen Bild Gottes führen. Doch könnte das wahr sein, wenn die Natur der Liebe Beziehung ist und das, worauf Gott sich bezieht, nämlich Gottes Schöpfung, selbst radikalen Veränderungen unterworfen ist?“<sup>55</sup>.

Diese Aufgabe, einerseits Gottes Ewigkeit als ontologische Differenz zur Schöpfung zu wahren, andererseits in einer temporalen Beziehung Gott und die Welt zu denken, wird durch trinitarische Modelle zu lösen versucht<sup>56</sup>. Die entscheidende Frage bleibt hier, wie Gottes Transzendenz im Verhältnis zur Immanenz der Welt gewahrt werden kann<sup>57</sup>. In Bezug auf dieses Problem muß gefragt werden, ob die Formulierung der Fragestellung selbst ihrem Gegenstande angemessen ist und ob ihre Denkprämissen nicht schon bestimmte Zeitvorstellungen implizieren, die die problematischen Antworten präjudizieren.

2. Die zweite Tendenz zeichnet sich ab in der Verbindung der Zeitfrage mit der Identitäts- und Subjektivitätsproblematik<sup>58</sup>. Die Wurzel dieser Tendenz ist schon in der Aufklärung zu suchen, genauer in deren Intention, die Menschheit zu ihrem eigenen Projekt zum Zweck der Selbstverwirklichung<sup>59</sup> zu machen. Sie fällt mit einer radikalen Umkehrung der Perspektive von Zeit zusammen, inauguriert durch die kantische Kritik der Vernunft: „Vor Kant waren wir in der Zeit, seit Kant ist sie in uns“ – so bezeichnete

---

<sup>54</sup> Vgl. Torrance, *Space, Time and Resurrection*, 60 f.

<sup>55</sup> Welker, *Gottes Ewigkeit, Gottes Zeitlichkeit* 182 f. Vgl. Dalferth, *Gott und Zeit*, 236 ff. Er legt die Kritik von Helms dar, der „einer naiven Temporalisierung des Schöpfergedankens“ mit theologischen Argumenten entgegentritt.

<sup>56</sup> Neben Pannenberg's Modell, s.u., vgl. noch Welker, *Gottes Ewigkeit, Gottes Zeitlichkeit und die Trinitätslehre*; Jackelen, *Zeit und Ewigkeit*, 135-150; Dalferth, *Gott und Zeit*, 262 ff.; Jüngel, *Die Ewigkeit des ewigen Lebens*, 345.

<sup>57</sup> Vgl. Freyer, *Zeit* 1412.

<sup>58</sup> Als Vertreter dieser Tendenz können Pannenberg und Rahner genannt werden, vgl. dazu Freyer, *Zeit – Kontinuität*, 461ff.

<sup>59</sup> Schwöbel, *Die letzten Dinge zuerst?* 438: „Während die Menschen in vormodernen Kulturen sich selbst aus ihren Ursprüngen und Überlieferungen definieren, verstehen die Menschen in modernen Kulturen ihre Selbstdefinition als zukünftige Verwirklichung ihrer Möglichkeiten“.

Schopenhauer diese Wende<sup>60</sup>. Die Zeit in ihrer transzendentalen Idealität, als a-priorische Bedingung der Möglichkeit von Erscheinung überhaupt, ermöglichte empirische Wirklichkeit, damit aber mußte sie ihren ontologischen Status einbüßen<sup>61</sup>. Husserls „Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins“ eröffnete einen neuen Zugang zur „realen“, „wirklichen“ Zeit, nach dem die „objektive“ oder „absolute“ Zeit samt ihren theologisch bestimmten Ewigkeitsprädikaten nach dem sog. Ende der klassischen Metaphysik problematisch geworden war<sup>62</sup>. Da die Zeit jetzt im Bewußtsein erscheint, ist also auch die Ewigkeit - als theologisch notwendiges Korrelat der Zeit - ebenda zu suchen. Ob dieser Ansatz tragfähig ist, hängt an erste Stelle von der Frage ab, worin die Einheit des Zeitbewußtseins gründet: Ist diese Einheit die Leistung des menschlichen Bewußtseins, wie dies Kant und Husserl vertreten haben, oder läßt sie sich nur aus der Ewigkeit Gottes erklären, wie das beispielsweise Pannenberg nachzuweisen versucht.

3. Eine weitere Tendenz hängt eng mit der vorherigen zusammen, ist eigentlich als ihre Interpretation bzw. Kritik zu verstehen. Sie ist hauptsächlich von der Philosophie Emmanuel Levinas inspiriert<sup>63</sup>, die die Konstitution der Zeit in Relation zum Anderen sucht und die Begründung der menschlichen Subjektivität entsprechend nicht als monologische Selbst- und Zeitmächtigkeit, sondern als Beziehung zum Anderen, zum Du versteht. Der Ort der Transzendenz Gottes ist nach Levinas nicht das Bewußtsein, sondern die Beziehung zum Anderen, die eine eigene Zeitstruktur besitzt<sup>64</sup>.

Diese durch Levinas angeregte Interpretation der Zeit in der Theologie läßt sich vor allem im Kontext der theologischen Ontologie bzw. Anthropologie verstehen, die sich in Fragen der Daseinsanalytik von Substantialität zur Relationalität verschoben haben<sup>65</sup>. Hier rücken die Fragen der Zeit in die Beziehungsproblematik und werden als relationales Geschehen interpretiert, in dem die Fragen der Einheit und Vielfalt,

---

<sup>60</sup> Theunissen, Theologie, 39.

<sup>61</sup> Vgl. Rustemeyer, Zeit und Zeichen, 59.

<sup>62</sup> Vg. dazu Pannenberg, Gott und die Natur, 11 ff., bes. 22 ff.

<sup>63</sup> Vgl. Freyer, Zeit – Kontinuität 15 ff., 35 ff.; Link, Gott und die Zeit 47 ff.; Jackelen 161 ff.

<sup>64</sup> Levinas, Die Zeit und der Andere, 8. Hier beschreibt Levinas die Zeit nicht als eine Abwertung der Ewigkeit, „sondern als Verhältnis zu *demjenigen*, was, als von sich aus Unangleichbares, absolut Anderes, sich nicht durch die Erfahrung angleichen läßt, oder als Verhältnis zu *dem*, was als von sich aus Unendliches, sich nicht be-greifen läßt“.

<sup>65</sup> Vgl. Jackelens, Zeit und Ewigkeit 257, Urteil: „Wo das Absolute, ohne Relation Denkbare, in Frage gestellt wurde, öffnete sich die Möglichkeit eines neuen Paradigmas. Aus der Not des Verlustes des Absoluten wurde die Tugend der Relationalität. Die klassische Priorität der Substanz vor der Relation wich einem neuen Paradigma, in dem es mehr um Beziehungen und Zusammenhänge als um Natur und Wesen an sich geht“. Vgl. auch Schwöbel, Menschsein als Sein-in-Beziehung 193 ff.

Dynamik und Alterität an Bedeutung gewinnen<sup>66</sup>. Aus dieser Perspektive stellen sich die traditionellen Fragen nach der Ewigkeit Gottes, seiner Zeitwerdung und nach dem Gehalt des ewigen Lebens neu.

4. Die vierte Tendenz manifestiert sich in immer neuen Versuchen<sup>67</sup>, die Zukunft Gottes in ihrem Verhältnis zur Gegenwart theologisch auszulegen. Diese Problematik schließt an die neutestamentliche Spannung von „Schon und Noch nicht“ des Reiches Gottes als eschatologische Dimension an und versucht einerseits die überkommenen Alternativen zwischen präsentischer und futurischer Eschatologie zu überwinden, andererseits den eindimensionalen Charakter des linearen Zeitverständnisses zu durchbrechen<sup>68</sup>. Als zentrales Problem erweist sich in diesem Zusammenhang die Frage nach dem ontologischen Status der Zukunft bzw. der Gegenwart: Ist Gottes Wirklichkeit als gegenwärtige Zukunft bzw. zukünftige Gegenwart zu verstehen und wie wirkt das in die weltliche Gegenwart hinein? Wird das Neue der Zukunft bewahrt? Wird die Gegenwart zugunsten der Zukunft abgewertet, als ontologisch defizientes Sein, das unter dem Signum der Negativität der Zeitlichkeit als Quelle des Leidens und des Bösen steht? Ein latentes und richtunggebendes Korrelat in den Lösungsversuchen dieser Fragen scheint hier das Theodizeeproblem zu sein: Die gegenwärtige Erfahrung der Sinnlosigkeit des Leidens verlangt nach einer Rechtfertigung Gottes, die nur von der Zukunft her möglich zu sein scheint. Darum behauptet Pannenberg in Anschluß an Wolfgang Trillhaas die Zusammengehörigkeit von Eschatologie und Theodizee: „Erst die eschatologische Vollendung der Welt kann die Gerechtigkeit Gottes in seinem Schöpfungshandeln und damit seine Gottheit definitiv erweisen“<sup>69</sup>. In diesem Zusammenhang werden die Vorstellungen vom ewigen Leben in Bezug auf ihre temporalen Prämissen aktuell: Sind sie nur als Ergebnis der Wunschprojektionen zu verstehen<sup>70</sup>, oder haben sie einen theologisch legitimen Grund?

---

<sup>66</sup> Vgl. Jackelen, Zeit und Ewigkeit 253-258.

<sup>67</sup> Vgl. dazu Schwöbel, Die letzten Dinge zuerst? 441 ff. Die erste Phase der Eschatologiesierung setzte mit der Wiederentdeckung des eschatologischen Charakters der Botschaft Jesu vom Reich Gottes und erlebte ihren Höhepunkt in den Theologien von Bart, Tillich und Bultmann. Ihr Hauptmerkmal bestand darin, daß sie „das Eschaton auf unterschiedliche Weise als die dialektische Herausforderung der Zeit durch das Ewige interpretierten“, aaO., 445.

<sup>68</sup> Als Hauptvertreter dieser Richtung können Pannenberg und Moltmann gelten. Kurze Übersicht vgl. bei Schwöbel, Die letzten Dinge zuerst? 450 ff.

<sup>69</sup> Pannenberg, S 2, 201.

<sup>70</sup> Vgl. Marquard, Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie; Ders., Homo compensator. Zur anthropologischen Karriere eines metaphysischen Begriffs.

5. Einen besonderen Platz innerhalb der besprochenen Tendenzen, gefordert durch die Erkenntnis von der Pluralität der Zeit<sup>71</sup>, nimmt der immer größere Wille und die Bereitschaft unter den Theologen zu einem interdisziplinären Dialog ein, in dem die Erkenntnisse der Naturwissenschaften eine herausragende Rolle spielen. Es scheint ein reizvolles Unternehmen zu sein, denn nicht wenige naturwissenschaftliche Erkenntnisse lassen sich theologisch interpretieren bzw. für die Untermauerung der einen oder anderen These heranziehen<sup>72</sup>. Dieser Dialog geschieht unter verschiedenen Verständigungsvoraussetzungen und aus verschiedenen Interessen<sup>73</sup>, doch ihr gegenseitiges Verhältnis scheint theologisch nicht ganz klar zu sein<sup>74</sup>. Eine theologische Notwendigkeit eines Gesprächs mit den Naturwissenschaften wird zwar vor allem im Anspruch des christlichen Glaubens gesehen, die Wirklichkeit in ihrer Ganzheit als Schöpfung Gottes auszulegen: „Wenn theologische Aussagen auf die Konstitution, Verfassung und Bestimmung der Wirklichkeit als ganze abzielen, ist christliche Theologie damit verpflichtet, ihre Aussagen zu allen anderen Formen menschlichen Wirklichkeitsverständnisses in Beziehung zu setzen“<sup>75</sup>. Aber in konkreten Fällen wird nicht selten aus apologetischen Gründen entweder zur Harmonisierung<sup>76</sup> oder zur Konfrontation geneigt, ohne daß man sich dabei Rechenschaft gäbe unter welchen Bedingungen ein Gespräch fruchtbar geführt werden kann. Denn es erweckt den Eindruck, daß man nicht die gleiche Sprache mit kompatibler Grammatik spricht, was doch als erste Voraussetzung für die Verständigung untereinander zu erwarten wäre<sup>77</sup>. Ein klares Indiz dafür beim Thema „Zeit“ ist die Frage des Gegenstandes: Ob Theologie und Naturwissenschaft über dasselbe reden, wenn sie „Zeit“ sagen<sup>78</sup>. Das gemeinsame und legitime Interesse an der Wahrheit scheint noch keine ausreichende Bedingung für

---

<sup>71</sup> Vgl. Fasching, Gerhard, *Das Kaleidoskop der Wirklichkeiten. Über die Relativität naturwissenschaftlicher Erkenntnis*, New York, Wien 1999.

<sup>72</sup> Einen guten Überblick über die betreffende Problematik bietet Achtner, *Theologie und Naturwissenschaft im Dialog über das Problem der Zeit*, 131-148. Vgl. auch Jackelen, *Zeit und Ewigkeit*, 165-248; Evers, *Raum – Materie – Zeit. Schöpfungstheologie im Dialog mit naturwissenschaftlicher Kosmologie*.

<sup>73</sup> Dazu Jackelen, aaO, 243 ff.

<sup>74</sup> Vgl. Jackelen, *Zeit und Ewigkeit*, 165-170; Welker, *Gottes Ewigkeit, Gottes Zeitlichkeit* 178 ff.

<sup>75</sup> Schwöbel, *Theologie der Schöpfung im Dialog zwischen Naturwissenschaft und Dogmatik*, 137 f.

<sup>76</sup> Z. B. wird versucht die Zeitlosigkeit der vierdimensionalen Welt in der speziellen Relativitätstheorie mit der Erfahrung der Zeitlosigkeit in der Mystik zu vergleichen, s. Achtner, aaO, 136. 142; oder die Offenheit der Zeit in der Quantenmechanik wird mit der Allwissenheit Gottes konfrontiert, in dem der Schluß gezogen wird, Gott kenne die Zukunft nicht, so Polkinghorne, aaO, 143, was schließlich zur Infragestellung der Identität von Gott und Liebe führen kann.

<sup>77</sup> Vgl. Ersterbauer, Reinhold, *Verlorene Zeit – wider eine Einheitswissenschaft von Natur und Gott*, Stuttgart 1996, 25 – 98.

<sup>78</sup> Vgl. Achtner, aaO, 142.

einen sinnvollen Dialog zu sein, denn die Referenzrahmen des Wortes „Wahrheit“ scheinen in Theologie und Naturwissenschaft nicht aus sich selbst kongruent zu sein, was an den Methoden der Verifikation von theologischen und naturwissenschaftlichen Sätzen deutlich wird<sup>79</sup>.

Was trägt also dieser Dialog für unseres Thema aus? Ist dem Urteil von Wolfgang Achtner zuzustimmen, daß die Theologie gut beraten ist, „sich nicht von einer bestimmten Entwicklungsphase physikalischer Theoriebildung abhängig zu machen“<sup>80</sup>? Und auf welche Art und Weise können bzw. sollen auf die Ergebnisse der Naturwissenschaft Bezug genommen werden, wie dies Achtner selbst tut, wenn er z.B. auf zwei relevante Themen für Theologie hinweist – die Geschichtlichkeit der Natur und die Offenheit der Zeit<sup>81</sup>.

Ohne gemeinsame Verständigung über den Gegenstand der Untersuchung und ohne Klarheit über die theologischen Implikate des Begriffs „Zeit“ wird ein konstruktiver Dialog kaum möglich sein<sup>82</sup>. Wichtig scheint mir dagegen die Erkenntnis der Notwendigkeit bzw. der Wille zur Bereitschaft eines solchen Dialogs von beiden Seiten<sup>83</sup>, das als Hinweis verstanden werden kann dafür, daß das Thema „Zeit“ weder in den Naturwissenschaften noch in der Theologie eine abgeschlossene oder klar formulierte Problematik darstellt. Es scheint so, daß das Thema „Zeit“ eine nicht von der Zeit (im Sinne konkreter Geschichte) zu trennende Aufgabe bleibt, d.h. notwendig offen bleiben muß.

---

<sup>79</sup> Der naturwissenschaftliche Satz, deren „Wahrheit“ durch die experimentelle Simulation begründet ist, steht in völlig anderem Verhältnis zum Subjekt als ein „wahrer“ theologischer Satz, deren „Wahrheit“ in der Übereinstimmung des Glaubens mit dem Glaubensbekenntnis besteht. Vgl. Gadamer, Was ist Wahrheit? 46 ff.

<sup>80</sup> Achtner, aaO, 145.

<sup>81</sup> Achtner, aaO, 138. Jackelen, Zeit und Ewigkeit, 169, nennt drei Gründe, warum ein Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie zum Thema Zeit attraktiv erscheint: Erstens sei in der „Naturwissenschaft so etwas wie eine „kopernikanische Wende“ von absoluter zu relativer Zeit ereignet“, während in der Theologie eine solche ausgeblieben zu sein scheine; zweitens, die physikalischen Fachtermini wie „Relativität“ und „Chaos“ tendieren zu „Trendwörtern mit weltanschaulichen oder ideologischem Klang zu entwickeln“. Darin sieht Jackelen eine Bedeutung für die Theologie: „Klarheit darüber, wie Schlüsselbegriffe in ihrem naturwissenschaftlichen Zusammenhang zu verstehen sind, läßt auf Erkenntnisgewinn hoffen“. Und drittens interessiert sich Jackelen für die Möglichkeit, auf die für die Theologie relevanten Ergebnissen zu gelangen, „ohne einen substanzontologischen Weg zu bestreiten“. Was das zum Verständnis der Zeit konkret Neues bringt, bleibt unklar.

<sup>82</sup> Vgl. das Urteil von Esterbauer, aaO, 280: „Der Zeitbegriff kann also nicht dazu dienen, eine Einheitswissenschaft unter Einfluß von Natur, Philosophie und Theologie zu etablieren“.

<sup>83</sup> Vgl. Welker, Gottes Ewigkeit, Gottes Zeitlichkeit, 179 f. Welker berichtet von einer neuen Dialogform zwischen Theologie und Naturwissenschaft, wo auch die Naturwissenschaftler ein ausdrückliches Interesse an theologischen Fragestellungen gezeigt haben. Welker gesteht, daß die Gespräche dann doch in eine Spannung mündeten, wo sie nicht mehr fruchtbar waren, aaO, 180.

Wir können die genannten fünf Grundtendenzen in der heutigen Theologie noch einmal in fünf Grundmerkmalen stichwörtlich zusammenfassen: 1. „Verzeitlichung“ Gottes, 2. Relationalisierung der Zeit; 3. Subjektivierung der Zeit; 4. Eschatologisierung der Zeit; 5. Infragestellung der traditionellen Vorstellungen durch den interdisziplinären Dialog<sup>84</sup>.

Diese Vielfalt von Tendenzen wird von einer Vielfalt der sie bedingenden Faktoren bestimmt, die teils aus der inneren Problematik der Theologie, teils aus der Notwendigkeit externer Kohärenz erwachsen sind und in einem korrelativen Abhängigkeitsverhältnis zu einander stehen. Zur internen Problematik gehören hier vor allem die alten Fragen nach Gottes Wirken in der Geschichte (d.h. in Raum und Zeit), die unter den neuzeitlichen Bedingungen revidiert bzw. neu formuliert werden müssen, um dem von Naturwissenschaft geprägten Denken plausibel erscheinen zu können. Als ein innertheologisches Problem ist auch die Frage nach dem Verständnis von der Gegenwärtigkeit des Reiches Gottes zu betrachten, die in der neutestamentlichen Spannung von „Schon“ und „Noch nicht“ zum Ausdruck kommt. Doch diese internen theologischen Fragen scheinen erst durch eine Außenperspektive richtig problematisch geworden zu sein. Als erstes und wichtigstes Korrelat der theologischen Rede von der Zeit ist der veränderte Geltungsanspruch der sog. traditionellen Metaphysik zu nennen, der durch die Philosophie auf Theologie seinen Einfluß seit Anfang des vorigen Jahrhunderts immer weiter und massiver ausgeübt hat<sup>85</sup>. Zentral für die nachmetaphysische Philosophie der Zeit ist die paradoxe Entdeckung, „daß Zeit nicht entdeckt werden kann, d.h. daß über Zeit nur so gesprochen werden kann, daß nicht direkt über Zeit gesprochen wird“<sup>86</sup>. Die gegenständliche Frage: „Was ist Zeit?“ tritt hinter die Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit der wissenschaftlichen Thematisierung von Zeit zurück<sup>87</sup>: Ihre Basis ist die Einsicht, daß „die Einheit des Zeitdenkens nicht auf der Ebene des Bezugs zum gemeinsamen Gegenstand ‚Zeit‘, sondern in der Analyse unserer sinnlichen, sprachlichen und pragmatischen Weisen der

---

<sup>84</sup> Vgl. Theunissen, *Theologie*, 38 ff. Theunissen nennt vier Merkmale einer Philosophie der Zeit, die sich von Metaphysik emanzipiert: Subjektivierung, Pluralisierung, Universalisierung und Affirmierung.

<sup>85</sup> Grundlegend dazu Rustemeyer, *Zeit und Zeichen*. Vgl. auch Schobert, *Leere Zeit – erfüllte Zeit*, 125 f.

<sup>86</sup> Gimmler, Sandbothe, Zimmerli, *Einleitung*, in: *Die Wiederentdeckung der Zeit*, 1.

<sup>87</sup> Dazu E. Pöppel, *Erlebte Zeit und die Zeit überhaupt*, 369 ff.

Zeiterzeugung zu suchen ist“<sup>88</sup>. Darum wird die Suche nach einer einheitlichen Theorie der Zeit „nichts als ein Restbestand des abendländischen metaphysischen Denkens“ bewertet, „nämlich als Suche nach dem zeitlosen, ewigen Wesen der Zeit“<sup>89</sup>. Erst vor diesem philosophischen Hintergrund wird auch die theologische Problematik von „Verzeitlichung“ Gottes, von Subjektivierung und Pluralisierung der Zeit deutlich, deren Ursprünge in der Bewußtwerdung einer Notwendigkeit von Entplatonisierung des Christentums und Rückkehr zum „authentischen“ biblischen Gott zu liegen scheinen<sup>90</sup>. Neben Einwirkungen auf das theologische Denken der Zeit (der phänomenologischen, hermeneutischen und existenzialistischen Philosophie der Zeit), die durch die Namen von Kierkegaard, Husserl, Heidegger, Levinas, Ricoeur und deren Schulen repräsentiert werden kann, müssen auch analytische und prozeßphilosophische Richtungen erwähnt werden<sup>91</sup>, obgleich ihr Einfluß auf die theologische Interpretation der Zeit weniger stark zum Ausdruck kommt<sup>92</sup>.

Doch nicht nur durch die Naturwissenschaft (s.o.) und den philosophischen Diskurs - samt deren Tendenzen - wird die theologische Beschäftigung mit der „Zeit“ herausgefordert, sondern auch und vor allem – insofern die Philosophie selbst ohne ihren Bezugs zur Realität nicht vorstellbar ist – durch das alltägliche Leben und die Geschichte selbst. Hier lassen sich zwei Aspekte der Wirklichkeitserfahrung in Bezug auf die Zeit hervorheben, die durch historische Ereignisse und durch wirtschaftliche Entwicklung für Theologie an Bedeutung gewonnen haben: Das ist erstens der „Riß“ in

---

<sup>88</sup> Gimmler, Sandbothe, Zimmerli, aaO, 1. Pöppel, Erlebte Zeit und Zeit überhaupt, 381 f., faßt die Problematik für die interdisziplinäre Beschäftigung mit der Zeit auf folgende Weise zusammen: „Um zu einer *begrifflichen* Klärung über Phänomene der Zeit zu kommen, wird nicht mehr von der Frage: ‚Was ist (die) Zeit?‘ ausgegangen, sondern es wird vorgeschlagen, evolutionistisch zu denken und von der Frage ‚Wie komme ich zur Zeit?‘ auszugehen. Die Analyse dieser Frage führt zum *primären Zeiterleben*, das insbesondere in den Neurowissenschaften einschließlich der Psychologie untersucht wird. Um das primäre Zeiterleben selbst zu begründen, die Bedingungen seiner Möglichkeit verständlich zu machen, gehen die Naturwissenschaften reduktionistisch vor. In der theoretischen Physik finden sich Antworten in den Gesetzen der Natur, und wir kommen über diese Gesetze zu einem *sekundären Zeitbegriff*, der kompatibel ist mit unserer Beschreibung der Natur. Ein anderer, jedoch auch sekundärer Zeitbegriff findet sich in der Geisteswissenschaften. Ausgehend vom primären Zeiterleben und besonders vom Zukunfts-Wissen wird versucht, die Zeit zu *deuten*, sei es individuell, sei es kulturell. Es wird vorgeschlagen, dieses Konstrukt als semantischen Zeitbegriff zu bezeichnen“.

<sup>89</sup> Poser, Zeit und Ewigkeit, 18. Vgl. auch Theunissen, Theologie, 38: „Über Philosophie der Zeit sprechen heißt: sprechen von der überkommenen Metaphysik und deren Metamorphosen“.

<sup>90</sup> Vgl. Schoberth, aaO, 124-128.

<sup>91</sup> Hier sei nur McTaggarts Analyse der Zeit und Whiteheads Prozeßphilosophie hingewiesen.

<sup>92</sup> Vgl. Rentsch, Heidegger und Wittgenstein. Existenzial- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie, insb. 461 ff.

der Kontinuität der theologischen Auffassung von Geschichte als Heilsgeschichte<sup>93</sup> nach Auschwitz<sup>94</sup> und zweitens die durch die „Beschleunigungsgesellschaft“ bewirkte Zeitkrise, die an chronischem Zeitmangel einerseits und an „Entleerung“ der Zeit durch ihre Reduktion zum meßbaren Objekt<sup>95</sup> andererseits deutlich wird<sup>96</sup>.

Schließlich soll noch das Ausmaß der ökologischen Krise erwähnt werden, die als Herausforderung für die theologische Auslegung der Zeit nicht unberücksichtigt bleiben darf, als die ökologische Krise die Zukunft der Welt selbst in Frage stellt<sup>97</sup>. Denn es hat wenig Sinn, vom Kommen und von der Zukunft Gottes zu sprechen, wenn die Bedingungen der Möglichkeit für diese Zukunft dem realistisch denkenden Verstand gar nicht vorhanden zu sein scheinen.

Aus den oben dargelegten Tendenzen und den damit verbundenen Fragen wird deutlich, aus welcher Vielfalt von Intentionen und Motivationen die theologische Arbeit am Thema „Zeit“ schöpft. Ihre Korrelate sind nicht nur theologischer, sondern auch philosophischer, zeitgeschichtlicher, politischer, wirtschaftlicher und schließlich pragmatischer Herkunft. Diese verwirrende Vielfalt von Fragen und deren Lösungsversuchen zum Thema Zeit birgt in sich mehrere Probleme, mit denen Theologie bei der Beschäftigung mit dieser Problematik zu ringen hat. Andererseits ist zu betonen, daß diese Vielfalt ihre Integrität erst unter der Perspektive des fundamentalen Fragens nach dem Verhältnis zwischen Zeit und Offenbarung gewinnt.

Als nächsten Schritt empfiehlt es sich, die in den Grundtendenzen vorhandenen Grundprobleme hinsichtlich ihrer Entstehungsbedingungen näher zu untersuchen.

---

<sup>93</sup> Vgl. Rösen, Die Kultur der Zeit, 26; 47. Rösen spricht von der traumatischen Zeiterfahrung als von zeitlichen Widerfarnissen, „die sich der Deutung entziehen, deren überwältigende Wucht die zur Verfügung stehenden Deutungsmuster zerschlägt, so dass der Mensch ihnen kulturell gegenüber ‚nackt‘ erscheint und von ihnen in den Möglichkeiten seiner Kultur verletzt wird. Dann handelt es sich um eine traumatische Zeiterfahrung“, aaO, 26.

<sup>94</sup> Dies hat besonders Freyer, Zeit – Kontinuität, 15-24 im Anschluß an die Philosophie Emmanuel Levinas und anderen postmetaphysischen Denkern wie Th. Adorno, F.-J. Lyotard, J. Derrida und G. Vattimo und angesichts der fehlenden Thematisierung der Zeit als Fundamentalproblem in der heutigen Theologie, hervorgehoben, aaO, 15 f. Die Grauen des Nationalsozialismus, „die sich später in dem Wort Auschwitz verdichten“, bleiben für Freyer „sowohl für den Einzelnen als auch für die Gesellschaft ein unhintergebares Datum“, das eine „dringliche Anfrage an das abendländische Denken und nicht zuletzt an dessen Zeitentwürfe“ darstellt, aaO 15.

<sup>95</sup> Vgl. Schobert, Leere Zeit – Erfüllte Zeit, 130. Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund der „leeren Zeit“ vgl. Gadamer, Über leere und erfüllte Zeit.

<sup>96</sup> „Lösungsversuche aus der Zeitkrise unserer ‚Beschleunigungsgesellschaft‘ aufzuzeigen“ hat das Buch von W. Achter, S.Kunz, Th. Walter, Dimensionen der Zeit, Darmstadt 1998, versucht. Die Autoren entwickeln einen theoretischen Ansatz von tripolarem Zeitgefüge, das zu einen ausbalanzierten Zeitumgang das Modell bieten soll. Ein solches Modell halten die Autoren anhand des biblischen Zeitbegriffs für möglich, aaO, 174.

<sup>97</sup> Vgl. Schwöbel, Die letzten Dinge zuerst? 460 f.

## 1.2. Die Grundprobleme

Die Grundprobleme der theologischen Zeitauffassung können m.E. unter drei Gesichtspunkten gruppiert werden. Sie betreffen die Fragestellung, den Gegenstand der Untersuchung und die Methode betreffend. Sie drücken sich aus 1. in der Vorherrschaft der metaphysischen Denkprämissen in Bezug auf die Auffassung der Zeit in ihrem Verhältnis zur Ewigkeit; 2. im inkonsistenten Gebrauch des Begriffs der Zeit; und 3. in der Unklarheit der Methode der theologischen Interpretation der Zeit, die im problematischen Verhältnis zwischen Zeit und Offenbarung zum Ausdruck kommt.

1. Die metaphysische Problematik der Zeit in der Theologie scheint von der Notwendigkeit bestimmt zu sein, die Rede von der Zeit auf ein Korrelat zu beziehen: nämlich auf das Korrelat zur Ewigkeit<sup>98</sup>. Das Ewige war traditionellerweise als Gegenteil zum Zeitlichen, das sich vor allem durch seine Vergänglichkeit auszeichnete, bestimmt<sup>99</sup>. Seit Parmenides wurde das Unvergängliche mit dem Wahren identifiziert und ist in die christliche Dogmatik als Eigenschaft Gottes eingegangen<sup>100</sup>: Nach Thomas von Aquin expliziert der Begriff der Ewigkeit den christlichen Gottesbegriff: „E.[wigkeit] ist nichts anderes als Gott selbst“<sup>101</sup>. Nun haben wir schon auf die Notwendigkeit einer Befreiung der Ewigkeit Gottes aus ihrer abstrakten Entgegensetzung gegen die Zeit hingewiesen, und diese Forderung scheint auf einem breiten Konsensus in der Theologie zu basieren<sup>102</sup>. Gleichwohl können metaphysische Denkprämissen in der theologischen Rede von der Zeit an einigen wichtigen Punkten vermutet werden:

a) Die Ewigkeitsprädikate werden in Anlehnung an Zeitprädikate gewonnen, sei es als Einheit bzw. Ganzheit der Zeit (Pannenberg), sei es als Zeitlosigkeit (Dalferth), das Andere der Zeit (Jackelen), oder die Fülle der Zeit (Schobert, Link) usw. Im Grunde handelt es sich bei solchen Ewigkeitsdefinitionen um einen Zirkelschluß: Was Zeit ist, wird von Ewigkeit her, was Ewigkeit ist, von Zeit her beantwortet<sup>103</sup>. In diesem

---

<sup>98</sup> Vgl. Echternach, Ewigkeit, 838 f.

<sup>99</sup> Vgl. Jüngel, Ewigkeit, 1772.

<sup>100</sup> Vgl. Kaegi/Rudolph, Vergänglichkeit, 658 ff.

<sup>101</sup> Jüngel, aaO, 1774.

<sup>102</sup> Vgl. Dalferth, Gedeutete Gegenwart, 232 ff.

<sup>103</sup> Vgl. Pannenberg, S 2, 114, wo er an einer Stelle behauptet, daß Ewigkeit konstitutiv für das Erleben und den Begriff der Zeit ist, zwei Seiten weiter, 116, jedoch eingestehen muß: „Obwohl die Ewigkeit für den Zusammenhang der Zeit und des durch die Abfolge der Zeitmomente Getrennten konstitutiv ist, läßt

Zusammenhang sollen die theologischen Implikate des Ewigkeitsbegriffs näher untersucht werden, wenn ein solcher Begriff für eine theologische Auslegung der Zeit unentbehrlich zu sein scheint, sei es, um Gottes Transzendenz gegenüber seiner Schöpfung zu bewahren, sei es, um über die „Zeit“ theologisch reflektieren zu können. Das Grundproblem bildet jedoch der Verdacht, daß solche Bestimmungen der Ewigkeit zu stark von Mangelserfahrungen abhängig sind<sup>104</sup>.

b) Die ontologische Differenz zwischen Schöpfung und Schöpfer wird an der ontologischen Unterscheidung vom Vergänglichem und Unvergänglichem festgemacht. So wird die Zeit bzw. die Zeitlichkeit als Vergänglichkeit unter dem Vorzeichen der Defizienz gedeutet: Das Leben, das uns immer als Gegenwart entgegentritt, wird als scheinbares, unwahres oder unvollendetes Sein betrachtet. „Darum ist Zeiterfahrung zunächst und vor allem eine Leidenserfahrung“, so Ch. Link<sup>105</sup>. Und Pannenberg stellt fest: „Das Leiden an der Vergänglichkeit ist die Grundform des Leidens[...], und die Vergänglichkeit ist uns von Gott selbst verordnet, weil wir als endliche Wesen nur unter den Bedingungen der Zeit selbständiges Dasein gewinnen können“<sup>106</sup>. Es fragt sich, ob die Identifizierung der Zeit mit Vergänglichkeit theologisch sachgemäß ist, oder ob sie eher aus der metaphysischen Entgegensetzung der Zeit gegenüber der Ewigkeit entspringt<sup>107</sup> und in die biblischen Texte hineinprojiziert wird<sup>108</sup>. C.H. Ratschow hat darauf hingewiesen, daß die Vergänglichkeit, von der gelegentlich das AT spricht, nicht als Zeitproblem, wie wir sie als ontische Beschaffenheit des Daseins verstehen, sondern als Schuldproblem verstanden wird: „In der Vergänglichkeit wird der Mensch vielmehr seines verfehlten Daseins vor Gott und von daher seines versehrten Welt- und Selbstverständnisses inne“<sup>109</sup>. Wenn die These Ratschows stimmt, ist die Vergänglichkeit im biblischen Sinne nicht als ein quantitativ an linearen Zeitpunkten meßbares Phänomen, sondern als qualitatives Zugrundegehen, als Verderben, zu

---

sich die Zeit doch nicht aus dem Begriff der Ewigkeit ableiten: Jeder Versuch, einen Ursprung der Zeit vorstellig zu machen, muß immer schon Zeit voraussetzen“.

<sup>104</sup> Vgl. die Kritik bei Jüngel, Die Ewigkeit des ewigen Lebens, 345 ff.

<sup>105</sup> Link, Gott und die Zeit, 41. Vgl. auch Theunissen, Theologie 37 ff.

<sup>106</sup> Pannenberg, Die christliche Deutung des Leidens, 251 f.

<sup>107</sup> Vgl. Kaegi/Rudolph, Vergänglichkeit, 659 f.

<sup>108</sup> Vgl. Link, Gott und die Zeit, 41: Nach einigen Zitaten aus Hiob und Psalmen (Hiob 19,5; Ps 102, 25,28; Ps 144, 4), wo die „Zeit“ des Menschen mit der „Zeit“ Gottes verglichen wird und unter Berufung auf Augustin, daß die Zeit als Grundstruktur der Welt deren Endlichkeit und Hinfälligkeit, Nichtigkeit und ihre Erlösungsbedürftigkeit ausmache, stellt Link fest, daß Zeiterfahrung eine Leidenserfahrung sei.

<sup>109</sup> Ratschow, Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems, 294 f. Seinem Urteil, daß wir uns den Weg zum biblischen Verständnis in Bezug auf das Problem der Vergänglichkeit aus der Antithese der Ewigkeit eröffnen, ist zu zustimmen.

verstehen. Es handelt sich also nicht um eine ontische, sondern um eine relationale Problematik, insofern es um Gottesbeziehung geht. Aber auch die ontische Befristetheit des menschlichen Lebens durch seine endliche Zeitlichkeit muß nicht nur als etwas rein Negatives erfahren werden, wie dies E. Jüngel betont hat: „Begrenzt durch den ihn bejahenden Gott gewinnt die Lebenszeit des Menschen vielmehr so etwas wie ein konkretes Profil, gewinnt sie *konkrete Bestimmtheit*: die konkrete Bestimmtheit einer *einmaligen und unverwechselbaren Gelegenheit*. [...] Die Befristetheit des menschlichen Lebens ist nach biblischem Urteil also alles andere als des Menschen Bedrohung. Sie ist vielmehr die Bedingung der Möglichkeit, in der Verantwortung vor Gott ein unverwechselbar eigenes Leben zu führen in einer unverwechselbar eigenen Zeit. Die Befristung seiner Lebenszeit ist des Menschen schöpferische Chance“<sup>110</sup>.

c) In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Eschatologie: Wird die Ewigkeit durch Entgegensetzung zur Zeit als Form der Vollendung verstanden, dann wird die Zeitdeutung notwendig in die konkurrierenden Auffassungen von präsentischen oder futurischen Eschatologien münden. Beide implizieren jedoch eine Abwertung der Zeit, die zu einer Abwertung der Schöpfung und damit des Schöpfers selbst tendiert. Chr. Schwöbel hat mit Recht sein Bedenken gegenüber einer vorschnellen Verzeitlichung des Eschaton geäußert: „Es ist vielleicht verständlich, daß Menschen als zeitliche Wesen eschatologische Letztgültigkeit nur so erfassen können, daß sie sie im Horizont ihres Zeitbewußtseins verorten. Trotzdem ist das theologisch sehr fragwürdig. [...] Wenn das Eschaton die Vollendung des Willens Gottes des Schöpfers ist, in Gemeinschaft mit seiner versöhnten Schöpfung zu sein, dann kann der Ansatz zur Erfassung der Bedeutung des Eschaton nicht die Zeit, sondern Gott sein“<sup>111</sup>.

2. Das zweite Problem betrifft den Begriff „Zeit“ und seinen Gebrauch in der Theologie: Welche Bedeutung hat das Wort „Zeit“<sup>112</sup>? Wir treffen auf eine breite Vielfalt von „temporalen“ Bezeichnungen, wie z.B. Gedächtnis Gottes, das Andere der Zeit, Mitte der Zeit, Fülle der Zeit, Vorzeitlichkeit, Überzeitlichkeit oder die Nachzeitlichkeit Gottes usw. Was bedeuten diese Zeitprädikate?

„Die Zeit, so suggeriert unsere Sprache, ist etwas Dingliches, denn sie kann uns fehlen, wir können sie verlieren, oder wir können uns mit Marcel Proust auf die Suche nach ihr

---

<sup>110</sup> Jüngel, *Meine Zeit steht in Deinen Händen* (Ps 31,16), 66.

<sup>111</sup> Vgl. Schwöbel, *Die Letzten Dinge zuerst?* 467.

<sup>112</sup> Vgl. dazu Gloy, *Zeit*, 504 ff.

begeben“<sup>113</sup>. Es ist darum kein Wunder, wie Dalferth feststellt, daß diese alltagsprachliche Substantivierung und metaphorische Personifizierung der Zeit als Ding, Lebewesen, Macht, Schicksal unser wissenschaftliches und philosophisches Nachdenken über Zeit immer wieder in die Irre führt<sup>114</sup>: „Unsere Zeit-Erklärungen belegen denn auch auf Schritt und Tritt, daß wir nicht nur unterschiedliche Zugangsweisen zu demselben Phänomen, sondern *unterschiedliche Phänomene als Zeit* thematisieren: Die metrische Zeit der Physik, die Lebensrhythmen der Biologie, die Systeme von Zeitempfindungen der Psychologie, die Erlebnisprozesse des Alltagsbewußtseins, die symbolischen Ordnungssysteme der Soziologie, die kausalen Ablaufstrukturen und apriorischen Anschauungsformen der Philosophie, die historischen Chronologien der Geschichtswissenschaft, die Differenzbezüge zwischen Zeit und Ewigkeit in der Theologie – sie alle thematisieren unter dem Stichwort ‚Zeit‘ Probleme, deren Vielfalt vor allem eines deutlich macht: ‚Daß Zeit keine Vorstellung von durchgängiger Konstanz und unzweideutiger Bestimmtheit ist‘“<sup>115</sup>.

Wird der Gegenstand nicht definiert, so endet man nicht nur in Äquivokationen in der Rede von der Zeit<sup>116</sup>, sondern drohen auch Reduktionen, in welchen die wichtigen Aspekte der Zeit ausgelassen werden<sup>117</sup>. Nicht nur die Gegenstandsfrage, sondern auch die Sprache selbst kann in die Irre leiten. Der Satz, daß jedes Denken und Handeln in

---

<sup>113</sup> Poser, *Zeit und Ewigkeit*, 17. Vgl. Dalferth, *Gott und Zeit*, 239 f.

<sup>114</sup> Dalferth, aaO, 240.

<sup>115</sup> Dalferth, aaO, 240. Wie richtig das Urteil Dalferths in Bezug auf die Verwendung des Begriffs „Zeit“ ist, so scheint mir seine eigene Schlußfolgerung angesichts dieser Situation fragwürdig, daß es Zeit nur im Plural gibt, d.h. „daß Zeit immer die Zeit *von etwas* ist, von Ereignissen, Handlungen Prozessen, Systemen, also nicht unabhängig von einem Bezugsbereich existiert“, aaO, 241. Die Aussage, daß es Zeit nur im Plural gibt, ist sinnvoll nur unter der Voraussetzung, daß es einen Grund gibt, diese Pluralität als Einheit, d.h. als Zeit zu benennen. So meint Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, 42: „Pluralisierung mißversteht als Verschiedenheit von Zeiten, was in Wahrheit bloß ein Unterschied in der Wahrnehmung der einen und selben Zeit ist, der zwischen ihrer Wahrnehmung aus der Außenperspektive und ihrer Wahrnehmung aus der Innenperspektive“.

<sup>116</sup> Vgl. Jackelen, *Zeit und Ewigkeit*, 160. Jackelen bezeichnet die Ewigkeit „als das Andere der Zeit“, und läßt dabei die Zeit bewußt undefiniert, um möglichst breiten Raum für die Bestimmung der Zeit offen zu lassen. Doch wenn man Offenheit für etwas läßt, hat man schon eine gewisse Vorstellung, wofür man es offen hält. Denn jeder Versuch die Zeit zu reflektieren muß schon eine Verständigung über ihren Gegenstand voraussetzen, wie das richtig Schobert, *Leere Zeit – Erfüllte Zeit*, 125, bemerkt. Darum kann das Denken, so Schobert, den vorgängigen Zeitbegriff nur präzisieren oder korrigieren, ihn zu konstruieren vermag es jedoch nicht.

<sup>117</sup> Das passiert m.E. ebenfalls bei Jackelen, aaO, wenn sie als Ausgangspunkt unter Berufung auf Ricoeurs These von einem angemessenen Zugang zur Zeit durch Erzählung, die erzählte „Zeit“ in Kirchenlieder wählt, aaO, 11 f. So wird der ganze Bereich der Problematik von Zeit, nämlich vom Zeitbewußtsein ausgelassen. Dadurch kommen viele theologisch relevante Implikate der Zeit, wie zum Beispiel Freiheit, transzendente Idealität der Zeit als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis und Sinn nicht zum Tragen.

der Zeit sich vollzieht<sup>118</sup>, unterstellt eine Möglichkeit, Zeit mit dem Inhalt der Erfahrung zu identifizieren<sup>119</sup>. So wird die Rede von Zeit zur Tautologie, deren Bestimmung vom Inhalt der Zeit abhängig gemacht wird. Darum wird eigentlich nicht die Zeit an sich zum Thema, sondern alle mögliche Phänomene, da es nichts gibt, was nicht zeitlich wäre.

Ein Beispiel solcher Problematik ist auch im Buch von Achtner, Kunz und Walter, *Dimensionen der Zeit*, zu finden. Die Unterscheidung vom tripolaren Zeitgefüge, das als heuristisches Prinzip dienen soll, scheint den Inhalt der Erfahrung mit der Spezifik der Zeiterfahrung zu identifizieren. Die Dreiteilung von transzendenter Zeit, exogener Zeit und endogener Zeit ist vom dreifachen Relationsgefüge abgeleitet: Religiöser Bezug, Weltbezug und Selbstbezug<sup>120</sup>. Es wird nicht ganz klar, anhand welcher Kriterien diese Unterscheidung durchgeführt wird: Anhand der Erlebnisart bzw. Struktur, oder des Erlebnisinhalts<sup>121</sup>? Mir scheint, daß alle drei „Zeiten“ austauschbar sind, je nach dem Inhalt der Erfahrung, der in dieser Zeit erfahren wird<sup>122</sup>.

Nun haben wir es offensichtlich, wie schon oben kurz angesprochen, mit dem Problem der undefinierbarkeit der Zeit, die mit der Art und Weise des Gegebenseins des Gegenstandes zusammenhängt, zu tun<sup>123</sup>: Die Inkonsistenz des Begriffs „Zeit“ in der theologischen Rede wird also durch Unklarheit bzw. Mehrdeutigkeit des Gegenstandes

---

<sup>118</sup> Grimmer, aaO, 56.

<sup>119</sup> Vgl. dazu die Beobachtung von Picht, *Zeit und Vernunft*, 670: „Der Satz: ‚Alle Phänomene sind in der Zeit‘ leuchtet jedermann ein. Aber wir denken selten darüber nach, was er bedeutet. Das Rätselhafte an diesem Satz ist die Bedeutung ‚in‘. Das naive Verständnis unterschiebt diesem ‚in‘ eine räumliche Bedeutung. Man stellt sich vor: es gibt einerseits die Zeit, es gibt andererseits die Phänomene, und die Phänomene sind in die Zeit hineingepackt, wie ich meine Bücher in eine Kiste packe“.

<sup>120</sup> Achtner/Kunz/Walter, *Dimensionen der Zeit*, 7 ff.

<sup>121</sup> Der methodische Fehler liegt m.E. darin, daß die Asynchronizität nicht erst aus dem Verhältnis der endogenen zur exogenen Zeit hervorgeht, sondern daß die Unterscheidung in endogene und exogene Zeit die Asynchronizität bereits voraussetzt, die dann verschiedene Stufen des Zeitbewußtseins – mythische, lineare und mystische – evoziert.

<sup>122</sup> Wir können z.B. das Hören von Musik unter allen drei Zeitbezügen thematisieren: Als transzendente Zeit, wenn sie für uns eine Qualität von religiösem Erlebnis besitzt; als endogene Zeit, in der Elemente von Zyklizität, Linearität oder Mystik, je nach dem wie die Musik gehört und erlebt wird, vorhanden sein können; und als exogene Zeit, wenn sie für uns mit bestimmten äußeren Abläufen und Rhythmen zusammenfällt.

D.h. dann, daß die Unterscheidung, die mit der Trias der Zeit gegeben ist, nicht von der Erlebnisart der Zeit und Struktur bestimmt wird, sondern vom Inhalt des Erlebnisses.

<sup>123</sup> Vgl. Theunissen, *Theologie*, 37, betont, daß Zeit direkt zu definieren unmöglich ist: „Keine noch so exakte Wissenschaft kann sie definieren, und auch Philosophie kommt bestenfalls dahin, den Grund ihrer undefinierbarkeit einzusehen“. Vgl. dazu noch Herms, „Meine Zeit in Gottes Händen“, 71 f; und Picht, *Von der Zeit*, 671 ff.

bedingt<sup>124</sup>. Es ist daher notwendig, um die Äquivokationen in der Rede über die Zeit in der Theologie zu vermeiden und um die (wahrscheinlich unvermeidbare) Metaphorik der Zeit und Ewigkeit entsprechend verstehen zu können, jeweils in Bezug auf die konkrete Untersuchung zur Zeit die Frage zu stellen: Als was wird hier die „Zeit“ behandelt?

3. Das dritte Problem, das die Methode der theologischen Interpretation der Zeit betrifft, wiegt am schwersten, insofern es beide ersten Probleme bedingt und sich nicht so leicht klären läßt durch seinen aporetischen Charakter, der in der Bestimmung des Ansatzes und des Ausgangspunktes deutlich wird. Äußerlich gesehen macht sich diese Problematik bemerkbar zunächst darin, daß nicht eindeutig entschieden werden kann, zu welchen dogmatischen Topoi die Zeit gehört: Eschatologie oder Protologie, Schöpfungslehre oder Trinitätslehre, Christologie oder Anthropologie oder zu allen? Oder gehört die Zeit in die Prolegomena einer Dogmatik, als das die Dogmatik strukturierende Prinzip? Ist der Aufbau der Dogmatik bereits Ausdruck eines bestimmten Zeitverständnisses?

Symptomatisch wird das Problem an den dogmatischen Kriterien der Schrift- und Zeitgemäßheit ersichtlich:

a) In der Theologie lassen sich grob vereinfachend drei Ansätze der Zeitdeutung unterscheiden: 1. an die Bibel orientiert, anhand der Exegese: Hier wird meistens das gegenwärtige Zeitverständnis mit dem Biblischen konfrontiert; 2. an der Dogmatik orientiert, die Glaubenssätze explizierend: Hier wird hauptsächlich das Verhältnis von Gottes Ewigkeit und Zeitlichkeit der Welt zum Thema; 3. An die Erfahrung orientiert, ausgehend aus der phänomenologischen und existenzial-ontologischen Problematik der Zeit: Hier werden die Fragen nach dem Sinn des Seins erhoben<sup>125</sup>. Freilich werden in jedem Ansatz auch die anderen Ansätze wirksam, jedoch unausweichlich wird eine der Ansätze zum Maßstab für die anderen gewählt, meistens jedoch ohne die Wahl theologisch zu begründen: Die Dominanz eines Ansatzes wird auf Kosten der anderen erkaufte, oder aber stehen unvermittelt nebeneinander. Die biblische Zeitauffassung läßt sich nicht mit der dogmatischen ohne weiteres harmonisieren, wie sich das beispielweise an der Problematik des Verhältnisses zwischen der Ewigkeit Gottes und

---

<sup>124</sup> Vgl. Gloy, *Zeit*, 504: „Die Aspekte der Fragestellung sind so heterogen, daß sich bis heute keine einheitliche Zeittheorie hat finden lassen, in die sich alle Fragerichtungen und Lösungsversuche integrieren ließen“.

<sup>125</sup> Vgl. Baumgartner, *Zeit und Sinn*, 295 ff.

der Zeitlichkeit der Welt zeigen läßt<sup>126</sup>, wie auch philosophische Phänomenologie der Zeit sowohl biblischen als auch dogmatischen Bestimmungen der Zeit zu widersprechen scheint, wenn man die unumgängliche Subjektivierung der Zeit seit Kant mit den traditionellen Vorstellungen vom ewigen Leben in Zusammenklang zu bringen versucht.

b) Grundsätzlich wird die Frage kaum zu klären versucht, wie die biblischen Texte mit ihren Aussagen über die Zeit dogmatisch aufgenommen werden können. Es wird wie selbstverständlich aus der Notwendigkeit einer Bezugnahme ausgegangen, ohne vorher geklärt zu haben, wie sie theologisch zu begründen ist<sup>127</sup>. Dabei wird auf die Unstimmigkeiten des Begriffs der Zeit hinsichtlich seiner Semantik im biblischen Feld und unserem Gebrauch nicht näher eingegangen<sup>128</sup>, und meistens wird bei der Feststellung der Tatsache, daß das AT keinen abstrakten Begriff von Zeit kennt, stehengeblieben. Unserer modernen „leeren“ Zeit wird dann die biblische „erfüllte“ Zeit entgegengesetzt, um die „falschen“ Konstruktionen der modernen linearen Zeitauffassung zu korrigieren: „Die biblische Rede von der Zeit erweist sich als realistischer denn die Vorstellung der chronologischen, leeren Zeit, weil sie bei den Erfahrungen von Zeit bleibt. Die Zeit des Messens ist nicht die des Lebens; doch ist auch die in der unmittelbaren Erfahrung gegebene Zeit nicht die Zeit, aus der Glaube

---

<sup>126</sup> Grundlegend dazu die Artikel „Zeit“ und „Ewigkeit“ von Ernst Jenni, in ThHAT; Barr, James, *Biblical Words for Time*, London 1962; vgl. auch Ratschow, *Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems*; Vgl. Seils, *Unveränderlichkeit Gottes*, 328 ff.

<sup>127</sup> Vgl. Manzke, *Ewigkeit und Zeitlichkeit*, 45: Manzke will nur die Aspekte des biblischen Redens von Zeit berücksichtigen, die sich auf das ‚moderne Zeitempfinden‘ beziehen lassen. Jackelen, *Zeit und Ewigkeit*, 112 f., beklagt angesichts der Vieldeutigkeit der biblischen Vorstellungen von Zeit die Schwierigkeit einer theologischen Diskussion um die Zeit: „Die theologische Arbeit muß mit der Aporie leben, daß für einen erfolgreichen Dialog eigentlich definiert sein müßte, was sich vom biblischen Befund her nicht eigentlich definieren läßt“. Sie entscheidet sich darum für einen „möglichst pluralen Zeitbegriff“, „um der vielschichtigen Dynamik biblischer Zeitauffassung gerecht zu werden“, aaO, 113. Auch die älteren Dogmatiken versuchen das biblische Zeitverständnis zum Maßstab einer theologischen Zeitdeutung zu machen: vgl. Brunner, I, 341 ff.: Brunner versucht durch die Analyse des biblischen Zeitverständnisses einen genuin biblischen Begriff von der Ewigkeit Gottes zu entwickeln. Zur Interpretation der Zeit und Ewigkeit bei Brunner vgl. Manzke, aaO, 35 ff.

<sup>128</sup> Hier sei nur auf einige Indizien hingewiesen: Für die Auffassung der Zeit ist die Diskontinuität von biblischem und modernem Weltbild von Bedeutung: War der Tod für das biblische Denken ein Ereignis in der Zeit, so ist für das moderne Denken der Tod das Ende der Zeit. Auch die Nähe der Gottesherrschaft, die durch Spannung von Schon und Noch nicht umschrieben wird, scheint eher eine räumliche Vorstellung zu implizieren als eine zeitlich lineare, wie die apokalyptische Vorstellungswelt vom Nebeneinander der zwei Welten, nahe legt: einer irdischen verdorbenen und einer himmlischen, die noch verborgen ist und nur den Auserwählten gezeigt wird, am Ende der „Zeit“ jedoch allen offenbar wird.

Zu den räumlichen Implikationen im alttestamentlichen Denken vgl. Janowski, „Du hast meine Füße auf weiten Raum gestellt“ (Psalm 31,9). Gott, Mensch und Raum im Alten Testament, 312 ff.; Dux, *Die Zeit in der Geschichte*, 150 ff.; und Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 38 ff. Zu raum-zeitlichen Aspekten vom Reich Gottes vgl. Weder, *Gegenwart und Gottesherrschaft*, 54 ff.

lebt. Solche Zeit ist vielmehr bestimmt von der Fülle der Zeit: Von dieser Fülle kommt die Zeit des Glaubens her“<sup>129</sup>.

Aus mehreren Gründen erweist sich dabei die unvermittelte Übernahme vom „biblischen Zeitverständnis“ als Kriterium für eine Theologie der Zeit als problematisch: 1. Sie läßt einerseits die Phänomenologie der Zeit mit ihrer Zeitbewußtseinsproblematik unberücksichtigt, andererseits wird die heutige Zeiterfahrung wie sie uns im Alltag begegnet, kaum thematisch<sup>130</sup>; 2. Die geschichtlich bedingten Unterschiede in Bezug auf die Zeitvorstellungen und Zeitwahrnehmungen lassen die Zeit nicht als eine homogene a-priorische, daher als universal gültige Größe betrachten<sup>131</sup>. Deshalb ist fraglich, ob die biblische und unsere Zeiterfahrung hinsichtlich ihrer Denkvoraussetzungen auf gleicher Ebene darstellbar sind; 3. Hängt damit auch die hermeneutische Perspektive zusammen: Der biblische Mensch hatte nicht die Fragen in Bezug auf die Zeit und Ewigkeit, die wir haben. Auch ihre „Antworten“ stützen sich auf Erfahrungen – man denke z.B an die Naherwartung, die mit den unsrigen inkommensurabel sind. Die biblischen Sätze von erfüllter Zeit (vgl. Mk 1, 15; Gal 4,4; u.a.) sagen kaum etwas über das „biblische Zeitverständnis“ aus, das methodisch zugänglich wäre, insofern ist die Frage offen, ob überhaupt von einem biblischen Zeitverständnis gesprochen werden kann, wie schon das Fehlen des abstrakten Begriff „Zeit“ nahelegt, der mit unsrigem vergleichbar wäre<sup>132</sup>.

c) In der theologischen Rede von der Zeit wird häufig von dem Grundsatz ausgegangen, daß Gott selbst in die Zeit eingegangen sei und dadurch eine „Wende“ der Zeit herbeigeführt habe<sup>133</sup>: „Christliche Theologie im besonderen denkt dem Ereignis nach,

---

<sup>129</sup> So Schoberth, *Leere Zeit – Erfüllte Zeit*, 136. Vgl. auch Achtner/Kunz/Walter, *Dimensionen der Zeit*, 174 ff.

<sup>130</sup> Unsere Zeiterfahrung heute, die mit Stichwörtern Beschleunigung, Mangel, Leere, Zwang usw. bezeichnet werden kann, ist nicht das Ergebnis unserer falschen Auffassung von Zeit, die wir uns selbst konstruieren. Wie wir die Zeit erfahren, wird im großen Teil von außen bestimmt: Wenn die Diagnose des modernen Menschen, ständig „keine Zeit zu haben“, stimmt, so ist das Produkt eine Erfahrung von Realität, die als solche von kaum jemand als positiv empfunden wird: Denn der Satz „ich habe keine Zeit“ hat seinen Sinn erst in der Situation, in der ein Anspruch von außen begegnet: Eine gewisse Länge von Dauer wird beansprucht, die aber nicht zur Verfügung steht.

<sup>131</sup> Dies hat deutlich Rustemeyer, *Zeit und Zeichen*, herausgestellt. Vgl. dazu auch Colpe, *Die Zeit in drei asiatischen Hochkulturen*, 225 ff; auch J. Assmann, *Das Doppelgesicht der Zeit im altägyptischen Denken*, 189 ff. Einen Überblick über Kulturrelativität des Zeitbewußtseins bietet Wendorf, *Zeit und Kultur*, 13 ff.

<sup>132</sup> Es ist nicht das Gleiche, ob man von einem Verhältnis zu etwas, oder Verständnis von etwas spricht: In erstem Fall ist eine Reflexion, im Unterschied zum zweiten, nicht notwendig. Vgl. Weder, *Gegenwart und Gottesherrschaft*, 54 ff.

<sup>133</sup> Diese Interpretationsfigur der Zeitdeutung, daß Christus, Mitte, Wende und Fülle der Zeit darstellt, wurde seit Culmanns Buch, *Christus und die Zeit*, erste Auflage 1946, zu einer weit verbreiteten Formel,

das in der Mitte der Zeit die Zeit der Welt gewendet hat. In dem ständig neuen Bezug auf dieses Ereignis entspringt christliche Theologie dem Glauben, daß in der Zeit das Ziel aller Zeiten sichtbar geworden ist.

Christliche Theologie redet von der Zeitwerdung Gottes zu einer bestimmten Zeit. Indem sie diesem Ereignis nachdenkt, unterstellt die Theologie, daß die Zeit seitdem nicht mehr das ist, was sie einmal war<sup>134</sup>. Diese „Zeitwerdung Gottes“ stelle eine Fülle der Zeit dar, die selbst eine neue Definition der Zeit mit sich bringe: „Denn daß die Fülle der Zeit in die Zeit gekommen sei, sprengt jeden Begriff der Zeit, den die Reflexion auf die Erfahrungen wie die Konstruktion der Erkenntnis bilden könnte. Die unaufhebbare Folge von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wird in der Fülle der Zeit hinfällig: der Tag Jesu hat kein Vorher und Nachher“<sup>135</sup>. Diese neue Zeit ist „nicht eine neue Epoche“, sondern sie ist alles neu machende Zeit, die mit dem Glauben selbst identisch ist und die aus der Herrschaft der Chronologie das Leben für die Wahrnehmung seiner eigenen Gegenwart befreit<sup>136</sup>.

Der Akzent dieser Interpretation liegt auf der Betonung einer neuen Zeit gegenüber der alten Zeit, wie Manzke das formuliert: „Indem sie diesem Ereignis nachdenkt, unterstellt die Theologie, daß die Zeit seitdem nicht mehr das ist, was sie einmal war. Insofern entspringt die christliche Theologie dem Protest gegen die Behauptung, die Zeit bleibe sich immer gleich“<sup>137</sup>.

Man wird unschwer erkennen, daß in dieser Rede von Mitte, Wende und Fülle der Zeit nicht nur das Wort „Zeit“ eine andere Bedeutung hat als es z.B. in Philosophie oder Naturwissenschaft üblich ist, sondern daß die Aussagen selbst in ihrer Ganzheit eher Bekenntnis- und Verkündigungs- als einen wissenschaftlichen Charakter haben<sup>138</sup>. Fraglich an solchem Ansatz ist nicht die Metaphorik der Rede – Theologie ist häufig auf die Metapher angewiesen, um ihre Inhalte, die sich einer epistemologischen

---

die in unterschiedlichen Wandlungen bis heute einflußreich geblieben ist. Zum Zeitkonzept Culmanns vgl. Jackelen, *Zeit und Ewigkeit* 120 ff; Schwöbel, *Die Letzten Dinge zuerst?* 446 ff. Die Pointe des Culmannschen Ansatzes liegt in der neuen eschatologischen Definition der Zeit durch das Kommen Christi: Die Zeit der Geschichte wird durch die Heilsgeschichte neu strukturiert, in der Gottes Handeln in Christus die Zeit als „Mitte der Zeit“ bzw. Fülle der Zeit qualifiziert.

<sup>134</sup> Manzke, *Ewigkeit und Zeitlichkeit*, 15.

<sup>135</sup> Schoberth, *Leere Zeit – Erfüllte Zeit*, 136. Vgl. auch Link, *Gott und die Zeit*, 51 ff., Dalferth, *Gedeutete Gegenwart*, 248 ff.

<sup>136</sup> Schoberth, aaO, 140 f.

<sup>137</sup> Manzke, aaO, 15. Vgl. auch Jackelen, aaO, 288 ff.

<sup>138</sup> Vgl. Dalferth, *Gedeutete Gegenwart*, 249. Dalferth betont, daß die Unterscheidung von Alter und Neuer Zeit von einem qualitativ anderem Lebensverhältnis zu Gott spricht. Entscheidend ist hier also nicht eine Veränderung an der Zeit selbst, sondern, wie die Zeit als Möglichkeit *für* eine rechte Beziehung wahrgenommen wird.

Verifikation entziehen, zum Ausdruck zu bringen. Fraglich ist, ob das Verstehen einer solchen Auslegung der Zeit unabhängig von der Erfahrung einer konkreten Zeit möglich ist. Denn es scheint, daß dieses Sprechen eben erst aus der Glaubensperspektive Sinn macht und nicht aus sich selbst einen Anspruch auf Evidenz erheben darf. Einen interessanten Aspekt bildet hier das Problem des Verhältnisses zwischen Offenbarung und Zeit bzw. Erfahrung, insofern jede Erfahrung auch Zeiterfahrung impliziert<sup>139</sup>: Kann die Zeit selbst zum Offenbarungsgehalt gehören, indem sie das Verstehen der Offenbarung als sich selbst erschließende Zeit erfährt?<sup>140</sup>.

Weiterhin muß gefragt werden, ob die in dieser Interpretation betonte Überwindung der Herrschaft der Zeit<sup>141</sup> nicht an ein bestimmtes Zeitverständnis angekoppelt ist, das nicht a-priori universal und allgemeingültig gegeben ist und sogar der Bibel selbst fremd zu sein scheint, sondern vermutlich durch Augustins vom Neuplatonismus beeinflussten Zeitanalysen in die christliche Dogmatik eingegangen ist<sup>142</sup>: Der Grundgedanke über die Herrschaft der Zeit knüpft an der sog. Zerrissenheit der Zeit in die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die einen ontologischen Charakter als Vergänglichkeit und abgeschlossene Gewesenheit besitzt. In diesem Zusammenhang spricht Link von der Auferstehung Jesu Christi als Überwindung der „ewigen Gleichlauf der Zeiten“: „Denn während der Tod die Endgültigkeit der Grenzen zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft besiegelt – wir können das Gewesene nicht festhalten und erst recht nicht verändern –, steht der Auferstandene als Repräsentant der Zeit Gottes allen Zeiten gegenüber“<sup>143</sup>. In der Überwindung der Abgeschlossenheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft manifestiert sich also die Wende der Zeit: „Damit ist die Macht der Zeit, die Herrschaft des Vergangenen, unter der nichts wirklich Neues geschehen kann, weil unsere Geschichte zum Verhängnis zu werden droht, definitiv gebrochen“<sup>144</sup>. Zu fragen ist, ob diese Konzeption der Zeitdeutung als Überwindung der Herrschaft der Zeit nicht zu sehr an die Struktur des menschlichen Zeitbewußtseins, das die Zeit in

---

<sup>139</sup> Hier stellt sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen Offenbarung und Erfahrung: Ist der Glaube die Voraussetzung dafür, daß Offenbarung etwas offenbart, oder erwächst der Glaube aus der Offenbarung. Zum Verhältnis von Erfahrung und Offenbarung vgl. Schwöbel, Offenbarung und Erfahrung, 53-130, bes. 127.

<sup>140</sup> Interessante Einsichten zu dieser Frage findet sich in Theunissens Untersuchung zur altgriechischen Dichtung Pindars, Pindar. Menschenlos und die Wende der Zeit, München 2000. Vgl. dazu die Kritik von Henrich, Zeit und Gott. Anmerkungen zur Chronotheologie.

<sup>141</sup> Vgl. Schoberth, aaO, 140 f; Link, aaO, 54 f. Über die Herrschaft der Zeit vgl. Theunissen, Negative Theologie der Zeit, 37-86.

<sup>142</sup> Vgl. dazu Dalferth, aaO, 251 ff.

<sup>143</sup> Link, aaO, 54.

<sup>144</sup> Link, aaO, 55.

ihren Modi der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wahrnimmt, haftet, und ob damit „die Pointe der Eschatologie mit einem Aspekt der menschlichen Zeiterfahrung“ nicht verwechselt wird<sup>145</sup>. Auch die Insistenz auf das Neue muß daraufhin kritisch geprüft werden, was sie mit der Zeit zu tun habe und ob das Neue nicht eigentlich das umgedrehte Alte sei<sup>146</sup>, dem mythologischen Denkschema von Entsprechung zwischen Urzeit und Endzeit entsprechend<sup>147</sup>.

Mit dem Blick auf die genannten Grundprobleme haben wir nur das Äußere der Problematik der Zeit berührt: Wir haben gewisse Symptome entdeckt, die nach einer tieferen Analyse verlangen. In den nächsten zwei Kapitel wollen wir also auf die Genese dieser Symptomen eingehen.

## 2. Die Grundzüge des vorchristlichen Zeitbegriffs

### 2.1. Die ältesten Zeitauffassungen: Epos, Lyrik und Tragödie

Unsere Worte „Zeit“ und „Ewigkeit“ sind keine modernen Spracherfindungen, sondern haben eine lange Geschichte, die schon vor dem christlich geprägten Gebrauch Bedeutungsvielfalt besaßen. Erst in der altgriechischen Philosophie sind Versuche unternommen worden, die in der altgriechischen Literatur überlieferten temporalen Begriffe denkerisch aufzufassen. Doch bevor wir uns diesen Versuchen zuwenden wollen, soll ein Blick auf die Temporalität ausdrückenden Wörter geworfen werden, um die späteren Zeit-Bestimmungen besser zu verstehen<sup>148</sup>. Wir gehen im Folgenden ihre Grundbedeutungen durch.

---

<sup>145</sup> Vgl. Schwöbel, Die Letzten Dinge zuerst? 448.

<sup>146</sup> Vgl. Link, aaO, 56 f. Zur Zusammengehörigkeit der Begriffe „das Neue“ bzw. „das Alte“ vgl. Gadamer, Das Alte und das Neue, 154 ff.

<sup>147</sup> Dazu vgl. Sauter, Zukunft und Verheissung, 170 f: „Der Mythos der *ewigen* Wiederkehr kennt eine Ausnahme, die durchaus seine Regel bestätigt: die *einmalige* repetitio für einen linearen Zeitverlauf, der als ganzer nicht wiederholt werden kann, aber dessen Anfang und Ende sich wesenhaft decken. Urzeit und Endzeit, Schöpfung und Vollendung entsprechen sich. ‚Heilsgeschichtliches‘ Denken bleibt diesem Modell für Zeit und Wirklichkeit verpflichtet, *wenn* sie nichts anderes besagt als Rückschau auf einen perfekten Anfang, Bewusstsein gegenwärtiger Verderbnis und Aussicht auf die Endgültigkeit unwiderruflichen Ursprungs – eine Reparation, die nicht Flickwerk, eine Restauration, die Neuaufbau ist, nach alten Plänen“.

<sup>148</sup> Meine Darstellung folgt im wesentlichen den Aufsätzen von Fränkel, Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur, und Theunissen, Griechische Zeitbegriffe vor Platon.

In den ältesten uns zugänglichen Texten finden wir keinen eindeutigen Begriff von Zeit: „Zeit“ ist eingebunden in eine Vielfalt von Ausdrücken, unter denen *der Tag* (hemar, später hemera), *das Leben* (aion), *der günstige Augenblick* (kairos) und das Adverb *plötzlich* die wichtigsten sind<sup>149</sup>.

In homerischen Texten ist der unmittelbare Sitz im Leben der Zeiterfahrung das Warten: *chronos* ist bei Homer als Bezeichnung für Dauer gebraucht, daher tritt es nie selbständig, als Subjekt hervor. Beim Warten auf etwas also, in dieser Dauer, entdeckte man Zeit, worin nach Fränkel ihr negativer Charakter zum Ausdruck kam<sup>150</sup>.

Zeit ist nicht vom Geschehen oder Ereignis, in dem etwas geschieht, zu trennen - das drückt sich im Wort „Tag“ aus, der eine geschlossene und übersehbare Erlebniseinheit darstellt<sup>151</sup>. Bezeichnend für „Tag“ ist, dass diese vom Erlebnis umfaßte Temporaleinheit nicht mit den äußerlich festgelegten vierundzwanzig Stunden zusammenfiel<sup>152</sup>: Ihre Grenzen waren vom Geschehen umrahmt: „Der Tag ist das, was bringt [...], ist der Schritt und Gang des Kommenden“<sup>153</sup>.

Die ursprüngliche Bedeutung von *aion* bezeichnet keinen Abstraktum und liegt nicht im Gegensatz zu *chronos*, sondern bedeutet soviel wie Leben, Lebensdauer<sup>154</sup>, bei Homer noch in der Bedeutung als Lebenskraft gebraucht: Je mehr Kraft ein Leben besitzt, desto längere Zeit wird es dauern. Darum sind die Götter immer Lebende, da sie eine unerschöpfliche Lebenskraft besitzen<sup>155</sup>. Als Lebensdauer umfassende Kraft besitzt *aion* den Aspekt der Ganzheit, der zugleich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als Lebensganzheit umgreift<sup>156</sup>. Die frühen Grundbedeutungen von *aion* – Leben, Lebenszeit bzw. Lebensdauer und Lebenskraft, obwohl sie bei Homer nur selten zu

---

<sup>149</sup> Theunissen, aaO, 7.

<sup>150</sup> Fränkel, aaO, 1 f; Theunissen, aaO 7 f. Nach Theunissen kann daraus nicht geschlossen werden, daß sich bei Homer eine Indifferenz gegenüber der Zeit finde, wie Fränkel behauptet hat, vgl. Theunissen, Pindar, 24 f., denn im Warten – so Theunissen - zeigt sich die Negativität der Zustände: „Die Art der Negativität dieser Zustände schließt aber Indifferenz aus. Denn sie ist die einer Herrschaft, unter der wir zu leiden haben: Eine lang sich hinziehende Zeit tendiert dazu, sich *zu* lang hinzuziehen“, Theunissen, Zeitbegriffe, 7 f.

<sup>151</sup> Fränkel, aaO, 5; Theunissen, aaO, 8.

<sup>152</sup> Theunissen, Pindar, 26, bemerkt, daß der Tag neben der Erlebniseinheit, in der epischen Urzeit auch als Natureinheit fungiert, die jedoch nicht so dominierend ist wie die Erlebniseinheit.

<sup>153</sup> Fränkel, aaO, 6. Die Zeit des Tages kann also als eine leere Zeit erfahren werden: „Der Tag ist das Gefäß für das Geschehen, der leere Raum, der bereit ist sich mit diesem Inhalt zu füllen“. Dieses bei Homer sich findende Zeiterleben widerlegt die weit verbreitete Meinung, daß das Phänomen der *leeren Zeit* erst eine Krankheit der Neuzeit sei, die durch den naturwissenschaftlich geprägten linearen Zeitbegriff entstanden ist.

<sup>154</sup> Vgl. Echternach, Ewigkeit, 838; Gloy, Zeit, 506 f.

<sup>155</sup> Vgl. Theunissen, Zeitbegriffe, 8.

<sup>156</sup> Vgl. Gloy, Zeit, 507, 1-8.

finden sind - sind insofern begriffsgeschichtlich bedeutsam, da ihre Zeitdimensionen sich bei vielen Späteren – bei Hesiod, Solon, Parmenides, Empedokles und Platon, unverändert oder modifiziert finden, - worin der Wandel des Zeitverständnisses zu sehen ist<sup>157</sup>.

*Kairos*, ursprünglich eher ein terminus technicus, der auf einen zu nützenden, entscheidenden Moment oder Punkt zielt<sup>158</sup>, erhält seine existentielle Bedeutung als Zeitbegriff erst später, in der Frühphase der Lyrik<sup>159</sup>.

Eine neue Etappe in der Auffassung der Zeit, nachdem die epische Haltung und Wertewelt zusammenbrach, beginnt mit der Lyrik<sup>160</sup>: Sie äußert sich in der Wendung zur persönlichen oder geschichtlichen Gegenwart. Die Übermacht des Tages verfügt über den Menschen: „Der Mensch ist, wie das neue Kennwort lautet, *ephemer*, das heißt: er ist mit seinem Schicksal, und selbst mit seiner Seele, dem Tag preisgegeben“<sup>161</sup>. Nicht mehr Vergangenheit, Historie oder Zukunft bestimmen die Gegenwart, sondern das Jetzt und Hier: der Tag. Darin äußert sich der existentielle und identitätsstiftende Charakter der Zeit: „Das Ich konstituiert sich eigentlich erst jetzt, in seiner Gefährdung durch den Tag, als eine besondere Welt, die mit der Außenwelt, die nun erst zum Gegenpart geworden ist, in Beziehung tritt“<sup>162</sup>.

Ein anderes bzw. neues Gesicht bekommt die Zeit bei Solon, der die engen Schranken des Tages durch die Perspektive der Zukunft durchbricht: *Chronos* ist für Solon eine von der Zukunft her sich offenbarende Wahrheit und Gerechtigkeit: Sie enthüllt, erfüllt und vollendet alles Ausstehende – darin erscheint sie nicht bloß als Medium, sondern auch als Subjekt<sup>163</sup>. Die offenbarende Macht der Zeit erweist sich damit als göttlich. Theunissen sieht in Solons Lehre die Ansätze einer Geschichtsphilosophie bzw. Geschichtstheologie<sup>164</sup>, deren Grundgedanke vom Ausgleich der Ungerechtigkeit durch die Zeit „später reich und kräftig entfaltet wird“<sup>165</sup>.

---

<sup>157</sup> Theunissen, aaO, 8 f. Auf diese Bedeutungen geht auch Heidegger durch Anaximander zurück: Heidegger, Der Spruch des Anaximander, in: ders.: Holzwege, Frankfurt 1950.

<sup>158</sup> Theunissen, Zeitbegriffe, 9: „die Weberin muß ja für das Einfädeln, der Krieger muß für seinen Angriff den geeigneten Augenblick abpassen“.

<sup>159</sup> Theunissen, aaO, 10.

<sup>160</sup> Fränkel, aaO, 7 ff; Theunissen, aaO, 10 f.

<sup>161</sup> Fränkel, aaO, 7.

<sup>162</sup> Fränkel, aaO, 8.

<sup>163</sup> Fränkel, aaO, 9; Theunissen, 11f.

<sup>164</sup> Theunissen, aaO, 12. Bei Solon findet sich zum ersten Mal in dieser Gestalt der Zusammenhang von Zeit und Sinn, der für die christliche Geschichtstheologie grundlegend wird. Insbesondere in der Theologie Pannenberg ist diese Denkfigur von Zukunft und Sinn charakteristisch, s. u.

<sup>165</sup> Fränkel, aaO, 9, eine bedeutsame Aufnahme des Gedankens erfolgt vor allem bei Anaximander.

Das Werk Pindars versammelt in sich sämtliche archaische Zeitformen, in der das Ephemere des Tages zentral wird:

„Tageswesen! Was ist einer? Was ist einer nicht? Eines Schattens Traum der Mensch. Aber wenn Glanz von Gott gegeben kommt, ist leuchtendes Licht bei den Menschen und liebliches Leben“ (Pyth. 8, 95-97)<sup>166</sup>.

Das Neue im Ephemeren gegenüber Homer und archaischer Lyrik besteht darin, daß es vom göttlichen Glanz erhellt werden kann. Pindars Ansatz zur Zeitauffassung erweist sich darin als neu, daß er das Ephemere des Tages mit den zwei anderen Temporalformen – mit dem Plötzlichen des Einbruchs des göttlichen Glanzes und mit dem Aion – in Verbindung bringt<sup>167</sup>. Damit verbindet sich die Hoffnung auf die Wende zum Guten, zum geschichtlichen Umbruch, worin Pindar eine Wende der Zeit selbst sieht: Der Aion, das, *was* mit dem Göttlichen einbricht, ist auch das, *worin* es einbricht<sup>168</sup>.

Neben genannten sind bei Pindar auch *chronos* und *kairos* entscheidende Temporalbegriffe, die in einem spannungsvollen Verhältnis zueinander stehen. *Chronos* als alles umfassende Zeit, in die das Göttliche einbrechen kann, als Transzendenz des Ephemeren, ist der Immanenz des *kairos* entgegengesetzt, den zu ergreifen in die Sphäre der Endlichkeit zurückzukehren bedeutet<sup>169</sup>. *Chronos* erweist sich für Pindar als zwiespältig: Weltlich, als Medium der Weltzeit, und göttlich, als Subjekt der Weltzeit. Die Entzweiung des *chronos* in Weltzeit und Gottzeit wird an den gegenläufigen Richtungen der Zeit deutlich: Die Weltzeit fließt aus der Zukunft in die Vergangenheit, von Gott gesteuerte Zeit - aus der Vergangenheit in die Zukunft, als fortschreitende Zeit<sup>170</sup>.

Die Zeit wird von Pindar als ein ambivalentes Phänomen erfahren: Einerseits als unverfügbare, göttliche Macht, in der jedoch eine Wende zum Guten durch den Einbruch des Glanzes möglich ist, andererseits aber ist der Mensch zum Aufgreifen des Kairos als zu nützenden Augenblick gerufen, also ist sie kein bloßes Objekt des

---

<sup>166</sup> Theunissen, aaO, 12.

<sup>167</sup> Theunissen, aaO, 12.

<sup>168</sup> Theunissen, aaO, 13.

<sup>169</sup> Theunissen, aaO, 13 f.

<sup>170</sup> Theunissen, aaO, 14. Fränkel, aaO, 11, bemerkt, daß Pindar nur für die Zukunftsrichtung das Wort *chronos* benutzt, aber niemals für die andere Richtung, denn für Pindar ist die Zeit immer die Kommende.

*chronos*, der zum Vater aller Dinge erklärt wird<sup>171</sup>. Auch der offenbarende Charakter der Zeit, der das Recht und die Wahrheit ans Licht bringt, ist eine der fundamentalen Dimensionen des *chronos*: „Alles Menschliche ist vorläufig und fragmentarisch; Chronos aber integriert es zum Endgültigen und Ganzen. Er überführt den Irrtum und Lüge, er bewährt durch unerschütterte Dauer die Wahrheit und das Rechte: ‚Chronos, der allein die echte Wahrheit erhärtet‘ (Ol. 10.55)“<sup>172</sup>.

Im Zeitalter der tragischen Dichtung gewinnt Zeit noch mehr an Gewicht: Der Blick auf sie wird vom gegenwärtig Geschehenden in beide Richtungen ausgeweitet, die Zeit also erhält ihren klassischen Ausdruck durch ihre konstitutiven Elemente von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft<sup>173</sup>. In dieser Epoche der tragischen Dichtung erfolgt eine entscheidende Wende für die Zeitauffassung des Abendlandes: War für das archaische Denken die Zeit in den Dingen wirksam, wird sie nach der klassischen Auffassung in den Menschen in sein Erleben verlegt. Nach Fränkel gehört eine solche Verlagerung der Zeit in das innere Erleben „zu der allgemeinen gewaltigen Umschichtung des Bewußtseins“, die schließlich die antike Gesinnung zersetzen werden soll<sup>174</sup>.

Dabei besteht die allgewaltige Macht des *chronos* auch weiterhin über die Menschen und ihr ephemeres Dasein. Bei Euripides bezeichnet das Wort *aion* hauptsächlich die menschliche Ohnmacht im Angesicht der Macht des *chronos*: „Die Lebenskraft, die Homer darunter verstand, begegnet bei ihm als die schwache der Sterblichen, als die reduzierte eines umhergetriebenen, viel irrenden, unsteten Lebens“<sup>175</sup>.

Aus den überlieferten *Chronos*-Bedeutungen, die nicht nur Macht, sondern auch eine lange Dauer bezeichneten, die mythologisierend als Vater aller Tage und Nächte vorgestellt wurde, die sich bis zu Tausenden von Tagen ausstrecken konnte, hat sich auch der Gedanke einer ewigen Wiederkehr des Gleichen herausgebildet: „Es sind die

---

<sup>171</sup> Theunissen, aaO, 14 f. Fränkel, aaO, 111 f.

<sup>172</sup> Fränkel, aaO, 11. Der Zusammenhang zwischen Zeit und Wahrheit, daß nämlich die Wahrheit erst in der Zukunft offenbar wird, ist auch in alttestamentlichen Texten zu finden, wie Pannenberg gezeigt hat, s.u.

<sup>173</sup> Theunissen, aaO, 15 f; Fränkel, aaO, 12 f.

<sup>174</sup> Fränkel, aaO, 13. Theunissen, aaO, 16, ist zurückhaltender in seinem Urteil, was die Subjektivierung der Zeit angeht: Die Zeit sei für Aischylos nicht mehr schlechterdings außer uns, aber auch nicht einfach in uns, sondern bei und mit uns. Die Rede von einer mitschlafenden Zeit gehöre eher zur einer archaischen Lebensgemeinschaftsart, die nicht an eine ins Subjekt aufgelöste Zeit zu denken erlaube.

<sup>175</sup> Theunissen, aaO, 17.

Tage, die unaufhörlich wiederkehren – an sich ein Abbild der Himmelsbewegungen, für uns aber eine Last“<sup>176</sup>.

War in der Lyrik die Tendenz zur einer Hypostasierung der Zeit zu beobachten, so wird sie von Tragikern bis zur Apotheose getrieben: Für Euripides ist der Vater-*chronos*, der die Tage und Nächte hervorbringt, zum Erzeuger von *aion*, - des seines Sohnes, geworden<sup>177</sup>.

Fassen wir die knappe Übersicht über die Zeitauffassung der griechischer Literatur bis zur Vorsokratik zusammen, so ist festzuhalten: Die Zeit offenbart sich dem Menschen vielfältig. Sie ist Bewegung, Dauer, Warten, schaffende und zerstörende, allmächtige vollendende und rechtschaffende Kraft, Wahrheit und geschichtlicher Sinn, insofern sie das Woher und Wohin umfaßt, - darin wird Zeit zur offenbarenden Macht. Der Mensch ist ihr gegenüber nicht nur ihrer Macht ausgeliefert, sondern auch zu sich selbst und zu ihr sich Verhaltender, denn „die wissende Ergebung ist ohne Schwäche“<sup>178</sup>. Das Verhältnis zwischen Zeit und Mensch erhält theologische Züge, indem in der Zeit eine unverfügbare Macht über die Welt und das Leben, in den Dimensionen der Wahrheit und Gerechtigkeit, erkannt wird.

Auffällig ist, das die Zeit nicht als Medium der Realisierung vom Selbst, im modernen Sinne der Selbstfindung und Selbstwerdung, verstanden wird, sondern eher umgekehrt: Dem Ephemeren des Tages ausgeliefert, ist der Mensch das, was die Zeit aus ihm macht – in diesem Sinne ist sie identitätsstiftend.

Bezeichnend ist auch, daß nirgendwo von Ewigkeit in einem zeitlosen oder der Zeit entgegengesetzten Sinne geredet wird: Ewigkeit ist ein anderes Wort für Zeit: *aion* unterscheidet sich von *chronos* dadurch, daß sie eine durch bestimmte und unverfügbare Mächte qualifizierte Zeit ist.

---

<sup>176</sup> Theunissen, aaO, 18.

<sup>177</sup> Theunissen, aaO, 18. In einem Text von Euripides kommt *chronos* sogar als sich selbst erzeugender Erzeuger in Blick. Andererseits findet sich beim späteren Euripides auch die Kritik an die Hypostasierung der Zeit, indem er die Faktizität, Zufälligkeit und Geschichtlichkeit der Zeit entdeckt, aaO, 18 f.

<sup>178</sup> Fränkel, aaO, 15.

## 2.2. Zeit- und Ewigkeitsfragen im altgriechischen Denken

### 2.2.1. Vorsokratik: Herausforderung der Wahrheit durch die Zeit

Nirgendwo taucht im altgriechischen Denken das Thema „Zeit“ oder „Ewigkeit“ selbständig auf, wo die Frage Augustins: „Was ist Zeit“? als Ausgangspunkt der Überlegungen gewählt wäre. Zeit taucht immer im Zusammenhang mit den Themen von Ontologie (Physik) und Erkenntnis auf<sup>179</sup>. Darin äußert sich ein Grundzug der antiken Philosophie, das im Praktischen liegt: Durch wahre Erkenntnis zum guten bzw. glückseligen Leben zu gelangen.

Zeit und Ewigkeit geraten dem frühgriechischen Denken erst unter der Problematik des Werdens und Vergehens in den Blick. Als wichtigsten Zeugen für diese Problematik traten Anaximander, Alkmaion, Heraklit und Parmenides auf.

#### 2.2.1.1. Vergänglichkeit und Schuld: Anaximander

Der Spruch des Anaximanders lautet:

„Der Ursprung der Dinge ist das Grenzenlose. Woraus sie entstehen, darein vergehen sie auch mit Notwendigkeit. Denn sie leisten einander Buße und Vergeltung für ihr Unrecht nach der Ordnung der Zeit“ (DK 12, B 1)<sup>180</sup>.

Nach Theunissen liegen in diesem Spruch zwei Zeitschichten, die auf Platon vorausweisen: 1. *aion*, als die unerschöpfliche und grenzenlose Schaffenskraft des *apeiron*; und 2. *chronos*, als Weltzeit, die notwendig, also ewig und durch das Gesetz des Herrschaftswechsels geprägt ist<sup>181</sup>. Im Spruch des Anaximanders begegnet uns die das ganze Denken des Abendlandes bestimmende Frage nach dem Zusammenhang zwischen Ewigem und Vergänglichem, die durch Platons Philosophie eine bis heute reichende Wirkung entfaltet hat.

---

<sup>179</sup> Vgl. Rustemeyer, Zeit und Zeichen, 56.

<sup>180</sup> Die Echtheit vom Schlußteil des Spruchs: „Nach der Ordnung der Zeit“ wird manchmal in Frage gestellt, aber auch wenn es ein späterer Zusatz sein sollte, „stünde Anaximanders Intention auf die Zeitlichkeit des Weltgeschehens außer Frage, Theunissen, Zeitbegriffe, 19 f.

Übersetzungen des Spruchs divergieren in ihrer Wortwahl; für die Zeitproblematik sind wichtigere die folgenden: „Woraus“ oder „woher“ entstehen die Dinge; nach der „Ordnung“ (Diels), dem „Richterspruch“ (Jaeger), dem „Geheiß“ (Fränkel) der Zeit; vgl. Theunissen, Pindar, 925.

Zum Problem des Entstehens und Vergehens vgl. Kaegi/Rudolph, Vergänglichkeit, 658. Handelt es sich um ein materielles Substratmodell, dann ist Entstehen und Vergehen nur eine Zustandsveränderung eines unvergänglichen Substrats, also der Gedanke des ewigen und grenzenlosen Einen (*apeiron*) liegt im Hintergrund.

<sup>181</sup> Theunissen, Zeitbegriffe, 20.

Ein bemerkenswerter Aspekt bildet dabei der Zusammenhang der gesetzlichen Ordnung der Zeit mit dem Unrecht, bzw. der Schuldhaftigkeit der Zeit: Die Seienden müssen vergehen, weil sie ungerecht sind! Die Zeit erscheint hier als eine Form der Vergeltung, durch die die Gerechtigkeit zur Geltung gebracht werden soll<sup>182</sup>.

#### 2.2.1.2. *Die Entzweiung des Menschen von der Natur: Alkmaion*

Der Satz des Anaximander erinnert auf eigentümliche Weise an den Spruch des Arztes Alkmaion, der lautet:

„Die Menschen kommen deswegen um (müssen sterben), weil sie nicht vermögen, den Anfang an das Ende anzuknüpfen“ (DK 24 B 2).

Beide Sprüche gehen von der gleicher Struktur des Gesetzes vom Werden und Vergehen aus. Alkmaion nimmt dieses Gesetz mit Blick auf den Menschen, bei Anaximander handelt es sich um Dinge im Allgemeinen. Der ewige Kreislauf der Natur betrifft den Menschen auf eine besondere Weise, insofern er nicht mit der vergehenden Natur synchron ist: „Der Mensch akzeptiert nicht den ewig sich erneuernden Wechsel von Leben und Tod als seine eigene Seinsform und wird deshalb seiner Ohnmacht inne; er ist mit der Natur und mit sich selbst entzweit“<sup>183</sup>. Der Unterschied zu Anaximander ist fundamental: Der Mensch „entsteht“ nicht, wie die Dinge, aus etwas, und vergeht nicht wieder darein, sondern befindet sich im Bruch – er kann den Anfang mit dem Ende nicht verknüpfen. Dieses Unvermögen liegt im Zeitbewußtsein des Menschen, das ihn von allen anderen Dingen, die ebenfalls werden und vergehen, unterscheidet.

#### 2.2.1.3. *Werdende Identität und ewiger Logos: Heraklit*

Bekannter als Anaximander ist Heraklits Gedanke, der das Problem der Zeit durch seine Flußmetapher noch tiefer erfaßt hat, indem er sagte:

„Es ist unmöglich, zweimal in denselben Fluß zu steigen“ (DK, 91), und: „In dieselben Flüsse steigen wir und steigen nicht; wir sind es und sind es nicht“ (DK, 49a)<sup>184</sup>.

---

<sup>182</sup> Vgl. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, 47 f. Zusammenhang von Zeit und Gericht findet sich auch in der modernen Theologie. Pannenberg spricht im Anschluß an die frühe dialektische Theologie vom Gericht als Konfrontation der Ewigkeit mit der Zeit, vgl. S 3, 656 ff.

<sup>183</sup> Vgl. Gadamer, *Die Zeitanschauung des Abendlandes*, 123 f.

<sup>184</sup> Authentizität des Fragments 49a wird häufig umstritten, vgl. Halfwassen, *Zeit, Mensch und Geschichte in der antiken Philosophie*, 153.

Heraklit entdeckt die ständige Veränderung nicht nur des Flusses, sondern auch von uns selbst. Das heißt, die Zeit ist nicht nur eine Eigenschaft der äußerlichen Welt, sondern wir selbst sind Zeit, insofern „wir sind es und sind es nicht“, die in den Fluß steigen. Damit ist die Frage nach dem Verhältnis von Kontinuität und Wandel in Bezug auf die Identität gestellt: Bleibt etwas es selbst, als dasselbe, wenn alles sich in der Zeit verändert? Das es Identität trotz ständiger Veränderung dennoch gibt, verrät der Spruch Heraklits selber: Denn ohne „des selben Flusses“, aber auch ohne „die selben wir“, wäre es gar nicht möglich zu sagen, daß es unmöglich ist in den selben Fluß zu steigen. Die Erkenntnis der Veränderung setzt also die bleibende Identität voraus<sup>185</sup>.

Worin aber besteht das Bleibende? Es ist nicht eine Identität von Subjekt, denn Heraklit geht in seiner Betrachtung der Welt und der Zeit von einer Einheit zwischen Ursprung und Entsprungenem aus: Alles ist in einem<sup>186</sup>. Das Bleibende ist nach Heraklit ewiger Logos – der göttliche Grund der Welt. Zwar ist alles der Wandlung unterworfen, aber sie besitzt die gleiche und ewige Struktur – Logos, die wirklicher als die sich wandelnde Dinge ist und die alle Dinge in einem zusammenhält<sup>187</sup>. So wird die zeitliche Veränderung bei Heraklit in die ewige Ordnung des Logos eingekettet und zum Einerlei gemacht, wie das in manchen seiner Sprüche besonders deutlich wird:

„Leben und Tod, Wachen und Schlafen, Jugend und Alter ist uns ein und dasselbe: denn dieses verwandelt sich in jenes und jenes wiederum in dieses“ (DK 88); oder: „Unsterbliche sind sterblich, Sterbliche unsterblich: die einen leben auf im Tod der andern und ersterben in ihrem Leben“ (DK 62)<sup>188</sup>.

Heraklits Auffassung der Zeit ähnelt somit der von Anaximander, aber bei ihm findet sich keine Spur von der vernichtenden Macht der Zeit, die im Vergehen manifest wird<sup>189</sup>. Aus diesem Grunde gibt es bei Heraklit kein *chronos* mehr, sondern alles ist in

---

<sup>185</sup> Vgl. Mesch, Reflektierte Gegenwart, 68. Das Zeitverständnis, das das Vergehende wahrnimmt, ist die Grundvoraussetzung für jede Zeiterfahrung überhaupt: „Es gibt kein Zeitverständnis, das vergehende Gegenwart in isolierter Unmittelbarkeit, d.h. unabhängig von jeder bleibenden Struktur, verstehen könnte, weil es keine erlebbare Gegenwart gibt, die unabhängig von bleibenden Strukturen vergehen würde“, aaO, 143; vgl. auch Iber, Zeit und vergängliches Werden bei Heraklit, 205 f.

<sup>186</sup> Theunissen, Zeitbegriffe, 20.

<sup>187</sup> Vgl. Halfwassen, aaO, 153.

<sup>188</sup> Vgl. Iber, aaO, 216 f. Iber betont den prozessualen Sinn des Todes: „Werden ist nicht nur Vergehen, sondern auch umgekehrt: Vergehen ist zugleich Werden“.

<sup>189</sup> Anders Iber, aaO, 220, nach dessen Meinung Heraklit die Zeit als destruktiv und Tod bringend gedacht haben soll. Doch dies widerspricht der heraklitischen Logik, daß Leben und Tod einerlei ist. Sein Urteil relativiert Iber durch die Aussage, Heraklit sei der Entdecker der zeitimmanenten Zeittranszendenz des Lebens, aaO, 220.

die Ewigkeit – *aion* – aufgehoben: Aion herrscht über die Welt wie ein spielendes Kind (DK 22, B 52)<sup>190</sup>.

#### 2.2.1.4. *Selbstidentische Wahrheit als zeitloses Sein: Parmenides*

Parmenides, der Begründer der abendländischen Ontologie bzw. Metaphysik, der zugleich auch den metaphysischen Ewigkeitsbegriff prägte, der auch für die Theologie bis zur Abwendung von der traditionellen Metaphysik maßgeblich war<sup>191</sup>, gilt als erster Philosoph, der die Zeit explizit geleugnet haben soll<sup>192</sup>, indem er das Werden und Vergehen als Schein abqualifizierte. Ob dieses Urteil zutreffend ist, wird nicht zuletzt davon abhängig sein, was man als Zeit definiert.

Parmenides legt seine Lehre vom Sein in gedichteter Form vor, womit er möglicherweise ihren Offenbarungscharakter betonen will: Er hört direkt aus dem Munde der Göttin die Wahrheitsverkündigung<sup>193</sup>. Doch Parmenides' Interesse gilt nicht der Frage, ob es Zeit gibt oder nicht, sondern der Wahrheit: Ihm geht es im strengen Sinne des Wortes um das, „was *in Wahrheit* ist“<sup>194</sup>, was er mit logischen Mitteln beweisen will.

Nach der Lehre der Göttin gibt es zwei Wege fürs Denken:

„Der Eine: daß ist, und daß nicht zu sein unmöglich ist, ist der Weg der Überzeugung, denn die geht mit der Wahrheit.

Der andere: daß nicht ist, und daß nicht zu sein richtig ist, der, zeige ich dir, ist ein Pfad, von dem keinerlei Kunde kommt“ (2.1-6)<sup>195</sup>.

Grundlegend für Parmenides ist die logische Einsicht, daß das, was ist, nicht zugleich nicht sein kann. Und da das Werden und Vergehen das Nichtsein voraussetzen scheint, ist das Werden und Vergehen aus dem Begriff des Seins ausgeschlossen: „Und es war nicht einmal und wird nicht einmal sein, da, es jetzt zugleich ganz ist“ (8.5)<sup>196</sup>. Das Seiende ist ganz Jetzt, reine Gegenwart „auf einmal als Ganzes Eines und

---

<sup>190</sup> Theunissen, aaO, 20.

<sup>191</sup> Vgl. Jünger, Die Ewigkeit des ewigen Lebens, 346.

<sup>192</sup> Vgl. Halfwassen, aaO, 154; vgl. auch Theunissen, Negative Theologie der Zeit, 89 ff., bes. 116 f.

<sup>193</sup> Vgl. Jaeger, aaO, 110 ff.

<sup>194</sup> Theunisses, Negative Theologie der Zeit, 89.

<sup>195</sup> Nach der Übersetzung von Hölscher, Parmenides, Vom Wesen des Seienden, 1969 Frankfurt.

<sup>196</sup> Man darf nicht Werden und Vergehen sofort mit Vergangenheit und Zukunft identifizieren, vgl. Theunissen, Negative Theologie der Zeit, 100: „Das Nichtsein des Seienden würde für Parmenides keineswegs aus seiner Vergangenheit oder Zukunft folgen, sondern aus seinem Entstehen – es ist nicht, wenn es erst in Zukunft einmal wird“; vgl. auch Dux, Die Zeit in der Geschichte, 303 f.

Gleichbleibendes<sup>197</sup>. Die Veränderung ist nach Parmenides bloßer Schein, die Meinung der Sterblichen. Als Schein (doxa) ist sie jedoch real, aber nicht „wahr“. Darum ist die Meinung nicht ganz zutreffend, Parmenides habe die Zeit und Veränderung aus der Realität verbannt<sup>198</sup>.

Für unseren Fragehorizont ist wichtig, daß die parmenideische Unterscheidung vom wahren Sein und Erscheinung bzw. Schein die Problematik des Verhältnisses zwischen Zeit und Ewigkeit für die weitere Philosophie und Metaphysik entscheidend bestimmte<sup>199</sup>, indem die Unterscheidung zwischen intelligibler-ewiger und sinnlich-vergänglicher Welten zur Begründung einer ontologischen Differenz zwischen Zeit und Ewigkeit führte, denn Wahrheit und Zeit schienen unvereinbar zu sein (anders meinten noch Solon und Heraklit), insofern Zeit der Logik der Wahrheit als sich selbst ewig identischen Wahrheit widerspricht: „Wahr nennen wir, was für alle Zeiten gilt, was durch den Wandel des Entstehens und Vergehens nicht erschüttert werden kann, was ewig wahr bleibt; und dieses ewig Wahre ist das Sein. Die Ewigkeit, in die wir nunmehr übergetreten sind, manifestiert sich zu allen Zeiten als unveränderliche Präsenz“<sup>200</sup>.

Aus der Gleichung der Wahrheit mit dem Sein folgt die Gleichung des Denkens mit dem Sein, wie Parmenides selbst behauptet: „Denn dasselbe kann gedacht werden und sein“ (3)<sup>201</sup>.

Doch in diesem Satz wird das Problem von Identität deutlich, da er einen Selbstwiderspruch impliziert; denn wenn Sein und Denken identisch wären, gäbe es keinen Begriff des „nicht Ist“. Parmenides versucht, wie es scheint, das Problem der

---

<sup>197</sup> Halfwassen, aaO, 154.

<sup>198</sup> Vgl. Theunissen, Negative Theologie der Zeit: „Parmenides leugnet nicht nur die Realität der fließenden Zeit; er leugnet auch und vor allem die Zeit der fließenden Realität, die zugleich verfaßte, lebendige, un abgeschlossene Realität selbst und im ganzen“; ein nicht mehr so kategorisches Urteil spricht Theunissen in: Griechische Zeitbegriffe vor Platon, 20, wo es heißt, daß die Eleaten, darunter auch Parmenides nicht die Zeit aus dem Sein vertrieben haben, sondern nur jegliches Werden und Vergehen. Man kann fragen, ob Theunissens Fragestellung in seinem Aufsatz „Die Zeitvergessenheit des Metaphysik. Zum Streit um Parmenides, Fr. 8.5-6a.“, in : ders.: Negative Theologie der Zeit, 89 ff., an den Text des Parmenides sachgemäß ist: Denn es spricht vieles dafür, daß Parmenides nicht an der Problematik der Zeitlichkeit, konkret, ob es um Ewigkeit als unbegrenzte Dauer oder Zeitlosigkeit geht, interessiert ist, vgl. aaO, 92 f., 98 f.

<sup>199</sup> Vgl. Kaegi/Rudolph, Vergänglichkeit, 659: „Die Zäsur von Sein und Erscheinung, die mit der Zäsur verbundene Unterscheidung zwischen intelligibler und sinnlicher, ewiger und vergänglicher Welt spielen eine Schlüsselrolle in der Geschichte der Metaphysik: bereits Platons Ideenbegriff und Aristoteles Begriff der substantiellen Form erweisen sich in dieser Hinsicht als Fußnoten zu Parmenides: Platonische Ideen sind ebenso unentstanden und unvergänglich wie Aristotelische Formen [...]; in beiden Konzeptionen bildet daher die Vermittlung zwischen dem unvergänglich Seiendem und dem Werdenden das zentrale Problem. Sie wird geleistet durch die Rehabilitierung der Zeit als Dimension des Vergänglichen“. Vgl. dazu auch Theunissen, Negative Theologie der Zeit, 90 f; Halfwassen, aaO, 154 f.

<sup>200</sup> Vgl. Picht, Von der Zeit, 667.

<sup>201</sup> Vgl. die Übersetzungsproblematik bei Theunissen, Negative Theologie der Zeit, 90 f.

Veränderung logisch zu bewältigen, indem er die logische Unmöglichkeit des Werdens und Vergehens von Seiendem aufdeckt. Doch was er damit beweist, ist ja genau das Gegenteil: Daß das „nicht Ist“ eine Bedrängung für das Denken darstellt, insofern es undenkbar und unerkennbar ist, zugleich aber die logische Voraussetzung des „Ist“ ist<sup>202</sup>.

Das Denken Parmenides' scheint (trotz ihren unterschiedlichen, ja geradezu entgegengesetzten Ausgangspunkten im Denken: Heraklit – aus der Einheit des Gegensatzes; Parmenides – aus der Vernichtung des Gegensatzes) gar nicht so weit vom Denken Heraklits entfernt zu sein<sup>203</sup>: Beide vertreten die Abwertung des Zeitlichen und die Aufwertung des Ewigen. Das Eine ist für beide in Einem manifest, für Heraklit im Logos, für Parmenides im Seienden, das als Wahres mit dem Denken identifiziert wird. Das Eine, das schon bei Anaximander und Heraklit als Ursprung und Grund von allem Seiendem gedacht ist, wird seit Parmenides zur einer Grundfigur des Ewigkeits-Begriffs, dessen göttliche Attribute, die schon in der altgriechischen Literatur zu finden waren, vom Eleaten noch verstärkt wurden<sup>204</sup>.

### **2.3.2. Seele als Ort der Überwindung des Gegensatzes zwischen Zeit und Ewigkeit: Platon**

Platons Philosophie, nicht zuletzt sein mit der Ideenlehre verbundenes Ewigkeitsverständnis hat den christlichen Gottesbegriff maßgeblich beeinflusst<sup>205</sup>, dessen Grundmerkmal in der ontologischen Differenz zwischen Schöpfer und Schöpfung gesehen wird. Aus der fundamentalen Differenz zwischen Schöpfer und Schöpfung gerät die Zeit in Gegensatz zur Ewigkeit: War die Zeit im altgriechischen Denken nicht vom Ewigkeitsbegriff zu trennen, insofern *aion* untrennbar mit der

---

<sup>202</sup> Vgl. Jaeger, aaO, 122.

<sup>203</sup> Zur Differenz zwischen Parmenides und Heraklit vgl. Iber, aaO, 208 ff.

<sup>204</sup> Vgl. Jaeger, aaO: „Das stärkste religiöse Motiv der philosophischen Weltbetrachtung lag nun einmal in dem Gedanken der Einheit. Parmenides hat es noch verstärkt, indem er die Eigenschaften der Vollkommenheit, Unbewegtheit und Begrenztheit in die Einheit aufnahm“.

<sup>205</sup> Vgl. Dalferth, Gedeutete Gegenwart, 232, faßt die theologische Zeitproblematik zusammen: „Gott ist jenseits der Zeit. Die Zeit gehört auf die Seite der Welt oder Schöpfung, nicht auf die Seite des Schöpfers. Zeit gibt es nicht ohne Veränderung, Gott aber ist unveränderlich. Die Zeit hat einen Anfang und ist endlich. Gott dagegen ist ewig und unendlich. Mit der Endlichkeit der Schöpfung ist gesetzt, daß sie veränderlich und damit in der Zeit ist, mit der Unendlichkeit des Schöpfers dagegen, daß er unveränderlich ist und außerhalb der Zeit steht“.

Bedeutung „Leben“ oder „Lebensdauer“ verbunden war<sup>206</sup>, so wird sie in der christlichen Theologie von dem Begriff der Ewigkeit isoliert, insofern die Ewigkeit als Attribut Gottes auch ohne Zeit gedacht werden kann. Nach Thomas von Aquin ist die Ewigkeit Gott selbst<sup>207</sup>. Wenn die Schöpfung nicht notwendig, sondern kontingent ist, d.h. wenn Gott auch ohne Schöpfung Gott ist, also selbständig, dann ist auch seine Ewigkeit ein selbständiger, damit aber jeglicher Erkenntnis entzogener Begriff. Damit stellt sich die Frage, welchen Sinn hat es, von Gottes Ewigkeit, oder überhaupt von Ewigkeit zu sprechen?

Es wird angenommen, daß die Entgegensetzung von Zeit und Ewigkeit, von der die Theologie der Gegenwart sich zu befreien versucht, in die christliche Theologie durch den Neuplatonismus eingedrungen ist<sup>208</sup>. Der Name „Neuplatonismus“ führt auf Platon selbst zurück, der als erster Denker durch seinen „Ausgriff auf Zeitlosigkeit“ die Grenze überschritten haben soll, „über die das ihm vorangegangene Denken der Dichter ebensowenig hinauskommt wie das der Philosophen“<sup>209</sup>.

Wir wenden uns der platonischen Zeitauffassung als einer der einflußreichsten in der Geschichte des Nachdenkens über die Zeit und Ewigkeit zu, unter Berücksichtigung ihren Prämissen und Implikationen. Es soll auch überprüft werden, inwiefern das Urteil über den platonischen Ursprung von Entgegensetzung der Zeit zur Ewigkeit zutreffend ist.

Im Timaios 37c – 39d erzählt Platon ein Mythos von der Entstehung und Ordnung der Natur. In diesem Zusammenhang wird auch von der Entstehung der Zeit (*chronos*) als dem beweglichen Abbild der in Einem verharrenden Ewigkeit geschildert:

„So sann er [Demiurg] darauf, ein bewegliches Abbild der Ewigkeit zu gestalten, und macht, indem er dabei zugleich den Himmel ordnet, von der in dem Einen verharrenden Ewigkeit ein

---

<sup>206</sup> Vgl. Echternach, Ewigkeit, 838. Daß die zeitliche Begrenzung des Lebens kein Widerspruch zur Ewigkeit bedeutete, folgt aus der Transzendenz des Lebens durch die Teilhabe an der wie auch immer verstandenen Ewigkeit.

<sup>207</sup> Vgl. Jünger, Ewigkeit, 1774.

<sup>208</sup> Vgl. Dalferth, aaO, 233. Nach Dalferth war es Augustin, der eine platonisch geprägte ontologische Differenz zwischen Ewigkeit und Zeit in die christliche Theologie auf folgenreiche Weise zur Geltung brachte, aaO, 251. Zum Einfluß Platons und des Neuplatonismus auf Augustins Zeitverständnis vgl. Flasch, Was ist Zeit? 109 ff., 130 ff.

<sup>209</sup> Theunissen, Griechische Zeitbegriffe, 22. Vgl. auch Halfwassen, Zeit, Mensch und Geschichte in der antiken Philosophie, 155.

in Zahlen fortschreitendes ewiges Abbild, und zwar dasjenige, dem wir den Namen Zeit beigelegt haben“<sup>210</sup>.

Die Zeit ist jedoch nicht als ein eigenes Geschöpf des Demiurgen zu verstehen, sondern eher als Medium der Bewegung von Himmelskörpern, der Bewegung, die die ewige Natur als Vorbild repräsentieren soll:

„Die Zeit entstand also mit dem Himmel, damit, sollte je eine Auflösung stattfinden, sie, als zugleich erzeugt, zugleich aufgelöst würden, und, nach dem Vorbilde der ewigen Natur, daß jene ihm so ähnlich wie möglich sei; denn das Vorbild ist die ganze Ewigkeit hindurch seiend, der Himmel hingegen fortwährend zu aller Zeit geworden, seiend und sein werdend“<sup>211</sup>.

Platonische Texte von der Zeit und Ewigkeit werfen erhebliche Verständnisschwierigkeiten auf<sup>212</sup>, möglicherweise auch deswegen, weil Timaios in Form des Mythos, deren Wahrheitsanspruch nicht als strenges Wissen zu verstehen ist, erzählt wird<sup>213</sup>. Andererseits ist es offensichtlich, daß es Platon, trotz mythischer Verkleidung, um eine Etablierung des ontologischen Zusammenhangs geht<sup>214</sup>. Wir konzentrieren uns auf die wichtigsten Aspekte platonischer Zeitauffassung, die für unseren Fragehorizont von Bedeutung sind<sup>215</sup>.

Das wichtigste Element in der platonischen Zeitauffassung ist das Abbild-Vorbild-Verhältnis in Bezug auf Zeit und Ewigkeit: Im Bild soll das Vorbild erkennbar sein, insofern das Bild für Platon eine Vermittlungsfunktion hat<sup>216</sup>. Das Abbildverhältnis zwischen Ewigkeit und Zeit dient der Verknüpfung von zwei ontologisch verschiedenen Seienden – zwischen Ideenwelt und Erscheinungswirklichkeit<sup>217</sup>. Darum ist das Bild (also die Zeit) keine defiziente, sondern eine „vielmehr angemessene Erscheinungsweise“ der Ewigkeit, worin zugleich eine ontologische Aufwertung der

---

<sup>210</sup> Platon, Timaios, 37d.

<sup>211</sup> Platon, Timaios, 38b.

<sup>212</sup> Vgl. Poser, Zeit und Ewigkeit, 29; auch Mesch, Reflektierte Gegenwart, 33. Nach Mesch ist schon die zentrale Frage von der Fundierung der Zeit in der Ewigkeit schwierig.

<sup>213</sup> So Flasch, aaO, 111.

<sup>214</sup> Vgl. Poser, aaO, 30.

<sup>215</sup> Kurzer Überblick über Platons Zeitauffassung findet sich bei Halfwassen, Zeit, Mensch und Geschichte, 155 ff., eine in die Breite und Tiefe gehende Untersuchung stellt die Arbeit von Mesch, Reflektierte Gegenwart, dar.

<sup>216</sup> Vgl. Mesch, aaO, 144 ff., 171 ff.

<sup>217</sup> Vgl. Poser, aaO, 29 f.

Zeit zu sehen wäre<sup>218</sup>. Dem entspricht auch die Tatsache, daß beide, die Ewigkeit als Vorbild der Zeit, und die Zeit als Abbild der Ewigkeit, ewig sind. Worin dann der Unterschied zwischen den beiden besteht, ist in der platonischen Ontologie zu suchen – und zwar in der Unterscheidung von Seiendem und Werdendem<sup>219</sup>: Die Ideen werden als immer Seiendes vom immer Werdendem unterschieden, das niemals *ist*, weil es ständig *wird*<sup>220</sup>. Den Ideen kommt ein zeitloses ewiges Sein, dem Himmel eine unbegrenzte Dauer in der Zeit zu, insofern er im Vergehen der Zeit bleibt<sup>221</sup>. Dieser Sachverhalt drückt der Charakter der Zeit aus als ein nach der Zahl fortschreitendes Abbild der Ewigkeit. Die Zahl, selbst unbeweglich, ermöglicht die Bewegtheit der Zeit zu erfassen, ohne sie mit der Bewegung selbst zu identifizieren<sup>222</sup>. Der Zahl kommt in diesem Zusammenhang eine weitere wichtige Funktion zu: Die Vermittlung zwischen Ewigkeit der Ideenwelt und Zeitlichkeit der Erscheinungswelt. Denn die Zahl ermöglicht, indem sie die Erscheinungsweise der Natur ordnet, die Zeitmessung durch Zählen. Die Seele ist damit der Ort, wo Zahlhaftigkeit der Zeit die Ewigkeit mit der Zeit verbindet<sup>223</sup>. Timaios kann daher sagen: „Wenn einer behauptete, das, worin diese beiden, Ansicht (*doxa*) und Einsicht (*episteme*) allein auftreten können, könne etwas anderes sein als ‚Seele‘, würde er alles andere als etwas Wahres sagen“<sup>224</sup>. Nach Flasch ist es Intention Platons gewesen, die Aufgabe der Weltseele in der Einführung der Vernunft, Zahl und Ordnung in die physische Welt zu sehen<sup>225</sup>. Somit haben auch die Menschen als Einzelseelen, trotz ihrer Verstrickung in die Sinnlichkeit der Erscheinungen, Anteil an der Ewigkeit und Zugang zu den Ideen: Im Denken ist es

---

<sup>218</sup> Kaegi/Rudolph, Art. Vergänglichkeit, 659. Zur Frage, inwiefern das Abbildverhältnis die Aufwertung oder Abwertung des ontologischen Status der Zeit ausdrückt, findet sich keine einheitliche Meinung: vgl. Halfwassen, aaO, 158; Kaegi/Rudolph, aaO. Beide Aspekte sollen berücksichtigt werden: Sowohl Gemeinsamkeit als auch Unterschied, vgl. dazu Jüngel, Die Ewigkeit des ewigen Lebens, 347.

<sup>219</sup> Mesch, aaO, 175.

<sup>220</sup> Platon, Timaios 37e.

<sup>221</sup> So Mensch, aaO, 184.

<sup>222</sup> Dies hat Gadamer, Die Zeitanschauung des Abendlandes, 126, klar formuliert: „Offenbar ist Zeit nicht einfach die Bewegung des Alls selber, sondern begleitet dieselbe nur. Sie ist eine Bewegung, in der sich in Wirklichkeit nichts bewegt, sondern deren ‚Sein‘ nur wie der unendliche Fortgang der Zahlenreihe ist. Die Zahlenreihe ‚ist‘ ja unendlich, ohne daß einer dieses Durchzählen und Weiterzählen wirklich vollzieht“. Vgl. auch Mesch, aaO, 33 f., bes. 137.

<sup>223</sup> Vgl. Halfwassen, aaO, 156.

<sup>224</sup> Platon, Timaios, 37c.

<sup>225</sup> Flasch, aaO, 114. „Einerseits verharrt die Seele im Einen und Selben, also im Ewigen, andererseits bewirkt sie das Leben im Kosmos als ihr eigenes Leben und sichert der Erfahrungswelt konstante Strukturen und damit Erkennbarkeit. Die Weltseele vereinigt [...] die kosmologische oder physikalische Zeit mit der erlebten und psychologischen Zeit“, aaO, 115.

sogar möglich, sich über die Zeitlichkeit zu einer nicht-diskursiven intellektuellen Schau der Ideen – nach Platon *noesis* – zu erheben<sup>226</sup>.

Für die platonische Ewigkeit - wie auch schon vor ihm - ist es wesentlich, die Gedanken des Ewigen mit der des Einen zu verbinden. So gilt auch bei Platon, daß die Ewigkeit im Einen verharret, wobei die Ewigkeit nicht mit einer Idee identifiziert werden darf<sup>227</sup>, weil allen Ideen ewiges Sein zukommt<sup>228</sup>. Die Ewigkeit verharret im Einen, das als Seiendes Eines das Ganze aller Ideen umfaßt<sup>229</sup>. Dieses Seiende Eine, das als Vorbild der Zeit fungiert, besitzt eine Lebendigkeit<sup>230</sup>, die in der zeitlosen Bewegung der Vernunft zum Ausdruck kommt<sup>231</sup>. Darum darf der platonische Aion, trotz seiner Lebendigkeit, nicht verzeitlicht werden, denn dann wird die ontologische Differenz zwischen Seiendem und Werdendem, bzw. zwischen Ewigkeit und Zeit, verwischt<sup>232</sup>.

Fassen wir das platonische Zeit- und Ewigkeitsverständnis zusammen, so ist festzustellen, daß die implizite Antinomie zwischen Zeit und Ewigkeit, die aus Parmenides' Entgegensetzung von Sein und Nichtsein, bei Platon überwunden wird<sup>233</sup>. Und in Bezug auf die christliche Rezeption und Transformation der platonischen Ewigkeit ist Mesch zuzustimmen: „Philosophisch betrachtet ist Ewigkeit nicht jene kontingenzaufhebende Überzeitlichkeit des schlechthin transzendenten Schöpfergottes, zu der sie in der christlichen Platonrezeption wurde. Sie ist keine göttliche Überzeitlichkeit, von der wir recht betrachtet gar nichts wissen, weil wir sie im Ausgang von *unserem* Denken allenfalls analogisch erschließen können. Die philosophische Ewigkeit des platonischen Denkens ist vielmehr jener Aspekt der Reflexion, durch den sie Zeit transzendiert, indem sie begreift, worauf sie reflektiert. *Das denkende Transzendieren von Zeit fordert keinen menschenunmöglichen Sprung aus der Zeit,*

---

<sup>226</sup> Halfwassen, aaO, 156 f.

<sup>227</sup> Poser, *Zeit und Ewigkeit*, 30, betont zwar, daß die Zeit nicht als Abbild einer Idee der Zeit zu verstehen sei, aber er erklärt Aion als eine Idee der Ewigkeit.

<sup>228</sup> Vgl. Mesch, aaO, 24 f.

<sup>229</sup> Vgl. Halfwassen, aaO, 156.

<sup>230</sup> Vgl. Gadamer, *Zeitanschauung* 126, beschreibt die Zeit jenes lebendigen Einen: „Wie jedes Lebewesen hat das ideale Universum ‚seine‘ Zeit. Aber diese Lebenszeit, die griechisch *Aion* heißt, ist hier unbegrenztes Dasein. Das Vorbild ist ja eine regelmäßige mathematische Ordnung, an der als solcher keinerlei Wechsel oder Bewegung ohne Ende ist. Es ist beständiges Da“.

<sup>231</sup> Mesch, aaO, 178 f.

<sup>232</sup> Vgl. Mesch, 178 f. Mesch lehnt deshalb die alte Bedeutung des *aion* als Leben bzw. Lebendigkeit oder Lebenskraft ab und spricht von einer spezifischer Lebendigkeit, die zeitlos ist.

<sup>233</sup> Vgl. Kaegi/ Rudolph, *Vergänglichkeit*, 659. Anders jedoch Halfwassen, *Ewigkeit und Zeit bei Plotin*, 223.

sondern ein zeitliches Denken, das seine Inhalte als zeitunabhängige Bestimmungen begreift. Dies gilt auch für den Begriff der Zeit selbst<sup>234</sup>.

### 2.3.3. Objektivierung der Zeit durch Zählen: Aristoteles

Man kann Aristoteles als Vorläufer der modernen analytischen und phänomenologischen Zeitphilosophie betrachten<sup>235</sup>, von deren Ansatz her sich eine Zeittheorie entwickelte, die ohne Ewigkeitsbezug auskommt<sup>236</sup>. Andererseits gilt Aristoteles als derjenige, der die europäische Welt bis in den Alltag hinein in Bezug auf die Meßbarkeit der Zeit bestimmt hat<sup>237</sup>, ein Zeitverständnis schaffte, das Heidegger als vulgären Zeitbegriff abqualifizierte<sup>238</sup>.

Anders als Platon, setzt Aristoteles bei seiner Zeitanalyse nicht mit der Ewigkeit an, sondern an der phänomenalen Zeit-Betrachtung selbst. Zeit gehört für Aristoteles nicht zur Metaphysik, sondern zur Physik<sup>239</sup>. Damit löst er die Zeit vom Mythischen ab<sup>240</sup> und verortet sie im Bereich epistemischer Wissenschaft<sup>241</sup>.

Aristoteles beginnt seine Ausführungen über die Zeit mit den aporetischen Seiten der Zeitproblematik, in der Absicht, die eleatische Philosophie, die Bewegung und Veränderung nicht als wirkliche Tatsachen anerkennen wollte, zu widerlegen<sup>242</sup>. Dabei wird die Realität der Zeit von Aristoteles vorausgesetzt, trotz der scheinbaren Unwirklichkeit der Zeit, die er in drei Schritten darlegt<sup>243</sup>:

---

<sup>234</sup> Mesch, Reflektierte Gegenwart, 393. Vgl. Vergleich zwischen Platon und Augustinus bei Flasch, aaO, 113.

<sup>235</sup> Vgl. Poser, aaO, 49.

<sup>236</sup> Vgl. Poser, aaO, 42 ff. Was jedoch nicht bedeutet, daß Aristoteles die Ewigkeit leugnet, vgl. Mesch, aaO, 344 ff.

<sup>237</sup> Flasch, Was ist Zeit?, 118; Rustemeyer, Zeit und Zeichen, 57. Vgl. auch Achtner/Kunz/Walter, Dimensionen der Zeit, 81 ff.: „Die rational-lineare Zeiterfahrung des christlichen Abendlandes und seiner Zivilisation setzt also jene Auffassung vom Wesen der Zeit voraus, die Aristoteles im IV. Buch seiner ‚Physik‘ entwickelt hat“.

<sup>238</sup> Heidegger, Sein und Zeit, 421; vgl. Poser, aaO, 33.

<sup>239</sup> Vgl. Halfwassen, aaO, 159; Flasch, Was ist Zeit? 120 f.

<sup>240</sup> Vgl. Poser, Zeit und Ewigkeit, 32. Poser sieht darin eine radikale Entmythologisierung des Gottesbegriffs, aaO.

<sup>241</sup> Vgl. Mesch, Reflektierte Gegenwart, 343. Nach Kaegi/Rudolph, aaO, 660, kann die Aristotelische Zeitabhandlung retrospektiv „als Bruch mit der antiken Überzeugung von der Konvergenz zwischen ewigem Sein und kosmischer Zeit bewertet werden, ein Bruch, der die an Aristoteles anschließende Geschichte der philosophischen Zeittheorie maßgeblich bestimmt hat“.

<sup>242</sup> Vgl. Luckner, Genealogie der Zeit, 33 ff.

<sup>243</sup> Vgl. Mesch, aaO, 364 f.; Flasch, aaO, 116 f.

1. Gehört die Zeit zum Seienden? Es scheint nur Jetzt zum Seienden zu gehören, denn Vergangenheit ist nicht mehr, Zukunft ist noch nicht, also gehören beide nicht zum Seiendem und was aus Nichtseiendem zusammengesetzt ist, kann nicht teil am Seienden haben (217b33 - 218a3)<sup>244</sup>.

2. Gibt es Zeit, wenn nur das Jetzt existiert? Dies scheint unmöglich zu sein, weil das Jetzt unausgedehnt ist. Die Zeit kann darum nicht aus „Jetzten“ bestehen. Jetzt gehört nicht zur ausgedehnten Zeit (218a – 3-8).

3. Wenn das Jetzt kein Teil der Zeit ist, wie kann es immer ein und dasselbe bleiben und immer wieder ein anderes werden? Einerseits ist das Jetzt immer dasselbe, weil es weder in sich noch im anderen vergänglich sein kann, andererseits ist es auch nicht immer dasselbe, da es dann gar keine Zeit gäbe (218a11-30)<sup>245</sup>.

Die Zeitaporie, wie zu sehen ist, besteht im Verhältnis zwischen ausgedehnter Zeit und ausdehnungslosem Jetzt: Zeit ist uns nur als ein Jetzt präsent, aber Jetzt ist kein Teil der Zeit.

Wir verfolgen nicht im einzelnen die Auflösung der Zeitaporie, die durch komplizierte Analysen des Jetzt erfolgt<sup>246</sup> – es ist für unsere Untersuchung nicht von primärer Bedeutung, wie die Aristotelische Definition der Zeit, der wir jetzt uns zuwenden wollen.

Nach Aristoteles ist die Zeit das Maß (und Zahl) der Bewegung (bzw. kontinuierlicher Veränderung) in Bezug auf früher und später (bzw. hinsichtlich des „davor“ und „danach“) (219b1f). Mit anderen Worten: Wenn die Seele ein früheres Jetzt zum späteren Jetzt unterscheidet erfahren wir Zeit<sup>247</sup> – darin liegt der relationale Charakter der Zeit<sup>248</sup>.

Entscheidend für das Verständnis der Zeit ist das Verhältnis zwischen Zeit und Bewegung: Sie ist nicht mit Bewegung zu identifizieren, dagegen führt Aristoteles zwei Argumente vor: Bewegung kann langsamer oder schneller ablaufen, nicht aber die Zeit, und jede Bewegung ist ortsgebunden, die Zeit dagegen ist überall (218b 21). Die Zeit ist demnach etwas an der Bewegung, das nicht zum Wesen der bewegten Dinge selbst

---

<sup>244</sup> Die Zahlen im Klammern beziehen sich auf: Aristoteles, Physik.

<sup>245</sup> Dieser dritte aporetische Aspekt wird von Pannenberg in seiner Zeitanalyse aufgegriffen, vgl. Was ist der Mensch? 50 ff.

<sup>246</sup> Vgl. dazu Mesch, aaO, 370 ff.

<sup>247</sup> Vgl. Flasch, aaO, 118; Mesch, 372 f.; Halfwassen, aaO, 160.

<sup>248</sup> Vgl. Poser, Zeit und Ewigkeit, 35.

gehört. Die Bewegung wird an der Zahl wahrnehmbar, darin kommt der quantitative Aspekt der Zeit zum Ausdruck<sup>249</sup>.

An der Funktion der Zahl als Maß der Bewegung wird die Bedeutung der Seele deutlich: Ohne Seele gibt es keine Zeit (223a 16-29)<sup>250</sup>. Aristoteles fundiert also die objektive und meßbare Zeit in der Seele<sup>251</sup>, was jedoch nicht bedeutet, daß Zeit für ihn *in* der Seele wäre: Aristoteles sagt, daß die Zeit nicht ohne Seele ist, insofern gibt es auch die Zahl nicht ohne zählende Seele<sup>252</sup>.

Wie sehr auch Aristoteles von der Zeit als von einer physikalischen Größe spricht, nicht desto weniger ist die Ewigkeit für seine Zeittheorie grundlegend. Obwohl das Verhältnis zwischen Zeit und Ewigkeit nicht klar bestimmt wird, soviel steht fest: Ewigkeit, obschon nicht mehr Vorbild der Zeit wie bei Platon, ist doch ihr Ursprung und Ziel<sup>253</sup>. Hinter der Zeittheorie des Aristoteles liegt seine Theologie des unbewegten Bewegers<sup>254</sup>.

Aufschlußreich für die aristotelische Ewigkeitsvorstellung ist seine Schrift *De coelo*, wo auch ein Zusammenhang mit der platonischen Ewigkeit zum Ausdruck kommt<sup>255</sup>:

„Dieser Himmel ist allein der einzige und vollendete. Zugleich erkennt man, daß auch Ort und Leeres und Zeit außerhalb des Himmels nicht sein kann. [...] Daher befindet sich auch jener Bereich [die äußerste Sphäre der Fixsterne] nicht wieder an einem Ort noch läßt Zeit ihn altern noch gibt es den geringsten Wechsel bei allem, was dem letzten Umlauf unterstellt ist, sondern ohne Veränderung und Leid führt es ein vollendetes Leben, sich selbst genug, den ganzen *aion*. Dieses Wort [aion] ist von den Alten durch eine Art göttlicher Inspiration geprägt worden. Man

---

<sup>249</sup> Vgl. Mesch, aaO, 374 ff. Ob damit die Zeit verräumlicht wird, wie Halfwassen, aaO, 160, mit vielen anderen betont, vgl. Flasch, aaO, 118, kann hier nicht diskutiert werden. Jedenfalls gilt für Aristoteles auch, daß Zeit nicht nur Maß der Bewegung, sondern ebenso auch Maß der Ruhe ist (221b 1 ff.), vgl. auch Mesch, aaO, 378.

Halfwassen, aaO, 160, betont außerdem, daß Aristoteles nicht nur formales Jetzt in Form der gleichartigen Jetztpunkte der physikalischen Zeit kennt, sondern auch inhaltlich erfüllte Gegenwart im Augenblick des Jetzt, „das als in sich vollendete Ganzheit und glückhafter Augenblick unabhängig von seiner Dauer ist und damit aus der Kontinuität der Zeit heraustritt: dies ist das Erleben der Lust“; vgl. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, 291 ff.

<sup>250</sup> Hier ist nicht zu beantworten, ob Aristoteles in diesem Zusammenhang von der Einzelseele spricht, vgl. Flasch, aaO, 120.

<sup>251</sup> Vgl. Halfwassen, aaO, 160.

<sup>252</sup> Mesch, aaO, 90; Flasch, aaO, 120. Nach Halfwassen, aaO, 161, wurde der Zusammenhang von Seele und Zahl zur Grundlage der Neuplatonischen Zeittheorie, und Poser, aaO, 32, sieht darin den Ansatz zur Subjekt-Objekt-Trennung: „Da das Zählen eine Sache der Seele und nicht des Gezählten ist, kommt bei Aristoteles mit der expliziten Bezugnahme auf den Nous zum ersten Mal in der Betrachtung der Zeit ein Subjekt-Objekt-Verhältnis ins Spiel, und es wird deutlich, daß eine entscheidende Bedingung auf der Subjektseite liegt“.

<sup>253</sup> Vgl. dazu Mesch, aaO, 343 ff.

<sup>254</sup> Vgl. Poser, aaO, 33; Kaegi/Rudolph, aaO, 660. Ob Aristoteles eine Theorie der zeitlosen Ewigkeit vertreten hat, kann nicht entschieden werden, da er die „zeitlose Ewigkeit des unbewegten Bewegers nicht ausführlich entwickelt und doch auf sie zu zielen scheint“, so Mesch, aaO, 351.

<sup>255</sup> Vgl. Poser, aaO, 33 f.; Mesch, aaO, 347 f.

hat nämlich das Ziel, das die (Lebens)zeit des jeweiligen Lebewesens umfaßt, außerhalb dessen es gemäß der Natur kein Leben gibt, den *aion* des Jeweiligen genannt; und aus demselben Grund ist auch das Ziel des ganzen Himmels, das die ganze Zeit und die Unendlichkeit umfaßt, (ein) *aion*, so genannt nach dem Immersein, und zwar ein unsterblicher und göttlicher *aion*. Und davon hängt für anderes Seiendes das Sein und Leben ab, hier genauer einsehbar dort kaum“ (De coelo 279a 15-30)<sup>256</sup>.

Es ist nicht zu übersehen, daß Aristoteles, wie auch andere antike Denker, die Zeit zugunsten der Ewigkeit stark abwertet<sup>257</sup>: „Denn an und für sich genommen ist die Zeit Urheberin eher von Verfall“, sagt Aristoteles (221b 1ff). Das Ewige, „das Immerseiende, insofern es immerseiend ist, nicht in der Zeit ist“ (221b 2)<sup>258</sup>.

In Bezug auf den unbewegten Bewegten, von dem aus Aristoteles' Verständnis von Zeit und Ewigkeit erfaßt werden kann, resümiert Mesch: „Der aristotelische Gott bewegt alles Bewegte unbegrenzte Zeit, weil sein *aion* als Telos der unbegrenzten Zeit zeitlose Ewigkeit ist, das göttliche Selbstdenken also zeitlos immer denkt. *Auf diese Weise ist die göttliche Ewigkeit auch Ursache für die Kontinuität der Zeit.* Zeit gibt es nur, wenn es Bewegung gibt, und Bewegung gibt es nur, wenn der unbewegte Bewegte durch seine zeitlos ewige *energeia* bewegt“<sup>259</sup>.

### 2.3.4. Das Eine und das Denken: Entzeitlichung der Zeit als Weg zu Gott: Plotin

Plotins Denken hat die christliche Theologie nachhaltig bestimmt<sup>260</sup> – durch Augustinus, Boethius<sup>261</sup>, über manche andere scholastische Denker hindurch ist sein Einfluß auch für die moderne Theologie wirksam geblieben<sup>262</sup>. Plotins Ewigkeits- und Zeitverständnis ist für die Theologie Pannenberg's von größter Bedeutung – darüber

---

<sup>256</sup> Nach Mesch, aaO, 349, *Aion* bedeutet für Aristoteles „nicht die Dauer des jeweiligen Seienden, sondern eine Eigenschaft des Seins, aufgrund deren es dauert“. Was den Unterschied zwischen platonischem und aristotelischem Ewigkeitsverständnis betrifft bemerkt Mesch, aaO, 359, folgendes: „Während für Platon die *Zeit* Körperbewegung und Ideenbewegung auf der Grundlage einer ontologischen Beziehung von Ewigkeit und Ideen vermittelt, vermittelt für Aristoteles die *Ewigkeit* Stoff und Form auf der Grundlage einer physikalischen Beziehung von Bewegung und Zeit. *An die Stelle eines zeittranszendenten Vorbilds der Zeit tritt bei Aristoteles ihr bewegungstranszendentes Ziel*“.

<sup>257</sup> Vgl. Flasch, aaO, 119.

<sup>258</sup> Vgl. Kaegi/Rudolph, aaO, 659: Obwohl bei Aristoteles die *Zeit* abgewertet wird, löst er, wie auch schon Platon, die von Parmenides vertretene Antinomie von *Zeit* und *Ewigkeit* auf: „*Zeit* repräsentiert nicht länger eine Weise des Nichtsein, sondern bezeichnet den Übergang vom noch nicht zum nicht mehr Vorliegenden, das mit gegenwärtigen Phänomenen in einem kontinuierlichen Zusammenhang steht“.

<sup>259</sup> Mesch, aaO, 360.

<sup>260</sup> Vgl. Flasch, Was ist *Zeit*? 130-150; Mesch, Reflektierte Gegenwart, 252 f.; Beierwaltes, Das Denken des Einen, 147 ff.; 193 ff.

<sup>261</sup> Vgl. Mesch, Ewigkeit bei Boethius. Ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte des *Timaios*, 109 ff.

<sup>262</sup> Vgl. Jüngel, Die Ewigkeit des ewigen Lebens, 346 ff.

wird noch zu sprechen sein. Deshalb soll das plotinische Denken der Ewigkeit bzw. der Zeit näher erläutert werden. Wichtig ist dabei, sich von den christlichen Prämissen in Bezug auf den plotinischen Ewigkeits-Begriff zu befreien, weil der christlich geprägte Ewigkeitsbegriff im Hintergrund einen Seinsunterschied von Schöpfer und Geschöpf hat<sup>263</sup>, bei Plotin aber, trotz der Gleichung Gottes mit der Ewigkeit<sup>264</sup>, dieser Unterschied nicht ohne Weiteres vorauszusetzen ist, wie sich in der Explikation des Ewigkeitsbegriffes zeigen wird.

Plotins Denken ist nicht von dem philosophischen Zeitdenken<sup>265</sup> der griechischen Antike zu trennen, sondern erst aus ihrer Problemgeschichte angemessen zu verstehen. Seine Ewigkeits- und Zeittheorie steht in positiver Verbindung mit dem platonischen Denken, (wie schon die Bezeichnung *Neuplatonismus*, deren Hauptvertreter Plotin war, andeutet), das als grundlegend und richtungsweisend für Plotin galt; sie erfolgt aber in kritischer Auseinandersetzung mit aristotelischen, stoischen und epikureischen Traditionen<sup>266</sup>. Plotin folgt seinem Lehrer Platon jedoch nicht blind: Zeit ist für ihn zwar auch Abbild der Ewigkeit, aber Plotin betont die Unähnlichkeit schärfer, die im Entstehungsgrund der Zeit deutlich wird<sup>267</sup>: Nach Platon gibt es die Zeit auf Grund der Freude Gottes, bei Plotin – wegen des Falles, der im mythischen Dunkel bleibt, das als Selbstentfremdung des Geistes<sup>268</sup> durch „Mehrhabenwollen“ gekennzeichnet ist<sup>269</sup>:

„Vorher, bevor sie [die Zeit] dieses Früher erzeugt hatte und des Später bedürftig geworden war, ruhte sie mit dem Sein in ihm nicht als Zeit, sondern hielt in jenem auch selbst Ruhe. Es war aber dort eine Natur, geschäftig und danach strebend, Herr ihrer selbst zu sein und sich selbst zu gehören; sie war gewillt, mehr zu suchen als bei ihr war: so geriet sie in Bewegung, es geriet aber auch in Bewegung die Zeit, und wir wurden bewegt zum immer wieder anderen – und haben wir ein Stück des Weges durchmessen, dann haben wir als Bild der Ewigkeit die Zeit hervorgebracht.“ (11, 12-30)

---

<sup>263</sup> Vgl. Gadamer, Über leere und erfüllte Zeit, 143.

<sup>264</sup> Vgl. Beierwaltes, Plotin. Über Ewigkeit und Zeit 47 f.

<sup>265</sup> Als grundlegende Untersuchung gilt: Beierwaltes, Plotin. Über Ewigkeit und Zeit. Vgl. auch Mesch, Reflektierte Gegenwart, 228-258; und Halfwassen, Ewigkeit und Zeit bei Plotin.

<sup>266</sup> Beierwaltes, Plotin, 68f., 253 f.

<sup>267</sup> Vgl. Beierwaltes, Plotin 253f; Mesch 230 f.

<sup>268</sup> Beierwaltes, Plotin 64.

<sup>269</sup> Vgl. Mesch, aaO 256 f. Nach Mesch ist die Entstehung der Zeit als Abstiegs Geschichte zu verstehen, die schwierig erklärt werden kann, insofern „der Keim der Dekadenz im Höheren selbst aufgewiesen werden muß, ohne dessen überlegene Stellung zu gefährden“. Für Beierwaltes, Plotin, 14, erfolgt der Fall aus Freiheit und Notwendigkeit, die die identisch zu verstehen sind. Diese Deutung enthält eine Spannung, die schon Beierwaltes' Gedanke von der Unterwerfung alles Seienden und damit auch des Einen unter metaphysische Gesetzmäßigkeit entfaltet, aaO, 13.

Der Unterschied zu Platon liegt auch darin, daß die Zahl für die Zeit bei Plotin keine Rolle spielt, um den je verschiedenen Status der Zeit in Vergleich zu Ewigkeit zu betonen, denn Zahl ist für Plotin nur im Bereich des Nus vorfindbar<sup>270</sup>.

Anders als Aristoteles, der die Zeit im Blick auf den Kosmos – also von Physik aus - bestimmt, gehen Plotins Zeitanalysen vom Metaphysischen aus<sup>271</sup>. Plotin kritisiert die aristotelische Zeitdefinition als zirkulär: Weil im Bewegungsbegriff der Zeitbegriff schon enthalten ist, kann die Zeit nicht durch Bewegung definiert werden<sup>272</sup>. Plotins Absicht ist, die Zeit von der Bewegung zu lösen, weil Zeit das ist, was jede Bewegung erst möglich macht, die in der Seele sich vollzieht. Damit will Plotin die Zeit als inneren Vorgang der Weltseele deuten, der keine von außen zugängliche Dimension besitzt, wie das bei Aristoteles erscheinen könnte.

Ewigkeit und Zeit sind bei Plotin nicht aus sich selbst zu verstehen, sondern erst aus einem umfassenden Zusammenhang des Gesamten der Philosophie Plotins heraus – des Denkens des Einen – fragbar und verstehbar<sup>273</sup>. Ewigkeit und Zeit sind bei Plotin als dialektische Einheit zu begreifen, die jedoch nicht unmittelbar dem Denken zugänglich ist, sondern nur durch Vermittlung ihrer Gründe – Ewigkeit durch den Geist, Zeit durch die Seele, in dem beide, Geist und Seele, sich als Leben vollziehen. Damit ist zugleich die in Abstufung sich zeigende Struktur der zu denkenden Wirklichkeit in ihrem Zusammenhang genannt, die für das Verständnis von Ewigkeit und Zeit grundlegend ist: Vom Überseienden, undenkbaren Einen zum Seienden Einen als Geist in Ewigkeit, vom Geist zur Seele, als dessen Bild und Gedanke in der Zeit, von der Seele, in der die Zeit und die sinnliche Welt sind, bis zum Menschen, der an der Seele teilhat und die ganze Hierarchie der Wirklichkeit zu durchgehen gerufen ist, um sich mit dem höchsten Einen zu einigen<sup>274</sup>.

Charakteristisch ist für das plotinische Denken, das es immer wieder an die Grenzen des Sprachlichen und Logischen stößt, das nur in Aporien oder paradoxen Formulierungen ausdrückbar ist<sup>275</sup>. Es liegt einerseits an der Negativität des Einen, das bildlos und

---

<sup>270</sup> Beierwaltes, Plotin, 254 f.

<sup>271</sup> Vgl. Halfwassen, *Zeit, Mensch und Geschichte in der antiken Philosophie*, 161; Mesch, aaO, 255.

<sup>272</sup> Vgl. Beierwaltes, Plotin, 228 ff.

<sup>273</sup> Beierwaltes, Plotin, 9 f.

<sup>274</sup> Guten Überblick über die Seinstruktur und Bestimmung des Menschen in ihr bietet der Aufsatz Beierwaltes, *Realisierung des Bildes*, in: ders., *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, 73-113.

<sup>275</sup> Vgl. Beierwaltes, *Denken des Einen*, 97 ff., 136; auch ders. Plotin, 19, 48, 86.

gestaltlos „erscheinen“ muß, weil es der Sprache, die ein Phänomen der Differenz ist, unzugänglich bleibt<sup>276</sup>. Andererseits liegt es an der paradoxen Erfahrung der Ewigkeit als Zeitlosigkeit, die sich jedoch nur durch zeithafte Wörter, wie „Gegenwart“, „ist“, „Jetzt“, beschreiben läßt<sup>277</sup>.

Wie die ganze Seinsstruktur zeigt, geht Plotin vom Höheren zum Niederen, seine Zeitanalyse, anders als es im neuzeitlichen Denken seit Kant üblich geworden ist, fängt also mit dem Ewigkeitsbegriff an. Ewigkeit ist im plotinischen System nicht mit dem überseienden Einen zu identifizieren, sondern erscheint in deren Hypostase – im Geist, als im seienden Einen, das als Bild des Einen gilt und durch den Selbstbezug des Einen entsteht<sup>278</sup>. Geist wird charakterisiert als dialektische Struktur von Einheit und Vielheit, der trotzdem immer schon das Ganze besitzt. Als Ort der Ideen ist der Geist ein lebendiges Seiendes, das sich selbst denkt.<sup>279</sup> Das Leben wird mit dem Denken gleichgesetzt, denn nach Plotin ist „jedes Leben nämlich [...] Denken“ (III 8,8,17). So ist das Leben dynamische Vermittlung der Identität von Sein und Denken, die als Wahrheit selbst erscheint: „Die wahrhafte Wahrheit nämlich stimmt nicht mit Anderem überein, sondern mit sich selbst, und nichts ist neben ihr“ (V 5, 3,1)<sup>280</sup>.

Die Ewigkeit gehört wesentlich zum Geist: Sie sind identisch. Diese Identität ist jedoch nicht als tautologische, sondern als dynamische Identität zu begreifen: Sie enthält eine Differenz in ihr selbst, die zugleich in die Einheit aufgehoben ist. Ewigkeit erweist sich damit als immanentes Strukturprinzip des Geistes und als bewegte Ständigkeit im Denken<sup>281</sup>. Ewigkeit, wie auch Zeit, ist zugleich mit „Entstehung“ des Geistes „geworden“, nicht im Sinne eines Nacheinander, sondern ständig, das durch die qualitative Begriffe „immer“ und „unendlich“ charakterisiert werden kann<sup>282</sup>.

---

<sup>276</sup> Vgl. Beierwaltes, Denken des Einen, 101 f.

<sup>277</sup> Vgl. Beierwaltes Plotin 43; auch Denken des Einen, 97 f: Aus diesem Grunde kann man Plotins Beschreibung des ewigen Lebens des Geistes Inkonsistenz vorwerfen, da er den Geist als zeitfreies, unwandelbares Sein begreift, zugleich aber mit Termini der Bewegung, des Prozesses und zeitlicher Dauer beschreibt. Nach Beierwaltes ist diese Diskrepanz nicht zu leugnen, sie läge jedoch nur auf der sprachlichen Ebene und nicht in der Sache selbst, aaO 97 f.

<sup>278</sup> Vgl. Beierwaltes, Plotin, 14 f: „Geist wäre demnach die Selbstreflexion des Einen in der durch diese selbst konstituierten Vielheit, Reflexion des EINEN im ANDEREN“.

<sup>279</sup> In der Identität des Seins mit dem Denken äußert sich ein parmenideischer Gedanke, vgl. Beierwaltes, Plotin, 25

<sup>280</sup> Vgl. Beierwaltes, Plotin 32 f.

<sup>281</sup> Vgl. Beierwaltes, Plotin, 36 ff.

<sup>282</sup> Vgl. Beierwaltes, Plotin 45 ff, auch Halfwassen, Ewigkeit und Zeit bei Plotin, 225 f.

Ewigkeit definiert Plotin als Ganzheit des Lebens, die im zeitlosen und raumlosen Jetzt verharret, und wegen ihrer Unzugänglichkeit der deskriptiven Vernunft einem Punkt gleicht:

„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; gleichwie in einem Punkt Alles (alle Linien) versammelt ist und niemals in Fluß hervorgeht, so verharret jene (die Ewigkeit) im Selben in sich und verändert sich nicht, sondern ist immer in der Gegenwart, weil nichts von ihr vergangen ist und nichts von ihr erst sein wird, sie ist vielmehr das, was sie ist“ (3,16-23).

Ewigkeit wird also als zeitloses Ereignis, im zeitlosen Jetzt und Ist „erscheinendes“ Leben, das im Selben verharret und alles zugleich ganz ist, indem es kein War noch Wird, kein Früher und Später gibt. Es ist damit nicht positiv beschrieben, und ebenso wie der höchste Gedanke des Einen selbst nur durch negative Dialektik zugänglich ist, so auch die Ewigkeit erscheint als Negation der Zeit<sup>283</sup>, die am besten mit dem abstandslosen und ausdehnungslosen Punkt sich vergleichen läßt<sup>284</sup>.

Die Ewigkeit als Leben des Geistes, der unendlich und zugleich vollendet ist, kann Plotin auch als Gott bezeichnen: „Die Ewigkeit ist Gott, erscheinend und sich in seinem Wesen zeigend: das Sein, das unveränderlich und mit sich selbig und so auch das in seinem Leben unverrückt Gründende ist“ (5,20-22)<sup>285</sup>.

Wie denkt nun Plotin die Zeit?

Der Grund von Entstehung der Zeit, so wie überhaupt Entstehung von allem, wie schon erwähnt, liegt im Mythischen, das mit dem „Fall“ beschrieben wird, bezeichnet als „mehr zu suchen, als bei ihr war“, bleibt jenseits des Rationalen<sup>286</sup>. Das „Entstehen“ der

---

<sup>283</sup> Beierwaltes, Plotin, 43.

<sup>284</sup> Vgl. Beierwaltes, Plotin, 41, 48, 66.

<sup>285</sup> Vgl. Beierwaltes, Plotin, 47 f. Vom christlichen Gottesbegriff unterscheidet sich der plotinische Gott im wesentlichen durch zwei Aspekte: 1. Im Plotins Denken steht die Göttlichkeit in Bezug auf ihren Ursprung im Einen selbst; also ist sie nicht voraussetzungslos, wie der christliche Gott-Schöpfer, denkbar; 2. der plotinische Gott als Ewigkeit steht in einem anderen Verhältnis zur Welt: Hier gibt es keinen ontologischen Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, denn auch die Seele, in der Zeit und Welt sind, ist anfangslos und endlos, also nicht vom souveränen Gott geschaffen, sondern durch Emanation – Ausfluß aus ihrem Ursprung - entstanden (bzw. entstehend), worin einen pantheistischer Zug gesehen werden kann, vgl. dazu Beierwaltes, Plotin, 18 f; ders, Denken des Einen 84 f; auch Gadamer, Über leere und erfüllte Zeit, 143. Deutlich wird der Unterschied im Immanenz-Transzendenzverhältnis Gottes zur Welt: Da das plotinische Eine einerseits nicht Alles, was es schafft auch selbst sein darf, andererseits aber in allem Seiendem als der umfassende Grund und Ursprung über Allem ist, „macht sowohl eine reine Immanenz als auch reine Transzendenz unmöglich“, so Beierwaltes, Plotin, 19.

<sup>286</sup> Vgl. Beierwaltes, Denken des Einen, 85; ders. Plotin, 62 f, 127.

Zeit kennt jedoch keinen zeitlichen Anfang, es ist vielmehr ein ewiger Akt: „Ihr Hervorgegangensein ist Immer-schon-hervorgegangensein; der aus der Ewigkeit tretender Akt ist doch Akt in der Ewigkeit“<sup>287</sup>. Die Zeit ist in der Ewigkeit auf unzeitliche Weise eingefaltet: „Sie ruhte mit dem Sein in ihm nicht als Zeit“ (11, 13)<sup>288</sup>. Ist Ewigkeit im Geist als Bild des Einen zu verstehen, so ist die Zeit als Bild des Ewigen in der Seele zu verstehen<sup>289</sup>, das in der Seele durch ihre Selbstverzeitlichung, (die auch als Verzeitlichung des Geistes genannt werden kann<sup>290</sup>), entsteht. Die Seele ist für Zeit konstitutiv: Seele, als Gedanke und Bild des Geistes<sup>291</sup>, verzeitlicht sich selbst im Durchgang durch die vereinzelteten Ideen im diskursiven Denken und „konstituiert so die Zeit als ein durch verschiedene Inhalte unterschiedenes Nacheinander von Vorher und Nachher (III 7, 11, 15ff. 41ff)“<sup>292</sup>. Die quantitative Dimension der Zeit als Erstreckung im Nacheinander zeigt die Beschaffenheit der Zeit: Sie umfaßt in Einheit die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, - die Vergangenheit und Zukunft als abwesende, als nicht-seiende Zeit, Gegenwart dagegen als Sein oder Anwesenheit. Die Seele ist damit der Ort der Einheit des Nacheinander<sup>293</sup>. Das Gemeinsame und das Unterschiedene von Ewigkeit und Zeit läßt das Wesen der Zeit am deutlichsten erscheinen: Das Gemeinsame liegt im Ursprung der Zeit in der Ewigkeit, in dem das Entsprungene am Ursprung partizipiert, die Ähnlichkeit durch bildhafte Beziehung bewahrend. Das Unterscheidende liegt nach Beierwaltes darin, „daß Zeit nach ihrem Heraustreten aus dem Ursprung dessen Einheit und Ganzheit nur im Nacheinander nachzuahmen vermag, weil das Entsprungene nur Bild sein kann. Zeit ist – gegenüber

---

<sup>287</sup> Beierwaltes, Plotin, 63, Zitat aus: Jonas, Plotin über Ewigkeit und Zeit 313; vgl. auch Halfwassen, Ewigkeit und Zeit bei Plotin, 232.

<sup>288</sup> Jüngel, Die Ewigkeit des ewigen Lebens, 348; ders., Ewigkeit, 1773, sieht darin die Vorstellung von Präexistenz der Zeit begründet. Da „existieren“ soviel wie „da sein“ bedeutet, ist die Rede von Präexistenz in diesem Zusammenhang irreführend, was im paradoxen Zitat von Ruhen der Zeit als „nicht Zeit“ deutlich wird, denn der gleichen Logik folgend könnte man auch die Präexistenz der Materie im Einen behaupten, was jedoch nach dem plotinischen Verständnis der Materie als Nicht-Sein in Widerspruch zum Begriff der (Prä)existenz führen würde. Bedeutsam ist diese Unterscheidung in Bezug auf die christliche Trinitätslehre: Präexistenz des Sohnes als eines mit Gott eines Wesens seiend (homousios) ist hier keineswegs mit der in Ewigkeit „präexistenten“ Zeit zu vergleichen.

Auch Jüngels, aaO, Verständnis des Verhältnisses zwischen Ewigkeit und Zeit (nach dem Fall) als eines Gegensatzes ist m.E. zu pauschal, insofern dann die das Verhältnis zwischen Ewigkeit und Zeit bestimmende Bildlogik verloren geht. Damit wird das Verhältnis zwischen Ewigkeit und Zeit „verzeitlicht“, der Zusammenhang zwischen den beiden formalisiert.

<sup>289</sup> Vgl. Halfwassen, Zeit, Mensch und Geschichte in der antiken Philosophie, 161 f; Beierwaltes, Plotin 54.

<sup>290</sup> Beierwaltes, aaO, 64.

<sup>291</sup> Beierwaltes, Denken des Einen, 80.

<sup>292</sup> Halfwassen, aaO, 162.

<sup>293</sup> Beierwaltes, Plotin, 65 f; Halfwassen, aaO, 162 f.

der Ewigkeit – lediglich analoge Totalität“<sup>294</sup>, die wegen seiner Endlichkeit der Ewigkeit ontologisch unterlegen ist<sup>295</sup>

Beides ist Leben, das identisch mit dem Denken bleibt: Ewigkeit – zeitloses Denken in unwandelbaren Einheit von Ständigkeit und Bewegung, das abstandlose Sein des alles Intelligible in sich versammelnden Punktes; Zeit – diskursives Denken, im Nacheinander, das das Ganze besitzen will und damit teilhafte Bewegung und Veränderlichkeit der Seele.

Die Zukunft gewinnt dabei eine herausragende Bedeutung: Zukunft wird bei Plotin zum ersten Mal in der Geschichte der Philosophie als das eigentliche „Sein“ der Zeit gedeutet<sup>296</sup>, das überhaupt erst dadurch entsteht, „daß sich die Seele im Streben nach Ganzheit des Seins ins Immer-Künftige hinein ausstreckt (III 7, 11,17ff. 55ff; cf. III 7,4,19ff. 29ff; IV 4,16,2ff)<sup>297</sup>.

Für das plotinische Verständnis der Zeit ist der Zusammenhang von Zeit, Seele und Welt entscheidend: Nicht nur die Zeit ist in der Seele, sondern auch die Welt, da die Welt eben zeitlich ist. Weltzeit und Zeit der Seele sind identisch. Daher ist nicht die Seele in der Welt und Zeit, sondern umgekehrt: Zeit und Welt sind in der Seele: Man darf „Zeit nicht außerhalb der Seele (und der Welt) ansetzen, ebensowenig wie die Ewigkeit dort außerhalb des Seins, auch ist Zeit nicht ‚Folge‘ oder ‚Später‘ (gegenüber der Seele), [...] sondern sie wird in ihr befunden, als ihr inne- und mit-seiend, wie auch dort die Ewigkeit“<sup>298</sup>.

Dieser Zusammenhang von Seele, Zeit und Welt ist wichtig um die Stellung des Menschen und seinen Zeitbezug im plotinischen Denken angemessen aufzufassen. Die Zeit des Menschen gründet nicht in der subjektiven Tätigkeit seines Bewußtseins<sup>299</sup>, wie

---

<sup>294</sup> Beierwaltes, Plotin, 67.

<sup>295</sup> Halfwassen, Ewigkeit und Zeit bei Plotin, 228.

<sup>296</sup> Vgl. Halfwassen, aaO, 164; Beierwaltes, Plotin, 65 f.

<sup>297</sup> Halfwassen, aaO 163. Vgl. auch Mesch, Reflektierte Gegenwart, 258: Obwohl in Platons Timaios nicht die Rede von der Zukunft im Sinne Plotins zu finden sei, stellt sich nach Mesch die Frage, ob es möglich ist, den „plotinischen Zukunftsbezug der Zeit in einen Gegensatz zu ihrem platonischen Gegenwartsbezug zu bringen“. (gibt es Neues?)

<sup>298</sup> Beierwaltes, Plotin, 69.

<sup>299</sup> Halfwassen, aaO, 164, spricht vom Selbstbewußtsein der Weltseele, das jedoch nicht mit dem Selbstbewußtsein des einzelnen Menschen zu verwechseln ist: „Die Fundierung der Zeit im Selbstbewußtsein der Seele bei Plotin ermöglicht es dem Denken, einen zeitüberlegenen Standpunkt einzunehmen – und doch in der von ihm selbst entfalteten Zeit-Welt und Welt-Zeit bei sich zu sein“.

seit Kant für die Neuzeit gilt<sup>300</sup>, sondern die Zeit des Menschen ist aus der die Welt und Zeit umfassenden Seele zu verstehen: Seele ist Ort der Zeit im Menschen<sup>301</sup>:

„Ist nun die Zeit auch in uns? Sie ist in jeder derartigen Seele und ist gleichartig in jeder, und alle Seelen sind Eine. Deshalb wird die Zeit auch nicht zerrissen, so wenig wie die Ewigkeit, die in anderem Sinne in allem Gleichartigen ist“ (13,66-69)<sup>302</sup>.

Die Zeit des Menschen ist durch ihren Bezug auf Ewigkeit nicht zerrissen, sondern in Einheit. Zugleich befindet sich der Mensch in einer paradoxen Existenz, insofern er einerseits in der sinnlichen Materie, die nach Plotin ein Nicht-Sein, ein Nichts darstellt, verstrickt ist, andererseits, als Bild einer zeitfreien Idee dieser entsprechen soll<sup>303</sup>: Das ist das Ziel des Menschen und Sinn seines Lebens, das seine Existenz in dem Sinne zur Paradoxie macht, daß er das werden soll, was er nicht ist: „Von seiner Menschlichkeit her ist der Mensch nicht Geist: [...] Der Grund und das Ziel des menschlichen Denkens aber ist Denken des Geistes; Ziel der menschlichen Existenz ist, selbst Geist zu werden“<sup>304</sup>. Sinn des Lebens besteht also im Leben gemäß dem Geist, nach innen und nach oben<sup>305</sup>, mit dem Ziel sich zum Einen in uns zu erheben. Damit geht auch die Entzeitlichung der menschlichen Existenz als Ziel einher: „Wenn Zeit in sich und ihrem Ursprung gegenüber wesentlich von Differenz und Vielheit bestimmt ist, dann verfolgen Entzeitlichung und die damit einhergehende *Entdifferenzierung* des Denkens

---

<sup>300</sup> Vgl. Art. Selbstbewußtsein, in: Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 596 f.

<sup>301</sup> Man kann jedoch nicht von Psychologisierung der Zeit bei Plotin sprechen, vgl. Beierwaltes, Plotin, 70: „Zeit ist zwar auch Zeit in uns, jedoch nur deshalb, weil Welt, in der der Mensch ist, in der Zeit der Seele verläuft und in ihr als Eine bewahrt ist. Zeit als Leben der menschlichen Seele gründet also immer in der Zeit als dem Leben der Welt-Seele“. Vgl. auch Mesch, aaO, 254.

<sup>302</sup> Die Nicht-Zerrissenheit der Zeit in der Seele des Menschen, die dadurch in Bezug auf die Ewigkeit im Einen bewahrt bleibt, ist der grundlegende Unterschied zur Zeiterfahrung der Moderne als Zerrissenheit, als Zersplitterung, als Diachronie, von der auch Pannenberg, nicht zuletzt ingefolge des Einflusses von Augustin, spricht.

<sup>303</sup> Dazu Beierwaltes, Denken des Einen 183; 107.

<sup>304</sup> Beierwaltes, Plotin, 60. Aus diesem Grunde meint Plotin, der Mensch stehe in der Mitte zwischen Göttern und Tieren: „Der Mensch steht in der Mitte zwischen Göttern und Tieren, er neigt zu beiden hin, und einige gleichen sich dem einen, einige dem anderen an, andere bleiben dazwischen, die Vielen“ (III 2,8,9-11). Aus dieser Sicht scheint der Mensch bei Plotin eine in sich widersprüchliche Natur zu besitzen, weshalb die Rede Beierwaltes von der Paradoxie der menschlichen Existenz beschwichtigend wirkt: Im Paradox ist eine Einheit von den gegensätzlichen Polen möglich, manchmal gerade ja konstitutiv, wie dies im Denken Heraklits zu beobachten ist; im Fall Plotins dagegen kann es sich nur um einen Widerspruch handeln, der jedoch in einer Aufhebung von Allem in Einem zum scheinbaren Widerspruch wird.

<sup>305</sup> Wenn Plotin sagt, daß man von allem Äußeren ablassen und sich gänzlich in das Innere wenden muß, meint er nicht das ‚Innere‘ im Sinne einer subjektivistischen oder gar als emotional bestimmte Innerlichkeit. Innerlichkeit ist vielmehr „als der ontologische Grund Alles Äußeren, in dem das Innere als sein-stiftend und – erhaltend erscheint, als das ‚Höhere‘ und auf die Sphäre des Ersten Verweisende“, so Beierwaltes, Plotin, 75.

oder des Menschen als solchen dasselbe Ziel: Eine ‚Aufhebung‘ der Reduktion in die zeitfreie Dimension des Nus, um dadurch die Einung mit dem Einen selbst, d.h. die intensivste Erfüllung und Verwandlung der zeithaften Existenz des Menschen vorzubereiten<sup>306</sup>.

Vereinigung mit dem Einen geschieht im zeitfreien und raumlosen Augenblick, in einem mystischen Ereignis, in dem der Mensch aus seiner Menschlichkeit ‚entrissen‘ und im eigentlichen Sinne vergöttlicht wird<sup>307</sup>. Die Selbstrealisierung des Menschen liegt also darin, seine ‚Menschlichkeit in die entzeitlichende und vergöttlichende Einung zu überwinden‘<sup>308</sup>.

Die letzte Vereinigung mit dem Einen als Vollendung des Zieles, als eine mystische Schau, die jenseits des Sagbaren liegt, kann nur als Nicht-Denken erfahren werden, insofern es selbst nicht denkt<sup>309</sup>:

„In diesem Augenblick ist der Seele Verfassung derart, daß sie auch das Denken, das sie doch sonst so hoch hielt, gering achtet, weil das Denken ja eine Bewegung ist und sie nicht bewegt werden will“ (VI 7, 35,1ff.).

Fassen wir die plotinische Zeitauffassung zusammen, so kann festgehalten werden, daß der einzige Sinn der Zeit (Ewigkeit nicht ausgeschlossen) in ihrer Selbstaufhebung liegt. Und obwohl sie nicht mit dem Bösen oder dem Grund des Leidens identifiziert werden darf, ist die Zeit doch in diese Phänomene wesentlich verstrickt, in dem Sinne, daß es ohne Zeit sie gar nicht gäbe. Die Welt ist für Plotin nicht die Schöpfung als Akt der Liebe Gottes, der sein Gegenüber als den Anderen schafft, sondern ein nicht rational zu erklärender Fehler: Dies bestätigt Plotins Verhältnis zur eigenen Leiblichkeit, wie überliefert wird, daß er ‚von der Art war, daß er sich schämte, in einem Leibe zu sein‘ (vit. Plot. 1,2)<sup>310</sup>.

Zum Schluß sind kurz noch einige für unseren Fragehorizont relevante Gesichtspunkte zu erläutern, nämlich die Frage nach Subjektivität und Zeitlichkeit, der Gedanke der

---

<sup>306</sup> Beierwaltes, Denken des Einen, 101.

<sup>307</sup> Vgl. Beierwaltes, Plotin, 82, 87; auch ders., Denken des Einen, 123 ff.

<sup>308</sup> Beierwaltes, Plotin, 87. Die mystischen Elemente in der Philosophie Plotins deuten darauf hin, daß die Religion und Philosophie bei ihm noch nicht geschieden waren. Dies wird durch die Tatsache bestätigt, daß Erfahrung der Einung der Einweihung in die Mysterien gleichgesetzt wird, aaO 88.

<sup>309</sup> Vgl. Beierwaltes, Plotin, 82, 84, 86: „Weil diese Schau die Aufhebung des Denkens verlangt, ist sie in der kategorial verfaßten Sprache nicht faßbar, ebensowenig wie das Eine selbst positiv sagbar ist“.

<sup>310</sup> Beierwaltes, Plotin, 293.

Differenz und das Verständnis der Ewigkeit als Konzentration des irdischen Seins: Gesichtspunkte im Denken Plotins, die sich für die theologische Interpretation der Zeit als fruchtbar erweisen können.

1. Subjektivität und Zeitlichkeit. Plotins Verständnis der Zeit als Schöpfung der Seele (Weltseele, nicht Einzelseele) ist der Grund für die Rede von der Fundierung der Zeit im Selbstbewußtsein<sup>311</sup>, und nach Dalferths Meinung bedurfte es „nur einer Akzentverlagerung von der Kosmologie auf die Anthropologie, von der Weltseele auf die Einzelseele, um den Ausgangspunkt für eine Reflexionstradition zu gewinnen, die von Augustin über Kant bis zu Bergson und Husserl das Zeitdenken der europäischen Philosophie und Theologie maßgeblich bestimmt hat“<sup>312</sup>. Die Verortung der Zeit in der Seele dürfte den Eindruck erwecken, daß Plotin dem neuzeitlichen Verständnis der Zeit als Subjektivitätsgrund durch Individuation, damit auch dem christlichen Verständnis der Personalität<sup>313</sup>, sehr nahe gekommen sei. Wenn dies philosophiegeschichtlich auch zutreffend sein mag<sup>314</sup>, so doch nicht für die eigene Intention Plotins: Sein Ziel ist gerade das Gegenteil von dem, was die Neuzeit und die Moderne unter Subjektivität, Personalität und Individualität versteht, für die die Zeit als Vollzugsform ihrer Realisation nicht wegzudenken ist. Ausgangspunkt Plotins ist nicht das endliche und autonome Subjekt, sondern das Alles umfassende Eine. Das richtungweisende Ziel menschlicher Existenz – Entzeitlichung - zielt gerade auf Entsubjektivierung und Entpersonalisierung durch Entweltlichung, das zum Auslöschen jeglicher Individualität führt. Auch Beierwaltes gibt diesen Sachverhalt zu: „Wie die Einzel-Seele immer in der All-Seele gründet, so bleibt also auch die individuelle Zeit immer von der allgemeinen, in der All-Seele gründenden Zeit umgriffen. Daher ist Individualität oder Personalität des Menschen von der Zeit her im Sinne Plotins nicht denkbar. Zeit und Geschichte können im Horizont dieser Philosophie nicht als ‚Individuationsprinzip‘ oder Seinsstruktur des Menschen begriffen werden“<sup>315</sup>.

2. Mit der erwähnten Problematik korrespondiert die andere – die von der Differenz. Im neuplatonischen System stellt der Gedanke der Differenz einen Strukturmoment dar:

---

<sup>311</sup> So Halfwassen, *Zeit, Mensch und Geschichte in der antiken Philosophie*, 164.

<sup>312</sup> Dalferth, *Gedeutete Gegenwart*, 253.

<sup>313</sup> Zur Personalitätsproblematik Augustins in seinem Verhältnis zum Neuplatonismus s. Flasch, *Was ist Zeit?*, 137 f.

<sup>314</sup> Vgl. dazu Einfluß des Neuplatonismus auf Hegel, Beierwaltes, *Denken des Einen*, 222 ff.

<sup>315</sup> Beierwaltes, Plotin, 292. Vgl. auch Gloy, *Die Struktur der Zeit in Plotins Zeittheorie*, 304; auch Mesch, *Reflektierte Gegenwart* 254.

„Das Eine als Erstes ist nie isoliert oder abstrakt in sich selbst zu denken, sondern immer in Relation zu und mit einem Anderen, dem Mannigfaltigen, dem Vielen oder der Vielheit“<sup>316</sup>. Im Verhältnis des Einen mit Vielen ist nach Beierwaltes beides, sowohl Identität als auch Differenz, enthalten: „In ihm läßt sich das Eine als eine in sich differenzlose Einheit, nicht minder aber als eine in sich durch Differenz bestimmte, sie ‚überwindende‘ Einheit denken, oder aber als eine Totalität, die von ihren Teilen oder konstitutiven Elementen her allererst *ist*“<sup>317</sup>. Handelt es sich bei Plotin um ein Anderes, mit dem ein Verhältnis in der Liebe stattfinden kann? Wenn Liebe als ein in Freiheit konstituiertes Verhältnis, das die Autonomie zweier gleichwertiger Subjekten zur Voraussetzung hat, verstanden wird, ist diese Frage zu verneinen. Neuplatonische Differenz hat eine Funktion als Differenz nur auf der ontischen, aber nicht ethischen Ebene. Und obwohl Beierwaltes immer wieder betont, daß Vereinigung mit dem Einen „nicht als ein autistisches Sich-Abschließen“<sup>318</sup> oder als solipsistische Existenz zu verstehen sei<sup>319</sup>, um die Rolle des Anderen hervorzuheben, ist dagegen einzuwenden, daß das Andere nur ein formaler Moment auf dem Wege zu sich selbst im Einen bleibt: Die Andersheit ist lediglich die Form des diskursiven Denkens, das in der Überwindung seiner Andersheit sich selbst vollendet. Absolutsetzung des Denkens, das seine Wahrheit in sich selbst hat, das kein Kriterium außerhalb seiner selbst zuläßt, enthält keinen Raum für ein irreduzibles Verhältnis, das eine unabdingbare Voraussetzung der Liebe ist.

3. Aus den beiden erläuterten Fragen ergibt sich die Konsequenz für die dritte Frage, - ob der plotinische Ewigkeitsbegriff als „Konzentration irdischen Seins“ begriffen werden kann, wie beispielweise Jüngel behauptet<sup>320</sup>. Vom christlichen Schöpfungsverständnis ausgehend kann das irdische Sein nicht mit dem Denken, das nach Vereinigung durch Selbstaufhebung mit dem Einen strebt, identifiziert werden. Dies wird besonders deutlich am Vergleich der plotinischen Ewigkeit mit dem Punkt, dessen Negativität das Gegenteil in Bezug auf die Schöpfung Gottes, von der die Rede

---

<sup>316</sup> Beierwaltes, Denken des Einen, 9.

<sup>317</sup> Beierwaltes, Denken des Einen, 10. Ein Fall solcher in sich relationaler Einheit, die Beierwaltes als Spezial- und Extremfall bezeichnet, sieht er im christlichen Begriff der Trinität: „Relationalität zwischen den drei ‚Personen‘ des Einen göttlichen Seins stellt einen zeitfreien Prozeß des gegenseitigen – denkenden und liebenden – Inne-Seins dar“, aaO, 10. Der neuplatonische Gedanke von Totalität, die von Vielheit in Einheit konstituiert wird, wirkt sich auch in der systematischen Theologie Pannenberg, s.u., aus.

<sup>318</sup> Beierwaltes, Plotin, 78.

<sup>319</sup> Beierwaltes, Denken des Einen 111.

<sup>320</sup> Jüngel, Ewigkeit, 1773; auch ders.: Die Ewigkeit des ewigen Lebens, 349.

in Gen 1 ist, darstellt. Ist das spezifisch Christliche in der Liebe zu sehen, die nur in Beziehung möglich ist, so ist das spezifisch Neuplatonische in der glückseligen Selbstgenügsamkeit zu sehen, die nur durch Aufhebung jeglicher Beziehung erreichbar ist: „Dieser Grundzug des Intelligiblen, daß es ohne Anfang und Ende, frei von Zeit immer schon denkend bei sich ist, ist seine Ewigkeit: absolutes Beisichsein des Denkens im Sein (seiner selbst), reine Gegenwart, glückselige Selbstgenügsamkeit“<sup>321</sup>.

Wenn wir Plotins Auffassung von Ewigkeit und Zeit im Horizont der christlichen Rezeption betrachten, in der sein Einfluß sich geradezu als fundamental erwiesen hat, wie dies repräsentativ in der Antike bei Augustinus, in der Gegenwart bei Pannenberg zu sehen ist, muß man auf die plotinischen Denkprämissen achten, um aus den ontologisch ungelösten Fragen nicht in theologische Widersprüche zu geraten, wie dies – so unsere These – bei Augustinus und Pannenberg geschehen ist. Zu diesen Denkprämissen gehören vor allem die ontologischen, geschichtlichen und ethischen Aspekte der Zeitdeutung: Der christliche Glaube versteht die Zeit nicht als ein Ergebnis von einem sinnlosen Fall, deren einziges Ziel die Selbstaufhebung ist, wie im Neuplatonismus, sondern als Ausdruck der Liebe Gottes, die das zeithafte Dasein des Menschen – in den Lebensbeziehungen - als sinnvoll denkt. Darin werden die grundsätzlichen Unterschiede zwischen christlicher und neuplatonischer Sicht der Zeit deutlich: Christlicher Glaube setzt bei Geschichtlichkeit, Kontingenz und Sinn an, - wie dies in der Menschwerdung Gottes zum Ausdruck kommt, Neuplatonismus dagegen ist bemüht, sich von diesen „unheilen Folgen“ des Falls zu reinigen.

## **2.4. Zusammenfassung**

1. Aufgrund unserer Übersicht über die Auffassungen des vorchristlichen Zeitbegriffs läßt sich behaupten, daß Zeit bzw. Ewigkeit kein selbständiges *Thema* sowohl für die altgriechische Dichtung als auch für die Philosophie bildete. Weder die Dichter noch die Philosophen waren an der theoretischen Frage „Was ist Zeit?“ interessiert. Die Thematik taucht im Zusammenhang mit anderen Themen auf: unverfügbares Schicksal, bedrohliche Geschichte oder wahre Erkenntnis usw. und von diesen pluralen Fragestellungen her wird

---

<sup>321</sup> Beierwaltes, Plotin 45.

erläutert und ausgelegt. Das heißt, daß jede Deutung der Zeit erst im Zusammenhang mit ihrem Kontext verstanden werden soll, insofern sie motivationsbedingt ist.

2. Dem entspricht, daß es keine bedeutungsfesten *Begriffe* gibt, die Zeit definieren. Die ursprünglichen Bedeutungen Von Zeit-Wörtern sind aus der unmittelbaren Erfahrung des Temporalen erwachsen: vom Werden und Vergehen, Warten, von Wiederholung, Veränderung, Bewegung, Befristung, Dauer, günstigem Augenblicks etc. werden „Zeit“ bzw. „Ewigkeit“ dazu als Prädikate gebraucht, die metaphorisch oder personifizierend substantiviert werden.

Noch weniger kann von einer Theorie der Zeit gesprochen werden: Selbst bei Platon, dem einflußreichsten Zeit- bzw. Ewigkeitsdenker der Antike, findet sich eine konsistente Theorie der Zeit, wie dies besonders bei der Frage nach dem mythischen und rational unerklärlichen Ursprung der Zeit zu sehen ist.

3. Die Deutungen von Zeit sind Interpretationen von *Erfahrungen*, die den „Zeitcharakter“ erschließen: Die Zeit offenbart sich als Macht mit Doppelgesicht: einerseits als Einbruch, Veränderung (vgl. Pindars Tageswesen), andererseits als ewige Ordnung und Ständigkeit in Bewegung. Zugleich kann sich die Zeit als Medium von Wahrheit, Gerechtigkeit und Sinn offenbaren. Dieser richtende, sinngebende, rechtschaffende Charakter der Zeit, die durch ihren Zukunftsbezug die Zeit als eine Einheit erscheinen läßt, gibt einen Anlaß, die Zeit zu vergöttlichen: Sie wird zum Vater von allen Dingen, Erzeuger aus Nichts. Solche Deutungen finden sich nicht nur in der Dichtung (z.B Euripides), sondern auch in der Philosophie (vg. Plotin).
4. Fürs *Denken* stellt sich die Problematik der Zeit hauptsächlich als Frage nach dem, was „wahr“ ist, was trotz der Veränderung und Wandlung gilt. Die Antworten werden von der Ontologie her gegeben: Vom Seinsverständnis wird also die Zeit definiert. Es wird von dem ausgegangen, *was ist*, also vom Jetzt, bzw. vom gegenwärtig Gegebenen. In diese Perspektive rücken auch die Fragen von Ursprung, Wesen und Ziel der Zeit, deren Beantwortung erhebliche Schwierigkeiten bereiten und häufig im Mythischen liegen bleiben. Diese Verbindung (Identifizierung) von Ontologie und Erkenntnis führt zur Entgegensetzung von Zeit (im engeren Sinne: als *chronos*, die sich in Bewegung und Veränderung manifestiert) und Wahrheit: Das Unbegrenzte (*apeiron*) von

Anaximander, der *Logos* von Heraklit, das Seiende von Parmenides, die Ideen von Platon, die zielgerichtete Bewegung als ewige Form der Zeit von Aristoteles, die Selbstidentität des Einen von Plotin – alle diese „ewigen“ Substanzen erweisen sich als Voraussetzung für das Denken selbst, insofern sie – in ihrer Ewigkeit - einziger Seins-Modus der Wahrheit zu sein scheinen. Somit werden Wahrheit und Ewigkeit identifiziert. Hier liegt auch die Wurzel für die Abwertung (manchmal auch als Leugnung verstanden) der Zeit in der Antike, aus der in der traditionellen Metaphysik ein Gegensatz zwischen Zeit und Ewigkeit geworden ist.

In Bezug auf die Herausbildung der Vorstellung von zeitloser Ewigkeit ist festzustellen: War in der frühgriechischen Literatur nie eine Rede vom zeitlosen *aion*, so finden sich solche Ansätze im Denken. Sie haben sich jedoch als Voraussetzung des Denkens selbst erwiesen<sup>322</sup>.

5. Die Auffassung von Zeit erfolgt also auf zwei Ebenen: auf einer existentiellen Ebene der Erfahrung, in der Sprache des Mythos und der Dichtung und auf der theoretischen Ebene des Denkens, in der Sprache der Logik und des Begriffs. Das Verhältnis zwischen den beiden Ebenen, die aus der Sicht der modernen Zeitphilosophie gesehen zwei Grundformen der Zeit – subjektiven, erlebten und objektiven, meßbaren – repräsentieren, erweist sich in seiner Inkommensurabilität<sup>323</sup> als problematisch<sup>324</sup> - wie die ambivalenten Deutungen

---

<sup>322</sup> Vgl. Luckner, *Genealogie der Zeit*, 23, bezeichnet die Zeit als „letzte Bastion der Metaphysik“, die für die Vernunft unentbehrlich ist: „So gesehen ist ‚Zeit‘ nichts anderes als der Ausdruck der Metaphysik eines Bewußtseins“. Ähnlich stellt Poser, *Zeit und Ewigkeit*, 46 ff., fest: „Jedes Schließen ist als zeitlos-wahr gemeint. Im Denken transzendieren wir also immer schon die Zeit auf Zeitlosigkeit, oder, altmodisch gesprochen, auf Ewigkeit hin – auch wenn Voraussetzung jedes Denkens ist, daß es *in der Zeit* geschieht.“ Nach Poser ist eben diese Rückbindung an die Ewigkeit schwer erträglich, und aus diesem Grunde „finden wir durch die Geschichte des Denkens deren ontologische Absolutsetzung“, aaO, 48. Für Poser ist diese ontologische Absicherung verlorengegangen; da „sie sich gegen allen neuzeitlichen Vernunftoptimismus nicht hat begründen lassen [...], daß *wir* im Denken diese Ontologie aufspannen, daß Philosophen Gründe nicht mehr für absolute Gründe halten, weder in der Ethik noch in der Logik, noch gar in der Natur, ist selbst Resultat dieses transzendierenden wissenschaftlichen Denkens: Eben dieses Denken läßt uns unsere eigenen Geschichtlichkeit innwerden!“. Poser plädiert darum für einen Ewigkeitsbegriff, der auf ein „menschliches Maß zurückgenommen wird“ als ein Orientierungsmittel, „weil die Vernunft, wie wir sie heute sehen, keine ewigen Wahrheiten auszumitteln vermag, sondern universelle, zeitunabhängige Aussagen mit einem *Als Ob* verbinden muß: als ob sie ewig seien“, aaO, 49.

<sup>323</sup> Vgl. Gloy, *Zeit*, 507 f: Nach vielen Experimenten wird festgestellt, „daß das subjektive Zeiterleben und objektive Zeitmessung nicht nur erheblich voneinander abweichen, sondern im Grunde nichts miteinander zu tun haben“.

<sup>324</sup> Bezeichnend ist, daß diese Problematik auch und insbesondere für die Moderne gilt, vgl. Mesch, *Reflektierte Gegenwart*, 16 f.

der Zeit zum Ausdruck bringen<sup>325</sup>. In diesem Zusammenhang spielt die Sprache<sup>326</sup> eine wesentliche, wenn nicht gar entscheidende Rolle, insofern sie zum Verständigungsmedium zwischen den beiden Ebenen wird<sup>327</sup>.

6. In dieser Ambivalenz der Zeitdeutung äußert sich das implizite Wissen vom Zeitbewußtsein<sup>328</sup>: Es ist als Bruch, als Asynchronie mit der Wirklichkeit, die in der Äußerung des Anaximander von Schuldhaftigkeit der Zeit oder im Satz des Alkmaion vom Unvermögen, den Anfang an das Ende anzuknüpfen, zum Ausdruck kommt<sup>329</sup>.

Ein Beispiel eines Versuchs, solchen Bruch denkerisch aufzuheben, bildet die parmenideisch-platonisch-plotinische Denkfigur von Ewigkeit als Einem: Das Eine wird zum umfassenden Ort, wo das Denken sich bewegt, das mit dem Bewußtsein, das keine Unterscheidung zwischen Subjekt-Objekt kennt, zusammenfällt, - der Grund, warum die Zeit nicht in die subjektive und objektive unterschieden wurde. Am differenziertesten Modell des Einen, vom Plotin entwickelt, wird die Zeit in die Ewigkeit auf zeitlose Weise integriert: Im Einen als zeitloser Ewigkeit gibt es keinen unaufgebbaren Bruch (nur abgestufte Differenz) zwischen Diachronie des Zeitlichen und Synchronie des Ewigen. Die Zeit wird auf diese Weise in gewissem Sinne entzeitlicht, darum kulminiert die vollendete Zeit bei Plotin in der zeitlosen Ewigkeit. Doch die plotinische

---

<sup>325</sup> Ein klares Beispiel solcher Ambivalenz bildet der Zusammenhang der Zeit mit der Wahrheitsfrage: Für das Denken war die Zeit mit der Wahrheit unvereinbar, für die Auffassung der Gerechtigkeit war die Zeit dagegen grundlegend, vgl. z.B. Solon. Die ambivalente Zeitauffassung äußert sich auch in sehr verschiedenen Einstellungen gegenüber der Zeit: Vom Ausgeliefertsein an den Tag bis zum Ergreifen des Kairos, von ständiger Veränderung bis zur Ständigkeit der Veränderung, vom Werden und Vergehen aus Nichts bzw. in Nichts bis zur Ewigkeit des IST.

<sup>326</sup> Vgl. Rustemeyer, *Zeit und Zeichen*, 58.

<sup>327</sup> Eine besondere philosophiegeschichtliche Bedeutung erlangt in diesem Zusammenhang nach Rustemeyer, *aaO*, 57 f., Aristoteles: „Zugang zum wahren Sein erlangt das Denken aber gerade nicht durch die messende Bestimmung des Werdens als Zeit, sondern mit Hilfe der urteilsförmigen Struktur der Sprache, deren Relation von Subjekt und Prädikat der zweiwertigen Logik korrespondiert und eindeutige Zuordnungsverhältnisse erlaubt, in denen sich Substanz und Akzidens, Bleibendes und Veränderliches trennen lassen. Die Form der Sprache steht der Form der Zeit gegenüber und bindet urteilsförmige Erkenntnis an eine atemporale, onto-logische Struktur. Logik, Grammatik und Ontologie schließen sich im Theorieprogramm der aristotelischen Metaphysik zusammen. Aristoteles koppelt das Denken über Sein und Zeit mit der symbolischen Ordnung der Sprache“.

<sup>328</sup> Vgl. Halfwassen, *Zeit, Mensch und Geschichte in der antiken Philosophie*, 150 f.

<sup>329</sup> Die Position Heraklits als Leugnung des Bruches (für Heraklit gibt es nur aionische Zeit), bestätigt diesen Bruch insofern, als solche Leugnung nur dann einen Sinn erhält, wenn es das Geleugnete wirklich gibt. D.h. daß Heraklit nur von einem anderen Standpunkt als Parmenides die Zeit betrachtet, zum Schluß jedoch das Gleiche wie Parmenides vertritt: Festhalten am ewigen Sein (Logos), deren Ewigkeit in der Unveränderlichkeit der Gültigkeit von der Logik gründet. Bedeutsam ist, daß Heraklit den Zusammenhang zwischen Zeit als Veränderung und ihrer Bedingung, sie als solche zu erkennen, entdeckt hat, vgl. Iber, *Zeit und vergängliches Werden bei Heraklit*, 220.

Ewigkeit kann zeitlos erscheinen nur aus der Perspektive des auf die Selbstidentität gegründeten Denkens, dessen Selbstidentifikation in der Weltseele - am Ort als Medium des Einigungsprozesses erfolgt. Bei Plotin gibt es kein Jenseits vom Einen, deshalb ist auch keine Außenperspektive außerhalb vom Einen möglich<sup>330</sup>. Fürs neuzeitliche Denken, seit der Kritik der klassischen Metaphysik, kann die plotinische Denkperspektive (die von der Einheit und zeitlicher Gleichartigkeit aller Seelen ausgeht und keine Zeitzerrissenheit kennt, da im Ewigen gleichartig anwesend (13, 66-69)), wenn nicht als illegitime<sup>331</sup>, so doch nicht mehr als die einzige gelten, da entdeckt worden ist, daß jedes Bewußtsein selbst in der Zeit ist<sup>332</sup>.

Die Tendenz, diesen Bruch als Asynchronie denkerisch aufzuheben, kann als Tendenz zur „Entzeitlichung“ bzw. Entgeschichtlichung des Daseins verstanden werden mit dem Ziel, das „ewige Leben“ zu erlangen. Dies kann in Form der mystischen Einigung, in der jede Asynchronizität in das aionische Leben aufgehoben wird, geschehen (Noesis, Henosis). In die gleiche Richtung, obwohl auf dem anderen Wege, geht auch Aristoteles, der die Realität der physischen Zeit anerkennt, aber die Ewigkeit als deren Ziel betrachtet. Die Zukunft wird in diesem Zusammenhang nicht das Neue, - weil es „wahrhaftig“ auch nichts Neues geben kann -, die Zukunft wird nur zur Form der Verwirklichung des Zieles: Entzeitlichung im Ewigen.

So halten wir fest: Im antiken Denken ist eine Tendenz zur Synchronisierung der Zeit mit der Ewigkeit zu beobachten, mit dem Ziel, die existentiell erfahrene Asynchronie, die aus welchen Gründen auch immer als böse, nichtig, bedrohlich erscheinen, in Synchronie überzuführen: Ewiges Leben ist aionisches Leben, im Einklang mit der zeitlichen Dimension des Selbst und Kosmos. Dies wird im neuplatonischen Modell durch Entindividualisierung, durch Überwindung des

---

<sup>330</sup> Halfwassen, *Zeit, Mensch und Geschichte in der antiken Philosophie*, 164, behauptet, die Fundierung der Zeit im Selbstbewußtsein der Seele bei Plotin ermögliche es dem Denken einen zeitüberlegenen Standpunkt einzunehmen und zugleich doch „in der von ihm selbst entfalteten Zeit-Welt und Welt-Zeit bei sich zu sein“.

<sup>331</sup> Treffend in Anlehnung an Wittgenstein formuliert Luckner, *Genealogie der Zeit*, 23: „Gerade mit der Fähigkeit des Entwerfens von Absolutheiten hängt das Rätsel der Zeit zusammen. Unser Denken ist es, das dem Grundsatz folgt: ‚Die Lösung des Rätsels des Lebens in Raum und Zeit liegt *außerhalb* von Raum und Zeit‘ [Wittgenstein, Tract. 6.4312.]; das Rätsel aber, in einem gewissen Sinne, ‚gibt es nicht‘ [Wittgenstein, Tract. 6.5.], weil es erst in der Differenz zum Entwurf einer absoluten Sphäre entsteht, also *produziert* ist“.

<sup>332</sup> Die Frage bleibt jedoch offen, wodurch die Zeit des Bewußtseins, die konstitutiv für das Zeiterleben ist, konstituiert wird, vgl. dazu Luckner, *Zeitlichkeit*, 1808.

Ich als Subjekt erreicht, in dem der Bruch, wodurch das personale Zeitbewußtsein als Relation zwischen *früher* und *später* mit dem Jetzt entsteht, im ewigen Jetzt überwunden wird. Darum wird dieses Geschehen bei Plotin als Vergöttlichung, die zugleich Entmenschlichung bedeutet, verstanden.

Durch die Aufhebung des Denkens im Einen gewinnt das Denken als Geist (damit auch die menschliche Seele) Anteil an Unvergänglichkeit bzw. Unsterblichkeit: Das Eine als ewig Seiendes und als nicht Zusammengesetztes kann nicht vergehen<sup>333</sup>.

Als Ergebnis für die weitere Untersuchung können wir festhalten, daß das Verhältnis zwischen Erfahrung und Denken die eigentliche Problematik der Zeitauffassung ausmacht, die durch die Sprache ausgetragen wird. Denn wir können eine folgenreiche Tendenz beobachten, in der aus der logischen die ontologischen Gegensätze entstehen: War in der Dichtung Zeit und Ewigkeit, ungeachtet ihrer Mehrdeutigkeit und Vielschichtigkeit, als integrale Einheit gedacht, so tendiert sie im Denken zu einem Gegensatz, der zu problematischen Konsequenzen sowohl fürs Denken<sup>334</sup> als auch für den praktischen Lebensbezug führt<sup>335</sup>.

### 3. Augustinus und das Problem des Zeit- Ewigkeitsdualismus

#### 3.1. Einleitung: Augustinus als Begründer der christlichen Zeitlehre?

Augustinus gilt als Begründer der dezidiert christlichen Lehre von der Zeit<sup>336</sup>. Seine Zeitauffassung hat die dogmatischen Topoi Schöpfungslehre, Christologie und Anthropologie, Erwählungslehre und Eschatologie für Jahrhunderte entscheidend

---

<sup>333</sup> Vgl. Echternach, Ewigkeit, 839.

<sup>334</sup> Vgl. Gloy, Zeit, 506: Die nachplatonischen Auffassungen von Ewigkeit als *aeternitas* und als *sempiternitas* werden entweder als absolute Zeitlosigkeit, Überzeitlichkeit, Zeitenthabenheit oder als immerwährendes Sein im Form zeitlicher Dauer gedeutet. Nach Gloy sind beide Vorstellungen problematisch, insofern „die erste die totale Transzendenz der Ewigkeit annimmt und damit eine Kluft zwischen Diesseits und Jenseits aufreißt, die die Vermittlung beider problematisch macht, während die zweite aufgrund der Annahme eines immerwährenden Seins der Ewigkeit in die Richtung eines Zusammenfalls mit der Zeit als unendlicher Erstreckung zielt und damit beide ununterscheidbar macht“. Gloy sieht einen Ausweg aus diesem Dilemma nicht in dem nach-, sondern in dem vorplatonischen Verständnis von *aion*, „das sowohl Lebenskraft wie Lebenszusammenhang bedeutet und damit beide in ein Implikations-Explikations-Verhältnis rückt“.

<sup>335</sup> Am bekanntesten sind wohl die Zenonischen Paradoxien.

<sup>336</sup> Vgl. Manzke, Zeit und Ewigkeit, 259; Dalferth, Gedeutete Gegenwart, 251.

geprägt. Doch die Wirkungsgeschichte der augustinischen Zeitauffassung im Mittelalter<sup>337</sup> und ihre Rezeption in der Theologie der Gegenwart zeigen ein eher ambivalentes Bild: Im Mittelalter war seine Zeittheorie zwar präsent, jedoch umstritten, in der Theologie des XX. Jahrhunderts scheint seine Lehre nach wie vor bedeutsam zu sein, doch in der Rezeption werden auch kritische Stimmen immer zunehmend lauter. Bei einer genaueren Analyse der Zeitauffassung Augustins wird schließlich die Frage zu stellen sein, ob er zu Recht als Begründer der dezidiert christlichen Zeitlehre genannt wird<sup>338</sup> und in welchem Sinne von einer „Zeitlehre“ die Rede sein kann.

Um diesen problembewußten Zugang zu Augustinus zu gewinnen, wollen wir einen Blick auf die Rezeption seiner Zeitauffassung in der Theologie der Gegenwart werfen. Ohne einen Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben und ohne sich in die jeweiligen Auffassungen der betreffenden Autoren zu vertiefen kann man grob vereinfachend von drei Tendenzen sprechen:

1. Für die erste Tendenz ist eine starke Bindung an Augustinus bezeichnend. Das Wahrheitsmoment der augustinischen Zeitlehre liegt für Manzke darin, daß sie die zeitliche Situation des Menschen vor Gott in den Blick nimmt. Manzke sieht darin die Entdeckung des relationalen Charakter von Zeit durch Augustinus<sup>339</sup>. Link geht in Anschluß an Augustinus wie selbstverständlich von der Nichtigkeit der Zeit aus und faßt die Zeit von vornherein unter dem Stigma der Vergänglichkeit und Sterblichkeit ins Auge<sup>340</sup>. Schöpfungstheologische, anthropologische, geschichtliche Aspekte des augustinischen Zeitdenkens werden von Pannenberg aufgenommen<sup>341</sup>. Das alles bedeutet keineswegs, daß Augustinus von den genannten Autoren unkritisch rezipiert wird. Manzke vermißt in den Ausführungen Augustins eine konkrete geschichtliche Beziehung von Zeit und Ewigkeit und kritisiert die Tendenz zur Entzeitlichung des

---

<sup>337</sup> Vgl. Flasch, Was ist Zeit? 160 ff; 192 ff.

<sup>338</sup> Man geht fast selbstverständlich von diesem Urteil aus, ohne es irgendwie näher zu begründen. Daß Augustinus als erster christlicher Theologe mit dem Zeitproblem beschäftigt hat, ist noch kein ausreichender Grund ihn so zu titulieren. Wie sich zeigen wird, geht Augustinus bei seinen Ausführungen der Zeit eher von griechischen Denkprämissen als von der biblischen aus und manchmal gerät er dabei in Widerspruch zur Bibel. Daß seine Zeit- und Ewigkeitsdeutungen dennoch eine so große Breitenwirkung entfaltet haben, mag mehrere Ursachen haben, die hier nur vermutet werden können: die überragende Autorität des Kirchenvaters, dessen theologische Ansichten für Jahrhunderte dogmatischen Lehren bestimmte; die Breitenwirkung des literarischen Meisterwerks der Confessiones; schließlich die starke Wirkung der augustinischer Zeitanalysen auf die Philosophie des XX. Jahrhunderts, in der bis heute die Frage diskutiert wird, inwiefern Augustinus der Wegbereiter der modernen Zeitlehre gewesen ist.

<sup>339</sup> Manzke, Ewigkeit und Zeitlichkeit, 259-365; 261, 336, 349 ff.

<sup>340</sup> Link, Gott und die Zeit, 41.

<sup>341</sup> Vgl. dazu unten die Analyse von Pannenburgs Zeitverständnis.

menschlichen Lebens<sup>342</sup>. Link sucht die Entgegensetzung von Zeit und Ewigkeit, zu der Augustinus stark beigetragen hat, theologisch zu überwinden<sup>343</sup>. Pannenberg kritisiert vor allem die Vorstellung Augustins von der Ewigkeit als Unveränderlichkeit Gottes, die zur Entgeschichtlichung der Zeit führe<sup>344</sup>. Doch trotz einzelner Kritikpunkte zeigt sich bei den genannten Autoren der prägende Einfluß Augustins vor allem darin, daß die Zeit von Anfang an unter der Prämisse der Ewigkeit ausgelegt wird, die eine ontologische Differenz zur Zeit zur Voraussetzung hat. Dabei gehen sie jedoch auf die Eigenart dieser ontologischen Beziehung, ihre Entstehung und Funktion nicht explizit ein.

2. Eine andere Tendenz zeichnet sich durch explizite Kritik aus, die ihren Impuls aus der Barthschen Forderung der Befreiung des theologischen Ewigkeitsbegriffes „aus der babylonischen Gefangenschaft des abstrakten Gegensatzes zum Zeitbegriff“<sup>345</sup> erhalten haben mag.

So kritisiert Schoberth die Verlegung der Zeitproblematik in die Metaphysik durch Augustinus, infolgedessen die Zeitfrage zum unlösbaren Problem wurde: Die Frage nach dem Wesen der Zeit setze ihre Unbeantwortbarkeit voraus, weil sie einerseits auf dem logischen Dilemma beruhe, „daß die Vorstellung einer Substanz selbst schon Rekurs auf Zeit voraussetzt, da als Substanz eben das bestimmt wird, was im Wechsel der Akzidenzien in der Zeit mit sich selbst identisch bleibt“. Andererseits liegt darin nach Schoberth nicht nur Zirkularität, sondern eine verhängnisvolle Antinomie des metaphysischen Axioms von der Zeitlosigkeit der Wahrheit: „Das Sein der Zeit, nach dem gefragt wird, ist somit letztlich ein Widerspruch in sich, da wahrhaftes Sein als das bestimmt wird, was von Zeit nicht berührt wird, nicht veränderlich ist; das Sein der Zeit demnach eben an der Zeit sei, was nicht von der Zeit tangiert ist“<sup>346</sup>.

Dalferth kritisiert die von Augustinus intendierten theologischen Versuche die Zeitproblematik auf der Ebene ontologischer Differenz von Zeit und Ewigkeit zu lösen, die auf der schöpfungstheologischen Prämisse von zeitloser Ewigkeit Gottes gegenüber der zeitlichen Schöpfung beruhen<sup>347</sup>. Dalferth will dann Augustinus selbst, mit Hilfe

---

<sup>342</sup> Vgl. Manzke, aaO, 264, 337, 364.

<sup>343</sup> Vgl. Link, aaO, 63 ff.

<sup>344</sup> S.u.

<sup>345</sup> Barth, II,1, 689.

<sup>346</sup> Schoberth, *Leere Zeit – Erfüllte Zeit*, 127 f.

<sup>347</sup> Dalferth, aaO, 259 ff.

seines christologischen Ansatzes<sup>348</sup> in zwei Punkten korrigieren, indem er Gott in Beziehung zur Zeit setzt und die ontologische Differenz zwischen Ewigkeit und Zeit im Licht eschatologischer Differenz zwischen Alter und Neuer Zeit interpretiert<sup>349</sup>.

Jackelen hebt in Bezug auf die Zeitlehre Augustins einige Aspekte der ethischen und theologischen Problematik kritisch hervor: Wenn das Ziel des Lebens in der Entzeitlichung besteht, so erscheint die Frage nach der Gestaltung der Zeit bedeutungslos. Auch in Bezug auf die neutestamentliche Spannung von Schon und Noch-Nicht scheint die ontologische Unterscheidung von Zeit und Ewigkeit unzureichend, obwohl ihre Stärke darin liegt, die qualitative Differenz zwischen Zeit und Ewigkeit zu bewahren und die Ewigkeit als Grund der Zeit aufzuzeigen. Auch in Bezug auf die Christologie ergeben sich nach Jackelen Probleme: „Ist bei der ontologischen Unterschiedenheit denkbar, daß Inkarnation etwas qualitativ Neues herbeiführt, oder läßt die Statik der ontologischen Differenz eine solche Dynamik nicht zu?“<sup>350</sup>. Die eigentliche Problematik besteht nach Jackelen jedoch in der Verschiebung der Fragestellung selbst, indem das ontologische Problem zur Frage nach der Beziehungsart modifiziert wird: „So drängt das Daß des ontologischen Unterschiedes zum Wie, und zwar in erster Linie nicht zum Wie der Unterschiedenheit von Zeit und Ewigkeit, sondern vor allem zum Wie der Bezogenheit beider aufeinander. Das bloß negativ Andere fragt nach einem positiv Anderen“<sup>351</sup>. Dieses Merkmal, daß die ontologisch bestimmte Differenz von Zeit und Ewigkeit durchbrochen wird, kann als charakteristisch für die zweite Tendenz der Rezeption Augustins gelten.

3. Unter der dritten Tendenz sind diejenigen Positionen zusammenzufassen, die, ohne die augustiniische Zeittheorie explizit abzulehnen, nach neuen Ansätzen suchen und vor allem unter Berücksichtigung des modernen Denkens die Frage der Zeit neu zu interpretieren.

Ratschow versucht mit Hilfe des religionsgeschichtlichen Ansatzes, indem er von der Vielfalt der Assoziationen des Wortes „Zeit“ ausgeht und die biblische Zeiterfahrung

---

<sup>348</sup> Nach Dalferth, aaO, 254, besteht dieser Ansatz bei Augustinus in der „*christologischen Erkenntnis der Einheit der Zeit in der Ewigkeit durch Erkenntnis der Ewigkeit in der Zeit*“. Inwiefern dieses Urteil zutreffend ist, wird noch zu fragen sein.

<sup>349</sup> Dalferth, aaO, 265 f.

<sup>350</sup> Jackelen, *Zeit und Ewigkeit*, 128 f.

<sup>351</sup> Jackelen, aaO, 129.

reflektiert, neue Wege zu gehen<sup>352</sup>, die jenseits der ontologischen Alternative griechischer Prägung oder modernem linear bestimmten Zeitbewußtsein liegen<sup>353</sup>.

Herms expliziert aufgrund der phänomenologischen Analyse der Zeit unter theologischer Perspektive die Fundierung der Zeit durch den Gottesbezug und legt die zeitliche Dimensionen der Schöpfung, Versöhnung und Vollendung auf neue Weise aus<sup>354</sup>: nicht chronologisch, im Sinne des Nacheinander, auch nicht ontologisch, im Sinne einer ontologischen Differenz zwischen Zeit und Ewigkeit, sondern existentiell, indem Dimensionen der Freiheit und Verantwortung, Vergebung und Sinngebung zur Sprache kommen. Die Zeit muß nach Herms „von ihrer ursprünglichen Form her – als Geschöpf des göttlichen Ich – so gedacht werden, daß sie durch sich selbst – also durch Gottes Erwählen von weltkonstituierender Zeit – ihre Inhalte gewinnt; und zwar *alle* Inhalte: diejenigen, denen die naturwissenschaftliche Forschung zugewendet ist, und ebenso diejenigen, die Erinnerung des Glaubens bestimmen und seine Hoffnung füllen“<sup>355</sup>.

Jüngel kritisiert eine von Mangelerscheinungen bestimmte Definition der Ewigkeit – darin kann implizite Kritik an Augustinus gesehen werden<sup>356</sup>. Und im Anschluß an den trinitarischen Ansatz von Barth und Pannenberg, deren weitere Ausführungen Jüngel jedoch ablehnt<sup>357</sup>, deckt er den Beziehungscharakter der Zeit - als Gegenteil zur Ereignislosigkeit und Beziehungslosigkeit des Todes - als Ausdruck der Liebe Gottes auf<sup>358</sup>. Jüngel interpretiert auch die Problematik der Zeitlichkeit als Befristetheit des menschlichen Lebens nicht im Lichte der metaphysisch geprägten Seinsontologie griechischer Herkunft, so wie das bei Augustinus auf klassische Weise geschieht, sondern er hebt, auf die biblische Auffassung der Endlichkeit als Geschöpflichkeit zurückgreifend, die Würde der Befristetheit hervorgehoben: Die Befristetheit, so Jüngel, „ist vielmehr die Bedingung der Möglichkeit, in der Verantwortung vor Gott ein unverwechselbar eigenes Leben zu führen in einer unverwechselbar eigenen Zeit. Die

---

<sup>352</sup> Ratschow, Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems, 291 ff.

<sup>353</sup> Ratschow, aaO, 313.

<sup>354</sup> Herms, „Meine Zeit in Gottes Händen“, 67 ff, 89 f.

<sup>355</sup> Herms, aaO, 90.

<sup>356</sup> Jüngel, Die Ewigkeit des ewigen Lebens, 345.

<sup>357</sup> Jüngel, aaO, 349. Nach Jüngel müßte „eine trinitarische Bestimmung des Ewigkeitsbegriffes [...] Abschied nehmen von der Zuordnung der Ewigkeit zu den Attributen des göttlichen Wesens oder aber – und das wäre besser – alle Wesensattribute Gottes trinitarisch bestimmen“.

<sup>358</sup> Jüngel, aaO, 351. Doch seine Deutung der Zeit-Ewigkeit-Relation gerät wiederum in die Nähe eines metaphysisch bestimmten Gegensatzes zwischen Zeit und Ewigkeit, vgl. 351 ff., das an der Definition der Ewigkeit als Dauer, die in der Identität von Wesen und Existenz sich erweist, deutlich wird.

Befristung seiner Lebenszeit ist des Menschen schöpferische Chance<sup>359</sup>. Insbesondere ist es Jüngels Anliegen die Verbindung von ontologischen Elementen von Raum und Zeit mit der Sprachlichkeit der Welt hervorzuheben, insofern dies eine neue, noch nicht theologisch ausgeschöpfte Perspektive für die Interpretation der Zeit bietet<sup>360</sup>.

Die nur kurz angedeuteten Tendenzen zeigen ein ambivalentes Bild, was das Verhältnis zur Augustinus betrifft. Auch wo Augustinus ausdrücklich rezipiert wird, werden gewisse Aspekte seiner Zeitlehre kritisch beleuchtet. Aber noch stärker läßt sich die Tendenz beobachten, die seine Grundeinsichten samt ihrer Voraussetzungen ablehnen und nach neuen Ansätzen suchen.

### 3.2. Die Eigenart der augustinischen Zeitlehre

Auch wenn es gute Gründe gibt, von der augustinischen „Zeittheorie“ zu reden, (insofern er die Zeit als *distentio animi* definiert), ist dies keineswegs selbstverständlich. Einerseits vertrat Augustinus auch Ansichten über die Zeit, die nicht ohne weiteres mit der Position der *Confessiones* zu identifizieren sind<sup>361</sup>, sondern von Augustins Bemühungen um die Zeit und von seiner leidenschaftlichen Suche nach der Wahrheit zeugen. Man kann aufgrund der augustinischen Schriften, selbst wenn man auch nur die *Confessiones* in Blick hat, nicht behaupten, Augustinus hätte eine einheitliche und kohärente Theorie der Zeit vertreten<sup>362</sup>. Andererseits liegt die Problematik seiner Zeitlehre im literarischen Charakter der *Confessiones* selbst: Dieses Werk läßt sich nicht einfach als philosophisches Traktat oder als christlich engagierte Verkündigung bezeichnen. Diese für Augustins Zeitauffassung repräsentativ gewordene Schrift ist ein Kunstwerk, das zugleich mehrere Elemente in sich verbindet: biographische, bekenntnishafte, philosophische, theologische und rhetorische<sup>363</sup>. Deswegen ist es eine

---

<sup>359</sup> Jüngel, *Meine Zeit steht in Deinen Händen* (Psalm 31, 16).

<sup>360</sup> Jüngel, *Grenzen des Menschseins*, 355 ff. Vgl. 359, 12: „Die ontologische *Einheit* der als Zeit und Raum auseinandertretenden Welt ist die *Sprachlichkeit* der Welt“. Doch auch hier scheint die metaphysische Prämisse der Ganzheit vorausgesetzt. Ob sie unausweichlich ist, wird noch zu fragen sein.

<sup>361</sup> Dazu vgl. Flasch, *Was ist Zeit?*, 92 ff.

<sup>362</sup> Flasch, aaO, 196 f; vgl. auch Pocaí, *Ausdehnung und Zersplitterung. Zeit bei Augustinus*, 235 f.; Lang/Dannell, *Der Himmel*, 84 ff., 99 f.

<sup>363</sup> Vgl. Flasch, 196 ff.

Verengung, wenn man entweder nur von philosophischen- oder nur von der Verkündigungsseite des Werks Augustins spricht<sup>364</sup>.

Das Werk Augustins läßt also keine eindeutige Interpretation zu und das liegt an der Eigenart der *Confessiones*. Ihre Vielfältigkeit verweist auf die komplizierte Person Augustins selbst: seine leidenschaftliche Liebe zur Welt und seinen Mitmenschen und damit verbunden sein Fragen nach dem Glück einerseits, seine Verwerfung alles Zeitlichen als Vergänglichem zugunsten des ewigen, weil immerwährenden Glücks andererseits<sup>365</sup>. Die Suche nach dem Glück scheint dabei die treibende Kraft gewesen zu sein, die Augustins Zeitauffassungen begleitete<sup>366</sup>.

Die augustinische Zeittheorie ist in sich zwiespältig<sup>367</sup>, insofern die Wendung zum Ewigen die Frucht der Zeit selbst ist: Ohne Zeit wäre Ewigkeit eine sinnlose Abstraktion, jenseits von Gut und Böse. Darin liegt der relationale Charakter der Zeit, den Manzke herausgestellt hat. Zeit verleiht der Ewigkeit ihre Würde und Qualität. Doch diese Relation schafft nicht eine Integration von Zeitlichem und Ewigem, sondern beruht auf dem Gegensatz, der einen permanenten Konflikt zwischen den beiden schafft, der dann zum Konflikt zwischen Schöpfung und Schöpfer zu werden droht.

Den problematischen Konsequenzen, die aus der Zeitauffassung Augustins entstehen, und ihren Ursachen, soll im folgenden nachgegangen werden.

---

<sup>364</sup> Flasch bestreitet energisch die Bedeutung des Religiösen und Existentiellen für die augustinische Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Zeit, vgl. aaO, 206 f., 215 f., und kritisiert die „personalistische“ und „existenzialistische“ Augustinusausslegung der „christlichen Spiritualisten“, 222. „Es ist ein ahistorischer Import vor allem aus der protestantischen Theologie der Gegenwart, den religiösen Aspekt der Denkarbeit Augustins vor allem als Eingeständnis des Versagens und als Düsternis zu zeichnen“, 208. Gegen Flasch ist jedoch einzuwenden, daß Augustins Zeitauffassung nur auf dem Hintergrund seiner eigener Lebenserfahrung – die freilich den in *Confessiones* zur Typologie eines existentiellen Paradigma der christlicher Prägung stilisiert wird – richtig erfasst werden kann. Denn daß die eigene Geschichte Augustins für die Zeittheorie bedeutungslos erscheint – so Flasch, 216, ist nicht bedeutungslos, da erst die erfahrene Bedeutungslosigkeit zum Grund für die negative Bewertung der Zeit wird, wie Flasch selbst konstatiert: „Die Geschichte, die in unserem Text andeutungsweise in den Blick kommt, verdient nicht als solche Interesse; schon gar nicht ist sie machbar. Sie ist Abfall vom Einem, Zerstreuung in das Viele. Sie ist wesentlich unübersichtlich, denn sie hat kein Wesen. Sie hat nicht in ihr selbst *Sinn*; ihr Sinn ist, daß begnadete Einzelne sich über sie erheben, hinauf zum Ewigen“, aaO, 216. Damit aber wird die Biographie Augustins zum Nährboden seiner Zeitsicht. Vgl. auch Mesch, *Reflektierte Gegenwart*, 313: Nach Mesch gehe es Augustinus vor allem darum „exemplarisch vorzuführen, wie nahe Gott auch dann bleibt, wenn sich der Mensch vom ewigen Ursprung abgewandt und in irdischen Dingen verloren hat“.

<sup>365</sup> Zum Leben Augustins vgl. Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, London 1967; Flasch, aaO, 401.

<sup>366</sup> Vgl. Lang/ Dannell, aaO, 90, 96 f., 99.

<sup>367</sup> Vgl. Bekenntnisse, 435: „Du aber, Herr, wirkst und ruhest immer, schauest nicht in der Zeit, bewegst dich nicht in der Zeit und ruhest nicht in der Zeit und wirkst dennoch zeitliches Schauen und die Zeit selbst und die Ruhe am Ende der Zeit“.

### 3.3. Problematische Aspekte augustinischer „Zeittheorie“

Wir wollen hier keine Darstellung der Zeitlehre Augustins entfalten – dies ist weder nötig noch möglich<sup>368</sup> - sondern unser Ziel ist, die problematischen Aspekte der Zeitauffassung Augustins kritisch zu beleuchten. Es ergeben sich im großen und ganzen drei solche Aspekte: 1. Die Entgegensetzung der Zeit zur Ewigkeit, aus der das theologische Problem der Abwertung der Schöpfung resultiert; 2. Der auf platonische Ontologie zurückgehender Dualismus von zwei Welten, - dabei rücken also ontologische Fragen in den Vordergrund; 3. Die Verzeitlichung des ewigen Lebens, mit der ein ethisches Problem in Bezug auf die Gestaltung der Zeit entsteht.

Ausgangspunkt Augustins bei der Suche nach der Bewältigung der Problematik der Zeitlichkeit ist seine berühmte Fragestellung, in der Staunen und Verlegenheit zum Ausdruck kommen. Die Länge des Zitats hat ihren Grund darin, daß die Art der Fragestellung selbst, wie wir später sehen werden, eine Aporie in sich birgt.

„Was ist denn die Zeit? Wer kann das leicht und schnell erklären? Wer kann das auch nur in Gedanken erfassen, um es dann mit Worten zu erklären? Und doch sprechen wir in unseren Alltagsreden von nichts Vertrautem und Bekannterem als der Zeit. Wenn wir über Zeit sprechen, wissen wir, was das ist; wir wissen es auch, wenn ein anderer darüber zu uns spricht. Was also ist die Zeit? Wenn niemand mich danach fragt, weiß ich es; wenn ich jemandem auf seine Frage hin erklären will, weiß ich es nicht“ (XI, XIV, 17)<sup>369</sup>.

Nicht zufällig scheint die augustinische Fragestellung, von der aus er eine Antwort zu geben sucht, Geschichte gemacht zu haben: Fast jede Zeitabhandlung greift auf das Staunen Augustins zurück. In der Tat benennt die Frage das Rätsel, das das Problem genau trifft: Daß wir einerseits die Bedeutung des Wortes „Zeit“ durchaus kennen und es ohne Schwierigkeit verwenden können, aber andererseits seine Bedeutung nicht auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen vermögen<sup>370</sup>. Diese Tatsache verweist auf den Zusammenhang von Sprache und Zeit einerseits<sup>371</sup>, zugleich deckt sie den in der Frage selbst liegenden Problem als Widerspruch in sich auf<sup>372</sup>. Es ist die Erkenntnis des XX. Jahrhunderts, das die undefinierbarkeit der Zeit aufgedeckt hat, daß von der Zeit nur

---

<sup>368</sup> Augustinusforschung ist längst unübersehbar geworden, wir wollen dagegen nur auf die theologisch relevante Gesichtspunkte eingehen.

<sup>369</sup> Die Angaben in Klammern beziehen sich auf das XI Buch des *Confessiones*, übersetzt von Flasch, Was ist Zeit?

<sup>370</sup> Vgl. Flasch, aaO, 20; vgl. auch Poci, aaO, 239.

<sup>371</sup> Ausführlicher wird das Problem im Kapitel 4 behandelt.

<sup>372</sup> Vgl. Schoberth, aaO, 126 f.

indirekt gesprochen werden kann, da Zeit immer einen anderen Inhalt als sich selbst hat<sup>373</sup>. Dieser Zusammenhang von Sprache und Zeit scheint Augustinus nicht bewußt gewesen zu sein<sup>374</sup>.

Ist darum die Fragestellung Augustins falsch oder gar unsinnig? Die durch die Sprachkritik entdeckte Problematik der Frage scheint dies zu bestätigen. Aber richtet sich die Frage Augustins nur auf die Ontologie? Geht es ihm nur um eine philosophische Definition der Zeit? Wenn man den gesamten Kontext der *Confessiones* berücksichtigt, kann die Frage verneint werden<sup>375</sup>. Die Verlegenheit Augustins angesichts der Frage gehört sachlich zur Frage selbst: Sie bezieht den Fragenden in die Frage mit ein. Darum zielt Augustinus nicht nur auf das Sein der Zeit, deren Bestimmung aporetisch bleiben muß, sondern er impliziert zugleich den Aspekt unserer Beziehung zur Zeit, indem die Frage mitschwingt, „was bin ich in bezug auf die Zeit oder die Zeit in bezug auch mich? Welchen Sinn hat die Zeit?“ Seine Antwort darauf jedoch fällt äußerst negativ aus: Die Zeit erweist sich für das Leben des Menschen sinnlos und nichtig: In der Zeit sein heißt verloren und zersplittert sein (XXIX.39).

Zu diesem Ergebnis kommt Augustinus durch die Untersuchung der Zeit. Er entdeckt den Charakter der Zeit als eine Eigenschaft des Geistes: Die Zeit hat in ihren Modi Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft keine Ausdehnung und kann daher nicht gemessen werden. Weil sie dennoch gemessen wird, muß sie eine Erstreckung haben, und diese Erstreckung ist in dem *animus* zu finden (*distentio animi*)<sup>376</sup>.

In der Forschung wird zunächst auf die Inkonsistenz der Voraussetzungen der augustiniischen Zeitdefinition hingewiesen. Eines der Grundprobleme scheint dabei in

---

<sup>373</sup> Vgl. Die Wiederentdeckung der Zeit, hg. von Gimmler, Sandbothe und Zimmerli, 1.

<sup>374</sup> Vgl. Flasch, aaO, 64 ff., 190, 211. Vgl. aaO, 65: Besonders Wittgenstein hat die Problematik der Zeitfrage bei Augustinus von der Sprachkritik her in den Blick genommen. Nach Wittgenstein sind Augustins Aporien dadurch zustande gekommen, daß er die Grammatik des Wortes „Zeit“ nicht berücksichtigte und dazu noch von der unbegründeten Voraussetzung ausging, es gebe nur eine universale und allgemeingültige Bedeutung des Wortes.

<sup>375</sup> Mesch, aaO, 313, bemerkt, daß der Zeitbezug in den *Confessiones* von Anfang an präsent ist und nicht erst mit dem XI Buch beginnt.

<sup>376</sup> Vgl. Flasch, aaO, 197. Flasch faßt die Zeitlehre Augustins in Bezug auf ihre traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen folgendermaßen zusammen, aaO, 226: Augustins Lehre gehöre zur einer spätantiken-christlichen Theorie, deren Prämissen sie weiterentwickelt und teilweise korrigiert. Sie basiert ursprünglich auf „eleatische, dann skeptische Zusammenziehung der Zeitspannen auf den Jetzt-Punkt und dessen Annihilierung [...], wendet sie neoplatonisierend zugunsten des *animus*, reduziert dann aber den Plotinismus, ohne den sie nicht möglich gewesen wäre, im Sinne der Gnadentheologie. Sie zehrt von der ästhetisch-literarischen Erfahrung des Autors und konfrontiert die elementaren Zeit-Konzepte der griechisch-lateinischen Grammatik und Rhetorik mit den Grundzügen einer auf den Kontrast von Ewigem und Zeitlichem zusammengezogenen platonischen Ontologie“.

der Frage nach dem Konstitutionsgrund der Zeit zu liegen<sup>377</sup>: ist es Gott, der die Zeit schafft, oder die Seele bzw. der Geist, wie es die Ausführungen in den *Confessiones* nahelegen? In beiden Fällen verwickelt sich Augustinus in ontologische Schwierigkeiten, wie dies an der Frage nach der Art der Seele deutlich wird: „Faßt man [...] Augustins *animus* als menschliche Einzelseele, erweist sich die Augustinische Zeittheorie als gespalten: Wie könnte die Seelenzeit die Naturzeit und die Geschichtszeit sein? Faßt man den augustinischen zeitbegründenden *animus* doch mit Plotin als Weltseele, wird zwar begreiflich, wie verschiedene Einzelseelen untereinander gemeinsame Zeiterfahrungen haben können und wie diese insgesamt mit dem Naturablauf in derselben Zeit existieren. Aber dann fehlt in *Conf.* XI die plotinische Prinzipientheorie, also die sog. Hypostasenlehre. Die Weltseele bliebe im XI. Buch der *Bekenntnisse* ohne philosophischen Kontext, würde also erst hier zur *mythologischen Größe*.“<sup>378</sup>.

Und doch ist es Gott, nicht der *animus*, der die Zeit schafft – Augustinus konnte in seinen Schöpfungsaussagen davon ausgehen, daß es Zeit gegeben hat, bevor es Menschen gab<sup>379</sup>. Das ungelöste Problem in den *Confessiones* liegt demnach im Verhältnis zwischen der Seele als einzigem Ort der Zeiterscheinung und der Schöpfungszeit als Natur- bzw. Geschichtszeit. Diese ontologische Unklarheit erhält theologisches Gewicht: Die von Gott geschaffene Zeit, die die Schönheit der Weltordnung bezeugt (IV.6.)<sup>380</sup>, wird der Seele zur einer solchen Last, daß Ziel und Sinn des Lebens die Befreiung von dieser Last wird. Das, was *animus* in seiner Produktivität durch Vergegenwärtigung von Vergangenheit und Zukunft hervorbringt, „erscheint als das Hervorbringen eines Nichtigen, in dem der Mensch sich verliert“<sup>381</sup>. Der Geist bzw. der Mensch findet sich selbst nicht in der Zeit, denn in der Zeit sein heißt verloren sein – in sinnlose Zersplitterung verstrickt sein, so daß der einzige Sinn der Zeit ihr zu entgehen ist. Die Fähigkeit des *animus* die Zeit zu bewirken scheint nichts mit der Gottebenbildlichkeit zu tun haben, eher das Gegenteil ist der Fall: durch die Erfahrung der Zeit wird der Mensch sich seiner Verlorenheit und Bedürftigkeit

---

<sup>377</sup> Dazu s. Flasch, aaO, 148, 195, 221.

<sup>378</sup> Flasch, aaO, 148. Zur Frage nach der Seele und Inkonsistenz der Zeitlehre vgl. auch Mesch, aaO, 338 f., 341; Pocai, aaO, 247. Flasch bemerkt, daß für Augustinus die Problematik der intersubjektiven Objektivität von Zeitbestimmungen nicht bekannt war.

<sup>379</sup> Vgl. Flasch, aaO, 108, 209.

<sup>380</sup> Flasch, aaO, 102 f.; vgl. Pocai, aaO, 237.

<sup>381</sup> Flasch, aaO, 224; auch Manzke, aaO, 364 f.

bewußt, woran dann die Gnadentheologie Augustins anknüpfen kann<sup>382</sup>. Es entsteht der Eindruck, daß die eine von Gott geschaffene Zeit ein doppeltes Gesicht hat: Sie ist etwas Gutes, zugleich aber auch Schlechtes, das unter dem Vorzeichen der Sünde und des Todes steht. Wie kommt Augustinus zu einem solchen Urteil, das so in sich widersprüchlich erscheint? Denn schließlich ist die Zeit, die *animus* in sich findet und mißt, keine andere Zeit als die der Welt Dinge!

Zur Nichtigkeit der Zeit kommt Augustinus durch die Analyse der Gegenwart: ontologisch gesehen, wenn man nach dem Sein als stehendem und bleibendem fragt, scheint die Zeit als Gegenwart kein Sein zu besitzen – sie ist als ausdehnungsloser Punkt wesenlos<sup>383</sup>. Zu einem solchen Ergebnis kommt Augustinus jedoch darum, weil er die Gegenwart nicht als Sukzession zu denken vermag: Statt nach sukzessiver Ganzheit zu fragen, sucht er nach simultaner Ganzheit, die unter Bedingungen der Zeit nicht erreichbar ist<sup>384</sup>. Mesch resümiert diesbezüglich: „Augustinus hat sich nicht klar gemacht, wie die vergänglichen Zeitmodi durch ein rein relationales Früher und Später auf eine bleibende Zeitstruktur bezogen werden können. Er hat übersehen, daß die Ausdehnung der Zeit von der Bewegung hervorgebracht und durch bleibende Relationen erläutert wird. Dies ist der Grund dafür, daß er die Ausdehnung der Zeit in die Seele verlegen mußte. Da er die Gegenwart nicht als Sukzession zu denken vermag, bleibt ihm nur die Sukzession ihres Erwartens, Anschauens und Erinnerns, um eine ausgedehnte Zeit verständlich zu machen“<sup>385</sup>. Darum ist Zeit für Augustinus nicht wirklich Abbild der Ewigkeit<sup>386</sup>. Nur die punktuelle Gegenwart vermag die Ewigkeit abzubilden<sup>387</sup>: Als zeitliche Simultaneität bildet sie ewige Simultaneität ab. Damit wird das Sein der Zeit unverständlich<sup>388</sup>, weil dieser Punkt aufgrund seiner Ausdehnungslosigkeit nur scheinbar Gegenwart ist. Nach Mesch will Augustinus dabei

---

<sup>382</sup> Vgl. Flasch, aaO, 224 f.: Der Verhältnisstruktur von Zeiterfahrung als Voraussetzung der Gnade bei Augustinus scheint die Verhältnisstruktur von Sündererkenntnis als Voraussetzung der Rechtfertigung bei Luther zu entsprechen.

<sup>383</sup> Vgl. *Confessiones*, XI, XIV.17.: „Und was die Gegenwart angeht: Blicke sie immer gegenwärtig und ginge sie nicht über in die Vergangenheit, wäre sie nicht mehr Zeit, sondern Ewigkeit. Wenn also die Gegenwart nur dadurch Zeit ist, daß sie in die Vergangenheit übergeht, wie können wir von ihr sagen, sie sei, wo doch der Grund ihres Seins der ist, daß sie nicht sein wird?“

<sup>384</sup> Vgl. Mesch, aaO, 309, 340; auch Pocaí, aaO, 241 f.

<sup>385</sup> Vgl. Mesch, aaO, 336.

<sup>386</sup> Vgl. Mesch, aaO, 320; Flasch, 138 f. Obwohl Augustinus in früheren Texten durchaus Ingefolge Plotins von der Zeit als Abbild der Ewigkeit sprechen konnte, vertritt er diese Ansicht in den *Confessiones* nicht mehr: hier betont Augustinus den Kontrast zwischen Zeit und Ewigkeit. Vgl. auch Mancke, aaO, 362 ff.

<sup>387</sup> Mesch, aaO, 319 f.

<sup>388</sup> Mesch, aaO, 340.

zeigen, was gegenwärtig heißen „sollte“: „Und dies bedeutet, daß es ihm weniger darum geht, was wir üblicherweise ‚Gegenwart‘ nennen, als um die wahre Gegenwart, genauer gesagt: um *die wahre Gegenwart in der scheinbaren*. Ihre Teilung benötigt er nur, um anschaulich vorzuführen, daß die Gegenwart ausgedehnter Zeit eine scheinbare Gegenwart ist, weil nichts, das über Ausdehnung verfügt, ganz gegenwärtig sein kann“<sup>389</sup>. Es ergibt sich damit, daß aufgrund der ontologischen Prämisse des „wahren“ Seins griechischer Herkunft, das als stehende Gegenwart in Unveränderlichkeit und Beständigkeit liegt, gerät Augustinus in den Dualismus von Zeit und Ewigkeit, den er dann analogisch auf Zeit und Sein überträgt, womit er faktisch die Existenz von zwei entgegengesetzten Welten behauptet<sup>390</sup>. Daraus resultieren auch oben genannte theologische Probleme.

Zwischen Gottes Ewigkeit und Zeit der Welt findet keine integrative Vermittlung statt, und darin liegt das eigentlich theologische Problem. Zwar steht Christus als ewiges Wort zwischen Ewigkeit und Zeit als Vermittler: aber er ist „Zeit geworden“ nicht, um ihr die göttliche Würde zu verleihen, sondern er trat ins Zeitliche, um uns aus dem Zeitlichen zu befreien<sup>391</sup>. So erscheint die Zeit für Augustinus nicht als Abbild der Ewigkeit, sondern im Schatten der Sünde und des Todes<sup>392</sup>. Zeit als Vergänglichkeit erscheint uns wie der Tod, als Folge der Sünde – ursprünglich fremd: „Wir sind zeitlich und sterblich; wir sollten es nach dem göttlichen Plan nicht sein“<sup>393</sup>. Damit ontologisiert Augustin die Sünde selbst, wenn er sie mit der Zeitlichkeit der Welt in Verbindung bringt.

Ein weiteres Problem, das aus dem Dualismus von Zeit und Ewigkeit folgt, ist die ontologische Prämisse von den zwei Welten. Dieses Problem wird deutlich in der augustiniischen Prädestinationslehre: Was in der Zeit geschah, geschieht oder geschehen

---

<sup>389</sup> Mesch, aaO, 319. Diese Entscheidungen Augustins beruhen nach Mesch auf der einseitigen Rezeption Platons, und indem er Sein und Nicht-Sein schematisiert, steht er sogar Parmenides näher als Platon, aaO, 341: „Die augustiniische Isolierung einer punktuellen Gegenwart führt nicht zufällig in einen eleatischen Sophismus, den bereits Aristoteles als phänomenfern erweist“. Ähnlich urteilt auch Flasch, aaO, 226; und Poci, aaO, 238 f.

<sup>390</sup> Vgl. Kaegi/Rudolph, Vergänglichkeit, 660.

<sup>391</sup> Vgl. Flasch, aaO, 142, 213, 399.

<sup>392</sup> Vgl. Manzke, aaO, 264, bes. 356 ff; Flasch, aaO, 205, 210, 214. Ähnliche Funktion hat die Zeit auch in der Theologie Pannenberg, s.u.

<sup>393</sup> Flasch, aaO, 214. Daß diese Auffassung nicht biblisch ist, gehört schon länger zum Konsens, vgl. neuerdings Jünger, *Meine Zeit steht in Deinen Händen*, 58 ff., der jedoch nicht gänzlich von allen geteilt wird. So scheint Pannenberg eher von der Position Augustins auszugehen, ohne jedoch seine ontologische Prämissen übernehmen zu wollen, s.u.

wird, ist nicht Neues, sondern befindet sich schon immer in der zeitlosen Ewigkeit<sup>394</sup>. Die Geschichte verliert ihre Kontingenzwürde und scheint determiniert zu sein – „wie ein Drehbuch“, „das in der Zeit nur abgespielt wird“<sup>395</sup>. Gottes freies Handeln in der Geschichte hat damit keinen Raum<sup>396</sup>.

Zwei-Welten-dualismus führt schließlich zur einer Abfolge von zwei aufeinanderfolgenden Leben – zuerst eines zeitlichen, danach eines ewigen Lebens: Wenn Augustinus davon ausgeht, daß wir nach dem jüngsten Gericht aus zeitlichen in ewige Wesen umgewandelt sein würden und danach dennoch als Menschen weiter lebten, so muß Augustinus an zwei nacheinandergelagerte Zeiten gedacht haben<sup>397</sup>. Dann fragt sich, welchen Sinn die Frage nach einer Zeitgestaltung in diesem Leben noch haben mag: Ist die Entzeitlichung des Lebens eigentliches Ziel, dann kann nur Weltflucht sinnvoll erscheinen. Nach Flasch können wir anhand von *Confessiones* XI nicht von einer Personalisierung der Zeit sprechen: „Man *könnte* sie abstrakt aus ihr *folgern*. Aber beim Lesen eines älteren Textes gebietet es die historische Sorgfalt, genau festzustellen, wie weit der Autor eine Konsequenz *ausgesprochen* hat. Dabei stellt sich heraus, daß Augustin die gegenteilige Konsequenz gezogen hat. Er folgert nämlich aus seiner Zeitlehre, wir sollten alles Vergangene und alles bloß in der Zeit Zukünftige vergessen, n. 39,5“<sup>398</sup>.

„So kann ich frei werden vom Vergangenen und dem Einen folgen. Ich kann das Gewesene vergessen. Statt mich im Blick auf das zukünftig Vergängliche zu zerspalten, strecke ich mich aus nach dem, was vor mir ist, so daß ich nicht in Aufspaltung, sondern in einheitlicher Lebensrichtung die Ehre meiner höheren Bestimmung ergreife“ (XXIX. 39).

Dieses „vor uns“, nach dem wir uns ausstrecken sollen, scheint nichts mit der realen Gegenwart zu tun zu haben, sondern meint die Erhebung des Geistes zur Ewigkeit<sup>399</sup>.

---

<sup>394</sup> Vgl. Flasch, aaO, 211 f.

<sup>395</sup> Flasch, aaO, 212.

<sup>396</sup> Vgl. Manzke, aaO, 264, 337, 364 f.; Flasch, aaO, 98, 103.

<sup>397</sup> Vgl. Flasch, aaO, 209; Lang/Dannell, *Der Himmel*, 84 ff.

<sup>398</sup> Flasch, aaO, 225. Vgl. insbes. aaO, 137 f; auch Mesch, aaO, 342.

<sup>399</sup> Vgl. Flasch, 397 f: Hier folgt Augustinus nicht der paulinischen Eschatologie, die zeitlich ausgerichtet ist, sondern der plotinischen Zeitkonzeption.

### 3.4. Zusammenfassung

Fassen wir unsere Erläuterungen zusammen, so können wir feststellen, daß Augustinus keine Theorie bzw. Lehre von der Zeit entworfen hat. Es handelt sich eher um die Suche nach Wahrheit, wobei auf dem Weg zu ihr wichtige und problematische Einsichten über die Zeit von ihm entdeckt worden sind. Inwiefern seine Einsichten über die Zeit dezidiert christlich genannt werden können, bleibt fragwürdig: Seine Analysen der Zeit und ihre Entdeckung als *distentio animi* sind doch aus griechischen Denkprämissen zu verstehen. Als christlich kann jedoch – in Anlehnung an den biblischen Schöpfungsbericht - die Betonung der Geschöpflichkeit der Zeit gelten. Aber gerade diese beiden Grundansichten geraten bei Augustinus in einen theologischen Konflikt<sup>400</sup>, der am Problem des Seins von Zeit deutlich wird und schließlich zum unüberwindbaren Gegensatz zwischen Zeit und Ewigkeit führt. Zwar entsteht durch die Entdeckung der Zeit als Ausdehnung des Geistes die Möglichkeit nach dem Sinn der Zeit zu fragen – in dem im Geiste die Zeit durch die Präsenz von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in den Blick kommt. Damit wird Zeit in Relation zur Ewigkeit als Ganzheit der Zeit gesetzt<sup>401</sup>. Aber durch die vermeintlich ontologische Nichtigkeit der Zeit wird diese Relation zum Gericht über die Zeit<sup>402</sup>: In der Zeit erfährt man nur seine Getrenntheit von Gott, die erst in der Ewigkeit aufgehoben wird (XXIX.39.).

Die Zeit wird bei Augustinus zum Mittel sich als Sünder vor Gott zu erkennen. Darin gerät sie in eine Funktion, auf negative Weise Offenbarung Gottes zu sein: Durch und in der Zeit entdeckt Augustinus eine geheimnisvolle Differenz zur Bestimmung des Menschen, Gottes Ebenbild zu sein. Greifbar wird diese Differenz an der Erfahrung von Zerstreuung und Sinnlosigkeit der Zeit:

„Was ist das für ein Licht, das mich zu blitzartig erleuchtet und mein Herz erschüttert, ohne mich zu verwunden? Ich erschrecke, und ich verlange heftig nach ihm. Ich erschrecke, weil ich ihm unähnlich bin; ich verlange nach ihm, weil ich ihm ähnlich bin. Es ist die Weisheit, die Weisheit selbst, die mich erleuchtet. Sie durchbricht meinen Nebel, der mich jedoch aufs neue einhüllt, denn noch leide ich unter dem Dunkel und der Last meiner Strafen“ (IX, 11.).

---

<sup>400</sup> Dieser Konflikt wird in der ambivalenten Deutung der Schöpfung sichtbar, vgl. IV.6.: „Also hast du, Herr, der du schön bist, sie [Himmel und Erde] gemacht, denn sie sind schön, du, der du gut bist, denn sie sind gut, du, der du im höchsten Maße bist, denn sie sind. Aber sie sind nicht so schön, so gut, und sie sind nicht seiend wie du, ihr Begründer. Im Vergleich mit dir sind sie weder schön noch gut noch seiend“.

<sup>401</sup> Vgl. Manzke, aaO, 347 ff.

<sup>402</sup> Vgl. Schmidt, Zeit und Geschichte bei Augustinus, 41 ff. Vgl. auch Manzke, aaO, 348.

Augustinus hat also nicht die christliche Zeitauffassung begründet, aber er hat die Problematik der Zeit unter die christliche Perspektive gestellt, in dem er nach dem Sinn von Zeit *coram Deo* suchte. Seine Fragestellung, seine Ausgangsposition in der Erfahrung der Zeitlichkeit und Bestimmung der Zeit als *distentio animi* bleiben bedeutsam, die Antwort jedoch erfolgte unter falschen ontologischen Prämissen griechischen Philosophie. Der eigentliche theologische Problempunkt liegt dabei in der christologischen Dimension: Inkarnation wird nicht mehr als Liebesereignis verständlich, wenn Gott die Welt als Mittel zum Zweck seiner Selbstverherrlichung schuf. Denn was ist es anderes, wenn die Zeit nur zum Erkenntnis eigener Verlorenheit dient?<sup>403</sup>.

Für unsere Untersuchung ist das Beispiel von Augustinus vor allem darin lehrreich, als in ihm die Probleme in Bezug auf die Untersuchung zur Zeit deutlich werden: Die Vermischung bzw. nicht Berücksichtigung von ontologischen, sprachlichen und existentiellen Ebenen kann keine schlüssige Auskunft über die Zeit geben.

## 4. Ontologische Dimensionen der Zeit und ihre Bedeutung für Theologie

### 4.1. Einleitung

Nach dem hermeneutischen Überblick – einer diachronen Betrachtung der Problematik der Zeit - wollen wir uns nun über Problematik aus phänomenologischer und analytischer Sicht zuwenden. Das Ziel ist die wichtigen Dimensionen der Zeit und ihr Verhältnis zu einander zu erfassen. Wir gehen dabei von der üblichen Unterscheidung der Zeit in objektive, meßbare Naturzeit und subjektive, erlebte Zeit des Menschen aus. Diese Unterscheidung ergibt sich aus zwei Bedeutungen der Zeit: Zeit als Eigenschaft, vergänglich bzw. veränderlich zu sein und Zeit als Verhältnis zur dieser Eigenschaft<sup>404</sup>. Dieser Unterscheidung liegt eine zweifache Relation zugrunde: Zeitrelation zwischen Objekt und Objekt, die aus der Reihe von *früher* und *später* hervorgeht und Zeitrelation zwischen Subjekt und Objekt, die in den Zeitmodi Vergangenheit, Gegenwart und

---

<sup>403</sup> Es kann nur vermutet werden, warum Augustinus, trotz anderen Ansätzen, zum solchen Ergebnissen, hinsichtlich Zeit gekommen ist. Möglicherweise war es die Last der eigenen Schuld, die sich mit Hilfe der Ontologie abarbeiten ließ.

<sup>404</sup> Vgl. Luckner, Zeitlichkeit, 1806.

Zukunft gründet<sup>405</sup>. Wie sich später noch zeigen wird, entstanden viele Aporien und Probleme bezüglich der Zeitfrage dadurch, daß diese Unterscheidung nicht berücksichtigt wurde<sup>406</sup>. Hier stellt sich jedoch die Frage nach der Möglichkeit die Relation zwischen Objekt und Objekt richtig zu erfassen, da diese Relation erst vom Standpunkt des Subjekts als Relation erscheint. Andererseits kann ein Mensch vom Standpunkt des anderen Menschen auch als Objekt erscheinen, der in die Relation zwischen Objekt und Objekt gehört. Wie das Verhältnis zwischen objektiven und subjektiven Zeit genauer zu bestimmen ist, wird noch zu fragen sein. Es darf also nicht vergessen werden, daß der Mensch zu beidem gehört, wie Rösen betont hat<sup>407</sup>: Er ist als Naturwesen zeitlich, damit vergänglich und veränderlich, zugleich hat er auch ein Verhältnis zu dieser Eigenschaft, in dem er Zeitbewußtsein hat<sup>408</sup>.

Zuerst wenden wir uns also physikalischen Zeit aus der Sicht der Naturwissenschaften zu: Uns interessieren jedoch nicht die Theorien selbst, sondern ihre Ergebnisse und deren eventuelle Bedeutung für Theologie. Deshalb greifen wir nur auf die Ergebnisse der Naturwissenschaften zurück und fragen nach ihrer Relevanz für die theologische Interpretation der Zeit. Weiterhin ist ein Blick auf die Problematik der sog. subjektiven Zeit des Erlebens zu werfen. Hier haben wir es mit den Sachverhalten zu tun: Das Verhältnis zwischen Zeit und Sprache, das Verhältnis zwischen Zeit und Bewußtsein und das Verhältnis zwischen Zeit und Tod.

Die Reihenfolge den Themen ergibt sich aus dem Verhältnis zum Gegenstand der Untersuchung selbst: wir gehen von der objektiven Gegebenheit der Zeit aus – von einem meßbaren Faktum der Naturzeit, zu der wir freilich selbst gehören, dann kann das Verhältnis dazu analysiert werden. Die Sprache, insofern sie das Medium dieser Analyse bildet, geht der Analyse des Zeitbewußtseins voraus. Das Verhältnis zwischen Zeit und Tod steht an Ende, da das ontische Faktum der Endlichkeit der Zeit als Kriterium dafür gelten kann, ob eine Aussage über die Zeit sinnvoll ist. Denn durch die

---

<sup>405</sup> Vgl. Russel, Über die Erfahrung der Zeit, 86; auch Pöppel, Erlebte Zeit und die Zeit überhaupt, 382.

<sup>406</sup> Vgl. Russel, aaO; Mesch, Reflektierte Gegenwart, 16: Nach Mesch läßt sich die Vielfalt der Problematik der Zeit, die sich in den verschiedenen einzelwissenschaftlichen Untersuchungen ergibt, auf ein grundsätzlichen Problem reduzieren: das unerklärte Verhältnis zwischen gemessener Zeit der Natur und bewegter Zeit des Erlebens.

<sup>407</sup> Rösen, Die Kultur der Zeit, 53.

<sup>408</sup> Luckner, Zeitlichkeit, 1806: „In diesem Sinne existieren nur solche Wesen ‚zeitlich‘, die ein *Zeitbewußtsein* besitzen und damit als handelnde bzw. denkende Personen aus ihrem Gegenwartshorizont durch Vorgriff auf die Zukunft und bewußte Erinnerung an Vergangenes ‚heraustreten‘ können“.

Endlichkeit kommt die Zeit in ihrer Begrenzung durch Anfang und Ende der Lebenszeit als eine Ganzheit in Blick und so den Geltungsbereich des Sinnes einer Aussage auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit rückbindet.

Es sind also drei Grunddimensionen der Zeit, durch die objektive und subjektive Zeit in ihrer Vernetzung in eine Perspektive rückt, von der aus die Zeit in ihrer Fülle von Dimensionalität theologisch gedeutet werden kann.

#### **4.2. Objektive Zeit: Physikalische Aspekte der Naturzeit und ihre theologische Relevanz**

Wir haben schon oben von einer der Grundtendenzen in der Theologie gesprochen, die vom Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie viel erhofft, unter anderem auch in bezug auf die Problematik der Zeit. Unser Ziel ist es daher die wichtigsten Ergebnisse der Naturwissenschaft bezüglich der „Zeit“ anzuschauen und ihre Bedeutung für die Theologie auszuwerten.

Schon in den antiken Zeitauffassungen läßt sich deutlich ein Problem erkennen, nämlich die Frage nach dem „Sein“ der Zeit. Ihre Tendenz, die Realität der Zeit zu leugnen, war im Grunde von einem substanzontologischen Seinsbegriff bestimmt. Da dieser Seinsbegriff von einer stehender und bleibenden Gegenwart des IST ausgegangen ist, mußte das Urteil über die Zeit als Vergänglichkeit und Nichtigkeit bis gar zu der Leugnung von Zeit, ausgesprochen werden. Die Naturwissenschaft hat seitdem ihr Seinsverständnis in alle Richtungen weiter entwickelt, was auch erlaubte dem Zeitbegriff neue Dimensionen zuzuschreiben. Wir wollen nun kurz diese Dimensionen vorstellen, ohne auf ihre historischen Entdeckungsbedingungen selbst einzugehen. Uns interessieren nur die physikalische Eigenschaften der Zeit selbst.

Dieser Abschnitt handelt also von der physikalische Zeit der Natur, d.h. von den objektiv feststellbaren und meßbaren Dimensionen der Zeit.

In diesem Zusammenhang werden fünf naturwissenschaftliche Theorien genannt<sup>409</sup>, in denen Zeit eine wichtige Rolle spielt: die klassische Mechanik, die Thermodynamik, die

---

<sup>409</sup> Ausführlich werden diese Theorien behandelt bei Evers, Raum-Materie-Zeit, 283 – 346; Jackelen, Zeit und Ewigkeit, 165-248. Vgl. kürzere Übersichten bei Achtner, Theologie und Naturwissenschaft im Dialog über das Problem der Zeit; Luckner, Genaealogie der Zeit, 28-44; Blaser, Die Zeit in der Physik, 1-15. Ich folge im Wesentlichen der Ausführungen Achtners, aaO.

spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie, die Quantenmechanik und die Chaostheorie.

- Die klassische Mechanik geht von der Gleichförmigkeit der ablaufenden Zeit aus, die sich durch eine Invarianz und Symmetrie gegenüber den Naturgesetzen ausweist und dadurch absoluten Charakter erhält - als gleichbleibende Zeitskala für alle Referenzsysteme.
- Die Thermodynamik entdeckt durch die Entropiezunahme die irreversible Richtung der Zeit (Zeitpfeil).
- Die spezielle Relativitätstheorie entidealisiert die Zeit in dreifacher Weise: 1. an Stelle einer universalgültigen Zeit tritt die Vielzahl der relativen Eigenzeiten von Objekten; 2. Zeit und Raum werden als vierdimensionales Raum-Zeit-Kontinuum entdeckt; 3. Die Zeit wird an die prinzipiell unüberschreitbare Grenze der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit gekoppelt. Dies bedeutet, daß es keinen idealen allgemeingültigen Beobachtungsort (im Sinne eines *sensorium dei*) mehr gibt.
- Die allgemeine Relativitätstheorie entdeckt den unlösbaren Zusammenhang zwischen Zeit und Materie. Die Zeit ist abhängig nicht nur von der Bewegung, sondern auch von der Masse: Je dichter die Masse ist, desto langsamer vergeht die Zeit.
- Die Quantenmechanik zeigt die Schwierigkeiten einer genauen Beschreibung und Messung von physikalischen Prozessen. Sie läßt in Bezug auf die zeitlichen Entwicklungen eines physikalischen Systems keine genauen Prognosen zu. Wichtig ist dabei auch die Infragestellung der zeitlichen Unabhängigkeit zwischen Subjekt und Objekt. Aus diesem Grund kann man von einer durch die Natur auferlegten Beschränkung sprechen Phänomene objektiv zu erkennen.
- Die Chaostheorie stellt fest, daß die Systeme zwar determiniert sind, aber nicht vorhersagbar.

In bezug auf die physikalischen Aspekte der Zeit<sup>410</sup> stellt sich die Frage nach der Relevanz dieser Aspekte für die Theologie: Welche neue Zeitaspekte werden hier entdeckt, und, wenn es solche geben sollte, auf welche Weise können sie in Theologie

---

<sup>410</sup> Wir sprechen von Aspekten der Zeit und nicht von „physikalischen Zeitbegriff“, denn diese Theorien ergeben keinen kohärenten Zeitbegriff.

übernommen werden. Abschließend soll aufgrund der gewonnenen Einsichten der Sinn des Dialogs zwischen Theologie und Naturwissenschaften über die Frage der Zeit bedacht werden.

Nach Achtner sind es vor allem die Offenheit der Zeit, von der die Quantenmechanik zu sprechen erlaubt, und die Geschichtlichkeit der Natur, die sich aus der Richtung der Zeit in der Thermodynamik, der Verbindung der Zeit mit Raum und Materie in Relativitätstheorie sowie ihr Zusammenhang mit elementaren Ereignissen in der Quantenmechanik ergibt, die „interessante Anknüpfungspunkte für die Theologie“ bilden<sup>411</sup>. So scheinen die physikalische Momente der Zeit bestimmte Theologoumena zu bestätigen: Anfang und Ende der Schöpfung, Kontingenz, *creatio ex nihilo* bzw. *creatio continua* finden ihre quasi-Entsprechungen in der Naturwissenschaft. Bei näherem Hinsehen stellt sich jedoch heraus, daß die Übertragung von physikalischen Dimensionen der Zeit in die Theologie eher Probleme bereitet als sie zu lösen hilft. Die Kontingenz der Schöpfung scheint eher gefährdet als bestätigt zu sein, wenn man die Unterscheidung zwischen Determiniertheit und Vorhersagbarkeit berücksichtigt: Daß die Ereignisse sich nicht prognostizieren lassen, bedeutet noch nicht, daß sie nicht notwendig bzw. nicht determiniert sind, sondern daß sie nur als solche erscheinen. Andererseits, wenn Naturgesetze die Treue Gottes zum Ausdruck bringen (so z.B. Pannenberg, s.u.), wie kann dies im Zusammenhang mit Gottes freien Handeln in der Geschichte, das traditionsgeschichtlich und biblisch als Brechung von Naturgesetzen gedacht war (z.B. Auferweckung eines Toten), gebracht werden, ohne die Logik des Treuebegriffs aufzuheben? Wo und wann handelt Gott und wie kann dies objektiv erkannt, d.h. auch methodisch verifiziert werden? Wenn Gott im Prinzip sich in allem als handelnder erweist (*creatio continuata*), dann ergeben sich alte Probleme von Determinismus, Willensfreiheit und Verantwortung. Dann ist Gott auch für die Sünde verantwortlich. Schließlich kann der Satz, „Gott ist Liebe“ kein Anspruch auf Verständnis erheben, denn der Satz wird unter diesen Umständen unsinnig. Auch hinsichtlich der Protologie und Eschatologie ergeben sich Aporien, wenn man von der Geschöpflichkeit und Endlichkeit der Zeit auf der physikalischen Ebene spricht: Entweder verwickelt man sich in das Problem eines Vorher der Schöpfung, das

---

<sup>411</sup> Achtner, Theologie und Naturwissenschaft im Dialog über das Problem der Zeit, 138.

notwendig Temporalität voraussetzt<sup>412</sup>. Oder muß man die Ewigkeit der Welt zugeben, die aus der Unmöglichkeit einer Grenze resultiert, wie Hawking in seiner Theorie behauptet: „Die Grenzbedingung des Universums ist, das es keine Grenze hat“<sup>413</sup>. Auch wenn man in der Entropie, die als Beweis für die Endlichkeit gelten kann, einen Grund für die Vollendung der Geschichte sehen will, so wird man zugeben müssen, daß ein solches Ende jenseits der menschlichen Lebensbedingungen liegen muß<sup>414</sup>. Die wichtigste Frage in Bezug auf die theologische Interpretation der Zeit jedoch, die alle anderen bestimmt, ist die grundlegende Frage nach dem Verhältnis Gottes zur Zeitlichkeit der Welt. Was diese Frage betrifft, kann hier von keinen weiterführenden Einsichten gesprochen werden, die das Problem der sogenannten Entgegensetzung der Ewigkeit Gottes gegenüber der Zeitlichkeit der Welt auf irgendeine Weise zu lösen helfen würden. Eher das Gegenteil ist festzustellen: Aufgrund der ausgeführten ontologischen Aspekte der Zeit scheint es keinen naturwissenschaftlich ausweisbaren Grund zu geben, von der Ewigkeit Gottes zu sprechen. Insbesondere der traditionell-theologische durch die Ganzheit der Zeit konstituierte Ewigkeitsaspekt wird in der substanzontologischen Hinsicht in Frage gestellt: Die Relativitätstheorie entzieht den Boden für die Perspektive einer Universalgeschichte, die Quantenmechanik suspendiert schon im Prinzip einen Anspruch auf die Erkennbarkeit der Ganzheit. Auf der substanzontologischen Ebene gibt es nur Temporalitätsmanifestationen.

Fassen wir das Ergebnis zusammen, so ist festzustellen, daß die physikalischen Aspekte der Zeit bestenfalls den theologischen Einsichten nicht widersprechen (z.B. Geschichtlichkeit der Welt in ihrer Einmaligkeit). In vielen Fällen wird die Theologie jedoch belastet durch die theoretischen Versuche Gott mit der physikalischen Zeit zu verbinden, nämlich wenn sie nicht nur aus apologetischen Gründen mit den einzelnen Aspekten der Zeit sich beschäftigen, sondern in das theologische Gesamtsystem integriert werden sollen<sup>415</sup>.

---

<sup>412</sup> Dies hat schon Aristoteles gesehen, Kant hat es in seiner Schrift: Über das Ende aller Dinge, nur noch bestätigt. Die Antwort Augustins auf die Frage der Manichäern, was Gott machte, bevor er die Welt schuf, ist zwar theologisch die einzig mögliche, jedoch nicht auf die Substanzontologische Ebene übertragbar, denn dann ist das temporal bedingte Vorher unausweichlich.

<sup>413</sup> Hawking, Eine kurze Geschichte der Zeit, 173. Vgl. Diskussion zur Hawking bei Jackelen, aaO, 220 ff.

<sup>414</sup> Vgl. dazu Pannenberg's Ausführungen und meine Kritik, s.u.

<sup>415</sup> Vgl. Achtner, aaO, 144: In bezug auf die Chaostheorie glauben einige Theologen einerseits „eine Lücke in der Kausalität der Natur gefunden zu haben, in der sie Gott plazieren können“. Andererseits soll

Weiterhin erscheint die Frage berechtigt, ob die angesprochenen physikalische Aspekte der Zeit irgendwelche neuen, bislang unbekannt Dimensionen des Zeitproblems eröffnen, die theologisch relevant wären. M.E. gibt es kaum Grund von solchen Dimensionen zu sprechen: Das Bewußtsein von der Zeitrichtung war dem griechischen Denken durchaus vertraut, wie dies beispielsweise im Satz des Alkmaion oder im Geschichtsverständnis Solons zum Ausdruck kommt. Daß die Frage nach der Ewigkeit der Welt bzw. Gottes denkerische Probleme bereitet, ist auch keine neue Erkenntnis: Thomas von Aquin hat in Anschluß an Aristoteles diesbezüglich behauptet, daß der zeitliche Anfang der Welt nur geglaubt, aber nicht bewiesen werden kann<sup>416</sup>. Die Erfahrung von Relativität der Zeit ist der tragischen Dichtung nicht fremd, (abgesehen davon, daß auch schon Homer von im Warten entdeckter „langer Zeit“ sprechen konnte), genauso wie die Unvorhersagbarkeit und Determiniertheit auch. Dasselbe gilt für die Entdeckung relativer Selbständigkeit und Offenheit der Zeit als Merkmal ihrer Kontingenz – eine vergleichbare Erfahrung wird vom Kairosbegriff repräsentiert. Schließlich wird dem antiken Denken der Zusammenhang von Zeit und Materie auch nicht völlig verborgen geblieben sein, wenn man an die Äußerungen Anaximanders (s.o.) und der Stoiker, oder Epikurs Ansichten über den Tod (s.u.) denkt.

Insgesamt läßt sich sagen, daß der physikalische Zeitbegriff keine qualitativ neue Problematik der theologischen Beschäftigung mit der Zeit bringt<sup>417</sup>. Die Ergebnisse der Physik demonstrieren eher ein neues Problembewußtsein auf der Ebene der Naturwissenschaft, das für die Theologie jedoch keine neue Dimensionen von Zeit, was ihre Fragerichtung betrifft, eröffnet. Soll das heißen, daß die Naturwissenschaft in der Frage nach Zeit nichts für Theologie beizutragen hat?

Trotz der Unmöglichkeit einer Symbiose zwischen „physikalischer“ und „theologischer“ Zeit<sup>418</sup>, - oder gerade deswegen - ist es ein Dialog zwischen

---

die gleiche Theorie aufgrund ihrer Offenheit und ihres autopoietischen Charakters die Selbständigkeit und Unfertigkeit der Schöpfung beweisen. Damit wird die Chaostheorie zum Anknüpfungspunkt von zwei einander widersprechenden Aussagen.

<sup>416</sup> Vgl. dazu: Bonaventura, Thomas von Aquin und Boethius von Dazien, Über die Ewigkeit der Welt, mit einer Einleitung von Rolf Schönberger, VII ff.

<sup>417</sup> Vgl. Halfwassen, Zeit, Mensch und Geschichte in der antiken Philosophie, 149 ff: Halfwassen spricht von drei Dimensionen, die im antiken Denken zum Ausdruck gekommen sind: kosmologische (Welt- bzw. Naturzeit, als objektive Dimension der Zeit); Erlebniszeit (subjektive Dimension der Zeit) und Geschichtszeit. Vgl. auch Mesch, Reflektierte Gegenwart, 18.

<sup>418</sup> Vgl. auch das ähnliche Urteil von Evers, aaO, 381, Fußnote 1. Jackelen, aaO, 247, kann auch von keinem positiven Ergebnis sprechen, abgesehen von der physikalischen Dimensionen der Zeit, wie beispielsweise Offenheit, Komplexität, Relationalität, Dynamik, die nach unserem Urteil nicht als neue Dimensionen der Zeit zu bezeichnen sind.

Naturwissenschaft und Theologie nicht nur möglich, sondern zu wünschen. Die Fruchtbarkeit des Dialogs besteht vor allem darin, daß durch die Konfrontation mit naturwissenschaftlichen Aspekten der Problematik die Theologie ihre Eigenart und Spezifik entdeckt: Nicht nur in bezug auf die Fragestellung, sondern vor allem auch in Bezug auf die alten dogmatischen Lehren, die durch neue naturwissenschaftliche Erkenntnisse korrigiert bzw. von falschen Ansichten entlastet werden sollen<sup>419</sup>. Denn nur am anderen läßt sich das Besondere des eigenen Profils erkennen, darum braucht Theologie einen Dialogpartner<sup>420</sup>. Theologie kann sich selbst begrenzen und dadurch sich selbst korrigieren, um nicht als eine Allwissenschaft aufzutreten<sup>421</sup>, die in jeder von der Naturwissenschaft formulierten Frage unbedingt mitreden müßte. Zu diesem Mißverständnis kann man schnell durch das falsche Verständnis von Wirklichkeit als Ganzheit geraten, zu der Theologie, wenn sie von Gott als Schöpfer ausgeht, notwendig Bezug nehmen muß<sup>422</sup>. Für die Theologie ist nicht die naturwissenschaftlich definierte Ganzheit ihr Gegenstand – solches ist, wie die Quantenmechanik gezeigt hat, sogar theoretisch unmöglich, - sondern die Ganzheit als Beziehungsgeflecht, zu dem der Mensch sich auf ganzheitliche Weise verhält und von den er konstituiert wird. Wenn wir die anfänglich gemachte Unterscheidung zwischen Zeit als Eigenschaft und Zeit als Verhältnis zu dieser Eigenschaft berücksichtigen, so wird die Problematik der Ganzheit gelöst: Demnach handelt es sich um eine Relation, die den ganzen Menschen, alle seine Beziehungen und Lebensbereiche entscheidend bestimmt<sup>423</sup>.

---

<sup>419</sup> Beispielsweise ein theologisches Reden vom Ende der Geschichte als naturhaftem kosmologischen Ereignis.

<sup>420</sup> Vgl. Rahner, Theologische Bemerkungen zum Zeitbegriff, 303: „Gerade wegen des Selbstverständnisses seiner Wissenschaft muß der Theologe jedoch in den Dialog mit dem Naturwissenschaftler eintreten und hat dabei doch das Recht, seine Aussagen zu machen, ohne die Ergebnisse der Naturwissenschaft aufgearbeitet zu haben und bevor der Naturwissenschaftler selbst gesprochen hat“.

<sup>421</sup> Eine Illustration für die prinzipielle Verschiedenheit der Interessen von Naturwissenschaft und Theologie kann die Frage nach der „Realität“ der Zeit gelten: Es ist evident, daß auch in dem Falle, wenn die Naturwissenschaft die Irrealität der Zeit beweisen würde, dies nicht im geringsten die theologische Problematik der Zeit verändern würde.

<sup>422</sup> Vgl. Schwöbel, Theologie der Schöpfung im Dialog zwischen Naturwissenschaft und Dogmatik, 137 f.

<sup>423</sup> Daß die Welt in naturwissenschaftlicher Perspektive begrenzt aber unendlich erscheint, kann in der Theologie umgekehrt interpretiert werden: Die Welt ist aufgrund der Sterblichkeit des Menschen zwar endlich, aber sie erscheint dem Menschen als unbegrenzt durch seine auf Liebe und Freiheit gesetzte Disposition des Menschen zum Möglichen. Dieser scheinbare Gegensatz kann friedlich koexistieren, weil er auf verschiedene Ebenen der Beziehung hinweist: einmal auf die Eigenschaft der Natur, zum anderen auf unsere Verhältnis zu dieser Eigenschaft.

### **4. 3. Subjektive Zeit: die erlebte Zeit des Menschen**

#### **4.3.1. Zeit und Sprache**

##### *4.3.1.1. Wittgensteins Kritik an Augustins Zeitauffassung*

Daß Zeit in einer engen Beziehung zur Sprache steht, läßt sich wiederum bei Augustinus beobachten<sup>424</sup>: Seine Feststellung lautet: man wisse, was die Zeit sei, wenn man über sie spräche; Augustinus gesteht sogar: In Alltagsreden ist die Zeit das Vertrauteste und Bekannteste. Dann aber gerät er in Verlegenheit, wenn er jemandem erklären soll, was die Zeit sei. Dieser Augustinus bedrängende Zwiespalt weist genau auf die Problematik des Verhältnisses zwischen Zeit und Sprache hin: Einerseits kommt Augustinus ohne Schwierigkeit mit der Zeit im Alltag zu recht: er weiß in der jeweiliger Situation, worum es geht und was damit gemeint ist. Man kann sagen, er orientiert sich, wie jeder andere auch, wie selbstverständlich in der Zeit. Ein Problem taucht erst dann auf, wenn er die Zeit theoretisch auf den Begriff bringen soll. Wir sehen auf den ersten Blick eine seltsame Situation: Einmal verstehen wir die Rede von der Zeit – im Alltag ist es wohl vertraut und bekannt, ein anderes Mal nicht. Die Frage ist, wovon das abhängt: Hat es mit der Sprache zu tun oder mit etwas anderem? Zuerst sehen wir zwei unterschiedliche Situationen, in denen es sich um die Zeit handelt: auf der einen Seite der praktische Umgang mit der Zeit, auf der anderen Seite - die theoretische Frage, was die Zeit sei. Das Problem mit der Zeit entsteht offensichtlich dann, wenn die Zeit aus einer konkreten Situation gelöst und die abstrakte Frage gestellt wird, was sie sei. Dann entsteht aus dem Vertrautem und Bekanntem ein Rätsel. Sehen wir aber genauer auf Augustins Aussage, so läßt sich unschwer erkennen, daß im alltäglichen Umgang mit der Zeit gar nicht die Frage gestellt wird, „was die Zeit sei“. Daraus läßt sich ein simpler Schluß ziehen: Es läßt sich mit etwas umgehen und darüber sprechen, ohne vorher das betreffende Phänomen auf den Begriff gebracht zu haben.

Kehren wir jedoch zu Augustinus zurück: Worin liegt hier das Problem? Daß es etwas mit dem Umgang von Sprache zu tun hat, hat Wittgenstein gezeigt<sup>425</sup>. Nach Wittgenstein bestehe keine Notwendigkeit dazu, Zeit auf einen Begriff festzulegen. Aus der mißverstandenen Grammatik des Wortes „Zeit“ entstehe bei Augustinus die Aporie (s.o.): Falsch ist nach Wittgenstein die Annahme Augustins, Zeit habe nur eine

---

<sup>424</sup> Vgl. Flasch, Was ist Zeit?, 20.

<sup>425</sup> Zur Wittgensteins Kritik an Augustinus vgl. Flasch, aaO, 64 ff; Kaspar/Schmidt, Wittgenstein über die Zeit, 569 ff., bes. 577 f.

Bedeutung; weiterhin ist das Verständnis des Ausdrucks „gegenwärtig“ zu eng: Es kann nicht immer auf das punktuelle „Jetzt“ reduziert werden, sondern hängt von der Bedeutung des Satzes im Kontext ab<sup>426</sup>. Wittgenstein wirft Augustinus die Verräumlichung von Zeit vor, indem Augustinus bei der Messung der Zeit an einen Anfang und einen Ende einer Zeitlänge festhält. Die gewichtigste Kritik Wittgensteins richtet sich gegen die augustinische Vorstellung vom Jetzt: Das ausdehnungslose Jetzt, auf das Augustinus in seiner Zeitabhandlung ständig rekurriert, ist nicht ein Jetzt der Erfahrung, sondern Ergebnis einer Denkoperation. Darum erscheint ihm die Gegenwart als nichtig, weil er sie auf dieses ausdehnungslose Jetzt reduziert hat<sup>427</sup>.

Ausgehend von Kritik der Wittgensteins hat J.N. Findlay<sup>428</sup> die Unangemessenheit augustinischer Fragestellung und ihre Anwendung auf die Zeitproblematik, die notwendig in Aporien führt, in verschärfter Weise offengelegt<sup>429</sup>:

„1. Wie soll aus Jetztpunkten, die unausgedehnt sind, durch Zusammenfügen eine Zeiterstreckung entstehen können?“

„2. Wie soll etwas eine bestimmte Zeit lang dauern, wenn ein Teil dieser Zeit immer schon verschwunden, also nicht gegenwärtig ist? Wie kann ein Ganzes zustandekommen, dessen Teile schon verschwunden sind?“

„3. Insbesondere wird unbegreiflich, wie wir etwas messen können, das zum Teil nicht mehr ist, zum Teil noch nicht ist.“

Wittgenstein warnt vor der Vermischung einer alltäglichen Rede von Zeit und einem „philosophischen“ Zeitbegriff, denn sonst gerät man in unlösbaren Sprachprobleme, was bei Augustinus geschehen ist<sup>430</sup>. Was jedoch den „philosophischen“ Zeitbegriff angeht, so entzieht er sich nach Wittgensteins Meinung einer direkten Definition, insofern er die Welt und die Sprache selbst logisch strukturiert und daher einer

---

<sup>426</sup> Vgl. Beispiele bei Flasch, aaO, 65.

<sup>427</sup> Flasch, aaO, bemerkt, daß das Jetzt in der Untersuchung Augustins ab n. 33, nachdem es in die Seele verlegt ist, nicht mehr punktuell verstanden wird: Als sich erinnerndes, gegenwärtig auffassendes und das Kommende erwartende war das Jetzt schon ausgedehnt. Nach Flasch läßt Augustinus das Verhältnis zwischen den beiden Jetztten ungeklärt nebeneinander gelten, weil es nachträglich seine Untersuchung zerstört hätte. Vgl. auch Kaspar/Schmidt, aaO, 580 f.

<sup>428</sup> J.N. Findlay, Time: A Treatment of some Puzzles, zuerst in: Australian Journal of Philosophy 19 (1949), dann wieder in: R.M. Gale (Hg.), The Philosophie of Time. A Collection of Essays, New Jersey 1968, 143-162.

<sup>429</sup> Flasch, aaO, 68.

<sup>430</sup> Vgl. Kaspar/Schmidt, aaO, 574.

vollständigen Beschreibung unzugänglich bleibt<sup>431</sup>. Treffend formuliert die Problematik von Zeit und Sprache Rustemeyer:

„Sprache als semiotischer Prozess ist selbst zeitlich. Wenn Bedeutungen in dynamischen Semiosen entstehen, kann eine Suche nach einer kontextfreien Definition von „Zeit“ nur in ein ontologisches Missverständnis führen, bei dem relationale und prinzipiell offene semiotische Verweisungsfelder mit der Was-Fragen mehr verstellt als erschlossen werden“<sup>432</sup>.

Daß die Zeit sich einer Objektivierbarkeit und definitiven Darstellbarkeit sich entzieht, ist, neben der Abhängigkeit ihrer Bedeutung von der Situation des Redens, ein anderer Aspekt des Verhältnisses zwischen Zeit und Sprache, dem jetzt nachgegangen werden soll.

#### 4.3.1.2. *Das Problem der Irrealität der Zeit bei McTaggart*

Wittgensteins Kritik an Augustinus können wir als analytische Sprachkritik am Versuch verstehen, Zeit aus einer rein phänomenalen Perspektive aufzufassen<sup>433</sup>. Sie zeigt in aller Deutlichkeit, daß die Beschäftigung mit dem Zeitproblem nicht an der Sprachkritik vorbeigehen kann. Wir wollen jedoch zeigen, daß auch die analytische Zeittheorie im Grunde keine Lösung des Zeitproblems anbieten kann<sup>434</sup>.

Daß die Zeitfrage nicht nur unter Berücksichtigung der Redesituationen und der Grammatik gelöst werden kann, wird deutlich am McTaggarts Aufsatz über die Irrealität der Zeit<sup>435</sup>.

In seiner Abhandlung spricht McTaggart von zwei Positionen in bezug auf die Zeit: eine, die er als B-Reihe bezeichnet, die eine Ordnung der Ereignissen nach *früher* und

---

<sup>431</sup> Kaspar/Schmidt, aaO, 575. Vgl. auch Rentsch, Heidegger und Wittgenstein, 431. Daß unsere Zeitvorstellung eng mit der Struktur der Grammatik verwachsen ist, hat auch Poser, *Zeit und Ewigkeit*, 27f. in Anlehnung an Assmans Untersuchung über die Zeitvorstellungen im alten Ägypten hervorgehoben: Durch die unterschiedlichen grammatischen Einteilungen der Tempora in den indogermanischen und afroasiatischen Sprachfamilien kommt es nach Poser zu Verständnisschwierigkeiten, diese Zeitbegriffe einer fremden Sprachfamilie nachzuvollziehen. Diese Sachlage ist nach Poser als Warnung zu verstehen, „nach dem Wesen der Zeit zu suchen: Vielmehr haben wir es mit unterschiedlichen Konzepten zu tun, die in Abhängigkeit von der Sprache eine weltstrukturierende Orientierung im Spannungsfeld von Zeit und Ewigkeit anbieten“, aaO, 28.

<sup>432</sup> Rustemeyer, *Zeit und Zeichen*, 71.

<sup>433</sup> Ausführlicher dazu vgl. Abschnitt *Zeit und Bewußtsein*.

<sup>434</sup> Vgl. die kritischen Bemerkungen in Bezug auf die analytische Zeitkritik bei Luckner, *Genealogie der Zeit*, 9 ff; Mesch, *Reflektierte Gegenwart*, 55 ff.

<sup>435</sup> John McTaggart Ellis McTaggart, *Die Irrealität der Zeit*, in: (Hg.) W. Ch. Zimmerli und M. Sandbothe, *Klassiker der modernen Zeitphilosophie*, Darmstadt, 1993, 67-86. Zur McTaggarts Analysen der Zeit vgl. Bieri, *Zeit und Zeiterfahrung*, 19-78; auch Dummett, *McTaggarts Beweis für die Irrealität der Zeit: Eine Verteidigung*, 120 ff.

*später* zeigt und eine zweite, die A-Reihe, die ein Ereignis als vergangen, gegenwärtig und zukünftig bezeichnet. McTaggart schreibt:

„Da die Unterscheidungen der ersten Klasse permanent sind, könnte man meinen, sie seien objektiver und wesentlicher für die Natur der Zeit. Ich meine jedoch, daß dies ein Irrtum wäre und daß die Unterscheidung zwischen ‚vergangen‘, ‚gegenwärtig‘ und ‚zukünftig‘ genauso *wesentlich* für die Zeit ist wie die Unterscheidungen zwischen ‚früher‘ und ‚später‘. Sie kann in einem gewissen Sinn, wie wir sehen werden, sogar als *fundamentaler* angesehen werden als die Unterscheidungen zwischen ‚früher‘ und ‚später‘. Und eben weil mir die Unterscheidungen zwischen ‚vergangen‘, ‚gegenwärtig‘ und ‚zukünftig‘ für die Zeit wesentlich erscheinen, betrachte ich die Zeit als *irreal*“<sup>436</sup>.

Die Beweisführung über die Irrealität der Zeit erfolgt bei McTaggart in zwei Schritten: im ersten Schritt ist McTaggart bemüht zu zeigen, daß es Zeit nur als A-Reihe geben kann, im zweiten Schritt glaubt er beweisen zu können, daß A-Reihe nicht existiert, woraus er dann den Schluß zieht, Zeit sei *irreal*.

Wir wollen McTaggarts Abhandlung nicht in aller Ausführlichkeit analysieren<sup>437</sup>, sondern wir beschränken uns auf einen einzigen Aspekt, in dem das Verhältnis von Zeit zur Sprache zum Tragen kommt.

Das angeführte Zitat, aber auch der Aufbau des Aufsatzes von McTaggart können als Ansatzpunkt unserer Kritik dienen: Beim genaueren Zusehen erweist sich die Grundthese von der Irrealität der Zeit, deren Grundgedanke im letzten Satz des Zitats formuliert ist, nämlich, daß „die Unterscheidungen zwischen ‚vergangen‘, ‚gegenwärtig‘ und ‚zukünftig‘ für die Zeit wesentlich erscheinen“, woraus McTaggart die Zeit als *irreal* erklärt, ein Widerspruch in sich! Denn solcher Satz, wenn er einen Sinn haben soll, setzt die Bedeutungen von Worten „vergangen“, „gegenwärtig“ und „zukünftig“ voraus. Aber woher haben diese Worte Bedeutungen?! Setzen McTaggarts Analysen der Temporalität nicht schon Zeit voraus, bevor er sie als *irreal* erklärt? Denn er operiert mit Bezeichnungen, die, wenn die Zeit wirklich keine Realität wäre, gar keine Bedeutungen haben dürften. Wichtig ist in diesem Zusammenhang freilich, wie McTaggart die Worte „Realität“, „Ereignis“, „Existenz“ versteht bzw. definiert. Aus McTaggarts Abhandlung über die Zeit entsteht der Eindruck, daß McTaggart an eine prinzipielle Möglichkeit glaubt, die Wirklichkeit unabhängig von der Art unserer

---

<sup>436</sup> McTaggart, aaO, 67 f.

<sup>437</sup> Dazu vgl. die Untersuchung von Bieri, aaO.

Wahrnehmung beschreiben zu können<sup>438</sup>. Was nun McTaggart eigentlich beweist, ist laut Sandbothe, „nichts anderes [...] als das, was Kant selbst längst gezeigt hatte: nämlich nicht – wie McTaggart glaubte – die pauschale Irrealität der Zeit, sondern der Sachverhalt, daß die Zeit keine subjektunabhängige Realität hat“<sup>439</sup>.

Die eigentliche Problematik dreht sich also um den Begriff der Realität<sup>440</sup>, deren Verständnis bei McTaggart ein Paradox enthält: Das Paradoxe besteht darin, daß ohne Zeit, also wenn McTaggart mit seiner These recht hätte, der Begriff der Realität, von dem McTaggart bei seine Zeitanalysen ausgeht, gar nicht möglich wäre: Denn die B-Reihe wird bei McTaggart vom Standpunkt der A-Reihe aus konstituiert. Also ohne A, die für McTaggart irreal ist, wäre B gar nicht wahrnehmbar, weil die Ordnung von *früher* und *später* sich nicht als solche aus sich selbst wahrnehmen läßt<sup>441</sup>. Die Realität wäre dann unserer Reflexion, deren Bedingung ein Verhältnis zur Außenwirklichkeit ist, unzugänglich: Wir selbst wären ein differenzloser Teil der Realität.

Es ist vielleicht gar nicht erstaunlich, daß McTaggarts Urteil über die Zeit mit dem Urteil des Parmenides viel Gemeinsames hat: für beide gehört die Zeit nicht zur „wahren“ Realität, ist nicht „wahrhaft seiend“, für beide ist die Zeit bloß ein Schein, eine Illusion, ein Name. Beide haben jedoch das Verhältnis zwischen Zeit und Sprache und die Bedeutung dieses Verhältnisses in bezug auf die Erkenntnis der Wirklichkeit nicht reflektiert, und auf diese Weise letzten Endes sich selbst widerlegt<sup>442</sup>. Darum ist für Parmenides der Ort der Erscheinung der Zeit „Name“, „Meinung“, also eigentlich Sprache, ein bloßer Schein<sup>443</sup>.

Unsere Ausführungen oben haben einen wesentlichen Aspekt der Erkenntnis von Zeit – nämlich ihren Zusammenhang mit der Sprache gezeigt. Das Ergebnis ist einerseits, daß

---

<sup>438</sup> Diesen Aspekt hat besonders Dummett, aaO, 125, hervorgehoben und kritisiert. In bezug auf McTaggarts Behauptung, die Zeit sei irreal, schreibt Dummett: „diese Schlußfolgerung scheint sich auf ähnliche Weise selbst zu widerlegen, wie – und darauf weist McTaggart selbst hin – die Auffassung, das Böse sei eine Illusion, sich selbst widerlegt. Das heißt: wenn es kein Böses gibt, dann ist die Illusion, es gäbe das Böse, mit Sicherheit böse“.

<sup>439</sup> Sandbothe, Die Verzeitlichung der Zeit, 76.

<sup>440</sup> Vgl. Luckner, Genealogie der Zeit, 123.

<sup>441</sup> Vgl. Bieri, aaO, 51 ff.

<sup>442</sup> Vgl. dazu Rentsch, Heidegger und Wittgenstein, 421; 430 f.

<sup>443</sup> Die Parallele zwischen Parmenides und McTaggart scheint mir deshalb bemerkenswert, weil beide Philosophen zum selben Schluß aus so verschiedenen Denkvoraussetzungen kommen. Die Schlüsselrolle scheint hier das Subjekt-Objekt Problem zu spielen: Für Parmenides, wie auch allgemein für das Denken in der Antike, war die Trennung zwischen Subjekt und Objekt noch fremd, er ist sogar von der Identität der beiden ausgegangen, indem er Denken und Sein identifizierte; McTaggart scheint das dagegen Subjekt völlig vom Objekt abgetrennt zu haben, so daß keine Beziehung zwischen den beiden als möglich erscheint.

die Bedeutung der Zeit erst durch den Gebrauch der Sprache selbst zugänglich wird, andererseits, daß die Sprache überhaupt die Bedingung der Möglichkeit einer Erscheinung von Zeit als Zeit bildet. Damit sind aber noch nicht alle Aspekte der vielfältigen Beziehung zwischen Zeit und Sprache genannt. Einer der wesentlichen Aspekte ist die Transzendenz der Zeit durch die Sprache. Dem wollen wir uns jetzt zuwenden.

#### 4.3.1.3. *Transzendenz der Zeit durch die Sprache*

Jede sprachliche Handlung ist zeitlich nicht nur in dem Sinne, daß sie in der Zeit ist, sondern auch durch ihre internen „Zeiträume“ wie in ihrem aktiven Verhältnis zum objektiven Zeitverlauf: Wahrheitsaussage, Gespräch, Verheißung, Erzählung usw. verewigen, verwandeln, beschleunigen bzw. verlangsamen, generieren, transzendieren usw. die Zeit. Die Transzendenz der Zeit kann an solchen Phänomenen gezeigt werden, wie die Bildung der personalen Identität, Ethik, Religion, Philosophie und Kunst. Wir wollen hier nur einige wichtigere Aspekte der Zeittranszendenz durch die Sprache andeuten, ohne auf Vollständigkeit Anspruch zu erheben.

Generell läßt sich behaupten: Jedes Denken, das auf die Frage nach der Wahrheit gerichtet ist, transzendiert die Zeit auf die Ewigkeit hin. In der Antike hat dies Heraklit am deutlichsten in seiner Lehre zum Ausdruck gebracht: Entgegen der verbreiteten Meinung, Heraklit habe gelehrt, daß die Wirklichkeit sich im ständigen Zeitfluß befinde, entdeckte er die Ewigkeit des Logos, das Bleibende in der Veränderung<sup>444</sup>. Die Folge dieser Lehre war, daß für Heraklit das Wirkliche nicht im *chronos*, sondern im *aion* zu finden war<sup>445</sup>. Es liegt in der Logik der Sprache selbst, daß eine Theorie, die wahr zu sein beansprucht, die zeitlos gemeinte Gültigkeit ihrer Begriffe und Aussagen voraussetzt, wie z.B. das in der Mathematik der Fall ist<sup>446</sup>. Daraus läßt sich folgern, daß die Sprache, obwohl phänomenologisch in der Zeit vollzogen wird, jenseits der Zeit funktioniert.

Dieser das Zeitliche auf das Ewige hin transzendierende Charakter der Sprache birgt aber die Gefahr in sich, der nach einer weit verbreiteten Sicht der Philosophie des 20

---

<sup>444</sup> Vgl. Iber, *Zeit und vergängliches Werden bei Heraklit*, 201 ff., bes. 206.

<sup>445</sup> Dazu s.o.

<sup>446</sup> Vgl. Poser, aaO, 48 f. Dies muß aber nicht notwendig nach dem Selbstverständnis der jeweiligen Theorie bedeuten, daß ihre Wahrheiten eine zeitlich unbegrenzte Geltung erheben, was nach allgemeiner Durchsetzung des Bewußtseins von der Endlichkeit jeder Erkenntnis auch gar nicht möglich ist. Vgl. dazu Allen, *Ewige Wahrheit: Rorty und Heidegger*, 27 ff.

Jh. das antike Denken erlegen ist: Die Zeitvergessenheit!<sup>447</sup>. Es ist ein Grundzug des gegenwärtigen Philosophierens die Bedeutung der Zeit, zum größten Teil im Gefolge Heideggers, entdeckt zu haben. Worin liegt aber diese Bedeutsamkeit der Zeit? Eines der bedeutendsten Erkenntnisse war die Entdeckung des Zusammenhanges von Sinn und Zeit<sup>448</sup>: Daß Sinn aus der Zeit selbst zu verstehen ist, und daß dieser Sinn sich im Verhältnis zum Anderen konstituiert. In Auseinandersetzung mit der klassischen Metaphysik hat man erkannt, daß ein Denken ohne Bezug auf den Anderen letzten Endes sinnlos bleibt und so seine Bestimmung verfehlt, indem es zum Selbstzweck wird. Dies geschieht jedoch wegen der Nichtbeachtung des Zeitcharakters als eines ethischen Raums, in dem eine Ewigkeitsdimension auf andere Weise als in der traditionellen Metaphysik zum Ausdruck kommt.

#### *4.3.1.3.1. Levinas und die Zeit durch den Anderen*

Besonders nachdrücklich hat dies die Philosophie von Emanuel Levinas betont, die die Ethik als erste Philosophie proklamiert<sup>449</sup>. Wie wir sehen werden, bekommt die Zeit in der Philosophie von Levinas eine andere Gestalt, die von der bisherigen Philosophie nicht deutlich genug wahrgenommen worden ist. Daß diese Gestalt der Zeit nicht von der Sprache zu trennen ist, wird sich ebenso zeigen. „Eine sinnvolle Welt ist eine Welt, in der es den Anderen gibt“<sup>450</sup>, - ein fast programmatischer Satz, der den Standpunkt des Philosophierens über die Zeit neu bestimmt: der Ausgangspunkt des Denkens ist nicht das Selbst, das in einem synchronen Verhältnis zur Wirklichkeit steht, sondern der Andere, durch dessen Antlitz meine Synchronie zusammenbricht und zur einer Diachronie wird. Das Verhältnis zum Anderen geschieht dabei nicht mehr „in der Weise und Kategorien des Seins, sondern als Zeit, welche in Diskontinuität und Pluralität die unentrinnbare Gegenwart oder Synchronie des Seins aufsprengt und als Diachronie, als Nicht-Gleichzeitigkeit den ‚Grund-Riß‘ der Wirklichkeit bildet“<sup>451</sup>. In Beziehung zum

---

<sup>447</sup> Vgl. dazu Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, 89 ff.

<sup>448</sup> Dazu grundlegend Rösen, *Die Kultur der Zeit*.

<sup>449</sup> Levinas, *Die Zeit und der Andere*; Ders. *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Zur Levinas vgl. Wenzler, *Zeit als Nähe des Abwesenden*, 67 ff; auch Hatrup, *Das Levinassche Denken des Anderen als Weg zur Gerechtigkeit*, 231 ff; Freyer, *Zeit – Kontinuität und Unterbrechung*, 35-65.

<sup>450</sup> Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 302.

<sup>451</sup> Wenzler, aaO, 69 f. Diese Diachronie ist nach Wenzler näher als Verhältnis zum Abwesenden zu beschreiben: Diese Zeit ist „nicht Gegenwart, nicht Gleichzeitigkeit, nicht Dauer“, sie ereignet sich „als Verhältnis der Nicht-Gleichzeitigkeit“, aaO, 84 f. Zu betonen ist dabei, daß dieser Begriff der Diachronie nur als Gegensatz zu einer synchronen Zeitlichkeit gedacht werden kann: Sie ist nicht nur zur Definition

Anderen bin ich immer schon durch die Sprache gesetzt, die im Hören und im einen Sprechen-Lassen des Antlitzes sich vollzieht<sup>452</sup>. Levinas widersetzt sich der Rückführung des Sagbaren auf die Intentionalität des Bewußtseins: „Die Sprache spielt sich nicht im Inneren eines Bewußtseins ab, sie kommt vom Anderen und wirkt sich im Bewußtsein dadurch aus, daß sie das Bewußtsein in Frage stellt“<sup>453</sup>. Die Bedeutung des Antlitzes, das Levinas als Sagen bezeichnet, liegt darin, daß sie ein Sprechen ist, „das noch vor jeder verbalisierten Aussage, vor jeder Formulierung und Thematisierung als das reine Mich-Angehen des Anderen geschieht“<sup>454</sup>. Damit rückt ein völlig anderer Aspekt des Zeit-Sprache-Verhältnisses in den Vordergrund<sup>455</sup>: im Unterschied zur Tendenz der traditionellen Metaphysik das auf sich selbst bezogenen Denken und Sein als eine synchrone Identität bzw. Einheit zu sehen und dadurch das Andere auf das Selbe zu reduzieren<sup>456</sup>, wodurch dann die Sprache zum Synchronisationsmittel wird, begründet Levinas die Objektivität des Sagens<sup>457</sup> und die Bedeutung überhaupt vom anderen her: „Der Sinn, das ist das Antlitz des Anderen, und jeder Rekurs zum Wort findet bereits innerhalb des ursprünglichen Von-Angesicht-zu-Angesicht der Sprache statt“<sup>458</sup>.

Durch den Anderen gewinnt Levinas den Bezug zum Unendlichen und Ewigen<sup>459</sup>: Es ist die Epiphanie des Unendlichen, „die sich als Antlitz ereignet“, die sich aber „nicht wie alle anderen Seienden“ konstituiert, „weil sie das Unendliche ‚offenbart‘. Die Bedeutung – das ist das Unendliche, d.h. der Andere“<sup>460</sup>. Der Bezug zur Ewigkeit wird bei Levinas durch Unendlichkeit als durch das Seiende, das in Wahrheit existiert,

---

der diachronen Zeit erforderlich, „sondern sie bildet deren wesentliche Voraussetzung. Diachronie kann sich nur ereignen *in* Synchronie und *als* deren Aufbrechen“, aaO, 84 f.

<sup>452</sup> Vgl. Wenzler, aaO, 87.

<sup>453</sup> Levinas, Totalität und Unendlichkeit, 295.

<sup>454</sup> Wenzler, aaO, 87.

<sup>455</sup> Im Anschluß an Hölderlins Vorstellung der Unendlichkeit der Sprache bemerkt Gadamer, Über leere und erfüllte Zeit, 153: „Ein wirkliches Wort, das einem zugesprochen wird, setzt offenbar eine Bereitschaft voraus, hinter sich zu lassen, was man an Vorurteilen und Voreinstellungen mitbringt, und sich zu öffnen für den Wink ins unbestimmt Offene der Zukunft, der durch jedes Wort, das an uns gerichtet wird, geschieht“.

<sup>456</sup> Vgl. Hatrup, aaO, 303.

<sup>457</sup> Vgl. Levinas, Totalität und Unendlichkeit, 304: „Objektiv erkennen würde daher heißen, mein Denken in der Weise konstituieren, daß es schon einen Bezug auf das Denken der Anderen enthält“.

<sup>458</sup> Levinas, Totalität und Unendlichkeit, 298. Das Wesen der Sprache ist für Levinas daher die Beziehung mit dem Anderen, vgl. aaO, 298. Darum wird die Vernunft von Levinas durch Bedeutung definiert und nicht umgekehrt, vgl. aaO, 301. Vgl. dazu Hatrup, aaO, 294.

<sup>459</sup> Noch in der *Die Zeit und der Andere* formuliert Levinas seine Hauptthese „die Zeit nicht als eine Abwertung der Ewigkeit zu denken, sondern als Verhältnis zu *demjenigen*, was, als von sich aus Unangleichbares, absolut Anderes, sich nicht durch die Erfahrung angleichen läßt, oder als Verhältnis zu *dem*, was, als von sich aus Unendliches, sich nicht be-greifen läßt“, aaO, 9.

<sup>460</sup> Levinas, Totalität und Unendlichkeit, 299, vgl. auch 419 ff. Dazu vgl. Wenzler, aaO, 78 ff.

gewonnen, wo auch der Ort der Erscheinung Gottes ist<sup>461</sup>. Somit konzipiert Levinas einen anders begründeten Wahrheitsbegriff, deren entscheidender Unterschied im Vergleich zum metaphysischen durch den Einbruch des Zeitlichen in Gestalt des Anderen deutlich wird: Denn Ort der Wahrheit ist nach Levinas nicht in der Kohärenz des Denkens mit dem Sein, sondern im rechten Verhältnis zum Anderen<sup>462</sup>.

#### *4.3.1.3.2. Zeit und Erzählung: Identität durch Geschichte*

Ein weiterer Aspekt der Transzendenz der Zeit durch die Sprache manifestiert sich an der Erzählung. Hier findet sich eine breite Skala von Zeitbeziehungen, denn „Erzählung“ kann einen sehr unterschiedlichen Status in bezug auf die Wirklichkeit besitzen: von einer Anekdote, einem Märchen oder einer Schilderung eines mehr oder weniger bedeutendes Ereignisses, die für meine Existenz äußerlich bleiben, bis hin zur meine Existenz entscheidend gestaltenden Erzählungen, die eigentlich meine Existenz selbst ausmachen, z.B. durch meine eigene Lebensgeschichte, Geschichte meines Landes oder Geschichte der Welt, die im Medium einer Kultur bzw. Religion als solche erscheint und die immer nur in Form der Erzählung zugänglich ist. Den Zusammenhang von Zeit und Erzählung umreist Rustemeyer wie folgt: „Erzählungen stellen eine symbolische Form der Zeit- und Weltorganisation dar, die mit dem grammatischen Gerüst der Sprache temporale, soziale, symbolische und kulturelle Relationen von Bestimmungsmöglichkeiten in Verbindung setzt. Sie entwerfen aus einer Gegenwart sozialer Akteure heraus selektive Muster des Wirklichen und Möglichen, in denen sich Erfahrungen und Erwartungen niederschlagen, ohne in der Einheit einer abschließenden Deutung zu terminieren und sich als ein Wissen zu gerieren, das seine eigene Perspektivität und Temporalität unterschlägt“<sup>463</sup>.

Für unsere Fragestellung ist vor allem ein Aspekt wichtig: daß „eigene“ Zeit eigentlich nur durch Erzählung zugänglich wird<sup>464</sup>. Daß wir geschichtlich existieren, daß wir eine Biographie haben, wird an und durch Erzählung deutlich, die aus gelebter Zeit die

---

<sup>461</sup> Vgl. Wenzler, aaO, 80.

<sup>462</sup> Vgl. Hattrup, aaO, 310f: In der Ethik bekommt das Kohärenzproblem seine Auflösung, „oder, besser gesagt, seine endgültige Nicht-Auflösbarkeit. Um die Kohärenz einer Sprache prüfen zu können, müßte sie selbst abbildbar sein in einer Metasprache, in der die Prüfung stattzufinden hätte“, aaO, 311. Da jedoch dies unmöglich ist, und die Wirklichkeit nicht vollständig repräsentierbar ist, weil nicht alle Wirklichkeit Sein oder Natur ist, „dann wird der Mensch in seiner Einzigkeit zum Zeugen der Wahrheit berufen“, aaO, 310.

<sup>463</sup> Rustemeyer, *Zeit und Zeichen*, 79 f.

<sup>464</sup> Es ist die Grundthese von Ricoeurs Buch: *Zeit und Erzählung*, München 1991. Vgl. die Zusammenfassung 389 ff.

erlebte Zeit<sup>465</sup> herausnehmend eine Story entwirft<sup>466</sup>. Darin kommt ein wesentlicher Aspekt der Zeit – ihre Zukunftsdimension zum tragen, die die biographische Zeit von der biologischen Zeit unterscheidet, wie Theunissen bemerkt: „Das biologisch analysierbare Leben ist ein *Nach-vorn*-Leben, das biographisch beschreibbare gleichsam ein *Von-vorn*-Leben, eines, das auf einem Entwurf von Zukunft beruht und sich erst im Einholen dieses Entwurfs verwirklicht“<sup>467</sup>. Die Zeit wird also durch die im Medium der Erzählung sich artikulierende Geschichte begründet, die die Vergangenheit und Zukunft einschließt<sup>468</sup>.

Vor allem Religion kann als eine Metaerzählung betrachtet werden, die Zeiterfahrung einerseits prägt, andererseits aber zugleich auf vielfache Weise transzendiert: Einmal besitzt die religiöse Praxis ein reiches Repertoire an zeittranszendierenden Sprachhandlungen, wie z.B. Prophetie, Verheißung, Gebet, Bekenntnis, Weisheitssprüche, Beichte, Abendmahlsworte usw.<sup>469</sup>. Sie haben alle einen gemeinsamen Zug: Trotz unterschiedlicher Funktionen innerhalb der Religion geschieht durch sie auf symbolische Weise die Vergegenwärtigung von Gewesenem oder Zukünftigem, durch die die gegenwärtige Wirklichkeit gestaltet, getragen oder verändert wird<sup>470</sup>. Zum anderen bildet Religion ein konstitutives Element der Erfahrung von Wirklichkeit selbst, und darin auch von der Zeit an sich, indem sie die ganze Lebenszeit des Einzelnen und der ganzen Welt umfassend, von Anfang und Ende der

---

<sup>465</sup> Vgl. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, 306f. Triftig ist Theunissens Unterscheidung gelebten von der erlebten Zeit: „Die *erlebte* Zeit ist stets auch eine *gelebte*; aber die *gelebte* braucht keine *erlebte*, kein Bewußtseinsgegenstand zu sein“, aaO.

<sup>466</sup> Vgl. Angehrn, *Zeit und Geschichte*, 82. Angehrn sieht in der Möglichkeit geschichtlichen Existierens eine Gegenmacht gegen die Herrschaft der Zeit, denn gelebte Zeit wird zur Geschichte nicht durch bloßes Rezipieren, sondern durch deutendes Konstruieren, das „über das In-der-Zeit-Sein hinaus“ geht und so gegen den Formalismus der Zeit eine Gegeninstanz bildet.

<sup>467</sup> Theunissen, aaO, 306.

<sup>468</sup> Zum Verhältnis von Zeit und Geschichte vgl. sehr erhellenden Aufsatz von Angehrn, *Zeit und Geschichte*, 67 ff; auch Gron, *Zeit und Transzendenz*, 40ff., bes. 50 ff.

<sup>469</sup> Vgl. Achtner/Kunz/Walter, *Dimensionen der Zeit*, 144 ff.

<sup>470</sup> Z.B. durch die Beichte und Sündenvergebung wird im gewissen Sinne Vergangenes verändert, dadurch Gegenwärtiges auf die Zukunft hin neu eröffnet; oder durch Rezitieren der heiligen Texte wird identitätsstiftende Geschichten vergegenwärtigt; oder durch Prophezeiung – Zukunft gesehen. Zur Funktion des Gedächtnisses in bezug auf Religion vgl. Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, München 2000. In bezug auf das Deuteronomium schreibt Assmann: „Deshalb spielt hier neben den Gesetzen auch die Geschichte, neben dem Normativen das Narrative eine so große Rolle. Die Geschichte, die erzählt wird, um das Gesetz zu rahmen und zu erklären, hat die Funktion eines Gründungsmythos, einer fundierenden Erzählung, und was hier fundiert wird, ist die Identität des von Gott aus Ägypten herausgeführten Gottesvolks. Indem es die erinnert [...], ist es im Stande, die Gebote zu halten [...]“, aaO, 33.

Welt erzählend, sinngebend deutet<sup>471</sup> und aus einer zeitlosen Perspektive Gottes, sozusagen von der Ewigkeit her beleuchtet. Entscheidend ist dabei, daß Religion nicht nur das Instrumentarium und den Maßstab der Zeitgestaltung bietet, sondern auch sagt, woher und wozu die Zeit ist:

„Daß Zeit ist und wie sie ist – daß wir in der Zeit sind und wie wir sie erfahren -, ist nicht gleichsam autark aus der Zeit selbst, sondern aus dem sie fundierenden Geschehen zu begreifen“<sup>472</sup>.

Aber die Zeit fundierende Erzählung entzieht sich einer rationalen Analyse, die eine solche Konstruktion der Zeit durch Geschichte restlos erklären würde:

„Die Aporie taucht in dem Moment auf, wo sich die Zeit, die sich jedem Versuch, sie zu konstituieren entzieht, als einer konstituierenden Ordnung zugehörig erweist, die von der Arbeit der Konstitution immer schon vorausgesetzt wird. Und genau dies drückt das Wort ‚unerforschlich‘ aus“<sup>473</sup>.

Diese Unerforschlichkeit der Zeit der Geschichte gleicht der Un-Definierbarkeit des Nahmen Jahwes nach Ex 3,14, wo Gott durch Offenbarung seines Namens sich nicht mit der Geschichte identifiziert, wie es eine ontologisierende Deutung nahelegen könnte, sondern die Geschichte erst möglich macht, indem er sich zum Gegenüber des Volkes setzt und für die an den Israeliten geschehenden Ereignissen unter der sinngebenden Perspektive der Beziehung zwischen Ihm und seinem Volk durch die Zeiten hindurch eine Deutung ermöglicht<sup>474</sup>.

---

<sup>471</sup> Vgl. Seibt, Die Zeit als Kategorie der Geschichte und als Kondition des historischen Sinns, 158 f. Es war die einflußreiche These von Karl Löwits Buch: Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart 1953, laut der die Entstehung des Geschichtsbewußtseins und Fortschrittsglauben eine säkularisierte Eschatologie der jüdisch-christlichen Religion darstelle. Und obwohl Löwits These stark umstritten wird, vgl. dazu Cancik, Die Rechtfertigung Gottes durch den „Fortschritt der Zeiten“. Zur Differenz jüdisch-christlicher und hellenistisch-römischer Zeit- und Geschichtsvorstellungen, 257 ff., eines scheint doch unbezweifelbar zu sein: der Zusammenhang zwischen Religion und Zeiterfahrung. Vgl. dazu Achtner/Kunz/Walter, Dimensionen der Zeit, 77 ff.

<sup>472</sup> So Angehrn, Zeit und Geschichte, 75. Darum verweist Angehrn zu recht, daß mythisch, religiös und auch metaphysisch geprägte Weltbilder die Zeit als geschaffene denken, die zugleich auch „das Medium der Entfaltung dessen ist, was Geschichte hat und sich in Geschichte verwirklicht: Gottes, des Geistes, der Welt“, aaO, 74.

<sup>473</sup> Ricoeur, aaO, 417. Darum macht Ricoeur auf die Grenzen der Erzählung, was die Frage der Zeit betrifft, aufmerksam und gesteht, „daß die Erzählung nicht alles ist und daß die Zeit sich noch anders sagt, weil sie – auch für die Erzählung – das Unerforschliche bleibt“, aaO 434.

<sup>474</sup> Vgl. Ricoeur, aaO, 423 ff. In bezug auf die Un-Definierbarkeit des Namens Gottes schreibt Ricoeur: „Der unaussprechliche Name von JHWH bezeichnet den Fluchtpunkt, der dem Über- und dem Innenhistorischen gemeinsam ist. Zusammen mit dem Verbot, sich kein Bildnis zu machen, schützt dieser ‚Name‘ das Unerforschliche, hält es auf Distanz gegenüber seinen eigenen historischen Figuren“, aaO, 425, Fußnote 40. Nach Ricoeur läßt sich die Bibel „als das Testament der Zeit in ihrer Beziehungen zur

### 4.3.2. Zeit und Bewußtsein

#### 4.3.2.1. Zeitbewußtsein und die Frage nach dem Grund der Rede von Ewigkeit: eine Einführung

Eines der rätselvollsten und schwierigsten Themen in bezug auf die Zeit ist die Frage nach dem Zusammenhang von Zeit und Bewußtsein: Wir werden sehen, daß diese Fragestellung betreffende Probleme von einem besonderen theologischen Gewicht sind. Unser Blick auf dieses Thema wird deshalb auf den Aspekt der theologischen Relevanz beschränkt und von ihm geleitet, d.h., daß wir hier nicht den Anspruch erheben, die Problematik von Zeit und Bewußtsein in ihrer Vollständigkeit zu entfalten.

Das Thema Bewußtsein erweist sich bei der Frage von Zeit unumgänglich, denn nur das Bewußtsein ist der unmittelbare Erscheinungsort der Zeit: Erst im Bewußtwerden des Nacheinander und der Einordnung des Selbst in diesen Fluß des Nacheinenders, von dem aus die Unterscheidung von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft möglich wird, erfahren wir Zeit als Zeit. Der Ort des Bewußtwerdens von Zeit ist zugleich auch ein Ort, an dem ein ontologischer Bruch, Unterbrechung von Kontinuität erfahren wird<sup>475</sup>, von dem schon Alkmaion gesprochen hat: Es ist eine Erfahrung des Getrenntseins von der Einheit der Natur als Asynchronie, als nicht-identisch-sein mit dem Lauf der Zeit, die durch das implizite Subjekt – Objekt – Verhältnis bedingt ist. Darin gründet unser Selbstbewußtsein, das sich als in der Welt seiend, zugleich sich aber nicht als Gegenstand objektivierbar erfährt, und aufgrund dessen das Ich sich als Grenze der Welt versteht, wie es Wittgenstein treffend bemerkt hatte<sup>476</sup>. Mit der aus dem Zeitbewußtsein folgender Subjekt-Objekt-Spaltung wird auch die Frage nach dem Verhältnis zwischen objektiver Naturzeit und subjektiver Erlebniszeit unumgänglich: Ihr Zusammenhang scheint aber dem Denken die größten Schwierigkeiten bereitet zu haben<sup>477</sup>, solche Schwierigkeiten, die auch theologische Relevanz besitzen<sup>478</sup>. Worin

---

göttlichen Ewigkeit“ lesen, aaO, 434, eine Dimension, die auch Theunissen in seinem Pindar-Buch herausgearbeitet hat, nicht jedoch anhand von biblischen Texten, sondern an der frühgriechischen Lyrik. Zur Theunissen vgl. Henrich, *Zeit und Gott. Anmerkungen und Anfragen zur Chronotheologie*, 15 ff.

<sup>475</sup> Vgl. Baumgartner, *Zeit und Sinn*, 294 f.

<sup>476</sup> Vgl. Wittgenstein, *Tagebücher, 1914-1916*; 7.8. 16: „Das Ich ist kein Gegenstand“; 11.8.16: „Jedem Gegenstand stehe ich objektiv gegenüber. Dem Ich nicht.“

<sup>477</sup> Vgl. Mesch, *Reflektierte Gegenwart*, 16 ff. Mesch bemerkt kritisch, daß in der Philosophie des 20. Jh. die Frage nach dem Verhältnis zwischen subjektiver und objektiver Zeit weniger durch Vermittlungen

liegt jedoch hier die theologische Problematik? Dies soll im Folgenden kurz expliziert werden.

Zeit als Phänomen ist uns nur durch unser Bewußtsein zugänglich – eine Erkenntnis, die schon vor Augustinus geläufig war, und die die Möglichkeit von Zeitmessung nur in Verbindung mit einer Seele dachte: Entweder als inneres Moment der Weltseele (Platon und Plotin), oder auch als Eigenschaft der Einzelseele (Aristoteles und Augustinus). Soviel war aber deutlich, daß ohne Seele kein Begriff von Zeit denkbar war. Übersetzen wir diesen Sachverhalt in den modernen Sprachgebrauch, so können wir die Zeit in Verbindung mit Bewußtsein bringen: Mit den modernen Begriffen gesprochen erscheint somit die Zeit als Konstruktion des Bewußtseins<sup>479</sup>. Diese Bezeichnung, wie Luckner treffend bemerkt, „kann auf zwei sich scheinbar widersprechende Weisen verstanden werden“: Einmal in dem Sinne, daß „Bewußtsein“ etwas, was wir „Zeit“ nennen, konstruiert, zum anderen in dem Sinne, daß Bewußtsein durch „Zeit“ konstruiert ist, d.h., daß „Zeit“ eine dem Bewußtsein innewohnende Struktur ist – in diesem Fall wäre es die Zeit selbst, die Bewußtsein konstruiert bzw. hervorbringt<sup>480</sup>. Diese Fragestellung betrifft auch das Problem von Ursprung und Realität der Zeit: Wir haben schon über die Tendenz, die Realität der Zeit zu leugnen, gesprochen. Nun spitzt sich die Frage bei dem Thema des Zusammenhanges von Zeit und Bewußtsein auf neue Weise zu: Ist die Zeit bloß eine innere Form der Anschauung (Kant), eine hartnäckige Illusion (Einstein, McTaggart), eine „Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel der Sprache“ (Wittgenstein)? Oder kommt ihr eine besondere Realität zu, deren Bedeutung es erst zu entdecken gilt? Diese Fragestellung läßt sich theologisch umformulieren: Ist die Zeit eine Wirklichkeit, deren Grund und Wesen unserer Erkenntnis notwendig unzugänglich bleiben muß, - eine Annahme, die die Zeit als ein Geheimnis erscheinen läßt, das über sich hinaus auf eine höhere Wirklichkeit hinweist und so der Zeit eine göttliche

---

und mehr durch Reduktionen zu lösen versucht wird: „So hat sich die dominierende Linie der analytischen Philosophie für die gemessene, nach „früher“ und „später“ strukturierte Zeit der Natur stark gemacht und die bewegte, nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft strukturierte Zeit des Erlebens als sekundär, wenn nicht sogar als unreal zu erweisen versucht. Die lebensphilosophische und phänomenologische Philosophie war dagegen bestrebt, ebenjene bewegte Zeit des Erlebens als ursprünglich zu erweisen, und die gemessene Zeit auf den zweiten Rang zu verbannen“, aaO, 17. Mesch versucht in seiner Untersuchung, indem er sich mit den Zeittheorien der Antike auseinandersetzt, zu zeigen, „inwiefern sie eine Vermittlung von Naturzeit und Erlebniszeit erkennen lassen, die mit ihren ontologischen Fundierung der Zeitproblematik zusammenhängt“, aaO, 18.

<sup>478</sup> Auch bei Pannenberg ist das Problem zu finden, das aus dem ungeklärten Verhältnis zwischen objektiven und subjektiven Zeit folgt, vgl. dazu Kritik.

<sup>479</sup> Vgl. Luckner, Genealogie der Zeit, 1.

<sup>480</sup> Luckner, aaO, 1.

Dimension verleiht? Oder ist die Zeit als eine Leistung bzw. Funktion des Bewußtseins zu verstehen, deren alle Dimensionen aus dem Bewußtsein selbst erklärt werden können? Diese Frage hängt mit dem Begriff der Ewigkeit eng zusammen: Denn nach dem die von den Naturwissenschaften erforschte physikalische Zeit keinen empirischen Grund für eine sinnvolle Rede von der Ewigkeit gelassen hat, und die Metaphysikkritik den Grund für die Existenz einer jenseitigen ewigen Welt entzogen hat, bleibt das Thema des Zeitbewußtseins nach wie vor für die „Ewigkeit“ offen. Als Indizien dafür können nicht nur ein hoher Unabhängigkeitsgrad des Zeitbewußtseins von der Naturzeit gelten<sup>481</sup>, sondern vor allem die Frage nach dem Konstitutionsgrund im Bewußtsein selbst, das seine Einheit nur in zeitlicher Gestalt erfährt.

Aber was hat das Bewußtsein mit der Ewigkeit zu tun? Um diesen Zusammenhang zu verstehen, ist die Problematik der Veränderung bzw. der Zeit im Denken von Parmenides, Heraklit und Augustinus in Erinnerung zu rufen. Schon diesen Denkern stellte sich die Frage nach dem Wahrheitsstatus der Veränderung: Nach Heraklit – alles fließt, nach Parmenides – Veränderung ist Schein. Beide sind daher in die Ewigkeit des Logos geflüchtet, der mit gutem Grund als Vorform des Bewußtseinsbegriffs gelten darf<sup>482</sup>. Damit haben sie die Zeitlichkeit der Zeit verschwiegen: Das Sein und Bewußtsein sind in einer Einheit zur ewigen Gegenwart geworden, die sich ihrer eigenen Bedingungsmöglichkeit nicht bewußt geworden ist. Anders gesagt: Heraklit und Parmenides haben die Tatsache, daß der ewige Logos selbst nur in zeitlicher Form als diskursives Denken zu verstehen ist, außer Geltungsanspruch gestellt, weil nämlich alles Zeitliche nichts wahres sein durfte. Die Geschichtlichkeit des Daseins und die Endlichkeit der Erkenntnis sind daher beiden Philosophen verborgen geblieben<sup>483</sup>: Durch die ursprüngliche Einheit zwischen Subjekt und Objekt haben sie das denkende Ich nicht als Grenze der Welt erkannt und so durch Entgrenzung des Denkens dem Logos bzw. dem Bewußtsein einen unvergänglichen Status verliehen.

Bei Augustinus gewinnt die Problematik eine deutlichere theoretische Gestalt: die ontologische Aporie – wie die Ausdehnung der Zeit in der Seele aus der ausdehnungslosen punktuellen Gegenwart erklärt werden kann – die Frage, die noch Husserl beschäftigen wird<sup>484</sup>, liegt seiner Zeittheorie zugrunde<sup>485</sup>. Daraus entsteht ein

---

<sup>481</sup> Vgl. Gloy, *Zeit*, 507 f.; Stöckler, *Raum und Zeit*, 1345.

<sup>482</sup> Vgl. Halfwassen, *Metaphysik und Transzendenz*, 17 f.

<sup>483</sup> Vgl. Abschnitt: *Zeit und Befristung*.

<sup>484</sup> Vgl. Flasch, *Was ist Zeit?* 44 f.; Frank, *Zeitbewußtsein*, 13.

Rätsel, wie die Einzelseele, die als *distentio animi* zeitlich beschaffen ist, mit der Naturzeit kommunizieren kann. Schließlich ist unklar, wie eine subjektiv erlebte Zeit einer Einzelseele mit den anderen Einzelseelen gemeinsame temporale Erfahrungen haben kann<sup>486</sup>. Wie wir sehen, erfolgte bei Augustinus der Übertritt von Außen nach Innen unproblematisch – die Subjekt-Objekt-Frage war ihm fremd<sup>487</sup>. Darum jedoch tauchte die ontologische Aporie als Problem an einem anderen Ort, und zwar als theologisches Problem, wieder auf: Es ist die Frage, wie die Qualifikation der Zeit als Nichtigkeit, als Übel, mit ihrer Geschöpflichkeit von Gott her zusammenzudenken ist<sup>488</sup>.

Mit der impliziten Entdeckung der Problematik des Verhältnisses zwischen objektiver Naturzeit und subjektiver Erlebniszeit bei Augustinus, die ihm selbst freilich nicht bewußt geworden ist, da er die Aporetik seiner Analyse nicht erkannte, ist die auf der Identität von Sein und Denken gründende Ewigkeitsauffassung in Frage gestellt: Wenn die Zeit ausschließlich mit Bewußtsein identifiziert wird, und Bewußtsein als Menschliches und Körperhaftes der physischen Zeit der Natur gehört, im welchen Sinne kann noch von der Ewigkeit die Rede sein? An zwei herausragenden zeitphilosophischen Ansätzen wollen wir im Folgenden diese Frage nachgehen.

#### 4.3.2.2. *Ewigkeit als Grund des Ich? Kant: Die Zeit im Rahmen der reinen Vernunft*

Erst mit Kant tritt die Problematik des Verhältnisses zwischen objektiver und subjektiver Zeit explizit zum hervor. Mit Kant erfolgt auch eine entscheidende Wende in der Philosophie der Zeit: Seine Zeittheorie bildet einen Ausgangspunkt der traditionellen, vorkritischen Metaphysikkritik, damit aber auch des metaphysischen Ewigkeitsbegriffes, und seine Erkenntnistheorie, ihre transzendentalphilosophische Wendung schuf die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, deren Aktualität in bezug auf die metaphysische Aspekte der Zeittheorie bis heute noch anerkannt werden<sup>489</sup>.

---

<sup>485</sup> Vgl. dazu den Abschnitt über Augustinus.

<sup>486</sup> Dazu vgl. Flasch, aaO, 148; 195.

<sup>487</sup> Vgl. Flasch, aaO, 220 ff.

<sup>488</sup> Das gleiche Problem ist auch in Pannenberg's Auffassung über die Zeit zu finden, vgl. die Kritik.

<sup>489</sup> Vgl. Mesch, aaO, 9 f.; Sandbothe, *Die Verzeitlichung der Zeit* (1997), 45: Sandbothe bezeichnet die kantische Zeittheorie als „Magna Charta der modernen Zeitphilosophie“.

Diese Aspekte der kantischen Zeittheorie sind auf direkte und indirekte Weise auch für Theologie von großer Bedeutung<sup>490</sup>. Dabei tendiert die theologische Rezeption Kants tendiert zu zwei entgegengesetzten Richtungen: Einmal gilt seine Zeittheorie als eine solche, die die Zeit aus der Relation zur Ewigkeit herauslöste, indem sie die Zeit aus sich selbst zu erklären suchte<sup>491</sup>. Auf der anderen Seite betont man, daß seine Lehre durch die seine Grenzen erkennende Vernunft die echte Transzendenz Gottes und seiner Ewigkeit bewahrt hatte<sup>492</sup>, und so, wie Kant selbst in der Einführung seiner Kritik der reinen Vernunft bemerkte, dem Glauben Platz machte<sup>493</sup>.

Diese divergierende Rezeption ist zum großen Teil durch das häufig vorkommende Mißverständnis seiner Zeitauffassung bestimmt<sup>494</sup>, nämlich, daß Kant die Zeit zur bloßen Anschauungsform reduziert habe<sup>495</sup>, eine Annahme, an die dann die theologische Kritik ansetzt<sup>496</sup>. Dieses Mißverständnis beruht auf zwei Ursachen: Erstens wird öfters der Kontext und die Fragestellung, in deren Rahmen Kant die Zeit behandelt, nicht genügend beachtet: Kant geht es nicht um eine Lehre von der Zeit im allgemeinen, auch ist sein Ansatz weder psychologisch noch ontologisch, sondern rein erkenntnistheoretisch. Zweitens, wird meistens nicht die Zeitauffassung in vollem Umfang innerhalb seiner Kritik beachtet, sondern nur die Ausführungen über die Zeit der transzendentalen Ästhetik<sup>497</sup>. Schließlich muß man auch den Zusammenhang zwischen der gesamten Philosophie Kants, deren theologischen Implikationen und der Zeitfrage berücksichtigen<sup>498</sup>, was bei den Kantkritikern nicht immer der Fall ist.

Zunächst wenden wir uns der kantischen Bestimmung der Zeit zu.

Kant bestimmt die Zeit als einen nicht-empirischen Begriff (B 46f)<sup>499</sup>: Sie ist die „formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt“ (B 51). „Die Zeit ist nichts

---

<sup>490</sup> In der Theologie Pannenberg's wird die bestimmte Problematik der kantischen Zeittheorie zu einem wichtigen Baustein seiner theologischer Zeitauffassung, vgl. Kritikteil.

<sup>491</sup> So z.B. Manzke, Ewigkeit und Zeitlichkeit, 55 ff.; ähnlich und zum Teil in Anschluß an Manzke auch Pannenberg, Theologie und Philosophie, 185 ff.

<sup>492</sup> Vgl. Jünger, Gott als Geheimnis der Welt, 170 ff.; Fischer, Die Zeit als Problem in der Metaphysik Kants, 428 ff.; Düsing, Gott als Horizont oder Grund des Ich?, 462 ff.

<sup>493</sup> Kant, KrV, B XXX: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“.

<sup>494</sup> Vgl. Sandbothe, Die Verzeitlichung der Zeit (1997), 45ff, 48; Mesch, aaO, 12 f.

<sup>495</sup> So z. B. Dux, Die Zeit in der Geschichte, 58 ff; Grimmer, Geschichte im Fragment, 43.

<sup>496</sup> Vgl. Schoberth, Leere Zeit – Erfüllte Zeit, 128 ff; Grimmer, Geschichte im Fragment, 43; Pannenberg, Theologie und Philosophie, 186 f.

<sup>497</sup> Vgl. Sandbothe, aaO, 48.

<sup>498</sup> Diese Aspekte hat Fischer in seinem Aufsatz herausgearbeitet, Fischer, Die Zeit als Problem in der Metaphysik Kants.

<sup>499</sup> Die Angaben in Klammern beziehen sich auf die Kritik der reinen Vernunft.

anders, als die Form des innern Sinnes, d.i. des Anschauens unserer selbst und unsers innern Zustandes“ (B 49). So scheint, daß die Zeit bei Kant keine objektive Realität besitzt: „Die Zeit ist nicht etwas, was für sich selbst bestünde, oder den Dingen als objektive Bestimmung anhinge“ (B 49). Die Zeit ist nach Kant „außer dem Subjekte“, an sich nichts (B 52). Diese Passagen genügen, um das Verdikt auszusprechen, Kant leugne die Objektivität der Zeit. Doch Kant leugnet nicht die Objektivität der Zeit schlechthin, sondern nur die subjektunabhängige Objektivität<sup>500</sup>; d.i. er bestreitet, daß der Erkenntnis die Beschaffenheit des Dinges an sich, auch seine Zeitlichkeit eingeschlossen, ohne Subjekt zugänglich wäre<sup>501</sup>. Für Kant ist aber die Zeit „nichts desto weniger [...] in Ansehung aller Erscheinungen [...] notwendigerweise objektiv“ (B 52), weswegen ihr auch „empirische Realität“ zukommt (B 52). Kant also, wie Sandbothe betont, versucht „die Objektivität und Universalität der Zeit gerade durch deren transzendente Subjektivierung zu sichern“<sup>502</sup>.

Mit der Zurückweisung des Irrealitätsvorwurfs sind jedoch nicht alle Schwierigkeiten der Kantischen Zeittheorie behoben worden. Das Problem, auf das viele Kantforscher aufmerksam machen, liegt in der Frage nach dem Grund der Einheit der Zeit, der zugleich der Grund der Einheit des Bewußtseins ist: Einerseits wird die Zeit, die durch sinnliche Wahrnehmung konstituiert ist, ins Innere des Bewußtseins verlegt, andererseits ist das Selbstbewußtsein selbst, insofern es auf unsinnlichem Verstand gegründet, unzeitlich verfaßt<sup>503</sup>. Damit aber wird unklar, wie bzw. durch welches Medium die unzeitliche Vernunft (Bewußtsein) mit dem Zeitlichen korrespondieren kann<sup>504</sup>. Es ist dann auch nicht begreiflich, wie wir uns selbst in zeitlicher Form erscheinen können, wenn unser Bewußtsein unzeitlich verfasst ist<sup>505</sup>.

So wird der Konstitutionsgrund des denkenden Ich, das von Kant als transzendentales, also nicht empirisches bestimmt wird, zur unlösbaren Aufgabe: „Das denkende Ich, wie es an sich selbst sein mag, zeigt sich, da es nicht objektiv erkennbar ist und doch vorausgesetzt werden muß, als Problem im Sinne einer notwendigen, theoretisch aber

---

<sup>500</sup> Vgl. Sandbothe, *Die Verzeitlichung der Zeit* (1997), 46 f.

<sup>501</sup> Vgl. Kant, *KrV*, B 60: „Was es für eine Bewandnis mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Rezeptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts, als unsere Art, sie wahrzunehmen, die uns eigentümlich ist, die auch nicht notwendig jedem Wesen, ob zwar jedem Menschen, zukommen muß. Mit dieser haben wir es lediglich zu tun. Raum und Zeit sind die reinen Formen derselben, Empfindung überhaupt die Materie“.

<sup>502</sup> Sandbothe, aaO, 47.

<sup>503</sup> Vgl. Frank, *Zeitbewußtsein*, 7 f.

<sup>504</sup> Vgl. Frank, aaO, 8.

<sup>505</sup> Vgl. Luckner, *Genealogie der Zeit*, 74 ff.; Fischer, aaO, 414; Sandbothe, aaO, 48 ff.

unlösbarer Aufgabe“<sup>506</sup>. Auch Kant selbst betont die Zirkularität und objektive Unzugänglichkeit des Ich: Vom diesem Ich werden wir „niemals den mindesten Begriff haben können, um welches uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, in dem wir uns seiner Vorstellung immer schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen“ (B 404). Entscheidend ist hier, daß der Grund der Einheit der Zeit, die zugleich die Einheit der Subjektivität in der Vorstellung des „Ich denke“ begründet, aus notwendigen Gründen uns unbekannt bleiben muß: „Denn für ein solches Erkennen müßte das ‚Ich denke‘ sich selbst in seinem Grund übersteigen; das aber kann nicht geschehen, da das ‚Ich denke‘, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können, die Voraussetzung noch des erkennenden Selbstüberstiegs wäre“<sup>507</sup>.

Diese ungelöste Problematik des Verhältnisses zwischen Zeit als Anschauungsform und ihrer Hervorbringung durch das transzendente Subjekt, dessen Beziehung aporetisch geblieben ist, wurde zum Anhaltspunkt der theologischen Kritik. Pannenberg<sup>508</sup> und Manzke<sup>509</sup>, im Anschluß an Delekat<sup>510</sup>, werfen Kant vor, das endliche menschliche Ich an die Stelle des ewigen Gottes gesetzt zu haben: „Um den ewigen Gott in dieser Funktion zu ersetzen, mußte das Ich als zeitlos gedacht werden, da es ja durch seine Selbstaffektion Zeit allererst konstituieren soll“<sup>511</sup>. „Das Subjekt also, das sich selbst doch nie als unendliches Ganzes hat, soll nach Kant der Garant für die Einheit der Zeit sein“<sup>512</sup>. Nach Manzke wird damit „die Möglichkeit, die Einheit der Zeit in der Ständigkeit der Ewigkeit Gottes begründet zu sehen“, erledigt<sup>513</sup>. Weil die Zeit bei Kant aus der Relation zur Ewigkeit Gottes herausgelöst wird, gerät er nach Manzke zur einen „widersprüchlichen ‚Idee‘ der sich selbst absolut setzenden Endlichkeit; das sich in der Zeit wissende endliche Ich setzt sich selbst außerhalb der Zeit als den Garanten ihrer Einheit“<sup>514</sup>. Aus der „Zurückführung der Zeit auf die Einheit des denkenden Subjekts“

---

<sup>506</sup> Fischer, aaO, 415.

<sup>507</sup> Vgl. Hindrichs, *Metaphysik und Subjektivität*, 5 ff.

<sup>508</sup> Pannenberg, *Theologie und Philosophie*, 187 f; ders., *Metaphysik und Gottesgedanke*, 60.

<sup>509</sup> Manzke, *Ewigkeit und Zeitlichkeit*, 150 ff.

<sup>510</sup> Delekat, *Immanuel Kant*, 94.

<sup>511</sup> Pannenberg, aaO 188; Manzke, 150-153.

<sup>512</sup> Manzke, aaO, 153.

<sup>513</sup> Manzke, aaO, 153.

<sup>514</sup> Manzke, aaO, 160.

wird – so Manzke – „jene Entwicklung in Gang gesetzt, an deren Ende die Zeit schlechthin als Subjektivität gedacht wird“<sup>515</sup>.

Diese Kritik erscheint als fragwürdig aus mehreren Gründen. Zunächst ist zu fragen, in welchem Sinne Manzkes Vorwurf von der Herauslösung der Zeit aus Relation der Zeit zur Ewigkeit zu verstehen ist: Kant spricht selbst ausdrücklich davon, daß die Zeiten nur als Teile eben einer und derselben Zeit zu verstehen sind (B 48), damit setzt er die Unendlichkeit der Zeit für seine Zeittheorie bereits voraus. Dies sieht auch Manzke, der mit Picht „die ständige Gegenwart der Ewigkeit“ als „Grund des Zeitbegriffs bei Kant“ ausdrücklich betont<sup>516</sup>. Das eigentliche Problem liegt also nicht in der Relation, sondern darin, daß nach Meinung Manzkes der Grund für die Relation das endliche Subjekt ist: „Das Subjekt also, das sich selbst doch nie als unendliches Ganzes hat, soll nach Kant der Garant für die Einheit der Zeit sein“<sup>517</sup>. Hier ist wichtig, was mit Begriffen „Einheit der Zeit“, „das endliche Ich“ bzw. Subjekt, und unendliches Ganzes“ gemeint wird. Die Schwierigkeiten entstehen bei der Deutung dieser Begriffe im Bezug auf ihre Zeitbestimmung, da es unklar ist, wie Manzke den Begriff „Zeit“ definiert<sup>518</sup>. Manzke spricht, wie übrigens auch Pannenberg<sup>519</sup>, von der Einheit der Zeit als Ewigkeit. Diese Rückführung der Einheit der Zeit auf den Begriff der Ewigkeit ist als Gegensatz zu einer Vorstellung vom Auseinanderfallen der Zeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gewonnen - eine Vorstellung, der griechische Ontologie zugrunde liegt, gemäß der die Gegenwart der Zeit auf einen ausdehnungslosen Jetzt-Punkt reduziert wird<sup>520</sup>. An einer kurzen Erläuterung der Husserlschen Theorie des Zeitbewußtseins werden wir sehen, daß die Einheit der Zeit nicht notwendig aus der objektiv bestimmten Ewigkeit als Ganzheit der Zeit abgeleitet werden muß (s.u.), womit Manzkes und Pannenberg

---

<sup>515</sup> Manzke, aaO, 59.

<sup>516</sup> Manzke, 153. Dies wird auch von Pannenberg betont, *Theologie und Philosophie*, 187; *Metaphysik und Gottesgedanke*, 60.

<sup>517</sup> Manzke, aaO, 153; so auch Pannenberg, *MuG*, 60.

<sup>518</sup> Offensichtlich geht Manzke, wie seine Einleitung vermuten läßt, von einem vieldeutigen Gebrauch des Zeitbegriffs aus, in dem philosophische, theologische und biblische Bedeutungen enthalten sein können. Am Beispiel Augustins haben wir jedoch gesehen, zur welchen Aporien unreflektierter Sprachgebrauch führen kann. Eben die Problematik wird in Manzkes Untersuchung zur Augustinus nicht berücksichtigt.

<sup>519</sup> Vgl. Pannenberg, S 2, 114.

<sup>520</sup> Mit der gleichen Problematik war schon Augustins Auffassung der Zeit behaftet, vgl. dazu Analysen im Augustinus-Abschnitt. Aufschlußreich sind in diesem Zusammenhang die Ausführungen Pannenberg, *Was ist der Mensch?*, 51 ff, die die Einflüsse griechischer Ontologie für die Zeitinterpretation zeigen. Nach Pannenberg erscheint uns die Gegenwart nur als Punkt, vgl. aaO, 51, und daß wir die Gegenwart dennoch ausgedehnt erfahren, wird erst aus dem Anteil des Ich an die Ewigkeit Gottes verständlich, aaO, 55: „Ohne solche Berührung der Ewigkeit im Jetzt wäre nicht einmal die Vereinnahmung der Zeit für das Ich möglich, weil dieser Mittelpunkt des Ich dann nicht da wäre“, aaO, 55.

Kritik in Frage gestellt wird. Wir haben bei Kant gesehen, daß der Grund dieser Einheit notwendigerweise verborgen bleiben muß. Aber eben dieser Grund der Einheit ist ein unumgänglicher Bezug zur Ewigkeit: Die ganze Erkenntnistheorie Kants gilt nur unter der Bedingung, daß sie einen unbedingten Grund nicht in sich selbst, sondern in Gott hat<sup>521</sup>. Kant löst nicht die Zeit aus der Relation zur Ewigkeit, sondern bestimmt sie neu: Er legt die Grenzen der Vernunft in Bezug auf die Erkenntnis der Ewigkeit offen. Vernunft ist unfähig Ewigkeit zu erkennen, aber sie ist fähig, Ewigkeit als notwendigen Grund der Vernunft zu denken. Kant befreit damit die Ewigkeit aus der Immanenz der Zeit und stellt so das Zeit-Ewigkeit-Verhältnis in eine Transzendenzbeziehung<sup>522</sup>.

#### *4.3.2.3. Husserls Theorie des inneren Zeitbewußtsein und die Dimension des Absoluten*

Husserls Theorie des inneren Zeitbewußtseins ist für unsere Untersuchung nicht nur wegen seines Beitrags in der Philosophie der Zeit bedeutsam, indem er die ausgedehnte Gegenwart aus der Tätigkeit des Bewußtseins zu erklären vermochte: Seiner Phänomenologie gehört das Verdienst, die Zeit als Dauer von Sukzession entdeckt zu haben und so die Zeit von einer physikalischen Punktualisierung im Sinne der

---

<sup>521</sup> Vgl. dazu Fischer, *Die Zeit als Problem in der Metaphysik Kants*, 416. Fischer legt die Implikationen der Kantischen Zeitauffassung nicht nur auf Grund der zur Zeitfrage diesbezüglich als üblich angesehenen Texten aus *Kritik der reinen Vernunft* offen, sondern unter einer Gesamtperspektive der kantischen Philosophie, die drei bzw. vier Hauptfragen nachgeht: „1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?“, diese drei in die vierte Frage zusammenfassend: „Was ist der Mensch?“, aaO, 412. Fischer zeigt, inwiefern die Aspekte der Zeit, die die kantische Philosophie durchziehen, den Menschen als Zeitwesen charakterisieren, aaO, 428 ff.

Daß Kants Zeitverständnis im Rahmen seiner Erkenntnistheorie nicht die Ewigkeit als Grund der Einheit des Ich zurückdrängt, - so Manzke, aaO, 160, - und nicht zur „sich selbst absolut setzenden Endlichkeit“ gelingt, dies widerlegen schon die Kantische Postulate von Gott und Unsterblichkeit, die ohne Ewigkeit nicht zu denken sind.

<sup>522</sup> Vgl. Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt*, 173: „Im Sinne dieser Unterscheidung von Denken und Erkennen bestreitet Kant zwar die theoretische Erkennbarkeit von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, keineswegs aber damit auch deren Denkbarkeit, auf die sich dann die Erkenntnisforderung der praktischen Vernunft berufen kann. Erkenntnis im Rahmen des theoretischen Gebrauchs der Vernunft würde nämlich Gott, Freiheit und Unsterblichkeit den Bedingungen von Raum und Zeit unterwerfen, weil wir ‚keine Verstandesbegriffe, mithin auch gar keine Elemente zur Erkenntnis der Dinge haben, als so fern diesen Begriffen korrespondierende Anschauung gegeben werden kann‘, Zeit und Raum aber von Kant als Formen der sinnlichen Anschauung bestimmt worden sind. Gott, Freiheit und Unsterblichkeit den Bedingungen von Raum und Zeit zu unterwerfen bedeutet also, einen in sich widersprüchlichen Gedanken zu fassen. Das wird unmittelbar evident am Gedanken der Unsterblichkeit: Unsterblichkeit in der Zeit – das erscheint als ein Widerspruch in sich“.

griechischen Ontologie zu befreien<sup>523</sup>. Die Husserlsche Theorie des Zeitbewußtseins erweist sich auch für eine theologische Interpretation der Zeit nicht uninteressant, und dies aus mehreren Gründen.

Erstens, Husserls Ausgangspunkt und Grundfrage – worin ist der Ursprung der Zeit zu suchen<sup>524</sup> – ist für eine theologische Fragestellung aufschlußreich: Sie mündet schließlich in der Frage, wer Subjekt bzw. der Schöpfer von Zeit ist: unser Bewußtsein oder Gott? Husserls Zeitanalysen stoßen letzten Endes auf eine Dimension, die der Vernunft – ähnlich wie bei Kant, unzugänglich bleiben muß. Husserl muß gestehen, daß seine Untersuchung zur Zeit „eine ganze Dimension verschwiegen“ habe, deren Ursprung in einem „wahrhaft Absoluten“ gründet:

„Zeit ist übrigens, wie aus den später nachfolgenden Untersuchungen hervorgehen wird, ein Titel für eine völlig *abgeschlossene Problemsphäre* und eine solche von ausnehmender Schwierigkeit. Es wird sich zeigen, daß unsere bisherige Darstellung gewissermaßen eine ganze Dimension verschwiegen hat und notwendig verschweigen mußte, um unverwirrt zu erhalten, was zunächst allein in phänomenologischer / Einstellung sichtig ist, und was unangesehen der neuen Dimension ein geschlossenes Untersuchungsgebiet ausmacht. Das transzendente ‚Absolute‘, das wir uns durch die Reduktionen herauspräpariert haben, ist in Wahrheit nicht das Letzte, es ist etwas, das sich selbst in einem gewissen tiefliegenden und völlig eigenartigen Sinn konstituiert und seine Urquelle in einem letzten und wahrhaft Absoluten hat“ (Husserliana III, 197 f.).

Zweitens, es ist festgestellt worden, daß die Husserlsche Zeittheorie eine wichtige Rolle für die systematische Entwürfe der herausragenden Theologen des XX Jh. – Barth, Rahner und Pannenberg spielt<sup>525</sup>: Nach dem Ende des traditionell geprägten metaphysischen Ewigkeitsbegriffes scheint das Bewußtsein zum einzig gangbaren Paradigma der Ewigkeit geworden zu sein, das zugleich jedoch auch neue Probleme mit sich bringt. So resümiert Freyer seine Untersuchung zu Barth, Rahner und Pannenberg mit dem folgenden Ergebnis: Die Verbindungslinie zwischen Husserl und den genannten Theologen liege in der subjektontologischen Problematik des menschlichen Selbstbewußtseins. „Die für diese zentralen zeitphilosophischen Strukturelemente, die zeitübergreifende Präsenz des Selbstbewußtseins, deren Fähigkeit, retentionale und protentionale Akte zu vollziehen, tauchen in den Entwürfen jener Theologen in unterschiedlichen Kontexten und Schattierungen wieder auf. Sie erweisen sich sogar bei

---

<sup>523</sup> Zur Husserls Theorie des Zeitbewußtseins vgl. Bernet, Einleitung, XI ff.; Bieri, Zeit und Zeiterfahrung, 188 ff.; Frank, Zeitbewußtsein, 13 ff.; Sandbothe, Die Verzeitlichung der Zeit, (1998), 93 ff.

<sup>524</sup> Vgl. Frank, aaO, 16 f.

<sup>525</sup> Grundlegend dafür vgl. Freyer, Zeit – Kontinuität und Unterbrechung: Studien zu Karl Barth, Wolfhart Pannenberg und Karl Rahner, 13 – 31; 461 f.

Barth [...], bei Pannenberg und Rahner als systembildend“<sup>526</sup>. Und obzwar sie alle – so Freyer - nicht einfach das Husserlsche Modell übernehmen, eigentlich kritisch gegenüber Husserl stehen, indem sie die Husserlsche Position von Zeit als Leistung des Bewußtseins ablehnen, begegnet „in ihrer Theologie und deren Systematik der paradoxe Tatbestand, daß Husserls subjektontologische Prämissen seiner Zeittheorie an entscheidenden Knotenpunkten der Christologie und der Trinitätslehre, und zwar dort weitgehend unreflektiert, wirksam werden“<sup>527</sup>. Dieser Problematik werden wir uns näher in der Kritik an Pannenbergs Zeitkonzept zuwenden.

Nun wenden wir uns der Husserlschen Zeittheorie und ihrer Problematik zu. Husserls Zeitanalyse setzt von Anfang an mit subjektiver Zeit ein, da die Zeit uns, wie überhaupt alles Gegebene, nicht anders zugänglich ist als nur im Bewußtsein, d.h., Husserl stellt das Verhältnis zwischen objektiver und subjektiver Zeit nicht in Frage:

„Nun mag es allerdings scheinen, wenn wir von Analyse des Zeitbewußtseins [...] sprechen, als ob wir den objektiven Zeitverlauf schon annähmen und dann im Grunde nur die subjektiven Bedingungen der Möglichkeit einer Zeitanschauung und einer eigentlichen Zeiterkenntnis studierten. Was wir aber hinnehmen, ist nicht die Existenz einer Weltzeit, die Existenz einer dinglichen Dauer u. dg., sondern erscheinende Zeit, erscheinende Dauer als solche. Das aber sind absolute Gegebenheiten, deren Bezweiflung sinnlos wäre“<sup>528</sup>.

Erst von dieser inneren Zeit als Inhalt des Bewußtseins läßt sich nach Husserl zeitliche Objektivität der Welt ableiten und verstehen – eine These von ursprünglichen Zeit, die Bergson, Husserl und Heidegger, trotz aller Verschiedenheit ihrer Konzeptionen, geteilt haben<sup>529</sup>. Husserl geht es nicht um die Leugnung der objektiven Zeit, sondern nur um ihre Begründung aus dem Bewußtsein.

In seinen detaillierten Analysen der Temporalitätsphänomene entdeckt Husserl die Beschaffenheit der Zeit als fließendes Bewußtsein, das aus retentionalen und

---

<sup>526</sup> Freyer, aaO, 461.

<sup>527</sup> Freyer, aaO, 462.

<sup>528</sup> Husserl, 1980, 369. Nach Sandbothe, aaO, 93, wird damit von Husserl der cartesische Ausgangspunkt der Zeitanalyse angenommen: „Die Grundvoraussetzung, daß sich die Verfassung des inneren Zeitbewußtseins durch phänomenologische Introspektion mit unbezweifelbarer Evidenz explizieren läßt“.

<sup>529</sup> Vgl. Mesch, aaO, 101 f. Vgl. die Kritik dieser Konzeption bei Tugendhat, Heidegger und Bergson über die Zeit, 11 ff. Die Kernthese des Vortrags von Tugendhat ist die, „daß beide Philosophen bei ihrer angeblichen Ableitung einen einfachen Fehler begangen haben; in beiden Fällen läßt sich zeigen, daß die Autoren bei der Einführung ihres angeblich ursprünglicheren Zeitbegriffs das, was Heidegger die vulgäre Zeit nennt, also die Zeit im normalen Sinn, bereits voraussetzen müssen, so daß sich die behauptete Ursprünglichkeit eines tieferen Zeitbegriffs als Täuschung erweist“, aaO. Zum ähnlichen Ergebnis über die These von ursprünglichen Zeit kommt auch Mesch, aaO, 111 f.

protentionalen Bewußtseinsakten besteht<sup>530</sup>. Der Fluß von Zeit wird damit nicht einfach als aus dem fließenden Bewußtsein verständlich behauptet, das aus einem Nacheinander von *früher* und *später* entsteht, sondern durch Empfindung der Sukzession<sup>531</sup>.

Das Grundproblem der Husserlschen Zeittheorie, ähnlich wie bei Kant, liegt im zeitlich ungeklärten Verhältnis zwischen Zeitfluß im Bewußtsein und Zeitlichkeit des Bewußtseins selber, - nach Husserl kann der zeitkonstituierende Fluß selbst kein zeitlicher Gegenstand mehr sein, „er kann nicht wahrgenommen werden, er ist überhaupt nie unmittelbar, sondern erst im nachhinein zu erfassen“<sup>532</sup>. Husserl schreibt: „Der Zeitfluß des Tönens ist Zeit, ausgefüllte konkrete Zeit, aber dieser Fluß hat keine Zeit, er ist nicht in der Zeit“ (Husserliana III, 124/5, Beilage XI)<sup>533</sup>. In dem das absolute Bewußtsein als unzeitlich gedacht wird, wird es so zur Quelle der Zeit in Form einer absoluten Gegenwart:

„Die Urimpression ist der absolute Anfang dieser Erzeugung, der Urquell, das, woraus alles andere stetig sich erzeugt. Sie selber aber wird nicht erzeugt, sie entsteht nicht als Erzeugtes, sondern durch spontanea, sie ist Urzeugung“<sup>534</sup>.

An dieser Stelle scheitert Husserls Versuch, die Zeit vollständig begreiflich zu machen und stößt auf eine Dimension, für die, nach Husserls eigenem Geständnis, uns der Name fehlt<sup>535</sup>. Zugleich aber zeigt sein Konzept eine Offenheit für weitere Interpretation, die auch von der Theologie genützt wird<sup>536</sup>, indem die Unzeitlichkeit des absoluten Bewußtseins zum Grund wird die Ewigkeitsdimension in die Erfahrung der Zeit einzuführen: „Mit der durch Husserl erfolgten Einführung des absoluten Bewußtseins qua Metabewußtseins wird in seine Zeittheorie das Schema des transzendental-

---

<sup>530</sup> Retention ist nach Husserl keine Erinnerung oder ihre Wiederholung, sondern ein Bewußtsein der vergangenen Empfindung, ein Nachklang. Zur Unterschied von Retention und Erinnerung vgl. Bernet, XXVI ff.; Frank, aaO, 17.

<sup>531</sup> Vgl. Mesch, aaO, 104 f.; 325 f.; Frank, aaO, 19 ff. Hier ist wichtig die Dauer der Empfindung von der Empfindung der Dauer zu unterscheiden, denn Zeitbewußtsein entsteht erst in der Empfindung der Dauer.

<sup>532</sup> Bernet, aaO, LIII f.; darum nennt Husserl diesen Bewußtseinsfluß „absolutes Bewußtsein“, weil er selbst „nicht mehr durch eine weitere Form des Bewußtseins konstituiert wird“, aaO, XXXVII.

<sup>533</sup> Wenn das absolute Bewußtsein wieder ein zeitliches wäre, so könnte man das Problem des infiniten Regreßes nicht ausweichen – und dieses Problem taucht nach Frank, aaO, 50, bei Husserl in der tat auf, „wenn nämlich Husserl gleichzeitig annimmt, das Bewußtsein *von* Zeit verlaufe selbst wirklich *in* der Zeit“.

<sup>534</sup> Husserl, aaO, 451. Zum Begriff der „Urimpression“ vgl. Sandbothe, aaO, 93 f.: Die „Urimpression“ ist als ein „phänomenologisches Datum“ zu verstehen, wodurch dann ein „ursprüngliches Zeitfeld“ begründet wird, bzw. worin das wahrgenommene Objekt zu sein anfängt. Vgl. auch Theunissen, Negative Theologie der Zeit, 342 f: Durch das metaphysische Axiom der absoluten Gegenwart als Quelle der Zeit entledigt sich Husserl – so Theunissen – des Problems von der Zeitrichtung.

<sup>535</sup> Vgl. Sandbothe, aaO, 98; Ricoeur, Zeit und Erzählung, 405.

<sup>536</sup> Vgl. dazu die schon erwähnte Untersuchung von Freyer, s.o.

phänomenologischen Verhältnisses von Konstituierendem und Konstituiertem installiert, das in den theologischen Zeitentwürfen unter dem Stichwort des Ewigkeit-Zeit-Theorems wiederkehrt<sup>537</sup>. Diese Tendenz jedoch gefährdet nach Freyer den Transzendenzcharakter der Ewigkeit insofern „sie in Analogie zur menschlichen Vorstellung eines Zeitflusses konstruiert wird“<sup>538</sup>. Andererseits wird die aufgrund des synchronisierenden Bewußtseinsmodells gedachte Ewigkeit zum Grund für die Abwertung der Zeit, weil sie von dem Theorem der Ganzheit als Wahrheit der Zeit ausgeht<sup>539</sup>. Schließlich führt dieses Ewigkeitsmodell zu einem widersprüchlichen Gedanken, wenn Trinität und Ontologie in Verbindung gebracht werden<sup>540</sup>: Wenn die immanente Trinität der Ewigkeit, die heilsökonomische hingegen der Zeit zugeordnet werden soll, dann steht entweder die Ewigkeit Gottes seiner Zeitlichkeit entgegen, oder aber wird die Ewigkeit Gottes als eine die Zeitlichkeit übergreifende bzw. integrierende verstanden<sup>541</sup>. Zu erwähnen ist auch das Problem des synchronisierenden Bewußtseins als einer Existenz, die in Monologie sich verfängt und so die irreduzible Andersheit des Anderen vernichtet. In Anschluß an Levinas betont auch Freyer, daß die aufgrund des synchronisierenden Bewußtseins gedachte Ewigkeit „schließe sich als Unendlichkeit mit sich kreisförmig zusammen“. Sie wird „von der formalen Notwendigkeit bestimmt, im Endlichen sich selbst wiederzufinden, um dieses mit sich zu einer Totalität zu vereinen“<sup>542</sup>.

Andererseits, ungeachtet dieser berechtigten Kritik an das aufgrund des Zeitbewußtseins konzipierte Ewigkeitsmodell, kann eines festgehalten werden: Das Bewußtsein vermag die Zeit aus sich selbst heraus nicht zu erklären. Die Zeit des Bewußtseins stößt auf eine Dimension, die auf seinen Grund außerhalb des Bewußtseins hinweist. Und obwohl dieser Grund sich weder objektivieren noch erkennen läßt – er läßt sich überhaupt nicht

---

<sup>537</sup> Freyer, aaO, 463; vgl. auch seine Kritik aaO, 469 ff.; 473 f.

<sup>538</sup> Vgl. Freyer, aaO, 455: „Wie läßt sich eine (wie auch immer näher zu umschreibende) Ewigkeit (Gottes) denken, *ohne* sie ihres *Transzendenzcharakters* verlustig zu machen, wenn sie in Analogie zur menschlichen Vorstellung eines Zeitflusses ‚konstituiert‘ wird?“

<sup>539</sup> Vgl. Freyer, aaO, 473: „Die Ewigkeit wird nicht einfachhin der Zeit entgegengestellt, sondern als Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bestimmt. Die entsprechende zeitphilosophische Prämisse besteht darin, daß die Ewigkeit mit der Zeitüberlegenheit bzw. Zeitmächtigkeit, dem Aktualitätscharakter des (absoluten) Seins in Verbindung gebracht wird“. Das wird nach Freyer zum Grund, die Zeit als „Schwäche“, als Vergänglichkeit und Hinfälligkeit abzuwerten, die spätestens beim Tod des Menschen in Erscheinung treten, indem der Anspruch des Zeitbewußtseins auf die Ewigkeit mit dem Erlöschen des Bewußtseins untergraben wird.

<sup>540</sup> Vgl. Freyer, aaO, 469 ff.; 474.

<sup>541</sup> Vgl. auch Freyers Art. Zeit, in : LThK, 1441, wo er die entsprechende Problematik zusammenfasst.

<sup>542</sup> Freyer, Zeit – Kontinuität und Unterbrechung, 475.

als Gegenstand bestimmen – weist er über sich hinaus auf etwas, das nur in Verbindung mit Gott eine sinnvolle Nicht-Erklärung zuläßt.

Dabei bleibt eine Frage offen: Wie verhält sich diese Dimension mit dem Problem des Todes, das jedes Zeitdenken durch eine radikale Begrenzung der Zeit in Frage stellt? Dieser Frage widmen wir uns im nächsten Abschnitt.

### **4.3.3. Die Zeit und Befristung: die Bedeutung des Todes für die Zeit- und Ewigkeitsauffassung**

#### *4.3.3.1. Einführung: Der Tod und die Zeit: Aspekte eines Problems*

Jedes Denken über die Zeit könnte keinen Anspruch auf Angemessenheit erheben, wenn es den Zusammenhang der Frage von Zeit und Tod außer Acht lassen würde, denn solches Denken würde seine eigenen Voraussetzungen, das als *in* und *aus* endlicher Zeit denkendes, verleugnen.

Die Bedeutung des Todes für die Zeit liegt vor allem in einer relativ simplen Tatsache – im Erkenntnis des Todes als Ende des Lebens, damit zugleich in der Erkenntnis des Todes als Ende der Lebenszeit bzw. als Ende des Bewußtseins. Der Tod wird also als Grenze erkannt, ohne jedoch die Frage beantwortet zu haben, ob es sich um eine Grenze in der Zeit oder um eine Grenze der Zeit selbst handelt. Wir werden sehen, daß dies eine wichtige Frage ist, die für das Denken der Zeit viel austrägt.

Zunächst wollen wir kurz die Bedeutung der Frage nach dem Tod erläutern, weil der Tod sich uns heute eben in dieser Perspektive der Zeitfrage darstellt: Ist der Tod ein Ereignis in der Zeit oder das Ende der Zeit? Daß die Auffassung des Todes eine entscheidende Rolle für die Einstellung zum Leben, zur Frage nach dem Sinn des Lebens hat, ist schon seit langem erkannt worden<sup>543</sup>: So hat schon Epikur die Bedeutungslosigkeit des Todes für die Lebenden wie für die Toten behauptet, mit einer durchaus einleuchtenden Begründung, daß, solange wir da sind, ist der Tod nicht da, wenn der Tod eintritt, dann sind wir nicht mehr da. Nach Epikur soll diese Einsicht den Menschen von der Angst vor dem Tod befreien und zum genußvollen Leben anleiten: Diese Auffassung des Todes wird bei Epikur zur Grundlage seiner Ethik<sup>544</sup>. In der

---

<sup>543</sup> Vgl. Ratschow, *Erwarten wir noch etwas jenseits des Todes?*, 324 ff.

<sup>544</sup> Vgl. Hügli, *Tod*, 1229; Hossenfelder, *Die Philosophie der Antike* 3, 100-146.

Neuzeit wird die Bedeutung des Todes diametral umgewertet: der Tod ist – dank unseres Verhältnisses zur Zeit - für uns gerade in seiner Abwesenheit anwesend. Die Bedeutung des Todes wird als eine Sache der Lebenden erkannt: „Der Tod geht uns an. Denn nur solange wir da sind, ist der Tod da, und wenn wir noch nicht oder nicht mehr da sind, ist auch der Tod nicht da“, entgegnet Jünger Epikur<sup>545</sup>. Der Tod erweist sich damit als ein das Leben bestimmender Faktor, als Problem, Frage, Herausforderung des Lebens, der nicht nur irgendwann als Ende des Lebens eintritt, sondern unsere uns bewußtgewordene Lebenszeit begleitet. Heidegger nannte es „sein zum Tode“<sup>546</sup>. Damit aber wird der Zusammenhang zwischen Tod und Zeit noch enger bestimmt: Tod bedeutet nicht nur Grenze der Lebenszeit, sondern wird als eine in jedem Moment im Bewußtsein gegenwärtige Grenze wahrnehmbar.

#### *4.3.3.2. Die Undenkbarkeit des Todes und die Zeit*

Inwiefern diese Bedeutung des Todes für das Leben bestimmt werden kann, hängt nicht zuletzt von der Frage ab, als was für ein Ereignis der Tod verstanden wird. Was wissen wir eigentlich vom Tod?<sup>547</sup> Es scheint, daß hier unsere Erkenntnis auf eine unüberwindbare Grenze stößt, die als solche aber im Denken umgangen werden kann. Wir können von zwei traditionellen Lösungen des Problems reden, die beide zeigen, auf welche Weise das Denken diese Frage – die Frage der Unbegreiflichkeit des Todes - eliminiert: 1. Eine Möglichkeit die Undenkbarkeit des Todes zu umgehen findet sich im parmenideischen Modell der Gleichsetzung des Denkens mit dem Sein<sup>548</sup>: Durch die Unmöglichkeit das „nicht ist“ zu denken wird der Tod im Einen, Ganzen und Ewigen aufgelöst. Es gibt bei Parmenides kein Werden und kein Vergehen, daher kann es auch keinen Tod geben. So wie die Zeit ist auch der Tod bloß ein Schein<sup>549</sup>. 2. Es gibt auch

---

<sup>545</sup> Jünger, Tod, 24. Diese Ansicht findet sich schon fast wörtlich bei Feurbach, vgl. dazu Perone, Verzögerung und Vorwegnahme, 164 ff., und die Erkenntnis der Gegenwart des Todes im Leben wird zur Grundlage der Existenzphilosophie bei Kierkegaard und Heidegger, vgl. dazu Theunissen, Negative Theologie der Zeit, 197 ff.

<sup>546</sup> Diese Einsicht ist nicht erst von Heidegger entdeckt worden, sondern scheint eine alte Erkenntnis gewesen zu sein, die schon bei Heraklit zu finden ist, vgl. Iber, Zeit und vergängliches Werden bei Heraklit, 219.

<sup>547</sup> Vgl. Gadamer, Der Tod als Frage, 62 ff.

<sup>548</sup> In verschiedenen Variationen findet sich dieses Modell auch in anderen philosophischen Systemen, wie z.B. bei Plotin, Hegel, oder in der Mystik. Vgl. Hügli, Tod, 1233 f; Scherer, Das Problem des Todes in der Philosophie, 141 ff.

<sup>549</sup> Vgl. Theunissen, aaO, 116 f.: Nach Theunissen verneint Parmenides letzten Endes damit nicht den Tod, sondern das Leben selbst, insofern sein Seinsbegriff zeitlos ist: „Parmenides leugnet nicht nur die

einen anderer Weg, die Wirklichkeit des Todes zu leugnen – das ist der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele (bzw. einen den Tod überlebenden unvergänglichen Teil des Menschen), der den Tod als einen Durchgang in das andere Leben denkt<sup>550</sup>. Für beide Denkmodelle ist charakteristisch, daß sie die Wirklichkeit des Todes, die in ihrer Unzugänglichkeit für die Erkenntnis liegt, verleugnen<sup>551</sup>, und in beiden Fällen ist der Zeitbezug markant, indem die Endlichkeit in die Unendlichkeit verwandelt wird: Bei Parmenides kann die Zeit nicht enden, weil sie nicht vergeht, bzw. weil es sie nicht gibt, in zweitem Falle wird der Gang der Zeit einfach vorausgesetzt. Beide Denkwege zeigen zugleich, daß sie am Problem des Todes nicht so sehr wegen der Angst vor dem Tode, sondern an der Unbegreiflichkeit der Zeit – besser gesagt an der Unfähigkeit – sich etwas Nicht-Zeitliches zu denken oder einfach Nichts zu denken, gescheitert sind. Es ist daher wenig erstaunlich, daß eine unangemessene Zeitauffassung zu den fragwürdigen Urteilen über die Zeit führen muß. Solches Denken kann nicht der Versuchung widerstehen, die Zeit abzuwerten. Als Schein oder als etwas Vorläufiges darf sie keinen Anspruch auf Wahrheit erheben.

Das Verhältnis zwischen Zeit und Tod bleibt also für das traditionelle metaphysischen Denken außerhalb des Blickfeldes. Diese Frage gewinnt ihre eigentliche Brisanz erst seit dem Ende der traditionellen Metaphysik<sup>552</sup>. Die Wende liegt im Bewußtwerden der eigenen Endlichkeit, das auf eine dunkle Grenze des Denkens stößt: Denn Bewußtwerden über die eigene Endlichkeit heißt Bewußtwerden, daß der Tod nicht in der Zeit stattfindet, wie jedes andere Ereignis, sondern daß der Tod uns nur als Ende der Zeit erscheinen kann<sup>553</sup>: Wenn die Zeit uns nur im Bewußtsein zugänglich ist, mit dem Tod aber das Bewußtsein erlöscht, so gibt es nichts mehr, was von unserem Standpunkt aus gesehen als Träger des Zeitbewußtseins fungieren könnte<sup>554</sup>. Der Gedanke der

---

Realität der fließenden Zeit; er leugnet auch und vor allem die Zeit der fließenden Realität, die zeitlich verfaßte, lebendige, unabgeschlossene Realität selbst und im ganzen“, aaO, 116. Vgl. auch Scherer, aaO, 88; Hügli, aaO, 1228.

<sup>550</sup> Vgl. dazu ausführliche Untersuchung von Lang/Dannell, *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*, Frankfurt 1990; Scherer, aaO, 89 ff.

<sup>551</sup> Nach Gadamer, *Der Tod als Frage*, 66 scheidet die griechische Philosophie an der Frage, was der Tod ist.

<sup>552</sup> Vgl. Theunissen, aaO, 198; Scherer, aaO, 148.

<sup>553</sup> Vgl. Scherer, aaO, 169 ff.

<sup>554</sup> Jüngels Definition des Todes als Verhältnislosigkeit erscheint damit nur aus dem Standpunkt der Lebenden als Verhältnislosigkeit, vgl. Jüngel, *Tod als Geheimnis des Lebens*, 119 ff., auch ders., *Tod*, 145 ff. Sie erkennt indessen die Un-definierbarkeit des Todes an sich, die eine solche Bezeichnung erlauben würde: Jüngels Definition setzt stillschweigend das Bewußtsein voraus, denn erst in Bezug auf

Nicht-Zeit ist aber unserer Vernunft unzugänglich, ja sogar widersprüchlich, denn als gedachter Gedanke setzt er ja die Zeit voraus<sup>555</sup>: Die Bedingung der Möglichkeit des Gedankens ist Zeit, indem unser Bewußtsein, das zeitlich beschaffen ist, ihn denkt. Die Zeitlosigkeit erscheint uns daher als eine totale Negativität, die als solche nicht einmal logisch gedacht werden kann. Selbst unsere Sprache hat keine Möglichkeit, das Todsein angemessen auszudrücken: wir können nicht sagen, jemand „ist tot“, ohne das Wort „sein“ zu gebrauchen, was jedoch ein logischer Widerspruch ist, denn wie kann jemand zugleich sein und nicht sein?<sup>556</sup> Damit bleibt der Tod für unsere Vernunft ein totales Geheimnis, ein „wahrer Abgrund“ in Form eines undenkbaren Gedankens vom Ende der Zeit<sup>557</sup>.

#### 4.3.3.3. *Die Gegenwart des Todes im Leben und die Macht der Sünde*

Mit dem Bewußtwerden der eigenen Endlichkeit erfährt man zugleich auch die Gegenwart des Todes im Leben<sup>558</sup>: Der Tod ist, wie wir oben festgestellt haben, in seiner Abwesenheit für uns anwesend. Die Bedeutung dieser Tatsache ist von der Existenzphilosophie – angefangen von Kierkegaard und unter anderen auf einflußreiche Weise von Heidegger entfaltet worden<sup>559</sup>. Da das Verhältnis zum Tod auch unser Verhältnis zum Leben bestimmt, steht er unausweichlich auch in Beziehung zum unseren Verhältnis zur Zeit: Durch seine Präsenz im Leben gewinnt er Macht über die Zeit, deren Wirkungsbereich ambivalent und vielfältig ist. Wir wollen kurz auf die Grundelemente dieser Ambivalenz eingehen, denn sie ist, wie wir sehen werden, theologisch relevant<sup>560</sup>.

---

es hat die Definition des Todes als Verhältnislosigkeit einen Bezugspunkt, der eine solche Bezeichnung vor Sinnlosigkeit bewahrt. Auch Levinas, vgl. Gott, der Tod und die Zeit, 17 ff., bezeichnet den Tod unter dem Aspekt des Verhältnisses: als reine Passivität. Er entgeht jedoch dieser Kritik, weil sein Standpunkt in bezug auf den Tod von Anfang an unter der Perspektive des Anderen erfolgt. Beide haben recht darin, daß von Tod wir immer nur als Lebende reden können.

<sup>555</sup> Vgl. Gadamer, *Der Tod als Frage*, 72 f; auch Scherer, aaO, 31 ff., 44.

<sup>556</sup> Vgl. Stöcker, *Der Tod – ein philosophischer Rätsel*, 9 ff.

<sup>557</sup> Vgl. Scherer, 194 ff., 200: Nach Scherer ist es deshalb unmöglich mit einer empirischer Gewißheit zu behaupten, mit dem Tod sei alles aus. Auch Levinas, Gott, der Tod und die Zeit, 17ff, betont, daß der Tod nicht als Nichts erkannt werden kann: „Der Tod erscheint als der Übergang vom Sein zum Nicht-Mehr-Sein als Ergebnis einer logischen Operation: Negation“, aaO, 19. Der Tod ist für Levinas deshalb „Aufbruch, Hinscheiden, Negativität, deren Bestimmung unbekannt ist“, aaO, 24.

<sup>558</sup> Vgl. Theunissen, aaO, 197 ff, 204.

<sup>559</sup> Zur Bedeutung des Todes bei Heidegger vgl. Hügli/ Han, Heideggers Todesanalyse, In: Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Hg. von T. Rentsch, 133-148.

<sup>560</sup> Der Zusammenhang von Zeit und Sünde spielt auch in der Theologie Pannenberg's eine grundlegende Rolle, vgl. dazu Kapitel 3.

Die Ambivalenz des Todes liegt in der Erfahrung des an sich widersprüchlichen Bedürfnisses, das gleichzeitig nach Unendlichkeit und Voll-Endung drängt. Einerseits können wir uns unseren Tod als ein absolutes Ende nicht vorstellen: Das Leben will sich selbst ohne Ende, wie Nietzsche es treffend formulierte, alle Lust will tiefe Ewigkeit. Dieses Bedürfnis hat seinen Niederschlag in jeder Religion gefunden, denn jede Religion versteht sich als Weg zum ewigen Leben<sup>561</sup>. Die Vorstellung vom ewigen Leben setzt in welcher Form auch immer die Zeit voraus, die verewigt wird<sup>562</sup>. Andererseits strebt jeder Lebende nach der Ganzheit, nach einer Voll-Endung – als Verwirklichung seiner Identität – kurz – nach dem eigenen Selbst<sup>563</sup>. Endlose Zeit würde jede Bedeutung vernichten, jeden Sinn des Lebens rauben, schließlich die Möglichkeit der Erkenntnis von Gut und Böse zunichte machen. Darum gibt es zurecht die Vorstellung von der ins Unendliche erweiterten Lebenszeit als Strafe und Verdammnis<sup>564</sup>. Ganzheit und Vollendung sind jedoch unter den Bedingungen der Zeit unerreichbar. Eben darin liegt die Ambivalenz des Todes als Ende vom Leben: Das Ende der Zeit anzunehmen und zugleich aber auch das Leiden am Fortgang der Zeit, der der Grund für eine Unerreichbarkeit der Ganzheit ist<sup>565</sup>.

Durch den Bezug zum Tod wird also unsere Beziehung zur Zeit gestaltet: Diejenige Beziehung zur Zeit, die durch den Tod als Grenze der Zeit (Ende der Bedingung von Möglichkeit) eine Macht über unsere Beziehung zur Zeit ausübt, die im sich selbst wollen, im Drang nach Totalbesitz der Wirklichkeit zum Ausdruck kommt wird von der christlichen Tradition als Sünde bezeichnet<sup>566</sup>. Dieser Drang erfolgt unter der Wirkung

---

<sup>561</sup> Vgl. Jüngel, *Meine Zeit steht in Deinen Händen*, 64 ff; Gadamer, *Die Erfahrung des Todes*, 291; Ratschow, aaO, 327.

<sup>562</sup> Dies wird aus der Untersuchung von Lang/Dannell, *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*, deutlich. Vgl. den Schluß, 471 ff.

<sup>563</sup> Vgl. Jüngel, *Meine Zeit steht in Deinen Händen*, 66; Gadamer, *Der Tod als Frage*, 72.

<sup>564</sup> Gadamer aaO, 72, bezeichnet den Tod in diesem Zusammenhang in Anschluß an Guardini als ontologische Ehre des Menschen, und Freiheit des Denkens als Grund der Unbegreiflichkeit des Todes. Nach Jüngel, aaO, 66, gewinnt die Lebenszeit des Menschen durch die Begrenzung ein konkretes Profil, konkrete Bestimmtheit.

<sup>565</sup> Vgl. die Ausführungen Pannenburgs, *Die christliche Deutung des Leidens*, 251 f: „Leiden ist also nicht nur Folge der Sünde, sondern Ausdruck dafür, daß wir der Ganzheit des Lebens entbehren“. Dieses entspringt aus der Zeitlichkeit des Lebens: „Doch Leiden ist auch schon mit der Vergänglichkeit unseres Lebens verbunden, und die Vergänglichkeit ist uns von Gott selbst verordnet, weil wir als endliche Wesen nur unter den Bedingungen der Zeit selbständiges Dasein gewinnen können“, aaO, 251 f. Damit aber gerät Pannenberg in ein theologisches Problem, die als Frage formuliert werden kann: es die von Gott geschaffene Zeit nun das Gute oder das Böse für den Menschen? Vgl. dazu Kritik an Pannenberg,

<sup>566</sup> Vgl. Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. 2, 60. Vgl. Jüngel, *Tod*, 164 f: Nach Jüngel besteht die Bedrohung der Sünde, die im Selbstwollen des Ich liegt, in der Verfehlung der Zeit: „Ein auf sich selbst fixiertes und so eben in die Verhältnisslosigkeit drängendes Leben verfehlt die Zeit als Raum

der Macht der Sünde, indem das Ich nicht Gott und das Andere, sondern sich selbst will<sup>567</sup>. Die Macht der Sünde liegt dabei in der Trennung des Ichs von Gott. Das Ich steht dann seiner Zeit nicht als einer von Gottes Ewigkeit umhüllten und getragenen Gabe gegenüber, sondern als einem Objekt, das über das Ich jedoch durch vernichtende Macht der Vergänglichkeit herrscht<sup>568</sup>. Darum, wer nur sich selbst sucht, muß sich verlieren, und der Tod droht ihm als „das Ereignis des ewigen Zeitverlustes“<sup>569</sup>: „Es ist nicht die Erfahrung der Zeit als solche, die Verzweiflung produziert, es ist vielmehr die Niederlage, die der Mensch in seinem Widerstand gegen die Zeit erlebt“<sup>570</sup>. Der Sieg über den Tod besteht in der Befreiung von der von Gott trennender Macht der Sünde. Dieser Sieg gewinnt seine Gestalt in der verwandelten Beziehung zur Zeit, die durch die Auferstehungshoffnung die Bedeutung des Todes als Vernichtung radikal in Frage stellt: Auferstehung ist der Grund für die Hoffnung, daß unser Tod – trotz der Tatsache Ende der Zeit zu sein – kein schlechthinniges Ende ist, sondern im Bereich der Beziehung zur Gott bleibt. Denn wenn Gott auch Schöpfer der Zeit ist, dann trifft uns am Ende der Zeit - im Tod also - nicht Nichts, sondern Gott, der in der christlichen Tradition auch mit der Ewigkeit, wie Thomas von Aquin sagt, identifiziert wird<sup>571</sup>. Die Ewigkeit kann hier weder als endlose Zeit noch als Ganzheit der Zeit verstanden werden, ebensowenig trifft die Bezeichnung der Ewigkeit als das Andere der Zeit: Ewigkeit ist, wie Gott selbst, unserer Vernunft nicht zugänglich. Ihr Bezug auf die Zeit aber ergibt sich daraus, daß unsere Hoffnung auf sie nur aus der Erfahrung der Zeit verstanden werden kann. In diesem Sinne ist die Ewigkeit als das Andere der Zeit, aber negativ – als Zeitlosigkeit bzw. nicht Zeitlichkeit – zu verstehen<sup>572</sup>. Nicht der Tod als solcher in seiner ontischen Begebenheit wird durch die Auferstehung besiegt, indem der Tod als Begrenzung der Zeit in die unbegrenzte Zeit verwandelt werden würde, sondern seine uns von Gott trennende Macht: damit bleibt der Tod als geschöpfliche Ordnung

---

geschichtlicher Begegnung. Die Lebenszeit erscheint dann nur noch als Ablauf. Sie verrinnt. Und das Ende der Lebenszeit ist dann die Konfrontation des auf sich selbst fixierten Ich mit dem Nichts“.

<sup>567</sup> Vgl. Tillich, aaO, 5 2 ff.

<sup>568</sup> Vgl. Tillich, aaO, 78 f.

<sup>569</sup> Jüngel, *Meine Zeit steht in Deinen Händen*, 67. Dieser Sachverhalt kann auch philosophisch am Beispiel des Deutschen Idealismus, beschrieben werden, vgl. Hügli, aaO, 1233: „Indem der Einzelne in seiner Endlichkeit und Partikularität verharrt, entfernt er sich von der universalen Natur [...], verliert den Zusammenhang mit dem Leben und verfällt dem T[od]“.

<sup>570</sup> Tillich, aaO, 79. Nach Tillich stammt dieser Widerstand „aus seinem essentiellen Zugehörigsein zum Ewigen, seinem davon Ausgeschlossensein im Zustand der Entfremdung und seinem Wunsch, die vergänglichen Zeitmomente seiner Zeit in dauernde Gegenwart zu verwandeln“.

<sup>571</sup> Vgl. Jüngel, *Meine Zeit steht in Deinen Händen*, 66.

<sup>572</sup> Auch von Paulus wird im 1 Kor 15 die Auferstehung als Neuschöpfung und Geheimnis charakterisiert, vgl. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (1 Kor 15,1 – 16,24), 386.

der Welt bestehen, bleibt auch unausweichlich sein Stachel in Kraft, der in der Macht der Sünde liegt, solange unsere Beziehung zur Zeit unter dem Vorzeichen der Endlichkeit der Zeit erfolgt. Durch die Auferstehung wird zwar diese Macht relativiert, insofern wir zur einer anderen Dimension der Wirklichkeit, die durch Glauben begründet wird, Zugang gewinnen können. Aber die Ambivalenz des Todes und damit auch die Macht der Sünde bleibt bestehen, weil wir in der Zeit lebend, ihrer Macht und Herrschaft unumgänglich ausgesetzt sind<sup>573</sup>.

Allerdings muß hier zugefügt werden: Die Rede von der Befreiung von der Macht der Sünde aufgrund der Auferstehung Jesu Christi, die im Glauben das Verhältnis zur Ewigkeit herstellt, stellt einen methodisch nicht zu rechtfertigenden Sprung von der epistemologischen zur theologischen Ebene der Zeitauffassung dar. Dieser Sprung läßt sich vielleicht unter dem Umstand verstehen und rechtfertigen, daß die Zeit jede Methodologie transzendiert, indem sie ihre Endlichkeit aufdeckt und zugleich stets durch ihre eigene undefinierbarkeit auf eine religiöse Dimension hinausweist, die christliche Tradition „Ewigkeit“ nennt.

Fassen wir unsere Überlegungen zusammen:

Im Zwiespalt zwischen Zeitgebundenheit und Ewigkeitssehnsucht erweist sich der Tod als ein Faktor, der die Beziehung zur Zeitlichkeit des Lebens in Spannung hält und der der Vernunft, da sie um die Unbegreiflichkeit des Todes weiß, den Grund für Auferstehungsglauben gelten läßt. Gadamer schließt seine Überlegungen über den Tod mit dem folgenden Satz:

„Es muß dem nachdenkenden Gedanken etwas so Unbegreifliches wie Einleuchtendes bedeuten, daß die wahre Überwindung des Todes in nichts als in der Auferstehung von den Toten liegen kann, dem Glaubenden die größte Gewißheit, den Anderen etwas Unbegreifliches, das aber nicht unbegreiflicher ist als der Tod selber“<sup>574</sup>.

Darum: Philosophie und Religion, die eine, wie eine alte Bestimmung lautet, als Einübung ins Sterben, die andere als Weg in das ewige Leben verstanden, schließen sich nicht aus, wie man in der Neuzeit zu denken neigt, sondern bedingen sich gegenseitig<sup>575</sup>: Nur wo der Tod, mit dem auch unser Bewußtsein erlöscht, als wirkliches

---

<sup>573</sup> Zur Herrschaft der Zeit vgl. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, 37 ff.

<sup>574</sup> Gadamer, *Die Erfahrung des Todes*, 294.

<sup>575</sup> Vgl. Perone, *Verzögerung und Vorwegnahme*, 173 ff., 178: „Ein in die Endlichkeit verliebtes und deswegen zu einer verzögernden Auslegung der Zeit verpflichtetes Wissen wie die Philosophie kann sich mit der Religion, mit einer vorwegnehmenden Erfahrung treffen, indem beide auf eine komplexe

Ende der Zeit gedacht wird, kann es auch Raum für Hoffnung auf Auferstehung geben<sup>576</sup>. Der in seiner Abwesenheit anwesende Tod ist – als Befristung der Zeit – unumgänglicher Faktor auf dem Weg zum Gedanken der Ewigkeit. Der Tod ist in ontischer Sicht – ein Relat der Ewigkeit. Seine ontische Unausweichlichkeit wird vom Standpunkt des Ich gesehen zum Verlust von Ganzheit – eine Sicht, die unser Verhältnis zur Zeit aus dem Zusammenhang des Ewigen zu entreißen droht. In seiner Ambivalenz muß der Tod jedoch ausgehalten werden. Dann kann die Zeit, die wir als vergängliche und nichtige erfahren, eine Dimension der Ewigkeit erhalten: Die Ewigkeit erweist sich damit nicht nur als eine nach dem Tode eintretende Wirklichkeit, sondern als eine Tiefendimension der Zeit. Jedoch erst in Zusammenhang mit dem Auferstehungsglauben gewinnt diese Dimension der Zeit eine Kraft, die aus der Macht der Sünde zu befreien vermag: Nur eine philosophische Sicht der Ewigkeit – als Wiedervereinigung des Ich mit dem Einen und Ganzem, mit dem Ursprung bzw. Grund des Seins, indem die Trennung von Subjekt und Objekt überwunden wird, vermag weder zu trösten noch einen Sinn zu stiften. Eine solche Wiedervereinigung stünde beziehungslos zu meinem zeitlichen Dasein. Erst durch den Glauben an Gott, der sich als Liebe offenbart hat, erhält das Ewige als das Eine und Ganze, Ursprung und Ziel der Wirklichkeit eine Deutung als die selbe Quelle der Liebe, die die Welt und mich schuf<sup>577</sup>.

Wenn unsere Interpretation nicht in die falsche Richtung geht, dann läßt sich auch die Vorstellung vom ewigen Leben nicht als ein erst nach dem Tode eintretendes Leben, sondern als eine Dimension des Diesseits der Zeit – durch die Präsenz des Todes in der Zeit und durch ihre Überwindung im Glauben - verstehen, wie es bei Evangelisten Johannes heißt: Wer glaubt, wird nicht sterben, sondern hat schon jetzt das ewige Leben.

---

Beziehung zwischen Endlichem und Unendlichem, Menschlichem und Göttlichem hinweisen. Und diese Beziehung ist nicht die Feuerbachsche vorausgesetzte Einheit, die durch die verneinende Kraft der Verwirklichung bejaht, sondern die am Ende durch den Bruch entdeckte Verbindung, die die verneinende Spannung bis zum Letzten drängt, dort, wo sie sich als Spur einer unvordenklichen, aber unvergessenen Einheit entdeckt“.

<sup>576</sup> Vgl. Jackelen, *Zeit und Ewigkeit*, 158 ff. Die Frage, wie die radikale Diskontinuität und vollständiges Ende im Tod mit der Kontinuität und Neuanfang in der Auferstehung zusammenzudenken sind, kann freilich nicht beantwortet werden, denn sie ist kein Gegenstand des Denkens, sondern Gegenstand des Glaubens.

<sup>577</sup> Vgl. Ratschow, aaO, 331 ff; 341. Ratschow betont, daß das Kriterium der Erwartung über den Tod hinaus aus dem Selbstverständnis des Glaubens zu gewinnen ist.

## Teil 2 Zeit- und Ewigkeitsverständnis in der Theologie W. Pannenberg

### **Einführung: Erneuerung der Metaphysik als Möglichkeit einer wissenschaftlichen Theologie: Programm Pannenberg**

Um die Theologie Pannenberg und besonders sein Zeitverständnis angemessen zu verstehen, empfiehlt sich darüber klarzumachen, unter welchen theologiegeschichtlichen Voraussetzungen sein Konzept entstanden ist. Pannenberg selbst bezeichnet diese Situation als von der Vorstellung vom Ende der Metaphysik und einer Krise der Religion beherrscht<sup>578</sup>.

Darin sieht Pannenberg auch eine Herausforderung für die Theologie: Ohne Bezug zur erfahrbaren Wirklichkeit, verliert die Theologie ihren Anspruch auf Allgemeingültigkeit:

„Ohne einen stichhaltigen Anspruch auf Allgemeingültigkeit können der christliche Glaube und die christliche Verkündigung das Bewußtsein ihrer Wahrheit nicht bewahren; denn Wahrheit, die nur meine Wahrheit wäre und nicht zumindest dem Anspruch nach allgemein wäre, für alle Menschen gelten sollte, - eine solche ‚Wahrheit‘ könnte auch für mich nicht wahr bleiben“<sup>579</sup>.

Der Verlust des Anspruchs auf die Allgemeingültigkeit führt also nicht nur zur Subjektivität einer Theologie, die dann „nur ein subjektives Engagement des Theologen zum Ausdruck“ bringe<sup>580</sup>, sondern bedrohe die Identität des christlichen Glaubens selbst.

Dieser Problematik will Pannenberg mit dem Versuch entgegentreten, den im Wesen des Glaubens innewohnenden Wahrheitsanspruch zu erneuern. Seinen Versuch will Pannenberg in Anlehnung an der Erneuerung der Metaphysik verwirklichen. Dabei erfolgt dieser Rückgriff auf die Metaphysik an erster Stelle nicht aus einem Interesse an der Wahrheit der Metaphysik, sondern ergibt sich aus dem Gottesgedanken des christlichen Glaubens selbst: Ist Gott der Schöpfer der Welt, dann gibt es keine

---

<sup>578</sup> Vgl. Sinnerfahrung, Religion und Gottesfrage, 191 ff.; Religion und Metaphysik, 46 ff.

<sup>579</sup> Anthropologie, 15.

<sup>580</sup> MuG, 9.

Wirklichkeit außer ihm; Gott wird von Pannenberg als „alles bestimmende Wirklichkeit“, Grund und Ziel vom allem Seiendem gedacht. Der Gedanke eines Gottes impliziere notwendig die Einheit und Totalität aller Wirklichkeit, die zugleich auch Universalität der Geschichte begründe. Dieser Gottesgedanke ermöglicht nach Pannenberg einen Rückgriff auf die Metaphysik:

„Vor allem das theologische Reden von Gott bedarf für seinen Anspruch auf Wahrheitsgeltung der Beziehung auf metaphysisches Denken, weil das Reden von Gott auf einen Weltbegriff angewiesen ist, der nur durch metaphysische Reflexion zu sichern ist“<sup>581</sup>.

In diesem Zusammenhang gewinnt die Kategorie des Einen – Einheit der Wirklichkeit - fundamentale Bedeutung:

„In der Tat ist es die Bewährungsprobe für jeden Gottesgedanken, ob von ihm her die Einheit alles Wirklichen sich erschließt; denn nur so wird ein behaupteter Gott faktisch als Gott gedacht, nämlich als die alles bestimmende Wirklichkeit“<sup>582</sup>.

Von dem Gedanken der Einheit her wird daher der Rückgriff auf die Metaphysik für Pannenberg unumgänglich<sup>583</sup>.

Doch Pannenberg will nicht hinter der Kritik Kants an der Metaphysik zurückfallen, sondern bemüht sich um eine kritische Rezeption und Rekonstruktion der Metaphysik: Der Kritik an der Statik und Zeitlosigkeit, vor allem der Verkennung der Endlichkeit der Erkenntnis und Geschichtlichkeit der Vernunft räumt Pannenberg ihr Recht ein, zugleich formuliert er die Aufgabe neu:

„Die Bindung metaphysischer Reflexion und Rekonstruktion an die Endlichkeit und Geschichtlichkeit der Erfahrungssituation, von der sie ihren Ausgang nimmt, läßt sich nicht überholen, sondern nur aufklären“<sup>584</sup>.

Werden in diesem Zusammenhang die Endlichkeit und Geschichtlichkeit als Probleme der Metaphysik angesprochen, ist damit eigentlich die Problematik der Zeit angesprochen: Gerade die Zeit bedingt die Endlichkeit der Erkenntnis einerseits und die Endlichkeit des Erkennenden selbst andererseits. Die Zeit und die Zeitlichkeit als Probleme der Metaphysik werden somit auch zu theologischen Problemen, in dem sie

---

<sup>581</sup> MuG, 9.

<sup>582</sup> EGSch, 18.

<sup>583</sup> MuG, 20.

<sup>584</sup> MuG, 19.

die Frage nach dem Verhältnis Gottes zur Zeit unter den neuen Bedingungen der Erkenntnis formulieren muß. Pannenberg will also die Zeit so in seine Theologie einbeziehen, daß sie nicht mehr im Gegensatz zur Ewigkeit Gottes steht: Dachte die Tradition Gott als ewig und unveränderlich, bringt Pannenberg die Zeit und Gottes Wesen in Beziehung<sup>585</sup>. Damit will Pannenberg nicht nur die Schöpfung als zeitlichem Anfang und Grund der Welt von seinen zeitlichen Dimensionen her theologisch relevant machen, sondern auch Gegenwart und Zukunft in Bezug zu Gott bringen. Deutlich wird dieses Vorhaben in seinem Programm der Neubestimmung von Offenbarung als Geschichte: „Die Offenbarung findet nicht am Anfang, sondern am Ende der offenbarenden Geschichte statt“<sup>586</sup>. Auf diese Weise wird die Zukunft zum entscheidenden Aspekt nicht nur des Offenbarungsverständnisses, sondern auch von Ontologie, weil erst dann alles Sein als Ganzes offenbar wird und weil erst dann auch der Sinn von allem erkennbar wird:

„Schöpfung und Eschaton gehören zusammen. Die Zukunft entscheidet die entgültige Bedeutung, also das Wesen von allem, was ist, indem sie offenbart, was seine eigentliche Bedeutung im Zusammenhang alles Geschehens war, also was es selbst wirklich war und ist“<sup>587</sup>.

## **I. Gottes Wesen und Zeit: Begründung der Zeitlichkeit der Schöpfung durch die Trinität**

### **1. Einführung: Die Grundelemente des Zeitkonzepts**

Die Grundvoraussetzung der in unterschiedlichen Zusammenhängen vorkommenden Zeitvorstellungen in der Theologie Pannenburgs bildet der Gedanke von der Ewigkeit Gottes: Schon der Gottesgedanke als solcher impliziere nach Pannenberg den Gedanken von der Ewigkeit<sup>588</sup>. Dabei versteht Pannenberg die Ewigkeit Gottes nicht als Gegensatz zur Zeitlichkeit der Welt oder unendliche Zeit im Gegensatz zur endlichen Zeit, sondern als ewige Gegenwart, die keine Vergangenheit und keine Zukunft außer sich hat.

---

<sup>585</sup> EGSch, 28 f.

<sup>586</sup> 2. These in: OG, 95.

<sup>587</sup> EGSch, 18.

<sup>588</sup> S 1, 359.

Pannenberg übernimmt die Definition der Ewigkeit von Plotin, der die Ewigkeit als Zusammenklang allen Geschehens in einer ewigen Gegenwart denkt. Darin liegt nach Pannenberg die Wahrheit der Zeit, weil sie kein anderes außer sich hat und Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in sich umgreift:

„Die Wahrheit der Zeit liegt jenseits der Ichbezogenheit unserer Zeiterfahrung in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Die Wahrheit der Zeit ist der Zusammenklang allen Geschehens in einer ewigen Gegenwart. Die Ewigkeit steht dabei nicht als etwas ganz anderes der Zeit gegenüber. Sie bildet keinen andern Inhalt als die Zeit. Aber die Ewigkeit ist die Wahrheit der Zeit, die im Fluß der Zeit verborgen bleibt. Ewigkeit ist die Einheit aller Zeit, darin aber zugleich etwas, das unsere Zeiterfahrung übersteigt. Die Anschauung allen Geschehens in einer ewigen Gegenwart wäre ja nur von einem Ort außerhalb des Zeitflusses her möglich. Ein solcher Ort ist keinem endlichen Wesen erreichbar. Nur Gott kann nicht als in den Zeitfluß eingeschlossen gedacht werden. Daher ist die Ewigkeit die Zeit Gottes“<sup>589</sup>.

In dieser Definition der Ewigkeit Gottes sind die Grundaspekte und die Problematik der Zeit angesprochen: die Ewigkeit als Wahrheit der Zeit, indem sie als Einheit und Zusammenklang allen Geschehens begriffen wird und ihre Verborgenheit im Fluß der Zeit, also die Problematik ihrer Erkenntnismöglichkeit, insofern der Mensch nicht außerhalb des Zeitflusses existiert. Damit wird auch die Frage nach dem Verhältnis der Zeit Gottes als Ewigkeit in Bezug auf die Schöpfungs- und Menschenzeit aufgeworfen. Diese Definition der Zeit Gottes als ewige Gegenwart wird durch die zweifache Entgegensetzung ermöglicht: zum einem als Gegenteil zu den Modi der Zeit, das sich im Auseinandertreten der Einheit der Zeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zeigt<sup>590</sup>. Zum anderen in Anlehnung an den Begriff des Unendlichen, der die Voraussetzung jeder Endlichkeitserfahrung bildet: „In der Erfassung des Endlichen ist aber immer schon ein unthematisches Bewußtsein des Unendlichen – als des Anderen des Endlichen – mitenthalten“<sup>591</sup>. Aufgrund dieser grundsätzlichen Unterscheidung zwischen Endlichem und Unendlichem thematisiert Pannenberg die Zeit unter zwei Perspektiven – Zeit als Ewigkeit Gottes, die die Einheit und Ganzheit der Zeit bildet

---

<sup>589</sup> Was ist der Mensch?, 52f.

<sup>590</sup> Die Vorstellung der Ewigkeit, die erst durch Einheit als Ewigkeit qualifiziert wird, läßt sich nach Pannenberg von der Erfahrung der Zeit ableiten: „Zumindest ist die Ewigkeit konstitutiv für das Erleben und den Begriff der Zeit; denn der Zusammenhang des im Fortgang der Zeit Getrennten wird nur verständlich, wenn die Zeit als Einheit – d.h. aber als Ewigkeit – schon zugrunde liegt“ (S 2, 114). An dieser Stelle macht sich die Problematik des Verhältnisses zwischen subjektiven Zeit des Erlebens und objektiven Zeit der Natur bemerkbar: Es wird diesbezüglich noch zu fragen sein, ob hier die Einheit der Zeit nicht auf ein Überstieg von der noetischen Ebene des Bewußtseins auf die ontische Ebene des Seins beruht.

<sup>591</sup> S 2, 225. Auch MuG, 21.

und die Zeit als Zeitlichkeit des Menschen, die eben wegen der Unabgeschlossenheit der Lebenszeit keine Ganzheit ist, sondern in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zerfällt. Die Zeit des Menschen als eine endliche Zeit steht dabei unter dem Vorzeichen der Vergänglichkeit, denn die Unterscheidung der Einheit der Zeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft setzt Vergehen voraus.

Die Problematik der Vergänglichkeit wird von der Perspektive Gottes als des Schöpfers entfaltet: Darum stehen bei Pannenberg die zwei Ebenen der Zeit nicht beziehungslos nebeneinander, sondern in einem solchen Verhältnis, das Dasein der Schöpfung und des Menschen konstituieren<sup>592</sup>. Den Grund der Entstehung der Differenz zwischen Zeit Gottes und Zeit des Menschen, aber auch ihre Überwindung entfaltet Pannenberg in der Trinitätslehre: Pannenberg entwickelt ein Zeitmodell, in dem die Ewigkeit zum tragenden Moment der Zeit wird und jeden Augenblick des menschlichen Daseins und der Schöpfung insgesamt konstituiert, wodurch dann nach Pannenberg die Versöhnung zwischen Schöpfer und Geschöpf ermöglicht wird:

„Der Gegensatz zwischen Ewigkeit und Zeit wird durch die Inkarnation des Sohnes aufgehoben, indem die Zukunft des Vaters und seines Reiches den Menschen durch den Sohn gegenwärtig wird. [... Die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Ewigkeit und Zeit in der Ökonomie des göttlichen Heilshandelns nach der Weisheit der Liebe Gottes ist die Versöhnung des Gegensatzes zwischen Schöpfer und Geschöpf“<sup>593</sup>.

Die zeitlichen Aspekte der Trinitätslehre begründen ein neues Verständnis der Offenbarung Gottes als Geschichte: Die der Schöpfung und den Geschöpfen gegebene Zeit ist die Zeit der Geschichte, genauer gesagt die Geschichte selbst. Als Werk der Liebe Gottes wird sie jedoch erst im Eschaton – im Reiche Gottes - endgültig erkennbar. Das bedeutet, vom Axiom der Ganzheit für jede wahre Erkenntnis ausgehend, - daß alle Dinge ihren endgültigen Sinn erst am Ende der Geschichte zeigen werden. Darum wird auch die Gottheit Gottes als solche sich erst im Eschaton zeigen: „Die eschatologische Vollendung wird damit nur zum Ort der Entscheidung darüber, daß der trinitarische Gott immer schon, von Ewigkeit zu Ewigkeit, der wahre Gott ist“<sup>594</sup>. Diese Bestimmung der Offenbarung Gottes von der Vollendung der Geschichte her läßt den Zukunftsaspekt in seiner entscheidenden Bedeutung für das gesamte Konzept Pannenburgs erkennen: Von dem Aspekt der realen Gegenwart der

---

<sup>592</sup> Vgl. Freyer, *Zeit – Kontinuität und Unterbrechung*, 199.

<sup>593</sup> S 1, 480 f.

<sup>594</sup> S 1, 359.

kommenden Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu ausgehend, behauptet Pannenberg Gottes Wirkung in der Gegenwart von der Zukunft her: „Alle Dinge gehen dem Reiche Gottes entgegen, aber Gottes Herrschaft wirkt auch immer schon aus seiner Zukunft in die Gegenwart seiner Geschöpfe hinein“. Darum kann Pannenberg sagen: „Durch die Zukunft tritt die Ewigkeit in die Zeit ein“<sup>595</sup>. Darin liegt für Pannenberg die Zusammengehörigkeit von Schöpfung und Eschaton<sup>596</sup>.

Fassen wir die Grundstruktur des Zeitkonzeptes innerhalb der Theologie Pannenberg zusammen: 1. Die Zeit wird bei Pannenberg unter zwei Betrachtungsperspektiven thematisch: Zeit Gottes als Ewigkeit, die auf der ontischen Ebene als Zusammenklang allen Geschehens in einer ewigen Gegenwart gedacht wird und Zeit des Menschen, die auf noetischen Ebene als Auseinandertreten der Zeit in Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft dargestellt wird. 2 Die eigentliche Problematik liegt im Verhältnis zwischen diesen beiden Ebenen, denn der Mensch lebt in einer Spannung zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit, die im Konflikt zwischen der Bestimmung und der Sündhaftigkeit entsteht. Durch den Eintritt der Ewigkeit in die Zeit, der durch die Auferstehung Jesu ermöglicht ist, wird die Problematik der Zeitlichkeit des Menschen – Fragen nach Identität und Sinn - zu lösen versucht.

## 2. Gott der Schöpfer und die Zeit

### 2.1. Ewigkeit als immanente Zeit Gottes

#### 2.1.1. Der Begriff des Unendlichen als Grund der Rede von der Ewigkeit Gottes

Die Rede von der Zeit Gottes setzt eine grundsätzliche Unterscheidung in bezug auf den Begriff der Zeitlichkeit der Zeit voraus: Zeichnet sich die Schöpfung durch vergängliche und damit also endliche Zeit aus, so muß die Zeit Gottes eine als der Endlichkeit entgegengesetzte gedacht werden. Diese Unterscheidung ergibt sich bei Pannenberg durch das menschliche Wissen von Unendlichkeit, das von dem Begriff des Endlichen notwendig abgeleitet wird, denn „der Begriff des Endlichen als solchen kann

---

<sup>595</sup> Theologie der Schöpfung und Naturwissenschaft, 41.

<sup>596</sup> Vgl. EGSch, 18: „Wenn Herrschaft Gottes und Wirklichkeit Gottes sich nicht voneinander trennen lassen, dann bedeutet die Botschaft Jesu vom Kommen der Gottesherrschaft, daß die Wirklichkeit Gottes selbst die Zukunft der Welt ist. [...] Dann muß ferner jeder Augenblick, in dem ein bis dahin zukünftiges endliches Ereignis geschieht, als ein freier Akt Gottes verstanden werden, der jenem endlichen Ereignis Dasein verleiht“.

also nicht gedacht werden, ohne daß das Unendliche schon mitgedacht wird [...]“<sup>597</sup>. Der dem menschlichen Bewußtsein zugrundeliegende Begriff des Unendlichen ist von sich aus noch kein Hinweis auf Gott: Als quantitativ Unendliches würde der Begriff bloße Schrankenlosigkeit in Form des unbegrenzten Fortgangs in der Reihe endlicher Bestimmungen bedeuten. Darum knüpft Pannenberg in diesem Zusammenhang an Hegels Argumentation an, der gezeigt hat, daß bloße Entgegensetzung des Unendlichen dem Endlichen nicht wahrhaft unendlich wäre, weil sie noch durch Abgrenzung vom Endlichen bestimmt wird. Erst durch Übergreifung seines eigenen Gegensatzes zum Endlichen kann man von wahrhaft Unendlichen reden<sup>598</sup>. An diesem Punkte setzt Pannenberg den Begriff des Unendlichen mit der biblischen Rede von Gott in Beziehung: Zwar ist Unendlichkeit keine biblische Bezeichnung für Gott. Aber biblische Gottesbezeichnungen, besonders in den Gott zugeschriebenen Eigenschaften der Ewigkeit, Allmacht und Allgegenwart implizieren die Unendlichkeit<sup>599</sup>. Besondere Bedeutung hat in dieser Hinsicht das Bekenntnis zur Heiligkeit Gottes: Durch den qualitativen Gegensatz zum Endlichen, als Absonderung von allem Profanen konnte der Begriff des Unendlichen zur Bezeichnung der göttlichen Wirklichkeit als Heiligkeit werden: „denn die Grundbedeutung der Heiligkeit ist die Absonderung von allem Profanen“<sup>600</sup>. Die strukturellen Elemente des Unendlichen als seinen Gegensatz Übergreifendes korrespondieren mit der Struktur der heiligenden Heiligkeit Gottes in bezug auf die von Gott geschaffene Welt:

„In diesem Sinne ist die Heiligkeit Gottes wahrhaft unendlich, weil sie dem Profanen entgegengesetzt ist, aber zugleich in die profane Welt eingeht, in sie eindringt, um sie zu heiligen“<sup>601</sup>.

Die Heiligung enthält einen temporalen Aspekt: Sie besteht darin, daß die Geschöpfe über ihr vergänglichliches Leben hinaus mit dem ewigen Gott verbunden werden sollen<sup>602</sup>.

---

<sup>597</sup> MuG, 21; vgl. auch S 2, 225 f.

<sup>598</sup> S 1, 432. Für das Denken bleibt jedoch diese Übergreifung eine Paradoxie. Nur der Gedanke der Heiligkeit Gottes vermag einer Auflösung dieses Widerspruchs näher zu kommen, S1, 433.

<sup>599</sup> S 1, 429.

<sup>600</sup> S 1, 430. Vgl. auch Zeit und Ewigkeit in Israel, 190, wo Pannenberg die These entwickelt, daß die „Differenz zwischen Heiligem und Profanem mit der Temporalität der religiösen Erfahrung zusammengehört“. Bedeutsam ist nach Pannenberg vor allem die Tatsache, „daß das religiöse Bewußtsein das wahrhaft Wirkliche in Differenz zum gegenwärtig Vorhandenem denkt, gerade auch da, wo es die Gegenwart der göttlichen Wirklichkeit als Aufhebung dieser Differenz erfährt“.

<sup>601</sup> S 1, 432.

Der temporale Aspekt der Heiligung weist auf die Problematik der Differenz zwischen Ewigkeit Gottes und der Vergänglichkeit der Schöpfung, die im folgenden Abschnitt näher erläutert wird.

### *2.1.2. Die Ewigkeit Gottes als Ganzheit der Zeit in ewiger Gegenwart: ontisch-noetische Aspekte der Zeit*

Pannenberg entwickelt den Gedanken der Ewigkeit Gottes als ewiger Gegenwart durch eine kritische Rezeption der biblischen Aussagen und theologie- und philosophiegeschichtlichen Positionen, die er in Verbindung mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen zu bringen versucht. Die Grundlage für den Gedanken der Ewigkeit Gottes bildet jedoch - die oben erläuterte - in jedem Erkenntnisakt gegebene Vorstellung einer Unendlichkeit als Prädikat Gottes: Als dem vergänglichen Dasein der Welt entgegengesetztes bedeutet die Unendlichkeit vor allem Unvergänglichkeit. Davon zeugen nicht nur die biblischen Aussagen, sondern das gilt allgemein für jede Religion: „Unvergänglichkeit ist geradezu die Definition des Göttlichen, zusammen mit seiner Ursprungsmacht“<sup>603</sup>. Die biblischen Aussagen über die Zeit Gottes, die ihr Verhältnis zur Zeit der Schöpfung unter verschiedenen Zusammenhängen erscheinen lassen, erlauben nach Pannenberg auf solche Eigenschaften der Zeit Gottes wie Vorzeitigkeit und Jederzeitigkeit als Gleichzeitigkeit schließen. Damit ist eine Basis für die Annahme gegeben, daß alle Zeit als Ganzes Gott gegenüber steht<sup>604</sup>. Darin kommt der eigentliche Unterschied zwischen Zeit der geschöpfler Welt, die in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zerfällt und Zeit Gottes als ewiger Gegenwart, in der es keine Trennung zwischen den Zeitmodi gibt, zum Ausdruck: „Was vor Gott gegenwärtig ist, gehört ja auf der Ebene seiner eigenen, geschöpfler Wirklichkeit unterschiedlichen Zeiten an“. Darum heißt es: „Ewigkeit ist ungeteilte Gegenwart des Lebens in seiner Ganzheit“<sup>605</sup>. Diese Definition der Ewigkeit übernimmt Pannenberg von Plotin:

---

<sup>602</sup> S 1, 433. Dies bedeutet jedoch nicht, daß die Differenz vom Endlichen und Unendlichen beseitigt wird, aaO.

<sup>603</sup> S 1, 433.

<sup>604</sup> S 1, 434.

<sup>605</sup> S 2, 112 f.

„Das Ewige ist ‚Leben, das im Selben verharrt, da es immer das Ganze gegenwärtig hat, nicht jetzt dieses, dann ein anderes, sondern Alles zugleich‘ als ‚teillose Vollendung‘<sup>606</sup>.

Für die theologische Konzeption der Zeit Pannenburgs ist entscheidend, daß die so verstandene Ewigkeit nicht ohne Beziehung zur Zeit steht. Er kritisiert darum die platonische Ewigkeitsvorstellung, die „durch den Gegensatz des Ewigen und immer Gleichen gegen alle Veränderung geprägt“ war und deren Einfluß sich auf die theologischen Positionen der christlichen Tradition seit Augustin bis Schleiermacher, die ebenso die Ewigkeit im Gegensatz zur Zeit verstanden haben, ausgewirkt hat<sup>607</sup>. Die plotinische Definition der Ewigkeit ist zwar auch der Zeit entgegengesetzt, aber ihre Bedeutung liegt nach Pannenburg vor allem darin, daß sie die Voraussetzung für das Verständnis der Zeit selbst bildet:

„Zumindest ist die Ewigkeit konstitutiv für das Erleben und den Begriff der Zeit; denn der Zusammenhang des im Fortgang der Zeit getrennten wird nur verständlich, wenn die Zeit als Einheit – d.h. aber als Ewigkeit – schon zugrunde liegt“<sup>608</sup>.

Daraus macht Pannenburg einen weitreichenden Schluß für die theologische Deutung der Zeit<sup>609</sup>: Ausgehend vom Gedanken der Ewigkeit als Abbild der Zeit, deren Wesen in Einheit oder Ganzheit zum Ausdruck kommt, interpretiert Pannenburg die weltliche Zeit, die durch ihre Modi – Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft – zum Vorschein kommt, als Zerfall der Einheit der Zeit<sup>610</sup>. Solche auf eine Ontologisierung hinweisende Bestimmung der Zeit läßt sich nach Pannenburg erkenntnistheoretisch zwar nicht begründen:

„Obwohl die Ewigkeit für den Zusammenhang der Zeit und des durch die Abfolge der Zeitmomente Getrennten konstitutiv ist, läßt sich die Zeit doch nicht aus dem Begriff der Ewigkeit ableiten: Jeder Versuch, einen Ursprung der Zeit vorstellig zu machen, muß immer schon Zeit voraussetzen“<sup>611</sup>.

---

<sup>606</sup> S 1, 436.

<sup>607</sup> S 1, 436 ff.

<sup>608</sup> S 2, 114; vgl. auch S 1, 436.

<sup>609</sup> Vgl. Freyer, aaO, 200.

<sup>610</sup> S 1, 437; S 2, 114. Die notwendige Konsequenz davon ist, daß auch das Leben, das unter zeitlichen Bedingungen abläuft und in eine Abfolge getrennter Momente erscheint, als zerfallene Einheit verstanden wird.

<sup>611</sup> S 2, 116.

Aber durch die Einheit der Erfahrung ergibt sich doch ein Zugang zum Ewigkeitsverständnis: In diesem Zusammenhang greift Pannenberg auf die These Plotins zurück, „daß das Wesen der Zeit nur in bezug zur Ewigkeit verstanden werden kann, weil sonst die Übergänge von einem Zeitmoment zum anderen unverständlich bleiben“<sup>612</sup>. Diese Einheit sei im Phänomen der Dauer wahrnehmbar, das erstmalig von Augustin beschrieben worden ist<sup>613</sup>: Das menschliche Zeitbewußtsein zeichne sich durch die Fähigkeit gewisse Sachen – Augustin spricht hier von Beispielen des Hörens einer Melodie und des Sprechens eines Satzes – als ganze aufzunehmen, obwohl sie in zeitlicher Folge erklingen. Pannenberg spricht hier von Phänomen der zeitüberbrückenden Gegenwart, in der durch Erinnerung und Erwartung Vergangenes und Zukünftiges uns gegenwärtig präsent sind<sup>614</sup>. Die Erfahrung solcher Dauer ist für Pannenberg im Vergleich zur göttlichen Ewigkeit „immer auch eine Zerdehnung und Zerstreung, weil wir doch dem Fortgang der Zeit unterworfen bleiben und das in der Zeit Getrennte nur teilweise und vorübergehend als simultane Einheit festhalten können“ Sie vermittelt dennoch „eine wenn auch entfernte Ahnung der Ewigkeit und eine Form der Teilhabe an ihr“<sup>615</sup>. Entscheidende Kategorie für den Begriff der Ewigkeit wird somit die Kategorie der Einheit, denn erst durch eine Einheit der Zeit wird Ewigkeit als Ganzes begreifbar. Es stellt sich daher die Frage, wodurch diese Erfahrung der Einheit der Zeit, die uns im Phänomen der Dauer in unserem Bewußtsein zugänglich ist, gewährleistet wird? Nach Pannenbergs Meinung kann das Subjekt „als endliche Größe nicht Grund eines aktual Unendlichen, eines (auch nach Kant) unendlichen gegebenen Ganzen sein, sondern allenfalls Prinzip eines Fortgehens ohne Ende, also eines potentiell Unendlichen, und auch dieser Sachverhalt wird erst verständlich aus der Konstitution der Subjektivität selber durch die Intuition des Unendlichen als Bedingung aller endlichen Inhalte des Bewußtseins mit Einschluß des

---

<sup>612</sup> S 1, 439.

<sup>613</sup> S 1, 442; S 2, 112.

<sup>614</sup> So beschreibt Pannenberg das menschliche Zeitbewußtsein: „Der Strom des Weltgeschehens geht sozusagen über die Schwelle des Jetzt hinweg, aber das Jetzt selbst dauert. Es wandert mit dem Menschen durch die Zeit, solange er lebt. Das, was jeweils ‚jetzt‘ sich ereignet, wechselt mit jedem Augenblick, und doch beharrt das Jetzt selbst im Wechsel seiner Inhalte. Alles Leben vollzieht sich, wie man gesagt hat, in zeitüberbrückender Gegenwart“, Was ist der Mensch?, 51. Darum interpretiert Pannenberg das Phänomen der zeitüberbrückenden Gegenwart als Partizipation an der Ewigkeit: „Im wandernden Jetzt der Gegenwart hat das Ich, solange der Mensch lebt, Anteil an der Ewigkeit. Ohne solche Berührung der Ewigkeit im Jetzt wäre nicht einmal die Vereinnahmung der Zeit für das Ich möglich, weil dieser Mittelpunkt des Ich dann nicht da wäre“, ebd., 55.

<sup>615</sup> S 1, 443.

Gedankens des Ich selber“<sup>616</sup>. Daher sieht Pannenberg die Einheit der Zeit als durch die ewige Gegenwart Gottes begründet.

Diese These von der Einheit der Zeit als ewiger Gegenwart unterstützt Pannenberg durch den Begriff des Raumes, der nicht unabhängig von Zeit gedacht werden könne und der durch die Gleichzeitigkeit des Verschiedenen konstituiert sei: „Raum umfast alles das, was gleichzeitig gegenwärtig ist“<sup>617</sup>. In der Gleichzeitigkeit des Verschiedenen im Raum komme die Einheit der Zeit zum Ausdruck<sup>618</sup>. Solche Reduktion des Raumes auf die Zeit ermöglicht Pannenberg die Gegenwart Gottes im Raum theologisch zu interpretieren<sup>619</sup>: Aus der ewigen Gegenwart Gottes leitet Pannenberg die Vorstellungen von Gottes Allgegenwart und Allmacht ab: „Wie das Vergangene dem ewigen Gott gegenwärtig bleibt, so ist auch das Künftige ihm schon gegenwärtig. Daher folgt aus der Ewigkeit Gottes seine Allgegenwart“<sup>620</sup>. Allgegenwart hängt aber eng mit der Allmacht Gottes zusammen: „Wie ihm in seiner Ewigkeit alle Dinge gegenwärtig sind und er ihnen gegenwärtig ist, so ist er eben dadurch auch aller Dinge mächtig“<sup>621</sup>.

Es fragt sich nun, wie diese Allmacht Gottes erkennbar ist unter den Bedingungen der Zeit, die Pannenberg selbst als von der Sünde und vom Tod beherrscht bezeichnet, und worin sich der „Gegensatz der menschlichen Zeitlichkeit gegen die Ewigkeit“ äußert<sup>622</sup>. Das Problem wird durch die Integration der Zeit in die Trinitätslehre zu lösen versucht: Nach Pannenberg drückt sich die Allmacht Gottes vor allem darin aus, daß Gottes Sohn menschgeworden ist, um die Verselbständigung des Geschöpfes zu überwinden ohne

---

<sup>616</sup> S 2, 115 f; vgl. S 1, 439 f.

<sup>617</sup> S 2, 111.

<sup>618</sup> Es scheint, daß durch den Begriff des Raumes als von der Zeit abhängiges versucht Pannenberg die Zeit zu objektivieren, d.h. den Ursprung der Zeit nicht als Produkt des menschlichen Zeitbewußtseins darzustellen, sondern als eine objektive Realität – als Gabe Gottes zu interpretieren.

<sup>619</sup> S 2, 111 f. Vgl. dazu den Abschnitt 4. über die Gegenwart des Geistes.

<sup>620</sup> S 1, 444.

<sup>621</sup> S 1, 449. Hier muß nun gefragt werden, wie die Selbständigkeit der Geschöpfe, die in Verselbständigung gegenüber Gott abgeleitet und damit der Macht der Sünde verfällt, mit der Allmacht Gottes und seinem Willen zusammenzudenken ist. Das Problem wird von Pannenberg formuliert, S 1, 454: „Zwar entrinnen die Geschöpfe auch in ihrer Verselbständigung, in der Ablösung von Gott, nicht der Allgegenwart und Macht Gottes: Das von der Quelle seines Lebens sich abwendende Geschöpf verfällt der Nichtigkeit. Auch darin noch bestätigt sich negativ die Macht des Schöpfers über sein Geschöpf. Doch andererseits wird mit dem Geschöpf auch die Schöpfungsintention des Schöpfers selbst zunichte. Wenn dem Schöpfer angesichts der Abwendung seines Geschöpfes von ihm nur dessen Preisgabe an die Nichtigkeit bliebe, dann käme darin weniger seine Allmacht als vielmehr die Ohnmacht seines Schöpferwillens zum Ausdruck“.

<sup>622</sup> Was ist der Mensch?, 49.

dessen Selbständigkeit anzutasten<sup>623</sup>. Mit dem christologischen Ansatz kommt hier auch die Vollendung der Schöpfung in der Auferstehung der Toten im Blick: „Die Auferweckung der Toten ist die unüberbietbare Bekräftigung des Schöpferwillens, der das Dasein seiner Geschöpfe will“<sup>624</sup>. Aber erst im Eschaton wird sich endgültig erweisen, „daß die Gottheit Gottes schon in der Geschichte Jesu definitiv offenbar geworden ist und daß umgekehrt der Gott der Liebe wahrhaft Gott ist“<sup>625</sup>.

Fassen wir das Gesagte über die Begründung der Ewigkeit Gottes als Ganzheit der Zeit in ewiger Gegenwart zusammen, so wird deutlich, daß die eigentliche Problematik hier in der Frage nach dem Verhältnis zwischen ontischen und noetischen Ebenen der Zeit in bezug auf ihre Erkenntnisbedingungen liegt: Wenn die Einheit der Dauer, die im Phänomen der zeitüberbrückenden Gegenwart des menschlichen Zeitbewußtseins wahrnehmbar ist, die Voraussetzung der Ewigkeitsvorstellung bildet, dann hängt die Wahrheit der Ewigkeitsvorstellung vom Grund dieser Einheit<sup>626</sup>. Damit hängt auch die andere Frage zusammen, ob von dem Begriff der Ganzheit der Zeit ausgehend, von dem Pannenberg in Anschluß an Plotin den Begriff der Ewigkeit ableitet, nicht zur Substanzialisierung der Zeit führt, die dann als Auseinandertreten der Ganzheit der Zeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verstanden wird und folglich als ständig defizitäre abgewertet wird.

### *2.1.3 Vermittlung zwischen Ewigkeit und Zeit: immanente und ökonomische Aspekte der Zeit Gottes*

Nachdem die Vorstellung der Zeit Gottes als ewiger Gegenwart erläutert wurde, stellt sich nun die Frage, in welchem Verhältnis diese Ewigkeit Gottes und die endliche Zeit der Welt bzw. der Geschöpfe zu einander stehen: Wird die Schöpfung als eine endliche Größe im Tode vergehen? Leitend für diese Frage ist für Pannenberg der Grundgedanke des christlichen Glaubens von der Schöpfung der Welt als Ausdruck der Liebe und Allmacht Gottes: Wenn Gott die Schöpfung gewollt hat, so will er sie nicht in „Nichts“ versinken lassen<sup>627</sup>, sondern will sie mit sich selbst vereinen, indem er der Schöpfung

---

<sup>623</sup> S 1, 454.

<sup>624</sup> S 1, 451; 476.

<sup>625</sup> S 1, 477.

<sup>626</sup> Dies wird ausführlich im Anthropologiekapitel behandelt.

<sup>627</sup> EGSch, 23. Dieses „Nichts“ hat bei Pannenberg eine Bedeutung der Vergänglichkeit, vgl. angegebene Stellen. Hier bleibt noch offen, ob damit eine effektive Vergänglichkeit gemeint ist, die auf das Sein des

Anteil gewährt an seiner Ewigkeit<sup>628</sup>. Damit ist die eschatologische Vollendung und die Auferstehung der Toten angesprochen, in der sich die Liebe Gottes endgültig realisieren wird<sup>629</sup>.

Somit ergeben sich zwei temporale Aspekte in bezug auf das Verhältnis zwischen Zeit der Welt und Ewigkeit Gottes: Einerseits das durch das Phänomen der zeitüberbrückenden Gegenwart vermittelte gegenwärtige Ereignis der Allgegenwart Gottes, indem jedes Geschöpf zu jeder Zeit Gott gegenwärtig ist und darin Anteil an seiner Ewigkeit hat; und andererseits - als zukünftiges Ereignis mit der Auferstehung der Toten – somit als noch ausstehendes Ereignis. In welchem Verhältnis stehen nun diese Gegenwart der Ewigkeit mit der noch ausstehenden Zukunft der Ewigkeit? Ausgehend von dem Gedanken, daß die Ewigkeit Quelle, Inbegriff und Grund der Zeit ist, - daran hält Pannenberg mit Barth fest – ergibt sich die Klärung der Frage nach dem Verhältnis beider Ewigkeitsaspekte dadurch, daß Pannenberg die Identität der immanenten mit der ökonomischen Trinität behauptet: „Kraft ihrer trinitarischen Differenzierung umschließt die Ewigkeit die Zeit der Geschöpfe in ihrer ganzen Ausdehnung, vom Beginn der Schöpfung bis zu ihrer Vollendung“<sup>630</sup>. D.h., daß Pannenberg diese zwei Aspekte verbindet in eine Einheit: Er gibt dazu eine Erklärung, „wie das schöpferische Handeln des ewigen Gottes in der Zeit als Anbruch seiner eschatologischen Zukunft im Dasein seiner Geschöpfe genauer verstanden werden kann“:

„Alle zeitüberbrückende Dauer und alle Erfahrung solcher Dauer im Strom der Zeit kann als Antizipation der eschatologischer Zukunft einer Teilhabe der Geschöpfe an der Ewigkeit Gottes aufgefaßt werden“<sup>631</sup>.

Auf der ontischen Ebene der Zeit ist Gottes Ewigkeit also schon immer Gegenwart in bezug auf seine Schöpfung, denn auf dieser Ebene gibt es keine Trennung zwischen Gegenwart und Zukunft. Nur vom Standpunkt des Geschöpfes – auf der noetischen

---

Subjekts gerichtet ist, oder eine reflexive Vergänglichkeit, die auf die Bedeutung des Seienden gerichtet wird. Die Frage wird weiter entfaltet im Zusammenhang mit der Frage des Todes und seiner theologischen Interpretation.

<sup>628</sup> S 2, 117.

<sup>629</sup> S 1, 459 f; S 2, 116; E,G,Sch 23.

<sup>630</sup> S 1, 439. Vgl. auch S 1, 441: „Begründet schon die Lehre von der immanenten Trinität die Vorstellung einer Vielheit in der Lebensganzheit des einen Gottes, die ihm ewig gegenwärtig ist, so begründet die Lehre vom heilsökonomischen Wirken der trinitarischen Personen das Dasein einer Vielheit von Geschöpfen und ihre Einbeziehung in das Leben Gottes zur Teilhabe an seiner ewigen Herrlichkeit“.

<sup>631</sup> S 1, 443.

Ebene - zerfällt diese ewige Gegenwart in die zwei Aspekte der Gegenwart und Zukunft: Sie werden aber zugleich überbrückt durch die Antizipation als „Teilhabe der Geschöpfe an der Ewigkeit Gottes“<sup>632</sup>.

Wird durch Entsprechung von immanenter mit ökonomischer Trinität das Verhältnis der Zeit Gottes als Ewigkeit zur Zeit der Welt als Auseinandertreten der Zeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft geklärt, stellt sich nun die Frage nach dem Verhältnis von unterschiedlichen temporalen Aspekten der Zeit Gottes - als transzendente Ewigkeit Gottes und als irdische Gegenwart - zueinander: Es fragt sich, wie sie miteinander zu vereinbaren sind? Nach Pannenberg geschieht die Vermittlung zwischen Transzendenz und Immanenz Gottes wiederum die Trinität:

„Die Trinitätslehre ermöglicht es, die Transzendenz des ‚Vaters im Himmel‘ mit seiner Gegenwart bei den Glaubenden durch Sohn und Geist so zu verbinden, daß wegen der Homousie der drei Personen und ihrer gegenseitigen Einwohnung (Perichorese) nun durch den Sohn und den Geist auch der Vater unbeschadet seiner Transzendenz als den Glaubenden gegenwärtig und nah gedacht werden kann (vgl. Joh 14, 8ff.). So erweist sich das trinitarische Leben Gottes in seiner Heilsökonomie als die wahrhaftige Unendlichkeit seiner Allgegenwart“<sup>633</sup>.

Wie das konkret aussieht, wird im Anthropologiekapitel näher erläutert, da diese Vermittlung im Glauben geschieht und von Pannenberg am Problem des Bewußtseins expliziert wird.

---

<sup>632</sup> S 1, 443.

<sup>633</sup> S 1, 449. Der Gedanke von Einheit der immanenten und ökonomischer Trinität scheint dem Gedanken der Kontingenz Gottes zu widersprechen: Wenn Gott keine Zukunft außer sich hat und zugleich allen Modi der weltlichen Zeit gegenwärtig ist, d.h. auch der Zukunft der Welt, wie kann dann neues Handeln Gottes in der Geschichte gedacht werden? Pannenberg antwortet darauf mit dem paradoxen Gedanken über die Freiheit Gottes: „Keine Zukunft außer sich zu haben, sondern selber die Zukunft seiner selbst zu sein, das ist aber eine Umschreibung vollkommener Freiheit“, S 1, 443. Pannenberg knüpft damit an die aristotelische Definition der Freiheit. In Bezug auf Gott enthält diese Definition von Freiheit ein Element der Unklarheit: Wie ist das Verhältnis zwischen ewigen Gegenwart Gottes, die keine Zukunft außer sich hat, mit seiner Freiheit, die Zukunft seiner selbst ist, zusammenzudenken? Zwar betont Pannenberg in Anschluß an Althaus, daß dieser Gedanke erst von der Zukünftigkeit Gottes zu verstehen ist, die Frage jedoch wird damit nicht beantwortet, ebd. Vgl. auch S 1, 472 f: „Wenn Ewigkeit und Zeit erst in der eschatologischen Vollendung der Geschichte koinzidieren, dann ist unter dem Gesichtspunkt der Geschichte Gottes auf jene Vollendung hin Raum für ein Werden in Gott selbst, nämlich im Verhältnis von immanenter und ökonomischer Trinität, und in diesem Rahmen ist es dann auch möglich, von Gott zu sagen, daß er selber etwas wurde, was er zuvor nicht war, als er in seinem Sohne Mensch wurde“. Wenn aber die Zeugung des Sohnes ein ewiger Akt ist, wie kann vom „werden“ in der Geschichte gesprochen werden?; vgl. S 1, 455.

## 2. 2. Schöpfung der Zeit und die Zeit der Schöpfung als ewiger Akt Gottes

Die Wirklichkeit der Zeit ist für Pannenberg der Ausdruck der Liebe Gottes<sup>634</sup>. Sie ist also auch wie alles andere von Gott gewollt und geschaffen. Wird eine Erschaffung der Zeit angenommen, so stellt sich die Frage nach ihrem Anfang. Damit aber wird ein altes seit Augustin umstrittenes Thema berührt: Die Frage nach der Zeit der Schöpfung und dem damit zusammenhängenden Problem einer ihr vorausgehenden Zeit. Denn jeder Anfang, wie Philosophie seit Aristoteles lehrt, führt unvermeidlich zur Frage nach dem Vorherr des Anfangs<sup>635</sup>. Die Annahme der Geschöpflichkeit der Zeit erlaubt das Problem zu umgehen. Darum behauptet Pannenberg in Übereinstimmung mit Augustin, daß die Schöpfung der Zeit kein in der Zeit stattfindender Akt sei, sondern ein ewiger Akt ist: „Denn als ewiger Akt ist der Schöpfungsakt kein in der Zeit stattfindender Akt. Vielmehr ist die Zeit selber erst mit der Hervorbringung der Geschöpfe entstanden“<sup>636</sup>. Die Frage nach dem Anfang der Zeit kann also nicht von der Frage nach dem Anfang der Welt getrennt werden, denn die Zeit ist notwendige Bedingung für die selbständige Existenz der Geschöpfe, die als solche von Gott gewollt sind<sup>637</sup>. Andererseits kann die Frage nach dem Anfang der Zeit nicht auf den Gedanken vom Anfang der Welt begrenzt werden: „Als ein ewiger Akt des ewigen Gottes kann die Schöpfung nicht auf den Anfang der Welt begrenzt sein, sondern ist aller geschöpflichen Zeit gleichzeitig“<sup>638</sup>. Die Ewigkeit als „Quellort der Zeit“, als „Einheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“ wird damit zum notwendigen Korrelat der Zeit, ohne dessen das Wesen der Zeit unverständlich bliebe<sup>639</sup>.

Die Bedeutung des Gedankens, daß die Welt nicht in der Zeit, sondern mit der Zeit geschaffen wurde, liegt für Pannenberg nicht so sehr in der von Augustin intendierter Verteidigung der Unveränderlichkeit Gottes, sondern einerseits in der Vermeidung des Anscheins, „daß der Ursprung der Welt auf einen willkürlichen Entschluß Gottes

---

<sup>634</sup> S 2, 116.

<sup>635</sup> Vgl. S 2, 53: „Wäre aber der Schöpfungsakt selber ein Akt in der Zeit, dann wäre es unvermeidlich, nach einer ihm vorausgehenden Zeit zu fragen. Damit wiederum wäre die Vorstellung einer Veränderung in Gott beim Übergang zur Schöpfung verbunden“.

<sup>636</sup> S 2, 53.

<sup>637</sup> Vgl. S 2, 53; S 2, 116 f: „Weil das Handeln des Schöpfers auf das selbständige Dasein seiner Geschöpfe als endlicher Wesen zielt, darum ist auch die Zeit als Form ihres Daseins von ihm gewollt“.

<sup>638</sup> S, 2,52 f.

<sup>639</sup> S 2, 54. Damit aber entsteht wieder das Problem der Begründung des Ewigkeitsbegriffes, der auf eine zirkuläre Struktur beruht: Der Begriff der Zeit – ihr Anfang als geschöpfliche Größe und Erscheinungsweise als Einheit, die den Geschöpfen im Phänomen der Dauer erfahrbar wird – setzt eine Vorstellung der Ewigkeit voraus, die ihrerseits auf einen Zeitbegriff beruht. Vgl. dazu S 2, 114; 116.

beruhe“, und andererseits, was noch wichtiger ist, daß damit „der Beschränkung des göttlichen Schöpfungshandels auf den Anfang der Welt“ widersprochen wird<sup>640</sup>. Hier meldet sich Pannenberg's theologisches Interesse an der grundlegenden Bedeutung der Zukunft<sup>641</sup>: Gott handelt auch in der Geschichte und sein entscheidendes Handeln – die Herbeiführung des Reiches Gottes – und damit auch die endgültige Offenbarung – stehen noch aus<sup>642</sup>. Darum bildet für Pannenberg die Ewigkeit des Schöpfungsaktes „die Voraussetzung für die Auffassung der Erhaltungstätigkeit Gottes als eines fortgesetzten Schöpfungshandels, als *creatio continuata* bzw. *creatio continua*<sup>643</sup>. Wird die Schöpfung als ewiger Akt verstanden, in dem Sinne, daß „jedes einzelne Geschöpf, sogar jedes neue Ereignis, jeder Augenblick [...] seinen ‚Anfang‘ in Gottes Schöpfung“ hat und dabei diesem Geschaffenen gleichzeitig bleibt, stellt sich die Frage nach dem zeitlichen Unterschied zwischen Schöpfung und Erhaltung, denn die Begriffe ‚Schöpfung‘ und ‚Erhaltung‘ implizieren bereits eine zeitliche Differenz zwischen dem Anfang der Kreatur in der Zeit und ihrer Fortdauer in der Zeit<sup>644</sup>. Diese Frage hängt auch mit der Frage nach der Selbständigkeit der Geschöpfe und ihrer Handlungen in der Zeit einerseits und ihrer Identität und Kontinuität in der Zeit andererseits zusammen. Es ist unsere Alltagserfahrung, daß wir uns als kontinuierliche Wesen empfinden, die eben nicht in jedem Augenblick neu konstituiert werden, sondern von unserer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bestimmt werden. Wie ist also der Unterschied bzw. das Verhältnis zwischen erhaltendem Handeln Gottes, das „immer ein Handeln Gottes *in der Zeit*“ ist und der Zeit der Schöpfung, die als ewiger Akt „aller geschöpflicher Zeit gleichzeitig“ ist<sup>645</sup>, zu denken? Nach Pannenberg löst sich das Problem dann, wenn wir den Unterschied der Zeitebenen bedenken: Nur vom Standpunkt des Geschöpfes aus trennen sich die Vorstellungen von Schöpfung und Erhaltung; auf der Ebene der Zeit Gottes gehören Schöpfung und Erhaltung zur ewigen Gegenwart:

---

<sup>640</sup> S 2, 55.

<sup>641</sup> Vgl. Kap. 4, Die Gegenwart der Heilszukunft durch den Geist.

<sup>642</sup> Vgl. dazu aber die Bedeutung der Prolepse, Kap. 3.

<sup>643</sup> S 2, 55. Vgl. Pannenberg's Argumente gegen die Kritik des Gedankens *creatio continua*, S 2, 56 f. Die Frage nach Gott als Schöpfer und die neuere Kosmologie, 86 ff. Hauptargumente gegen diese Kritik bildet der Gedanke von der Treue Gottes und die Vorstellung der Ewigkeit des Schöpfungsaktes, die auch in der biblischen eschatologischen Erwartung als Unabgeschlossenheit der Schöpfung zu finden sei. Dies erlaubt den Schluß: „Als ein ewiger Akt umspannt das Schöpfungshandeln Gottes den ganzen Weltprozeß und durchdringt alle Phasen der Ökonomie des göttlichen Handelns in seiner Geschichte“, S 2, 57.

<sup>644</sup> S 2, 59.

<sup>645</sup> S 2, 59; S 2, 53,

„Doch Ursprung und Vollendung fallen für die Erfahrung der Geschöpfe nicht zusammen. Eine Einheit bilden sie zunächst nur in der Perspektive des göttlichen Schöpfungsaktes“<sup>646</sup>.

Damit jedoch taucht wieder ein Problem auf in Bezug auf das Verständnis der zeitlichen Unterscheidung zwischen Schöpfung und Erhaltung, denn auf der Ebene der Zeit Gottes, die als ewige Gegenwart keine zeitlichen Unterscheidungen erlaubt, muß die Schöpfung und Erhaltung zusammenfallen, was dann aber dem Erhaltungsbegriff als einem Handeln in der Zeit widersprechen würde. Daraufhin betont Pannenberg einerseits, daß eine Vorstellung, die die zeitliche Distanz zwischen Handlungszweck und Handlungssubjekt annehmen wolle, der ‚ewigen Selbstidentität Gottes‘ nicht angemessen sei: „Was Gegenstand des göttlichen Willens ist, muß als damit auch schon realisiert gedacht werden, es sei denn,“ andererseits, – und das ist für Pannenberg ausschlaggebend – „Gott knüpfte die Realisierung an Bedingungen geschöpflichen Lebens und Verhaltens“. Damit wird durch die zeitliche Struktur der Trinität Gottes das Problem als gelöst betrachtet: „Nur unter der Bedingung der Teilnahme des trinitarischen Gottes am Leben seiner Geschöpfe und damit auch an der das geschöpfliche Leben kennzeichnenden Zeitdifferenz von Anfang und Ende kann von einem Auseintreten von Subjekt, Ziel und Gegenstand im göttlichen Handeln die Rede sein“<sup>647</sup>. In bezug auf die zeitliche Differenz zwischen Schöpfung und Erhaltung bzw. Regierung heißt es dann:

„Erhaltung und Weltregierung der Geschöpfe durch Gott sind vom Akt ihrer Schöpfung dadurch unterschieden, daß beide bereits Ausdruck der *Teilnahme Gottes am Leben der Geschöpfe* und seiner Zeitstruktur sind, voneinander unterschieden dadurch, daß die Erhaltung auf den Ursprung der Geschöpfe im Schöpfungsakt Gottes zurückbezogen ist, die Vorsehung oder Weltregierung hingegen auf ihre künftige Vollendung vorgeift“<sup>648</sup>.

Damit werden die Vergangenheits- und Zukunftsaspekte als Anfang und Ende des Daseins der Geschöpfe in das trinitarische Handeln Gottes integriert. Der Grund der Teilnahme Gottes am Leben der Geschöpfe liegt für Pannenberg letztlich in der „Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater, die durch ihr Heraustreten aus der

---

<sup>646</sup> S 2, 165. Wie das Verhältnis zwischen Schöpfung und Erhaltung in ihren zeitlichen Dimensionen zueinander auf die jeweilige Ebene der Zeit gedacht werden könnten, wird von Pannenberg nicht näher geklärt.

<sup>647</sup> S 2, 75.

<sup>648</sup> S 2, 75. Diese Vorstellung ist durch das Verständnisproblem belastet: Wie ist der Schöpfungsakt der Zeit als ewiger Akt mit dem zeitlichen Anfang der Welt bzw. der Zeit zusammenzudenken?

Einheit des göttlichen Lebens zur Möglichkeitsbedingung selbständigen geschöpflichen Daseins wird“<sup>649</sup>.

### 2. 3. Anfang und Ende der Welt in ihren zeitlichen Dimensionen

Mit der gleichen Problematik wie über den Anfang der Zeit als einer geschöpflichen Größe ist die Frage nach dem Anfang der Welt verbunden: Die Welt als geschaffene muß einen Anfang in der Zeit haben, aber jeder zeitlicher Anfang – gemäß aristotelischer Physik – setzt ein zeitliches Vorher, d.h. eine Zeit voraus. Dies würde bedeuten, daß vor der Erschaffung der Welt eine leere Zeit schon vorhanden war. Pannenberg behauptet mit der altchristlichen Theologie, daß die Zeit erst mit der Schöpfung entstanden ist, daher sei nach Pannenberg die Frage nach der Schöpfung vorausgehende Zeit nicht angemessen<sup>650</sup>. Damit aber kann die Vorstellung eines Anfanges der Welt unmöglich nicht gedacht werden: Für den menschlichen Verstand – wie Kant das in der ersten kosmologischen Antinomie gezeigt hat – scheint die Annahme eines Anfanges der Welt unvorstellbar: „Das zeitliche Vorher ist offenbar nicht ablösbar von einem Rückgang in der Reihe der Ursachen“<sup>651</sup>. Pannenberg setzt jedoch dieses Argument vom Gesetz des Verstandes, der nach Kant in diesem Fall immer nach einer höheren Zeitbedingung zu fragen gezwungen ist, außer Kraft, indem er die kantische Philosophie insgesamt als auf die Subjektivität des Verstandes zurückfallend begründet sieht<sup>652</sup>.

Statt dessen stellt Pannenberg im Anschluß an Hegel die Frage nach dem Anfang der Welt ‚neu‘: Ausgangspunkt der Frage bildet dabei die Annahme, daß „zum Wesen des Endlichen in jedem Falle auch ein zeitlicher Anfang gehört“. Diese Problematik wird

---

<sup>649</sup> S 2, 76.

<sup>650</sup> Zur Problematik des Streites über die Ewigkeit der Welt vgl. die Einleitung von Schönberger in: Bonaventura, Thomas von Aquin, Boethius von Dacien, Über die Ewigkeit der Welt, VII-XXXII.

<sup>651</sup> S 2, 176.

<sup>652</sup> S 2, 177. Pannenberg weist in diesem Zusammenhang auf die Kritik Hegels an Kant hin, der hinsichtlich der kantischen Argumentation bemerkte, daß sie „auf der schon vorausgesetzten Annahme beruhe, ‚daß es kein unbedingtes Dasein, keine absolute Grenze gebe, sondern das weltliche Dasein immer eine *vorhergehende Bedingung* fordere‘ (Wissenschaft der Logik I, hg. G. Lasson PhB 56, 1967, 235). Theses und Antitheses zusammen besagen, ‚daß eine *Grenze* ist, und daß die Grenze ebenso sehr nur eine *aufgehobene* ist, daß die Grenze ein Jenseits hat, mit dem sie aber in *Beziehung* steht‘ (ebd). Nach Hegel gehört dieser Widerspruch zum Wesen der Endlichkeit [...]. Er kritisiert Kant dafür, daß er diesen Widerspruch nur der Vernunft aufgebürdet habe, um so die Natur von ihm zu befreien (Logik I a.a.O. 236)“.

für Pannenberg von der Frage, „ob die Welt insgesamt endlich oder unendlich“ sei, entschieden, - darin liegt nach Pannenberg die eigentliche Sachproblematik der Frage<sup>653</sup>. Pannenberg skizziert kurz die Entwicklung des Gedankens der Unendlichkeit der Welt<sup>654</sup>: Ausgelöst wurde dieser Glaube durch die kopernikanische Wende des Weltbildes, durch Henry Mores Identifizierung des unendlichen geometrischen Raumes mit der Unermeßlichkeit und Allgegenwart Gottes und wurde durch Isaac Newtons Setzung der Absolutheit des Raumes und der Zeit zur Grundlage seiner Physik. Die Physik des 18. Jh. hat den Gedanken des absoluten Raumes und der absoluten Zeit vom Gottesgedanken abgelöst, woraus sich die Vorstellung eines für sich als zeitlich und räumlich unbegrenzt zu denkenden Universums ergab. Durch die mathematische Mengenlehre B. Bolzanos wurde die Übertragung des Begriffs des Unendlichen von Gott auf die Welt abgeschlossen: Lehre Bolzanos schien zu erlauben, den Gedanken des aktual Unendlichen mathematisch zu bestimmen und so auch physikalisch anzuwenden. Pannenberg weist jedoch auf den Charakter dieser Unendlichkeitsvorstellung als einer nur potentiellen hin, denn sie impliziert eine Vorstellung von Elementen – endlichen Teilen, aus denen eine solche Menge zusammengesetzt ist: „Dadurch fällt die vermeintlich aktuale Unendlichkeit der unendlichen Menge doch wieder auf die potentielle Unendlichkeit der Synthesis endlicher Teile oder umgekehrt der unbegrenzt fortschreitenden Teilen zurück“<sup>655</sup>.

Mit der Entdeckung der Relativitätstheorie ergaben sich neue Einsichten in die Frage nach den Anfang der Welt: Die Relativitätstheorie erlaubte, die Welt als räumlich unbegrenzt, aber endlich zu denken. Hinzu kamen noch die Theorien von der Expansionsbewegung des Universums und vom Urknall als Beginn des Universums. Damit wurde die von Kant als empirisch sinnlos beurteilte Frage nach der Welt als Ganzheit<sup>656</sup> philosophisch wieder aktuell: Pannenberg sieht darin den Verdienst der modernen physikalischen Kosmologie, die die Vorstellung der Welt als empirisch nachweisbare Ganzheit ermöglicht hat. Diese Zustimmung wird durch die Konvergenz der modernen Kosmologie an die christliche Schöpfungslehre motiviert, denn die gängigen kosmologischen Theorien gehen von einem Anfang des Universums aus. Die

---

<sup>653</sup> S 2, 177.

<sup>654</sup> Vgl. S 2, 177 – 183. Vgl. dazu noch Gott und die Natur, 20 ff; Theologie der Schöpfung und Naturwissenschaft 36 ff.

<sup>655</sup> S 2, 180.

<sup>656</sup> Kant, KrV, B 533 „[...] die Welt ist also kein unbedingtes *Ganzes*, existiert also auch nicht als ein solches, weder mit unendlicher, noch endlicher Größe“.

auf dem ersten Blick sich daraus ergebende Annahme vom zeitlichen Anfang der Welt wird jedoch durch die Abhängigkeit des Ablaufs der Zeit von materiellen Prozessen erschwert: Wegen der Relativität der Zeitmasse und der Unmöglichkeit, für den Anfangspunkt irgendeinen physikalischen Zustand zu definieren, ergeben sich spezielle Probleme für das Verständnis des Zeitablaufs. Wichtig jedoch bleibt nach Pannenberg – und das bildet die Grundprämisse seiner Ausführungen zu der Frage, daß „zur Endlichkeit jedes Vorgangs in der Zeit ein Anfang“ gehört. Darum der Schluß: „Die Endlichkeit des Weltprozesses in der Zeit schließt angesichts der Unumkehrbarkeit seines Zeitablaufs die Unterschiedenheit von Anfang und Ende ein“<sup>657</sup>.

Ausgehend von einer Vorstellung des zeitlichen Anfangs des Universums meint P, daß die Zeit eine Gestalt als „Ereignisfolge und meßbarer Verlauf“ in der Anfangsphase des Universums erst gewinnt. Der Gedanke von einem Anfang der Zeit führt aber zum Problem der zeitlichen Grenze, die im folgenden Zitat deutlich wird:

„Dabei mag sich die subjektive ‚imaginäre‘ Zeit gerade in der Nähe des Anfangs ins Unbegrenzte dehnen. Objektiv jedoch, d.h. relativ auf den Gesamtprozeß des Universums, ist mit dem Anfang auch eine Grenze gesetzt, mit der aber die Weltzeit nicht an eine ihr vorausgehende Zeit, sondern an die Ewigkeit grenzt“<sup>658</sup>.

---

<sup>657</sup> S 2, 183: Dieser Anfang „mag sich einer genauen physikalischen Bestimmbarkeit entziehen“. Darum kann nach Pannenberg die Behauptung eines Zeitanfanges weder direkt auf physikalische Befunde begründet werden, noch rein begrifflich aus dem Wesen des Endlichen abgeleitet werden. Nur durch die moderne Kosmologie erbrachte „empirische Grundlage“ des Universums als eines einheitlichen Prozesses wird die Denk Voraussetzung für die Annahme des Anfangs geschaffen: „Wenn es (gegen Kant) sinnvoll und notwendig ist, den Gesamtprozeß des Universums als ein Ganzes zu denken, und wenn ferner dieser Gesamtprozeß in seiner raumzeitlichen Gestalt endlich ist, dann wird er auch einen zeitlichen Anfang haben: Nicht einen Anfang „in“ der Zeit, so als ob ihm eine leere Zeit vorausginge, sondern den Beginn einer Zeit selbst, der aber seinerseits schon zeitlich bestimmt ist, also den Beginn einer Folge von Zeitmomenten darstellt“.

<sup>658</sup> S 2, 184. Die Vorstellung von einem zeitlichen Anfang, der an die Ewigkeit grenzt, setzt einen temporalen Übergang von Ewigkeit in die Zeitlichkeit voraus, der von Pannenberg vertretener Definition der Ewigkeit widerspricht. Dieser Widerspruch könnte nur durch die Gleichsetzung bzw. Identifizierung Gottes mit der Ewigkeit vermieden werden: Dann würde der Anfang der Zeit nicht an Ewigkeit, sondern an Gott selbst grenzen. Pannenberg sagt auch ausdrücklich – obwohl nur in bezug auf das Ende der Zeit, - daß „nicht das Nichts, sondern Gott das Ende der Zeit ist“, S 3, 639. Diese Vorstellung kann jedoch dem Pantheismusverdacht nicht ausweichen, der sich aus Bestimmung des Ewigkeitsbegriffes als Ganzheit der Zeit zu ergeben scheint: Es wird nicht mehr ersichtlich, worin die Zeit von der Ewigkeit sich unterscheidet, außer der Erscheinungsweise, indem die Zeit sukzessiv, die Ewigkeit simultan erscheinen. Diesem Verdacht des Pantheismus, der auch im Zusammenhang über Diskussion der Einheit Gottes als Absolutes entsteht, will Pannenberg dadurch ausweichen, daß er auf die Unauflösbarkeit der „nur logischen Postulate“ hinweist S 1, 478 f.: „Als eines, das nicht eines unter anderen ist, ist Gott als absolut zu denken. Das Absolute ist als eines zugleich alles. Aber es ist nicht alles in einem (das wäre Pantheismus), sondern muß jenseits der Differenz von einem und allem gedacht werden, also als das Eine, das zugleich alles umgreift. Formeln wie diese sind freilich nur logische Postulate, die aus der Analyse des Gedankens der absoluten Einheit entwickelt werden, aber dabei nicht einmal als möglich, d.h. als in sich konsistent, erweisbar sind, weil bei ihrer Herleitung immer schon die Gegenbegriffe des Vielen und der Allheit im Spiel sind“.

Die Annahme, daß „die Endlichkeit des Weltprozesses in der Zeit [...] angesichts der Unumkehrbarkeit seines Zeitablaufs die Unterschiedenheit von Anfang und Ende“ einschließe<sup>659</sup>, ist auch für die Problematik der Ende der Zeit bzw. der Welt bestimmend, insofern sie die Denkvoraussetzung für den Gedanken des Endes schafft. Hierzu kommen jedoch neue Aspekte ins Spiel: Das Thema des Endes der Welt und der Zeit hat für Pannenberg viel größere Bedeutung als das des Anfangs. Darin kommt sein Interesse an der Zukunft zum Ausdruck: Nicht nur das Offenbarungsverständnis ist von der Zukunft her zu verstehen, sondern das Ende der Welt bedeutet auch die Vollendung der göttlichen Schöpfung, die das Ziel göttlichen Handelns schlechthin ist:

„Die Zukunft der Vollendung ist der Eintritt der Ewigkeit in die Zeit. Denn sie hat zum Inhalt, was die Ewigkeit auszeichnet, was aber in der Zerstreung der Zeit untergeht: die Ganzheit des Lebens, darum auch seine wahre Identität“<sup>660</sup>.

Diese durch eschatologisches Offenbarungsverständnis bedingte Einschätzung der Zukunft hat ihren letzten Grund in der christlichen Botschaft – der Erwartung des zukünftigen Reiches Gottes und der Wiederkunft Christi, „ungeachtet großer Differenz in den Auffassungen von der Zeitspanne, die bis zum Ende noch verstreichen wird“<sup>661</sup>. Die Endlichkeit der Welt, „insofern sie als ganze zeitlich strukturiert ist“, bildet für Pannenberg den Grund für die Annahme ihres Endes. Von der Faktizität der Endlichkeit der Welt ausgehend, behauptet P, daß die Zeit, wie sie einen Anfang hat, auch zu Ende gehen wird: Die Trennung der Zeit, die durch die Zeitmodi von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zum Ausdruck kommt, wird im Eschaton überwunden werden, damit wird auch der Unterschied zwischen kosmischer Zeit und Ewigkeit beseitigt<sup>662</sup>. Eschaton – das Ende der Geschichte bedeutet für Pannenberg notwendig auch das Ende der Zeit, denn nach der Vollendung wäre die Zeit inhaltslos<sup>663</sup>.

---

Auch der Begriff der Ganzheit führt in die gleiche Problematik, denn er setzt eine Grenze voraus, durch die etwas als Ganzes bzw. Abgeschlossenes zur Ganzheit wird. Die Grenze setzt ihrerseits ein Jenseits der Grenze voraus. Vgl. Die Bedeutung der Kategorien „Teil“ und „Ganzes“ für die Wissenschaftstheorie der Theologie, 93 ff.

<sup>659</sup> S 2, 183.

<sup>660</sup> S 3, 649.

<sup>661</sup> S 2, 184.

<sup>662</sup> S 2, 117. Damit scheint Pannenberg in den Widerspruch zu geraten, der in zwei unvereinbaren Vorstellungen - von ewiger Schöpfung und zeitlichen Anfang der Welt - besteht.

<sup>663</sup> S 3, 632. In der eschatologischen Vollendung werden jedoch die in der kosmischen Zeit hervorgetretene Unterschiede und die Endlichkeit als solche nicht einfach verschwinden, denn damit wäre auch der Hauptunterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf verschwunden. Also die Endlichkeit der Geschöpfe bleibt auch in der Ewigkeit bestehen. Darum behauptet P: „Das Auseinandertreten der

Ähnlich wie über die Frage nach dem Anfang der Welt, diskutiert Pannenberg auch die Frage über die Vorstellung eines Endes der Welt unter neuzeitlichen Bedingungen des Denkens: Aus dem Wesensmerkmal der Zeit, das durch ein „vorher“ – „danach“ bestimmt wird, ergeben sich ähnliche Schwierigkeiten sich das Ende vorzustellen<sup>664</sup>.

Zwar ist der Gedanke an die Möglichkeit eines Weltendes durch den zweiten Hauptsatz der Thermodynamik wieder plausibel geworden, „aber vorerst nur im Sinne eines Endzustandes thermodynamischen Gleichgewichts, des sog. „Wärmetodes“<sup>665</sup>. Das Problem aber liegt jedoch in der Frage nach der theologischen Relevanz solcher physikalischen Einsicht: Pannenberg sieht die Unvereinbarkeit der biblischen Enderwartung, die das Ende als geschichtliches Ereignis erwartet, mit der Vorstellung eines „Wärmetodes“: Solches Ereignis läge weit jenseits der Bedingungen für das organische Leben<sup>666</sup>. Pannenberg will also den Glauben an das Ende der Welt nicht auf die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse begründet sehen<sup>667</sup>, obwohl sie nicht notwendig in Widerspruch zur Theologie zu stehen brauchen, wie der Entropiesatz zeigt.

In dem Eschatologiekapitel seiner Systematischen Theologie nennt Pannenberg noch einen anderen Anhaltspunkt für die Annahme eines Endes der Welt: „Das ist die innere Logik der Geschichtlichkeit unseres Sinnbewußtseins“<sup>668</sup>. Der Gedanke der Totalität, die jede Einzelbedeutung als von der Ganzheit abhängig erscheinen läßt, erhält für die Annahme eines Endes der Welt zentrale Bedeutung<sup>669</sup>:

„Da nun das Ganze der Wirklichkeit wie auch der Erfahrung davon als ein in der Zeit noch un abgeschlossener Prozeß zu denken ist, so ergibt sich: Jede Einzelerfahrung setzt als

---

Lebensmomente in der Folge der Zeit kann daher nicht zu den Bedingungen der Endlichkeit überhaupt gehören“, S 2, 117. Wie aber dann die Endlichkeit zu denken ist – was ist ihr Merkmal, wenn nicht die Zeitlichkeit, bleibt hier unklar. Zu dieser Problematik vgl. den Exkurs über den Tod.

<sup>664</sup> S 3, 632.

<sup>665</sup> S 2, 184 f.

<sup>666</sup> S 2, 185 f. In diesem Zusammenhang diskutiert Pannenberg eine Technoutopie von Tipler, S 2, 186 ff, vgl. auch: Eine moderne Kosmologie: Gott und die Auferstehung der Toten; die nach seiner Meinung auf eine Konvergenz zw. modernen Physik und Theologie hinweist. Vgl. die Kritik bei Jackelen, Zeit und Ewigkeit, 276 - 282.

<sup>667</sup> S 3, 634 f.

<sup>668</sup> S 3, 636.

<sup>669</sup> Diese von Dilthey übernommene hermeneutische Einsicht wird jedoch nicht in bezug auf ihre Geltungsvoraussetzungen diskutiert: Sind Totalität und Ganzheit die einzig mögliche sinnvolle Perspektive jeder Bedeutung? Es gibt manche Anhaltspunkte für die Vermutung, daß solche eschatologisch bestimmte Hermeneutik aus Pannenburgs metaphysischen Denkprämissen der Einheit der Wirklichkeit sich ergibt, was noch zu untersuchen sein wird vgl. dazu Kap. „Kritik an Pannenburgs Zeitauffassung“.

Bedingung ihrer Bestimmtheit ein Ende der Geschichte voraus, von dem her die Geschichte nicht nur der Menschheit, sondern des Universums als Gesamtprozeß konstituiert ist“<sup>670</sup>.

Der Versuch aber, sich das Ende der Welt zugleich auch als Ende der Zeit vorzustellen, stoße nicht nur auf Schwierigkeiten für das menschliche Vorstellungsvermögen; Er stände auch in Widerspruch zum Glauben an das ewige Leben: „Ein Stillstand der Zeit scheint eher Tod zu bedeuten als Leben“<sup>671</sup>. Durch seinen integrativen Ansatz hinsichtlich der Zeit-Ewigkeitsproblematik bietet Pannenberg eine Lösung an<sup>672</sup>:

„Die Schwierigkeit, mit dem Gedanken eines Endes der Zeit die Vorstellung des Lebens, sei es auch eines ewigen Lebens, zu verbinden, verschwindet erst, wenn man bedenkt, daß *nicht das Nichts, sondern Gott das Ende der Zeit* ist. Wie das endliche vom Unendlichen, so sind die Zeit und das Zeitliche von der Ewigkeit begrenzt. Das Ende des Zeitlichen – auch das Ende der Zeit und Geschichte überhaupt – bedeutet dann den Übergang in die Ewigkeit“<sup>673</sup>.

Noch ein weiterer wichtiger Aspekt der theologischen Rede vom Ende der Welt und der Zeit bildet für Pannenberg der Zusammenhang zwischen Eschaton und Theodizee: Wenn die Welt und die Zeit ihren Ursprung in der Willen Gottes hat, so stellt sich die Frage nach dem Ursprung des Bösen, dessen Existenz in der Welt die Gottheit Gottes in Frage stellt. Die Möglichkeit des Bösen und des Übels liegt nach Pannenberg in der Endlichkeit des Geschöpfes<sup>674</sup>; jedoch nicht die Endlichkeit als solche, sondern das Verhältnis des Menschen zu ihr – nämlich die Weigerung, die eigene Endlichkeit anzunehmen - und die damit verbundene Illusion der Gottgleichheit ist Ursprung des Bösen<sup>675</sup>.

Die Lösung der Frage der gegenwärtigen Faktizität des Bösen wird von Pannenberg – entsprechend seiner ganzen Konzeption der Offenbarung – auf die noch ausstehende Zukunft verlegt: mit Trillhaas behauptet P, daß das Theodizeeproblem nur in

---

<sup>670</sup> S 3, 636. Die Bedeutung dieses Satzes wird jedoch von Pannenberg selbst eingegrenzt: Er ist „als Implikation der Auffassung der Wirklichkeit im ganzen als einmaliger Prozeß, als Geschichte“ zu verstehen, aaO.

<sup>671</sup> S 3, 639.

<sup>672</sup> Diese Vorstellung ist mit dem schon oben genanntem Problem der Grenze zwischen Zeit und Ewigkeit verbunden, insofern hier vom „Übergang“ die Rede ist.

<sup>673</sup> S 3, 639. Mit dem Ende der Zeit ist auch die Vorstellung des Gerichts verbunden: Für Pannenberg äußert sich der Charakter des Gerichts in der Konfrontation des zeitlichen Daseins mit der Ewigkeit Gottes: „Insofern die Ewigkeit der Zeit entgegengesetzt ist, hat ihr Verhältnis zur Zeit tatsächlich die Form (!) des Gerichts“, S 3, 640.

<sup>674</sup> S 2, 197.

<sup>675</sup> S 2, 199. Pannenberg bringt das Entropiephänomen und das Böse in einen direkten Zusammenhang: „Jetzt läßt sich sagen, daß die Geschöpfe durch ihre Verselbständigung dem Schicksal der Entropie anheimfallen. Wer nicht neue Energien sich aufzunehmen und dadurch sich selber zu überschreiten vermag, verfällt der entdifferenzierenden Wirkung der Entropie“, aaO. Hier macht sich schon theologische Spannung in bezug auf die Interpretation der Zeit als einerseits von Gott gewollten, andererseits als Gericht und Quelle des Bösen, bemerkbar.

Verbindung mit Eschatologie zu lösen sei<sup>676</sup>. Diese Position gibt eine Erklärung dafür, warum an die Macht Gottes in der Gegenwart Zweifeln entstehen: „Die Heilsökonomie der göttlichen Weltregierung bleibt insbesondere deshalb verborgen, weil deren Ziel im Gang der Geschichte noch nicht eingetreten ist“<sup>677</sup>.

### 3. Auferstehung Jesu Christi als Vorwegnahme des Endes der Geschichte

#### 3.1. Einführung: Funktion und Bedeutung der Auferstehung Jesu für das Zeitkonzept

Das entscheidende Moment für das Verständnis der Theologie P.s, insbesondere für die Struktur des Zeitkonzepts seines Entwurfs bildet das Thema der Christologie. Sie hat ihre Bedeutung in bezug auf seine Theologie in dreifacher Hinsicht: als Möglichkeit zur Gotteserkenntnis durch die Offenbarung, die in der Auferstehung Jesu Christi als Vorwegnahme des Endes stattgefunden hat, als entscheidendes Korrelat und Bindeglied für die anthropologischen Aussagen in der Theologie<sup>678</sup> und als Realisierung der Teilhabe an der Ewigkeit Gottes durch Antizipation. Alle diese Bedeutungen wurzeln

---

<sup>676</sup> S 2, 201.

<sup>677</sup> S 3, 626. Diese Erklärung wirkt eher als ein Ausweichen vor der Dringlichkeit der Frage: Für den gegenwärtig Leidenden vermag sie keinen Trost zu geben, insofern das Eschaton für sein personales Heil in einer zu seinem Dasein beziehungslosen fernen Zukunft steht: vgl. Pannenberg's widersprüchliche Deutung der Zeit der Auferstehung, S 3, 653 : „Jeder einzelne geht im Augenblick seines Todes in die Ewigkeit ein, die sowohl Gericht als auch Heil und Verklärung bedeutet, und doch empfangen alle in Christus Entschlafenen erst am Ende der Zeiten gemeinsam durch den Geist Gottes das Fürsichsein der in Gott bewahrter Ganzheit ihres Daseins, um mit allen andern vor Gott zu leben“. Andererseits hat diese Annahme auch kaum irgendeinen theoretischen oder praktischen Wert in bezug auf die Bewältigung des Bösen und des Leidens in der Welt, insofern es nur von Gottes Macht als alles bestimmender Wirklichkeit und der Ohnmacht des Menschen, als zeitgebundenen und damit in seinem Dasein notwendig sündhaftem Wesen, abhängig gemacht.

<sup>678</sup> Zur fundamentalen Bedeutung der Anthropologie für die Theologie vgl. Einleitung in: Anthropologie in theologischer Perspektive, 11-23; Was ist der Mensch? 54; Anthropologie und Gottesgedanke 16; 18. Da eine Bestimmung des Menschen nur über den Tod hinaus verwirklicht werden kann, gewinnt die Auferstehung Jesu von den Toten als Überwindung des Todes eine zentrale Bedeutung als Grund und Möglichkeit ihrer Erfüllung: Nur sofern die Auferstehung als Prolepse ein eschatologisches Ereignis – wirklich ist, kann der Mensch seine Bestimmung zur ewigen Gemeinschaft mit Gott erlangen. Dem entspricht der Sachverhalt, daß nur insofern die Bestimmung des Menschen, als nur im Jenseits endgültig realisierbar, richtig erkannt ist, vgl. Was ist der Mensch?, 33, hat die Auferstehung Jesu diese ihm zugemessene Bedeutung als Prolepse. Somit hätten wir ein Schema von der Bestimmung des Menschen und ihrer Verwirklichung in Jesus Christus. Damit ergibt sich eine Wechselbedingtheit von Theologie und Anthropologie: P. stimmt einer solchen Wechselbedingtheit zu, wendet aber zugleich ein, S 2, 329: „Der hier bestehende Zirkel [...] darf aber nicht mit dem *circulus vitiosus* einer logisch fehlerhaften Argumentation verwechselt werden, die schon voraussetzt, was zu beweisen wäre. Es handelt sich hier vielmehr um ein Verhältnis realer Wechselbedingung von Gottesvorstellung und Selbstverständnis des Menschen, ein Wechselverhältnis, das nicht auf die spezielle Problematik der Christologie beschränkt ist und das biblisch durch die Bestimmung des Menschen zur Gottebenbildlichkeit erklärt werden mag“.

nach Pannenberg in einem einzigen Ereignis – der Auferstehung Jesu von den Toten<sup>679</sup>. Das eigentliche Gewicht liegt in der Bedeutung der Auferstehung als eschatologischem Ereignis, indem die drei genannten Faktoren ihre Begründung in Bezug auf ihre jeweilige Bedeutung erhalten<sup>680</sup>: In der Auferstehung Jesu hat sich nach Pannenberg die Vorwegnahme des Endes ereignet, die das Erkenntnis der Wahrheit, also der endgültigen Offenbarung Gottes, ermöglicht<sup>681</sup>; In der Auferstehung Jesu ist die Wesenszukunft des Menschen realisiert (Gottoffenheit, Hoffnung über den Tod hinaus)<sup>682</sup>; Und schließlich wird durch die Auferstehung Jesu – und dieser Aspekt umgreift die eben genannten – der Eingang der Ewigkeit in die Zeit ermöglicht, in dem der Glaube die Ganzheit des Lebens antizipiert<sup>683</sup>.

Vor allem Dimensionen der Temporalität spielen hier entscheidende Rolle:

„Das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit ist das Schlüsselproblem der Eschatologie, und die Auswirkungen seiner Auflösung erstrecken sich auf alle Teilbereiche der christlichen Lehre“<sup>684</sup>.

Der Schlüssel, mit dem Pannenberg das Problem aufzulösen versucht, ist in Pannengers Theologie die Interpretation der Auferstehung Jesu als proleptisches Ereignis. In diesem Zusammenhang bekommt auch die Frage des Todes ein besonderes Gewicht als Korrelat der Bedeutung der Auferstehung Jesu<sup>685</sup>.

Mit anderen Worten können wir sagen: Die Problematik der Zeit, die sich in den Fragen nach dem Sinn des Lebens angesichts der Unabgeschlossenheit der Geschichte, der Erkenntnis der Wahrheit angesichts der Geschichtlichkeit der Offenbarung Gottes und des Verhältnisses zwischen Zeit und Ewigkeit gestellt werden, wird durch die Interpretation von Auferstehung Jesu zu beantworten versucht. In diesem

---

<sup>679</sup> Vgl. Schwöbel, Pannenberg, 245: „Der Appell an die Auferstehung als die Grundlage christologischer Aussagen über die Einheit Jesu mit Gott und über die Erfüllung der Bestimmung des Menschen in ihm setzt voraus, daß die apokalyptische Erwartung des Endes der Geschichte als der Offenbarung der Sinntotalität mit allgemeinen anthropologischen Gründen gerechtfertigt werden kann. Und Pannengers These, daß die Identität Jesu und des ewigen Sohnes indirekt durch seine Menschheit begründet wird, setzt voraus, daß die Offenheit für Gott, die das Kennzeichen von Jesu Gehorsam gegenüber dem Vater ist, der bestimmende Faktor der *conditio humana* ist“.

<sup>680</sup> Vgl. Schwöbel, a.a.O., 246; Axt-Piscalar, Die Eschatologie in ihrer Funktion und Bedeutung für das Ganze der *Systematischen Theologie* Wolfhart Pannengers, 130 f.

<sup>681</sup> Vgl. Vgl. dazu S 1, 2 Kapitel: 73-132.; bes. 62-71; Was ist Wahrheit, 216 ff.

<sup>682</sup> Vgl. dazu: Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen; Was ist der Mensch? Siehe dazu Kapitel zur Anthropologie.

<sup>683</sup> Vgl. dazu Abschnitt zur Antizipation.

<sup>684</sup> S 3, 641.

<sup>685</sup> S 3, 598 f: „Nur wenn die anthropologische Bedeutung des Todes theologische richtig bestimmt wird, läßt sich auch der Inhalt der christlichen Auferstehungshoffnung angemessen beschreiben“. Vgl. Exkurs: Pannengers Verständnis des Todes.

Zusammenhang wird die metaphysische Perspektive der Totalität, der Ganzheit und der Einheit zur leitenden Funktion für die Konzeption von Pannenberg's Entwurfs.

Im weiteren wird nicht die ganze Breite der Christologie Pannenberg's erläutert: Hier konzentrieren wir uns auf die zeitlichen Aspekte der Auferstehung Jesu und auf die Begründung ihrer theologischen Bedeutung: als proleptisches Ereignis und als Realisierung des Eintritts der Ewigkeit in die Zeit<sup>686</sup>.

### **3.2. Die jüdische Apokalyptik und die Bedeutung der Auferstehung**

Die Bedeutung der Auferstehung Jesu als Vorwegnahme des Endes gründet nach Pannenberg im Anspruch der jüdischen Apokalyptik auf die Universalgeschichte, in der Gottes Plan auf das Ziel der Geschichte hin – das Reich Gottes - zum Ausdruck gekommen ist:

„Zuletzt, in der Apokalyptik, hat Israel das gesamte Weltgeschehen als den Weg Gottes zu einem Ziel verstanden. Die letzte Erfüllung wurde nun erwartet als das Ereignis der Auferstehung der Toten. Erst von hier aus, im Rahmen dieser Geschichtskonzeption, die für die neutestamentlichen Zeugen ebenso gültig geblieben ist wie für das späte Israel, läßt sich die Bedeutung der Auferstehung Jesu voll ermessen: Das Ziel aller Geschichte, eben die Auferstehung der Toten, ist an Jesus schon geschehen, indem Gott ihn auferweckt hat“<sup>687</sup>.

Damit macht Pannenberg die Geltung der Bedeutung der Auferstehung Jesu ausdrücklich von der jüdischen Apokalyptik abhängig, deren Einfluß auch für die neutestamentlichen Zeugen, vor allem Paulus, maßgeblich ist:

„Die Begründung der Erkenntnis von der Bedeutung Jesu bleibt an den ursprünglichen apokalyptischen Horizont der Geschichte Jesu gebunden, [...] . Fällt dieser Horizont weg, dann geht die Begründung des Glaubens verloren, dann wird die Christologie zur Mythologie, und sie hat keine Kontinuität mehr zu Jesus selbst und zum Zeugnis der Apostel“<sup>688</sup>.

An der Vollziehbarkeit der apokalyptischen Erwartung hängt für Pannenberg letztlich der Geltungsanspruch des christlichen Glaubens: „Wenn die apokalyptische Erwartung uns gänzlich unvollziehbar sein sollte, dann ist uns auch der urchristliche Christusglaube nicht mehr vollziehbar“<sup>689</sup>. Damit aber sei noch nicht „die Frage nach

---

<sup>686</sup> Die Historizität der Auferstehung wird also nicht diskutiert, sondern angenommen. Wohl aber soll die von Pannenberg ihr zugemessene Bedeutung als Vorwegnahme des Endes und die Bedeutung dieser Bedeutung als Ermöglichung der Teilnahme an der Ewigkeit Gottes erläutert werden.

<sup>687</sup> Jesu Geschichte und unsere Geschichte, 100.

<sup>688</sup> Christologie, 79.

<sup>689</sup> Ebd.

der Wahrheit der apokalyptischen Erwartung“ entschieden: Es gehe hier um das angemessene Verständnis der Bedeutung der Auferstehung.

Hier erhebt sich natürlich die einfache Frage, die Pannenberg auch selbst stellt, ob „die apokalyptische Vorstellungswelt auch für uns noch verbindlich sein“ kann<sup>690</sup>. Diese Frage bringt Pannenberg mit dem Verständnis des Menschen und seiner wahren Bestimmung in Zusammenhang<sup>691</sup>: Zwei Aspekte sind hier von Bedeutung: Daß es eine Wesensbestimmung des Menschen gibt<sup>692</sup>, und daß sie nicht in diesem Leben, sondern erst nach dem Tode, in der Vollendung der Geschichte – im Reich Gottes – voll realisiert wird, wobei Pannenberg davon ausgeht, daß diese Annahme eine allgemeine Geltung beanspruchen darf<sup>693</sup>.

In diesem Zusammenhang gewinnt das Thema vom Tod eine entscheidende Bedeutung<sup>694</sup>: Eben der Tod ist es, der das menschliche Leben nicht zur Ganzheit werden läßt, sondern bricht es ab und stellt den Sinn des Lebens in Frage. Darum ergibt sich solche Bewertung des Todes:

„Die das Ganze des Lebens konstituierende und über die endgültige Bedeutung, das wahre Wesen aller seiner Einzelmomente entscheidende letzte Zukunft kann nicht identisch mit dem Tode sein. Der Tod bricht das Leben ab, fragmentiert seine Sinnstruktur“<sup>695</sup>.

Pannenberg geht es um die Überwindung der Vergänglichkeit, die eine zentrale Rolle in der Religion einnimmt: „In der religiösen Thematik des menschlichen Lebens gehören

---

<sup>690</sup> Christologie, 78.

<sup>691</sup> Vgl. Christologie, 79: „Ob die apokalyptische Erwartung einer Auferstehung der Toten heute noch in irgendeiner Hinsicht als verbindliche Wahrheit gelten kann oder nicht, das dürfte sich an ihrem Verhältnis zu dem Verständnis des Menschen, das sich im Zusammenhang der Fragestellungen und Resultate eines allen gegenwärtig zugänglichen Phänomenen verpflichteten Denkens ergibt, entscheiden“.

<sup>692</sup> Dazu vgl. Kapitel: Bestimmung des Menschen.

<sup>693</sup> Christologie, 79: „Man darf es wohl als einen allgemein aufweisbaren anthropologischen Befund bezeichnen, daß die Wesensbestimmung des Menschen in der Endlichkeit seines irdischen Lebens nicht zu endgültiger Erfüllung kommt“. Vgl. dazu kritische Bemerkungen zur Gottoffenheit im Anthropologiekapitel.

<sup>694</sup> Vgl. dazu Exkurs über den Tod.

<sup>695</sup> Eschatologie und Sinnerfahrung, 73. Wie fundamental das Interesse an der Thematik der Unvergänglichkeit bzw. Ewigkeit oder Unsterblichkeit für Pannenbergs Theologie ist, zeigt folgende Aussage in „Anthropologie und Gottesgedanke, 18.: „Wenn sich nicht zeigen läßt, daß die religiöse Thematik, die Erhebung über die endlichen Inhalte menschlicher Erfahrung zum Gedanken einer unendlichen, alles Endliche und den Menschen selbst tragenden Wirklichkeit wesentlich und konstitutiv zum Menschsein gehört, so daß man den Menschen nicht zu Gesicht bekommt, solange man von dieser Dimension absieht, - wenn sich das nicht mit hinreichender Gewißheit vertreten läßt, dann sind alle übrigen Gesichtspunkte, mit denen man sich dieser Sache sonst noch abgeben mag, leere Gedankenspielererei, und das Reden von Gott verliert dann jeden Anspruch auf intellektuelle Ernsthaftigkeit“. Vgl. auch Was ist der Mensch?, 54; Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu, 162 f; Eschatologie, Gott und Schöpfung, 23.

also der Gedanke einer göttlichen, alles Endliche übersteigenden Wirklichkeit und der Gedanke einer irgendwie gearteten unsterblichen Bestimmung des eigenen Daseins über Vergänglichkeit und Tod hinaus zusammen<sup>696</sup>. Darum hält Pannenberg in Übereinstimmung mit Hegel den Gottesgedanken und Glauben an die Unsterblichkeit als zwei Seiten eines und desselben Sachverhalts<sup>697</sup>.

Somit ergibt sich ein korelativer Sinnzusammenhang zwischen dem Tod als solchem und der Auferstehung Jesu: „Nur wenn die anthropologische Bedeutung des Todes theologisch richtig bestimmt wird, läßt sich auch der Inhalt der christlichen Auferstehungshoffnung angemessen beschreiben“<sup>698</sup>. Angesichts einer solcher fundamentalen Bedeutung des Todes für das theologische Konzept nicht nur der Zeit, sondern auch des gesamten Entwurfs, scheint es hier hilfreich das Verständnis des Todes bei Pannenberg näher zu untersuchen.

## **EXKURS: Pannenburgs Verständnis des Todes**

Im Todesverständnis Pannenburgs verbinden sich in eigentümlicher Weise die charakteristischen Merkmale seines theologischen Denkens:

1. Vorherrschaft der Ganzheitsperspektive als umfassende Rahmenbedingung für jede Aussage, in der das Thema Tod mit der Frage nach dem Sinn des Lebens verknüpft wird; 2. Festhalten an dem Modell des apokalyptischen Geschichtsverständnisses, dessen Vorstellungswelt vom Reich Gottes und Auferstehung der Toten als Vollendung der Geschichte laut Pannenberg nicht nur für das Neue Testament, sondern überhaupt eine Geltung auf allgemeine Wahrheit beanspruchen darf; 3. Die Prämisse von der Gottoffenheit des Menschen, die vor allem darin zum Ausdruck kommt, daß die Bestimmung des Menschen in diesem Leben nicht zur endgültigen Erfüllung kommt, sondern auf eine jenseitige Vollendung angewiesen ist, die durch Teilhabe an der Ewigkeit Gottes realisiert wird<sup>699</sup>. Die Verknüpfung dieser Elemente setzt bestimmte

---

<sup>696</sup> Anthropologie, 71.

<sup>697</sup> Ebd., 70.

<sup>698</sup> S 3, 598 f.

<sup>699</sup> Was ist der Mensch? 54.

theologische, metaphysische und anthropologische Implikationen voraus, unter denen der metaphysische Ganzheitsgedanke eine bestimmende Funktion einnimmt<sup>700</sup>.

Es läßt sich dabei unschwer erkennen, daß alle diese Aspekte einander ergänzen und sich gegenseitig stützen. Ebenfalls entsteht der Eindruck, daß es sich hier um das ein Thema bzw. ein Problem unter verschiedenen Gesichtspunkten handelt: das Problem der Zeitlichkeit des Menschen, insofern er keine Ganzheit des Lebens besitzt<sup>701</sup> und der Frage nach dem Sinn des Lebens angesichts der Endlichkeit der Existenz unter Totalitätsperspektive. Das eigentliche Problem in diesem Zusammenhang bildet nun der Tod, besonders seine durch das NT theologisch bestimmte Bedeutung als Vernichtungsmacht<sup>702</sup>.

Pannenberg will den heutigen Tendenzen der Verdrängung des Todes mit dem Versuch entgegentreten, die christliche Hoffnung über den Tod hinaus plausibel und aktuell zu machen: Der christliche Glaube komme dieser Situation ja gerade entgegen, indem er eine Antwort auf die Nöte des heutigen Menschen biete:

„Auch für die gegenwärtige Daseinsproblematik könnte die Botschaft von der Auferstehung Jesu das befreiende Wort sein. Ist nicht für unsere Zeit die Vergänglichkeit alles Irdischen, der fragmentarische Charakter unseres Daseins bis hin zur Erfahrung seiner Absurdität mit neuer Schärfe bewußt geworden? [...] Der Schmerz der Endlichkeit ist allgemein in dieser so weltbejahenden, säkularen Zeit. Sollte nicht eine solche Zeit in der Botschaft von der Erscheinung des neuen, wahren Lebens in der Auferweckung Jesu als des Siegers über den Tod wieder neu die von unserer Welterfahrung her unwahrscheinliche, aber gerade darum weltwendende Antwort auf die eigenen tiefsten Nöte, die eigentliche frohe Botschaft finden?“<sup>703</sup>.

---

<sup>700</sup> Vgl. Die Bedeutung der Kategorien „Teil“ und „Ganzes“ für die Wissenschaftstheorie der Theologie, 89; bes. 93; 96; „Die Kategorie Ganzes (und Teil) hat für die Theologie also darin ihre spezifische Bedeutung, daß sie zwischen dem Endlichen und der absoluten Wirklichkeit Gottes die gedankliche Vermittlung ermöglicht. Die Rechtfertigung dafür liegt letztlich darin begründet, daß Gott selber durch den Prozeß der Geschichte seine Schöpfung mit sich selber vermittelt“.

<sup>701</sup> Das bedeutet für Pannenberg zugleich, daß der Mensch sich im gewissen Sinne außerhalb von der Wahrheit befindet, insofern Pannenberg mit Hegel vom Axiom ausgeht, daß das Wahre erst das Ganze ist, vgl. Bedeutung der Kategorien „Teil“ und „Ganzes“, 98f.

<sup>702</sup> Nicht zufällig beginnt darum bei Pannenberg jede Thematisierung theologischen Fragen, die irgendwie mit dem Thema Tod in Verbindung steht, mit dem Schmerz der Vergänglichkeit, Sinnlosigkeit angesichts der Endlichkeit des Lebens etc. Vgl. z. B. Was ist der Mensch, 31-39; Christologie, 79 ff; TuA, 146 ff; Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu, 162 f; Eschatologie, Gott und Schöpfung, 23 f; Eschatologie und Sinnerfahrung, 66 ff; Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen; Die Aufgabe christlicher Eschatologie, 271 ff; Sinnerfahrung, Religion und Gottesfrage, 101 ff; S 3, 598 ff.

<sup>703</sup> Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu, 162.

Im Weiteren wird zu fragen sein, worauf das Verständnis vom Tod in der Theologie Pannenburgs gegründet ist und wie seine Funktion und Bedeutung innerhalb der Konzeption der Zeitdeutung bestimmt und begründet wird.

### *1. Das Wesen des Todes.*

Pannenberg knüpft dezidiert an die „biblische Auffassung des Todes“ als „Trennung von Gott als Quelle des Lebens und allen Lebenssinns“<sup>704</sup>: „Der Tod ist nicht einfach ein Aufhören organischer Funktionen. Sein eigentliches Wesen ist Trennung von Gott“<sup>705</sup>. Ursprünglich scheint diese Vorstellung vom Wesen des Todes vom Sinn des Wortes „Leben“ fundiert zu sein: Da alles Lebende Schöpfung Gottes zu sein scheint, „gehört das Leben an die Seite der Gottheit“. „Alles Leben ist Wirkung des göttlichen Odems, Schöpfung seines Geistes“<sup>706</sup>. Die Sterblichkeit ist also die Folge des Aufhörens der Wirksamkeit des Geistes<sup>707</sup>: Weil das Selbst sich immer wieder vom Geist trennt, wird der Mensch dem Tode ausgesetzt<sup>708</sup>.

Als Trennung von Gott steht jedoch das Wesen des Todes in engem Zusammenhang mit der Sünde: Pannenberg übernimmt die paulinische Formel der Bezeichnung des Todes als „Sünde Sold“<sup>709</sup> und deren logischen Zusammenhang:

„Da die Sünde Abwendung von Gott ist, trennt sich der Sünder nicht nur von dem gebietenden Willen Gottes, sondern damit zugleich von der Quelle seines eignen Lebens“<sup>710</sup>.

Pannenberg betont: „Dieser Gedanke ist nur verständlich unter der Voraussetzung, daß Gott und das Leben zusammengehören“<sup>711</sup>. Darum bedeutet der Tod „keine dem Sünder

---

<sup>704</sup> S 3, 601.

<sup>705</sup> TuA, 150.

<sup>706</sup> TuA, 150. Damit wird ein entscheidender Aspekt der Bedeutung des Todes vom ontologischen Gegensatz zwischen Sein und Nichtsein abgeleitet. Hier muß jedoch ein kritischer Einwand hinsichtlich der Erkenntnismöglichkeit des Todes erhoben werden, der von Levinas, *Gott, der Tod und die Zeit*, 18ff., an Heideggers Todesauffassung durch die kritische Hinweisung auf den Dogmatismus des Dilemmas Sein-Nichts gemacht wurde, indem Levinas die Frage gestellt hat, ob „das, was mit dem Tod eröffnet wird, das Nichts oder das Unbekannte“ sei? Dieser Dogmatismus ist nach Levinas „das Ergebnis einer logischen Operation“ durch Negation, ebd. 19. Vgl. *Zeit und Befristung*.

<sup>707</sup> S 2, 224.

<sup>708</sup> *Ekstatische Selbstüberschreitung als Teilhabe am göttlichen Geist*, 185.

<sup>709</sup> TuA, 150; S 2, 304; 3, 602 ff.

<sup>710</sup> S 2, 304.

<sup>711</sup> TuA, 150.

durch fremde Autorität äußerlich zudiktierte Strafe“, sondern liege „in der Natur der Sünde selbst als Konsequenz ihres Wesens“<sup>712</sup>.

## *2. Kritik der modernen theologischen Auffassungen des Todes.*

Mit dieser nach Pannenberg's Meinung biblisch fundierten Auffassung des Todesverständnisses als Folge der Sünde unterscheidet sich Pannenberg von den seit dem 18. Jh. aufgekommenen Positionen der Theologie, die, aufgrund der These vom „Ganztod“ des Menschen,<sup>713</sup> von der Natürlichkeit des Todes als von der zur geschöpflichen Endlichkeit dazugehörigen ausgingen<sup>714</sup>. Dadurch entstand die Unterscheidung zwischen „natürlichem Tod“ und dem „Gerichtstod“: Doch der Gerichtstod, als Ausdruck des göttlichen Zornes über die Trennung von Gott als Folge der Sünde, wurde als solcher nur dem Sünder erfahrbar<sup>715</sup>: Nach Pannenberg bezeichnet in diesem Fall der Ausdruck „Gerichtstod“ „nur noch die Qualität der Trennung von Gott, die der ‚natürliche Tod‘ infolge der Sünde annimmt“<sup>716</sup>. Pannenberg begreift dies als Reduktion des Todesverständnisses auf Psychologie: „Infolgedessen kann die Qualität des Todes als Gerichtstod auch nicht mehr die anthropologische Realität des Todes selbst betreffen, sondern sie kennzeichnet nur noch die Weise, wie sich diese Realität in bezug auf die Sünde, bzw. auf das Bewußtsein der Sünde, darstellt“<sup>717</sup>.

Die Meinung, daß „nicht mehr das objektive Faktum des Todes, sondern nur noch die subjektive Form seiner Erfahrung“ als Folge der Sünde gehalten wurde, sei nach Pannenberg vor allem deshalb zu kritisieren, weil „der Preis für solche Psychologisierung des Todes“ Verlust des Sinnes dafür sei, „daß es für den Menschen im Verhältnis zu Gott um Leben und Tod“ gehe<sup>718</sup>. Die Pointe der Kritik wird im

---

<sup>712</sup> S 2, 304. Damit stellt sich die Frage nach dem Ursprung des Todes, denn aus diesen Ausführungen ergibt sich, daß der Tod erst als Folge der Sünde entstanden ist, was doch der alttestamentlichen Vorstellung von der Sterblichkeit des Menschen (ausgenommen die apokalyptische Texte) widerspricht.

<sup>713</sup> Die These vom „Ganztod“ des Menschen ist aufgekommen durch die neuzeitlich gesinnten anthropologischen Vorstellungen, die nicht nur die Unsterblichkeitsvorstellung, sondern auch bis dahin gültigen Annahme einer vom Leib verschiedenen „Seele“ als nicht mehr plausibel erscheinen ließen: „Wenn der Mensch mit allen seinen Lebensäußerungen seiner Leiblichkeit verhaftet und darum nichts als dieses leibliche Wesen ist, dann ist der Tod für ihn das absolute Ende“, S 3, 599.

<sup>714</sup> S 2, 306.

<sup>715</sup> TuA, 151.

<sup>716</sup> S 3, 603.

<sup>717</sup> S 3, 603.

<sup>718</sup> S 2, 307. Darin erblickt Pannenberg die Tendenz zur Moralisierung der Gottesbeziehung, die Gefahr in sich schließt, daß infolge der „Psychologisierung“ der traditionellen Auffassung des natürlichen Übels und des Todes als Folge der Sünde das Schuldgefühl, das sich aus dem „Sachzusammenhang zwischen Sünde und Tod“ ergibt, als neurotisch beiseite geschoben werden kann, 2, 307. Durch die Betonung der

folgenden Satz deutlich: „Der Tod als solcher erscheint nicht mehr als der geschöpflichen Natur des Menschen entgegengesetzt“<sup>719</sup>. Solche Auffassung führe zur Auflösung der Realität von der Zusammengehörigkeit zwischen Sünde und Tod, indem, so P, für den Nichtgläubigen diese Realität nicht mehr vermittelt werden könne<sup>720</sup>: „Nur dem Glaubensbewußtsein, sofern es ein Bewußtsein der Sünde einschließt, erscheint der Tod als Gericht Gottes über die Sünde“<sup>721</sup>. An dieser Stelle sieht Pannenberg „die tiefe Differenz zwischen der modernen Auffassung der Natürlichkeit des Todes und der auf dieser Basis entwickelten theologischen Interpretationen einerseits, der biblischen Auffassung des Zusammenhangs von Sünde und Tod andererseits, wie sie im Neuen Testament besonders von Paulus formuliert worden ist“<sup>722</sup>. Pannenberg kritisiert die Begründung solcher „Psychologisierung“ des Todes, die sich auf die biblische und/oder anthropologische Argumente berufen will.

### *3. Unterscheidung zwischen Endlichkeit und Sterblichkeit.*

Die alttestamentlichen Aussagen über den Tod, die ihn nicht im Zusammenhang mit der Sünde betrachten<sup>723</sup>, sind nach Pannenberg vor der „großen geschichtlichen Wende“ entstanden, vor der „kein Anspruch auf die Ewigkeit für die Individualität“ erhoben worden sei, denn „Gottes Erwählung galt nicht dem einzelnen für sich, sondern dem Volk, und als Glied seines Volkes hatte der einzelne seinen Anteil an dessen Heil oder Verderben“<sup>724</sup>. Darum bedeutete der Tod keine „Infragestellung des von Gott gewährten Heils“ oder eine „Sinnkrise des Lebens“, weil der Mensch „durch seine Sippe oder durch das Gedächtnis seines Namens“ fortlebte<sup>725</sup>. Ein Problem sei erst mit der Individualisierung der Heilsthematik entstanden<sup>726</sup>.

Es wird deutlich, daß Pannenberg zwei einander widersprechende Auffassungen des Verhältnisses zum Tod vertritt: Einmal behauptet er, daß es der „allgemein aufweisbarer

---

Objektivität dieses Sachzusammenhangs will Pannenberg die Gefahr der Subjektivierung der „anthropologischen Realität des Todes“ entgegen.

<sup>719</sup> S 3, 603.

<sup>720</sup> S 3, 603.

<sup>721</sup> S 2, 307; vgl. S 3, 603.

<sup>722</sup> S 3, 603.

<sup>723</sup> Es handelt sich um die formelhaften Ausdrücke, die im Spruch „alt und lebenssatt“ sterben, repräsentiert werden können.

<sup>724</sup> TuA, 152.

<sup>725</sup> TuA, 152. Vgl. auch S 3, 599; Christologie 79 f. Diese Vorstellung scheint nicht nur auf der exegetischen Ebene problematisch zu sein, sondern sie führt zur erheblichen Schwierigkeiten hinsichtlich der eigenen Konzeption Pannengers., s.u.

<sup>726</sup> TuA, 152.

anthropologische Befund“ von der Unmöglichkeit der Erlangung der „Wesensbestimmung des Menschen in der Endlichkeit seines irdischen Lebens“ gelten soll, zum anderen gesteht er ein, daß in Israel der Gedanke von der Auferstehung der Toten lange nicht gedacht worden sei, weil, „der einzelne ganz und gar in seinem Volke aufging“<sup>727</sup>. Dann wird der folgende Satz zum Gegenargument zur These von der allgemeiner Geltung der Weltoffenheit als Gotttoffenheit, die eine Vollendung jenseits des Todes als notwendige Bedingung der Realisierung der Bestimmung des Menschen annimmt:

„Nur wenn der einzelne Mensch seine Bestimmung ausschließlich in der Gemeinschaft der Menschheit hätte, wenn er also nicht als einzelner, sondern nur in seiner Zugehörigkeit zur Gesellschaft das Ziel seines Daseins fände, [...], nur dann wäre auf den Gedanken eines Lebens jenseits des Todes zu verzichten“<sup>728</sup>.

Die geschichtliche Gegebenheit solcher Einstellung zum Tod läßt nicht von der Wesensbestimmung des Menschen als einer allgemeingültigen reden, ohne in einen Selbstwiderspruch zu geraten: Denn warum sollte unsere Ansicht über den Tod nicht auch einmal überholt sein – geschweige denn die des apokalyptischen Weltbildes –, wenn die des Alten Testaments durch eine Wende überholt worden ist. Pannenberg diskutiert die in diesem Zusammenhang entstandene Problematik nicht und begnügt sich mit dem Hinweis, daß wir nicht mehr hinter diese Wende zurückgehen können, denn das würde ein Zurückfallen hinter der Botschaft Jesu bedeuten<sup>729</sup>.

Dem weiteren Argument, daß auch bei Paulus die als „Befreiung“ (Phil 1,21; Röm 14,8) verstandene Auffassung des Todes zu finden sei, begegnet Pannenberg mit dem Hinweis auf die Umwertung des Todes bei Paulus im neuen Lichte der Tatsache der Auferstehung Jesu. Dadurch, daß „mit dem Sterben dessen, der in seinem Sterben den Tod besiegt hat (Röm 6,5 ff.)“, sei das Ganze „in einen anderen Rahmen gerückt und daher seine Bedeutung verändert worden“<sup>730</sup>.

---

<sup>727</sup> Christologie, 79 f.

<sup>728</sup> Aus der These Pannenburgs von der Wende folgt, daß der physische Tod vorher nicht die „objektive“ Geltung als Trennung von Gott hatte und daß der Mensch in diesem Leben seine Bestimmung erlangen konnte. Beide Folgerungen widersprechen den fundamentalen Thesen Pannenburgs vom Wesen des Todes und vom Wesensbestimmung des Menschen als Gotttoffenheit.

<sup>729</sup> Wenn jedoch die Botschaft Jesu von der Gültigkeit des apokalyptischen Geschichtsverständnisses abhängig gemacht wird, dann wird der oben erwähnte Widerspruch unausweichlich.

<sup>730</sup> S 2, 308 f. Pannenberg berücksichtigt weder den Wandel der paulinischen Eschatologie, noch die Besonderheiten der paulinischen Hermeneutik des AT, vgl. Strecker: Theologie, 38; Bultmann, Art. tanatos. Probleme in 309; 602; 605.

Gegen das Argument, daß der Mensch als endliches darum auch sterbliches Wesen geschaffen wurde – das nach Pannenberg zweifellos „gewichtige Argument“ für die Natürlichkeit des Todes - stellt Pannenberg die höchst interessante These, daß die Endlichkeit des Menschen von seiner Sterblichkeit zu unterscheiden sei<sup>731</sup>. Diese These leitet Pannenberg von der christlichen Zukunftshoffnung ab, die er als „durchschlagendes theologisches Argument“ bezeichnet: „Die christliche Zukunftshoffnung erwartet ein Leben ohne Tod (1 Kor 15, 52 ff.)“<sup>732</sup>. Der Grund dieser Zukunftshoffnung liegt vor allem in der Tatsache der Auferstehung Jesu, weil er durch seine Auferstehung den Tod entmachtet hat, also nicht mehr sterben wird, zugleich aber nicht aufgehört hat Mensch, also endliches Wesen zu sein. Denn die Beseitigung der Endlichkeit des Menschen würde nach Pannenberg die Differenz zwischen Gott und Geschöpf beseitigen. Darum bejaht Pannenberg die Zugehörigkeit der Endlichkeit des Menschen zu seiner geschöpflichen Natur, die auch durch die Teilhabe an die Ewigkeit Gottes nicht beseitigt wird<sup>733</sup>. Daraus folgt für P,

„daß Endlichkeit nicht immer Sterblichkeit einschließen kann. Die eschatologische Hoffnung der Christen kennt eine Endlichkeit geschöpflichen Daseins ohne Tod, darum kann der Tod nicht notwendig zur Endlichkeit geschöpflichen Daseins gehören“<sup>734</sup>.

Die Geltung der These wird aber sofort entscheidend eingeschränkt: „Nur für das Dasein in der Zeit bleibt bestehen, daß Endlichkeit und Sterblichkeit des Lebens zusammengehören“<sup>735</sup>.

#### 4. *Tod, Zeit und die Sünde.*

Pannenberg versucht nun zu zeigen, daß es erst unter den Bedingungen der Zeit zur Verbindung zwischen Sünde und Tod kommt<sup>736</sup>. Den Zusammenhang zwischen Sünde, Endlichkeit und Tod sieht Pannenberg im Verhältnis des Menschen zur seiner

---

<sup>731</sup> TuA, 153; S 2, 311; S 3, 604.

<sup>732</sup> S 2, 310. Die These wird aber an erste Stelle von der metaphysischen Prämisse der Totalität bzw. Ganzheit getragen, insofern der Tod das Leben nicht zur Vollendung bringt.

<sup>733</sup> TuA, 152 f.; S 2, 311; S 3, 603.

<sup>734</sup> S 2, 311.

<sup>735</sup> S 2, 311. Durch diese die epistemologische Grundlage der Rede von der Sterblichkeit verlassende Einschränkung bekommt die These von der Unterscheidung zwischen Endlichkeit und Sterblichkeit einen neuen Charakter: Sie wird als eine theologische Hypothese verstanden, über deren Wahrheit im Eschaton entschieden wird.

<sup>736</sup> Vgl. den Satz, S 2, 313: „Im Unterschied zur Endlichkeit geschöpflichen Daseins ist der Tod nur in Verbindung mit der Sünde Bestandteil der Schöpfung Gottes“.

Endlichkeit<sup>737</sup>. Die entscheidende Rolle gewinnt hier die Zeit: Erst unter dem Gesichtspunkt der Beziehung zwischen Endlichkeit und Zeit „läßt sich das Verhältnis von Endlichkeit, Sünde und Tod“ richtig verstehen. In diesem Zusammenhang gewinnt die Kategorie der Ganzheit wiederum fundamentale Bedeutung: Da das endliche Geschöpf sein Dasein in der Zeit hat, besitzt es nicht die Ganzheit seines Lebens, die es in der Ewigkeit Gottes, als vollendetes und unsterbliches haben wird<sup>738</sup>. Durch die „Zerrissenheit“ des Lebens, die durch „das Auseinanderfallen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“ zustande kommt, kann die Ganzheit nicht erreicht werden<sup>739</sup>. In dieser Situation der Zeitlichkeit kommt es zur Sünde: Weil das Ich immer an den jeweiligen Augenblick gebunden bleibt, wird der Vorgriff auf das Ganze verzerrt. Zwar kann er die Ganzheit antizipieren, jedoch bleibt er an den Standpunkt der jeweiligen Gegenwart gebunden<sup>740</sup>. An dieser Stelle kommt die Identitätsproblematik ins Spiel: Für Pannenberg's Verständnis der Sünde ist die Unterscheidung zwischen Ich und Selbst entscheidend<sup>741</sup>:

„Wir haben unser Selbst, unsere Identität immer nur im *Vorgriff* auf das Ganze unseres Lebens. In solchem Vorgriff auf das Ganze ist dieses immer schon verzerrt dadurch, daß wir das Ganze unseres Lebens und der Wirklichkeit überhaupt aus der Perspektive des jeweiligen Zeitmomentes erleben, bezogen auf unser Ichzentrum. .... In der Selbstbezogenheit, mit der es sich in jedem Augenblick als Zentrum der Welt erlebt, ist dieses Ich immer schon strukturell bestimmt als *amor sui*, wie Augustin das beschrieben hat“<sup>742</sup>.

---

<sup>737</sup> S 2, 311 f; TuA, 153 f; S 3, 604.

<sup>738</sup> Vgl. TuA, 153: „Aber die Endlichkeit der Vollendeten, wenn ‚dies Verwesliche wird anziehen Unverweslichkeit‘ (1. Kor 15,53), wird das *Ganze* unseres irdischen Daseins darstellen. Dieses Ganze unseres individuellen Lebens ist uns im zeitlichen Prozeß unseres Lebensweges nie schon vollständig gegeben“. Es kann hier mit guten Gründen auch über Pannenberg's Interpretation der Vollendung als „Ganzheit des irdischen Daseins“ in bezug auf ihre biblische Begründung gefragt werden: Es scheint, daß in der Bibel nirgendwo über die Ganzheit im Sinne Pannenberg's gesprochen wird. Auch die hier zitierte Paulusstelle läßt sich kaum so verstehen, wie Pannenberg sie auslegt. Vgl. dazu Schrage, Der erste Brief an die Korinther (1Kor 15, 1 – 16, 24), 378: „Der auch hier vorauszusetzende göttliche Schöpferakt [...] läßt wiederum eher an ein *novum* als an ein *renovatio* denken, auch wenn „*dieses* Vergängliche“ die Unvergänglichkeit und „*dieses* Sterbliche“ die Unsterblichkeit anziehen wird, also die Gestorbenen bzw. Toten erweckt und nicht durch andere ersetzt werden. Aber unvergänglich gemachtes Vergängliche bleibt vergänglich, und unsterblich gemachtes Sterbliche bleibt sterblich, wenn nicht eine *radikale* Verwandlung geschieht“.

<sup>739</sup> S 3, 605.

<sup>740</sup> TuA, 153; S 2, 311.

<sup>741</sup> Siehe Kapitel zur Bestimmung des Menschen.

<sup>742</sup> TuA, 153.

Das geschieht eben durch die Zeitlichkeit unseres Daseins, indem „wir Vergangenheit und Zukunft jeweils in bezug auf die Gegenwart unseres Ich definieren“<sup>743</sup>. Und nun kommt der Bezug auf den Tod, der den Zusammenhang zwischen Sünde, Zeit und Tod erklären soll: „Für dieses Ich aber, das mit der zentralen Organisationsform unserer Leiblichkeit zusammenfällt, die höchste Spitze dieser leiblichen Existenz bildet, - für dieses Ich bedeutet das Ende unseres Lebensprozesses den Tod“<sup>744</sup>. Dies geschieht deshalb, weil das Ich sein Ende, das als „ihm äußerlich gesetzte Grenze seiner Dauer“ – den Tod, außer sich hat: „Damit hängt nun auch zusammen, daß das Ende unseres Daseins uns als der Tod unseres Ich trifft, indem dieses entgegen seiner vermeintlichen Gottgleichheit und Ewigkeit bei der Endlichkeit seines Daseins behaftet wird. So wird unsere Endlichkeit uns zum Tod“<sup>745</sup>. Darum hat der Mensch Angst vor dem Tode und kann die eigene Endlichkeit nicht annehmen, wobei „gerade die Nichtannahme der eigenen Endlichkeit den Sünder dem Tode ausliefert“:

„Die Todesfurcht dringt tief in das Leben ein und motiviert den Menschen einerseits zu grenzenloser Selbstbehauptung unter Mißachtung der eigenen Endlichkeit, beraubt ihn andererseits der Kraft, das Leben überhaupt anzunehmen. In beidem zeigt sich Zusammenhang von Sünde und Tod“<sup>746</sup>.

Pannenberg geht davon aus, daß dies nicht notwendig sein müsse: „Könnten wir als wir selbst, als das endliche Ganze unseres Daseins existieren, dann wäre das Ende als

---

<sup>743</sup> TuA, 154. Vgl. S 3, 606: „Durch die Selbstsucht des Ich wird der Augenblick seiner Gegenwart von den folgenden Zeitmomenten getrennt, und die Zukunft tritt uns dann entgegen wie fremd, reißt uns von uns selber los, so daß das soeben noch Gegenwärtige uns in die Vergangenheit entsinkt“.

<sup>744</sup> TuA, 154.

<sup>745</sup> S 3, 606; S 2, 311 f: „Dabei bleibt der Tod dem Dasein des Menschen nicht äußerlich. Das ausstehende Ende wirft seinen Schatten voraus und bestimmt den ganzen Weg unseres Lebens als ein Sein zum Tode in der Weise, daß sein Ende gerade nicht in das Dasein integriert ist, sondern jeden Gegenwartsmoment lebendiger Selbstbejahung mit Nichtigkeit bedroht“.

<sup>746</sup> S 2, 312. Die Ausführungen Pannenburgs darüber sind nicht spannungsfrei: Pannenberg behauptet, daß das Nichtannehmen der eigenen Endlichkeit den Sünder der Macht des Todes ausliefere: „Gerade darum wird er bei seiner Endlichkeit behaftet, und das geschieht durch den Tod“, S 3, 604, vgl. auch S 2, 312. Daher wird unklar, wie der Mensch zum Sünder wird, wenn er nicht schon als solcher geschaffen worden wäre: wird man zum Sünder, indem man die eigene Endlichkeit negiert, oder negiert man die eigene Endlichkeit, weil man Sünder ist? Wie ist der Ursprung des Todes zu erklären, wenn erst durch die Nichtannahme der Endlichkeit der Sünder dem Tode ausgeliefert wird? Darüber hinaus überzeugen keineswegs P. s Versuch, seine Auffassung vom Verhältnis des Menschen zum Tode biblisch zu begründen, vgl. S 3, 604: Gen 3,5; 3,22. In der biblischen Erzählung geht es in der Gen 3,5 nicht um die Verneinung der Endlichkeit, wie Pannenberg behauptet, sondern um die Erkenntnis von gut und böse. In Gen 3, 22 wird ausdrücklich gesagt, daß der Mensch wie Gott darin geworden ist, daß er das Gute vom Bösen zu unterscheiden vermag. Davon wird eindeutig die Lust des Menschen unsterblich zu werden unterschieden: „Nun aber, daß er nur nicht ausstrecke seine Hand und breche auch von dem Baum des Lebens und esse und lebe ewiglich!“ Diese Stelle setzt voraus, daß der Mensch sterblich geschaffen war. Nun würde das Pannenberg lieber als „endlich“ statt „sterblich“ bezeichnen, vgl. Erläuterung unten. Doch diese Unterscheidung zwischen Endlichkeit und Sterblichkeit wirkt eher künstlich, und bleibt unklar, was Neues dies zu sagen hat. Vgl. auch Kritik bei Härle, Dogmatik, 488, 41.

Moment in die Identität unseres Daseins integriert und würde ihm darum kein Ende setzen<sup>747</sup>. Die Unmöglichkeit das Ende in das Dasein zu integrieren aber liegt darin, daß der Mensch unter Bedingungen der Zeit lebt:

„Daß aber das Annehmen der eigenen Endlichkeit so schwer ist für ein Wesen, das sich als lebendiges weiß und bejaht, ist verknüpft mit der Struktur der Zeitlichkeit, in der ihm sein Ende (und damit auch seine Ganzheit) ein noch ausstehendes Datum ist“<sup>748</sup>.

Darum liegt in der Konsequenz der Sache, daß Pannenberg die Zeit nicht als eine „theologisch neutrale Größe“ bezeichnet, sondern ihre Bedeutung mit der des Todes vergleicht<sup>749</sup>. Von hier aus ist auch der Satz Pannenburgs zu verstehen, daß „der Tod nur in Verbindung mit der Sünde Bestandteil der Schöpfung Gottes“ ist<sup>750</sup>. Das führt letztlich daraufhin, daß die Sünde ein unausweichlicher Teil der geschöpflicher Natur ist:

---

<sup>747</sup> TuA, 154. Diese Vorstellung setzt voraus, daß die formale Ganzheit des Lebens, ungeachtet ihrer Qualität, immer als schon vollendete zu betrachten wäre, wenn das Ende in das Dasein integriert wäre. Dies steht jedoch im Gegensatz zur eigenen Auffassung Pannenburgs von der Weltoffenheit des Menschen, die besagt, daß der Mensch prinzipiell keine Erfüllung im diesseitigem Leben erlangen kann, vgl. Bestimmung des Menschen. Hier wird die Künstlichkeit der Unterscheidung zwischen Sterblichkeit und Endlichkeit deutlich: das eigentliche Problem der menschlichen Existenz liegt nicht in der Äußerlichkeit des Endes, sondern der Tatsache des Endes überhaupt.

<sup>748</sup> S 2, 312.

<sup>749</sup> S 3, 605. In diesem Zusammenhang wird zu fragen sein, wie die Aspekte der Zeit als von Gott geschaffener und gewollte Größe mit der strukturellen Sündhaftigkeit der Zeit sich zu einander verhalten. Vgl. TuA, 154: „Das Leben, das im Prozeß der Zeit seinem Tode entgegengerht, ist immer schon das Leben im Zeichen der Differenz von Ich und Selbst, das in seiner biologischen Struktur durch Ichbezogenheit und also durch den *amor sui* charakterisierte Leben der Sünde, das auch die Zeitlichkeit unserer Lebensgeschichte fundiert“. Wird damit nicht die Sünde ontologisiert? Folgt nicht notwendig aus der Annahme, daß die Zeitlichkeit des Daseins von Gott gewollt und geschaffen ist, die Schlußfolgerung, daß auch der Tod von Gott geschaffen ist, sofern er eine notwendige Bedingung der zeitlichen Existenz bildet? Kann man dann noch vom Tod als nicht natürlichem Phänomen sprechen und ihn von der Endlichkeit des Menschen trennen, wie das Pannenberg tut? Wenn die Sterblichkeit notwendige Folge der Zeitlichkeit ist, so ist die These P.s, daß der Tod der geschöpflichen Natur des Menschen entgegengesetzt ist, grundlos.

Nun ist nicht zu vergessen, daß Pannenberg selbst die Gültigkeit dieser These von der entscheidenden Bedingung abhängig macht: Sie gilt nicht unter Zeitbedingungen, bzw. sie gilt in der Ewigkeit. Das Problem dieser Argumentation liegt jedoch darin, daß die Ermöglichung dieser zwei Bedingungen (Zeitlichkeit – Ewigkeit) ein Zeitverständnis voraussetzt, das erst den Grund für diese Bedingungen schafft. Vgl. dazu Kritik des Ewigkeitsbegriffs: Es wird also von Pannenberg das vorausgesetzt, was zu beweisen wäre.

In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage nach der Schuld und der Verantwortlichkeit des Menschen: Wenn die Schuld durch die Zeitlichkeit der Existenz bedingt ist, so wird unmöglich, ihr zu entgehen.

<sup>750</sup> S 2, 313. Vgl. auch die Problematik der Vergänglichkeit in der Natur: 313; 604. Pannenberg sieht in der Tatsache der Vergänglichkeit des außermenschlichen Lebens keinen Widerspruch zu seiner Position: „Nach Paulus ‚stöhnt‘ die Schöpfung unter der Last der Vergänglichkeit (Röm 8, 22), weil Gott ihr Geschick mit dem des Mensch verbunden hat (8, 23). Man braucht diesen Zusammenhang nicht als Folge eines Sündenfalls aufzufassen, sondern kann ihn auch als Indiz einer strukturellen Analogie zwischen den Verselbständigungstendenzen in der außermenschlichen Natur, besonders bei den Lebewesen, und der Sünde des Menschen verstehen, die den Tod nach sich zieht“ ebd.

„Wie die Sünde des Menschen, so hat auch der Zusammenhang von Sünde und Tod eine Vorgeschichte in der vormenschlichen Evolution des Lebens. Schon hier scheint sich die dämonische Dynamik aufgebaut zu haben, die in der Sünde des Menschen und in der Herrschaft von Sünde und Tod über die Menschheit kulminiert“<sup>751</sup>.

Diese „dämonische Dynamik“ sieht Pannenberg in der Entropie<sup>752</sup>. Pannenberg führt den an Paulus geknüpften Gedankengang bis zum logischen Ende, indem er behauptet: „Die Unterwerfung unter die Macht der Vergänglichkeit geht auf den Schöpferwillen Gottes selbst zurück“<sup>753</sup>. Pannenberg ist sich dessen bewußt, daß solche Sicht die Gerechtigkeit Gottes in Frage stellt:

„Wenn der Schöpfer eine Welt endlicher Geschöpfe wollte und wenn er die Selbständigkeit dieser Geschöpfe wollte, dann mußte er die Vergänglichkeit und das Leiden an ihr, aber auch die Möglichkeit des Bösen als Folge ihrer Verselbständigung in Kauf nehmen“<sup>754</sup>. Er mußte damit auch die Verborgenheit seiner eigenen Gottheit in seiner Schöpfung, ihre Verdeckung und Infragestellung durch die Selbständigkeit seiner Geschöpfe, auf sich nehmen“<sup>755</sup>.

Hier wird die Totalitätsperspektive bzw. Ganzheitsgedanke wieder herangezogen für den Ausweg aus der entstandenen Situation der Fragwürdigkeit der Gerechtigkeit Gottes: „Erst die eschatologische Vollendung der Welt kann die Gerechtigkeit Gottes in seinem Schöpfungshandeln und damit auch seine Gottheit definitiv erweisen“<sup>756</sup>.

##### *5. Die Auferstehung Jesu als Überwindung des Todes.*

Das entscheidende und letzte Moment in der Auffassung des Todes bei Pannenberg bildet die Auferstehung Jesu: Sie ist die Antwort auf alle mit dem Problem des Todes

---

<sup>751</sup> S 2, 313.

<sup>752</sup> S 2, 118 f. Dabei bleibt unklar, aus welchem Grunde diese „dämonische Macht“ sich aufbauen mußte. Pannenberg bemüht sich Gott dadurch zu entlasten, daß er die Vergänglichkeit, ihre „Verderbensmacht“ als Diener Gottes bezeichnet, S 2, 131: „Wenn es richtig ist, daß das Prinzip der Entropievermehrung im Weltprozeß einen Aspekt dieser Verderbensmacht oder ihrer Wirkungsweise erkennen läßt [...], so läßt sich daran allerdings auch veranschaulichen, daß sogar diese Verderbensmacht noch als Diener Gottes (Hi 1,6) und seines Schöpferwillens zu verstehen ist, obwohl sie dem Menschen als Widersacher Gottes begegnet“; S 2, 119: spricht Pannenberg von der Ambivalenz des Entropieprinzips: „Dabei wird allerdings dieses physische Übel in den Händen des Schöpfers und seiner Weltregierung auch zum Mittel der Hervorbringung neuer Gestalten“. Gott greife sogar in die Geschichte ein, um die Folgen der Sünde und des Bösen immer wieder zu begrenzen, und – was in der traditionellen christlichen Dogmatik viel zu wenig beachtet worden sei – läßt aus dem Bösem immer wieder Gutes entstehen, S 2, 313; vgl. Vorwort, in: BST 2, 9. Doch alle diese Ausführungen machen das Problem der Theodizee, die in diesem Zusammenhang von Sünde und Tod in bezug auf ihren Ursprung entstanden ist, unlösbar: Alleine schon das Übermaß des Bösen läßt jegliche Rede vom Guten, das durch das Böse entsteht, nicht zu.

<sup>753</sup> S 2, 118.

<sup>754</sup> Pannenberg spricht von der „Möglichkeit“ des Bösen, die von Gott in Kauf genommen werden mußte: Aus seinem Konzept jedoch ergibt sich eben nicht die Möglichkeit, sondern die Notwendigkeit des Bösen, insofern das Böse durch die von Gott geschaffene Zeit hervorgebracht wird.

<sup>755</sup> S 2, 200. Damit wird die Zurückführung der Problematik der Vergänglichkeit und des Leidens auf die Selbständigkeit des Geschöpfes nicht mehr plausibel, vgl. Bestimmung des Menschen.

<sup>756</sup> S 2, 201.

aufgeworfene Fragen. Sie ist „der Sieg über den Tod“. Insofern ist „durch das Sterben Jesu [...] dem Tode die Macht genommen, von Gott zu trennen“. Darauf baut auch die christliche Hoffnung: „Daher kann nun ein neues Leben mit Gott jenseits des Todes erhofft werden, wie es an Jesus schon erschienen ist“<sup>757</sup>. Die Auferstehung Jesu legt darum den Grund für die Umwertung des Todes: „Der Tod selbst wurde nun für den Christen [...] zum Durchgang in das neue und wahre Leben“<sup>758</sup>.

Fassen wir unseren Exkurs zusammen: Die Analyse des Pannenbergischen Todesverständnisses hat gezeigt, daß die Interpretation der Auferstehung Jesu als Vorwegnahme des Endes vom Verständnis des Todes und seiner Deutung im apokalyptischen Judentum, das auch für das NT maßgeblich geblieben ist, abhängig gemacht wird. Die entscheidenden Aussagen über die Vollendung werden zugleich auch von der metaphysischen Prämisse der Ganzheit als Wahrheit gewonnen, deren Gültigkeit jedoch nicht plausibel gemacht werden konnte, sondern in Widerspruch zur eigenen Konzeption Pannenberg gelangte.

Das Reich Gottes, in dem die Auferstehung der Toten stattfinden werden soll, ist der Interpretament der Auferstehung Jesu, dessen Glaubwürdigkeit ebenfalls von der Bewußtseinsmetaphysik von der Totalität des Sinnes abhängig gemacht wird, denn in der Auferstehung Jesu ist die Vollendung der Welt – also Totalität des Sinnes - schon erschienen, die der Welt in der Zeit noch aussteht<sup>759</sup>.

---

<sup>757</sup> TuA, 156 f. Darin gewann nach Pannenberg die jüdische Auferstehungshoffnung eine neue Tiefe, die „als Postulat eines jenseitigen Ausgleichs der im irdischen Leben der Individuen nicht aufgehenden Entsprechung von Tun und Ergehen entstanden“ war. Damit aber wird die Funktion der Auferstehung der Toten in der jüdischen Apokalyptik grundsätzlich verändert: In apokalyptischen Texten hatte sie Funktion einer Ermöglichung der im Leben ausgebliebener Vergeltung, bei Pannenberg wird die Auferstehung zur Voraussetzung der Erlangung von Wesensbestimmung des Menschen.

Diese Differenz, die auf die Abhängigkeit jeder Deutung vom Kontext hinweist (vgl. hier auch Deutung des Todes als Strafe im apokalyptischen Judentum und bei P), läßt die Frage zu, ob das apokalyptische Todesverständnis, das zwar auch für das NT maßgeblich geblieben ist, doch nicht eine zeitbedingte Erscheinung darstellt.

<sup>758</sup> TuA, 158. Zu fragen ist, ob damit nicht nur der Tod, sondern auch das Leben zum Durchgang wird. Zwar wehrt sich Pannenberg gegen die hier anklingende Ähnlichkeit mit der platonischen Vorstellung des wahren Lebens nach dem Tode, aber seine Ausführung bleibt hier ambivalent: Einerseits heißt es, daß die Hoffnung auf das künftige Leben uns auf das gegenwärtige Leben zurückweist: darin liege das eigentliche Pathos der christlichen Auferstehungshoffnung, daß es eine „Befreiung zu einem erfüllten Leben in der Gegenwart“ bedeute, TuA, 158. Andererseits heißt es, daß „erst in der neuen Gesellschaft des Reiches Gottes [...] auch der einzelne die Vollendung seines Lebens, die endgültige Realisierung der eigenen Identität erfahren“ kann, TuA, 159.

<sup>759</sup> Mit dieser Vorstellung hängt das Problem der gegenwärtigen Wirklichkeit des Auferstandenen zusammen: „Das Problem stellt sich in der ganz schlichten Frage: ‚Wo‘ lebt Jesus seit seiner Auferstehung?“, Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung, 169. Das Problem versucht Pannenberg mit der Annahme des Primats der Zukunft zu lösen: „Die Zukünftigkeit der Gottesherrschaft impliziert also, daß in irgendeinem Sinne das *Sein* Gottes selbst noch zukünftig ist. [...] Solche Zukünftigkeit Gottes

Insofern ist die Auferstehung ein Zeitereignis: Das Ende der Geschichte hat sich früher ereignet – damit ist auch eine zunächst als supranaturalistischen „Zeitüberholung“ erscheinende Vorstellung verbunden<sup>760</sup>. Mit dieser Zeitüberholung ist eine andere – theologisch entscheidende Frage für Theologie Pannenberg's - verbunden: Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Zeit und Ewigkeit: In der Auferstehung Jesu ist die Ewigkeit in die Zeit eingegangen, womit der Gegensatz zwischen den Zeiten überwunden wurde:

„Der Gegensatz zwischen Ewigkeit und Zeit wird durch die Inkarnation des Sohnes aufgehoben, indem die Zukunft des Vaters und seines Reiches den Menschen durch den Sohn gegenwärtig wird“<sup>761</sup>.

Wie dieser Aspekt der Gegenwärtigkeit genauer zu verstehen und wie begründet ist, wird das Thema des nächsten Kapitels sein.

#### 4. Die Gegenwart der Heilszukunft durch den Geist: Die Dynamik des Geistes und die Macht der Zukunft

##### 4. 1. Die Funktion des göttlichen Geistes im Trinitätskonzept und die Zeit

Die Ausführungen im vorigem Kapitel haben gezeigt, daß die entscheidenden Dimensionen der Gotteswirklichkeit von ihrer Zukunft – Eschaton – erschlossen werden können, wie das nach Pannenberg's Meinung im christlichen Glauben zum Ausdruck kommt. Die Zukünftigkeit Gottes bedeutet für Pannenberg jedoch nicht, daß „Gott gegenwärtig *noch nicht* ist. Vielmehr bestimmt er als der Kommende die Gegenwart, und wir dürfen wohl sagen“, - so P, - „daß die Zukünftigkeit Gottes auch jede für uns *vergangene* Gegenwart schon bestimmt hat. Gerade der kommende Gott ist so der aller

---

bedeutet für unser Thema, daß so auch der Auferstandene in die Zukunft Gottes entrückt ist“, ebd. Vgl. dazu folg. Abschnitt über Antizipation.

<sup>760</sup> Das der naturgesetzlichen Ordnung scheinbar widersprechende Ereignis der Auferstehung Jesu ist für Pannenberg kein Grund für die Bezweiflung der Möglichkeit eines solchen Geschehens: Da jedes Ereignis seinen Ursprung in der Kontingenz der geschöpflichen Wirklichkeit hat und die ganze Schöpfung, eingeschlossen ihre gesetzliche Ordnung, kontingent ist, so ergibt sich prinzipiell keine Begrenzung der Möglichkeit irgendeines unnatürlich erscheinendes Geschehen, vgl. Die Kontingenz der geschöpflichen Wirklichkeit, 69. Ausführlich über die Problematik der Historizität der Auferstehung vgl. Die Auferstehung Jesu – Historie und Theologie, 308 - 318.

<sup>761</sup> S 1, 480 f; vgl. auch: Erscheinung als Ankunft des Zukünftigen, 84 ff.

Zeit gleichzeitige. So öffnet sich ein Verständnis der Ewigkeit Gottes von seiner Zukunft her<sup>762</sup>. Darum gewinnt die Zukunft für das Zeitkonzept Pannenberg's entscheidende Bedeutung:

„Der Schlüssel für den Zusammenhang von Ewigkeit und Zeit liegt [...] bei der Bedeutung der Zukunft für das Verständnis des zeitlich Existierenden. Durch die Zukunft tritt die Ewigkeit in die Zeit ein“<sup>763</sup>.

Der ausschlaggebende Moment dieser Annahme liegt darin, daß die Zukunft für Pannenberg als eine gegenwärtig wirksame Macht erscheint: „Alle Dinge gehen dem Reich Gottes entgegen, aber Gottes Herrschaft wirkt auch immer schon aus seiner Zukunft in die Gegenwart seiner Geschöpfe hinein“<sup>764</sup>.

Die zeitliche Struktur der Trinität wird durch den Gegenwartsaspekt nun vervollständigt: Ist Gott als Schöpfer Grund und Quelle der Zeit, Christusgeschehen – als Vorwegnahme des Endes – Offenbarung Gottes von der Versöhnung des Gegensatzes zwischen Ewigkeit und Zeit, so wird durch den Geist diese Versöhnung realisiert, in der der Anfang, das Werden und die Vollendung der geschöpflichen Welt in eine Einheit durch den Aspekt der ewigen Gegenwärtigkeit Gottes bei seinen Geschöpfen gebracht wird. Damit wird auch die Ökonomie des göttlichen Heilshandels – Schöpfung - Erlösung – Vollendung, durch ihre trinitarische Struktur in bezug auf die Zeit-Ewigkeit Problematik sichtbar<sup>765</sup>: Die Eigenschaft des Konzepts liegt darin, daß Schöpfung, Erlösung und Vollendung nicht in ein zeitliches Nacheinander zerfällt – Schöpfung als vergangenes und abgeschlossenes Ereignis, Vollendung und Erlösung als noch ausstehende. Pannenberg's Intention liegt gerade darin, diese Gegensätze, die nicht nur als die theologisch zu bewältigende Probleme zwischen Zeitlichkeit der Schöpfung und Ewigkeit Gottes sich zeigen, zu überwinden, sondern auch das existentielle Problem von Vergänglichkeit zu lösen. Sein Konzept der Heilsökonomie zeichnet sich dadurch aus, daß hier die zeitlichen Aspekte der geschöpflichen Wirklichkeit in eine zusammenhängende Einheit gebracht werden: Ewigkeit wird zum präsenten Element der Gegenwart. Darin liegt nach Pannenberg auch die theologische Bedeutung dieser Konzeption:

---

<sup>762</sup> Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu, 171.

<sup>763</sup> Theologie der Schöpfung und Naturwissenschaft, 41.

<sup>764</sup> Theologie der Schöpfung und Naturwissenschaft, 41.

<sup>765</sup> Vgl. Der Gott der Geschichte, 88 f.

„Die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Ewigkeit und Zeit in der Ökonomie des göttlichen Heilshandelns nach der Weisheit der Liebe Gottes ist die Versöhnung des Gegensatzes zwischen Schöpfer und Geschöpf“<sup>766</sup>.

Diese Präsenz ist aber, wie gesagt, durch den Heiligen Geist Gottes geleistet. Wie dies begründet wird, ist der Gegenstand der folgenden Erörterung.

#### **4.2. Raum und Zeit als Kraftfeld der Wirkung des Geistes**

Der programmatische Satz Pannenburgs über den Geist lautet: „In der schöpferischen Macht der Zukunft als Feld des Möglichen [...] äußert sich die Dynamik des göttlichen Geistes in der Schöpfung“<sup>767</sup>. Seine Interpretation des Geistes setzt an mit der Verbindung der Raum-Zeit-Dimensionen des Seins mit der Wirklichkeit des Geistes. So heißt es dann genauer:

„So ist die Dynamik des göttlichen Geistes als Wirkungsfeld in Verbindung mit Zeit und Raum zu denken: mit der Zeit durch die Macht der Zukunft, die den Geschöpfen eine eigene Gegenwart und Dauer gewährt, mit dem Raum durch die Gleichzeitigkeit der Geschöpfe in ihrer Dauer“<sup>768</sup>.

Die Dynamik des Geistes kommt also zum Ausdruck in Phänomen der Dauer von Geschöpfen, in der sie sich gegenwärtig als einheitliche, bzw. nicht als getrennte Zeitpunkte erfahren<sup>769</sup> und durch die Gegenwart Gottes bei seinen Geschöpfen, die Pannenburg durch Räumlichkeit als Gleichzeitigkeit denkt. Wie begründet Pannenburg diese Annahmen?

Ausgangspunkt der Pannenburgschen Argumentation bildet die biblischen Vorstellung des Gottesgeistes, den Pannenburg als im Raum und Zeit wirkend denkt<sup>770</sup>. Darum

---

<sup>766</sup> S 1, 481.

<sup>767</sup> S 2, 119.

<sup>768</sup> S 2, 124.

<sup>769</sup> S 2, 114; Was ist der Mensch? 50 ff. Bedeutsam für die Ausführungen über die Wirkung des Geistes ist die Einbeziehung der Naturgesetze: Durch die Regelmäßigkeit des Geschehens der Naturgesetze wird nach Pannenburg die fundamentale Voraussetzung für das Entstehen dauerhafte Gestalten gebildet, vgl. Die Kontingenz der geschöpflichen Wirklichkeit, 78 f.

<sup>770</sup> S 2, 105; Geist des Lebens, 31 f. Pannenburg kritisiert die Entwicklung der Lehre vom Geist in der lateinischen Kirche, die allmählich zur Subjektivität des Geistes bis zur Identifizierung von Geist und Bewußtsein geführt hat, die charakteristisch für die christliche Frömmigkeit der Neuzeit geworden ist, Der Geist des Lebens, 36 ff. Die durch die idealistischen Denker, vor allem aber durch Hegel entwickelte neue Perspektive des Universums konnte als „eine Projektion des menschlichen Bewußtseins in die Dimension des Absoluten“ entlarvt werden, weil sie auf „der Basis des cartesianischen Dualismus und der Identifikation von Geist und Bewußtsein“ entwickelt worden sind, ebd. 38. Dies wurde nach Pannenburg zum wichtigen Grund für die atheistische Kritik Feuerbachs und seiner Nachfolger.

behauptet P, daß „die Vorstellung der Transzendenz Gottes [...] nicht ohne räumliche Anschauung vollziehbar [ist], wenn sie nicht auf logische Form der Unterscheidung des Unendlichen von allem Endlichen reduziert wird“<sup>771</sup>. Dem entspricht auch der Inkarnationsgedanke, durch den Gott in die von ihm verschiedene Sphäre geschöpflichen Daseins eingegangen ist. Dieses Eingehen impliziert eine „*räumliche Differenz, die in einem zeitlichen Vorgang überwunden wird*“ [kursiv nicht im Original]<sup>772</sup>.

Pannenberg verbindet die behaupteten räumlichen Eigenschaften des Geistes mit den zwei naturwissenschaftlichen Auffassungen des Raumes - als Inbegriff der Relationen von Körpern bzw. von Teilräumen und Orten und als aller Teilung und aller Beziehung vom Geteilten vorgegebene Raum, indem er sie auf die Sphäre der Schöpfung einerseits und Gottes andererseits verteilt<sup>773</sup>.

Für die räumliche Dimension des Wirkens des Geistes ist jedoch die Zeit entscheidend, denn der Raum ist nach Pannenberg durch die Zeit konstituiert, weil der Raum „durch die Gleichzeitigkeit des Verschiedenen konstituiert“ ist<sup>774</sup>. Diese Reduktion des Raumes auf die Zeit schaffe die „Bedingung für eine theologische Interpretation der Gegenwart Gottes im Raum als dynamische Wirksamkeit des göttlichen Geistes“. Durch die Gleichzeitigkeit des Raumes wird die Allgegenwart Gottes begründet, die erklärt, wie Gott bei seinen Geschöpfen gegenwärtig gedacht werden kann<sup>775</sup>. „Indem Gott schafft, gibt er den Geschöpfen Raum neben sich, ihm gegenüber. Aber dieses Gegenüber bleibt

---

Daher bemüht sich Pannenberg durch die „Neubestimmung des Geistesbegriffes“, ebd., 52, deren Wirkung an Raum und Zeit veranschaulicht werden kann vgl. Theologie der Schöpfung und Naturwissenschaft, 39 ff., Subjektivismuskritik zu entgehen, zugleich aber Gottes Handeln in der Natur wieder plausibel zu machen, vgl. Der Geist des Lebens, 39. Vgl. dazu auch Erläuterung des Feldbegriffs, Bewußtsein und Geist, 127 ff.

<sup>771</sup> S 2, 105.

<sup>772</sup> S 2, 105. Pannenberg präzisiert zugleich, daß es nicht angemessen wäre, Gott selbst als im Raum lokalisierbar zu denken, vgl. die Argumente S 2, 105 ff., bes. 107.

<sup>773</sup> S 2, 108 f. Pannenberg wendet sofort ein, daß die Unermeßlichkeit Gottes nicht mit der Unbegrenztheit des geometrischen Raumes identifiziert werden darf, wie es in der Renaissancephilosophie geschehen ist. Dies würde zum Pantheismus Spinozas oder „zur Vorstellung eines absoluten Raumes als eines für sich leeren Behälters für die noch zu erschaffenden Dinge“ führen, S 2, 110.

Dieses Problem des Raumes stellt sich jedoch dann wieder, wenn die Vorstellung einer Grenze der Zeit, die im Gedanken der Anfang und Ende der Zeit impliziert ist, zusammen mit dem Gedanken der Ewigkeit gedacht werden soll.

<sup>774</sup> Zum Verhältnis zwischen Raum und Geist siehe S 2, 107 - 120. Darum hält Pannenberg die Unterscheidung des Raumes von der Zeit für „ein Werk der Reflexion, die das Nebeneinander der Erscheinungen im Raume vom Nacheinander der zeitlichen Folge abhebt“, S 2, 111.

<sup>775</sup> vgl. historische Aspekte der Diskussion, Gott und die Natur, 22 ff.

umgriffen von der Gegenwart Gottes“<sup>776</sup>. Das Dasein der Geschöpfe vollzieht sich in Form der Dauer als zeitüberbrückende Gegenwart, „durch die sie anderen gleichzeitig sind und sich zu ihnen verhalten“. Zugleich aber haben sie ein Verhältnis zur Ewigkeit, das darin zum Ausdruck kommt, daß die Geschöpfe auf die Ewigkeit „als auf die Zukunft des Guten, das den Geschöpfen Dauer und Identität gewährt“, angewiesen sind<sup>777</sup>. So wird die Kategorie der Zukunft bestimmend: Sie ist „das Feld des Möglichen“, in dem „Grund und Offenheit der Schöpfung auf eine höhere Vollendung hin und Quelle des Neuen“ sich manifestiert<sup>778</sup>.

Solche Sicht der Dinge, die den Zukunftsaspekt als eine gegenwärtig wirksame Macht erscheinen lässt, entspricht nach Pannenberg dem Charakter der Verkündigung Jesu: Die Gegenwart des Geistes bei Jesus Christus und bei den Gläubigen sei im NT als „das entscheidende Indiz für den Anbruch der eschatologischen Vollendung“ bezeugt<sup>779</sup>. Dadurch wird eine „neue Perspektive“ – die Perspektive der eschatologischen Zukunft – für das Verständnis der Wirklichkeit des Geistes eröffnet:

„Die Funktion des Geistes als Urheber allen Lebens erscheint als Vorbereitung der Vollendung seines Wirkens in der Hervorbringung des neuen, eschatologischen Lebens (1 Kor 15, 45 ff.). [...] Dann aber wird die Dynamik des Geistes in der Schöpfung von vornherein unter dem Gesichtspunkt der in ihr sich anbahnenden Vollendung, also als Äußerung der Macht seiner Zukunft zu würdigen sein“<sup>780</sup>.

---

<sup>776</sup> S 2, 107. Wie die Grenze zwischen dem Raum des Geschöpfes und der Gegenwart Gottes genauer vorzustellen ist, bleibt hier offen. Die Frage wird im Zusammenhang mit Phänomen des menschlichen Zeitbewußtseins behandelt, das durch die zeitüberbrückende Gegenwart konstituiert wird, S 2,112. Vgl. dazu Anthropologiekapitel.

<sup>777</sup> S 2, 117. Vgl. Erscheinung als Ankunft des Zukünftigen, 87. Pannenberg übernimmt Platons Gedanken vom Guten, das in der Zukunft liegt: „Im Gedanken des Guten liegt das Moment der Zukünftigkeit. Insofern nämlich das Gute und Nützliche von allen erstrebt wird, wie es im Gorgias heißt (466 ff.), ist deutlich, daß man sich noch nicht in seinem Besitz befindet, es aber zu erlangen hofft“. Dieser Moment der Zukünftigkeit findet Pannenberg auch im religiösen Bewußtsein, „das wahrhaft Wirkliche in Differenz zum gegenwärtig Vorhandenen denkt“, vgl. Zeit und Ewigkeit in Israel, 190. Dabei hängt nach Pannenberg diese Differenz, die er als Differenz zwischen Heiligem und Profanem bezeichnet, mit der Temporalität der religiösen Erfahrung zusammen, ebd. Dieses Phänomen des Strebens scheint jedoch nicht eindeutig zu sein, wenn man Pannbergs Interpretation von der Bestimmung des Menschen anschaut.

<sup>778</sup> S 2, 119. Allerdings zeige die Zukunft auch ihr ambivalentes Gesicht, das vor allem im Prinzip der Entropie sichtbar wird, vgl. S 2, 118f. Siehe dazu auch die Problematik des Zusammenhanges zwischen Zeit und Sünde im Exkurs zum Tod.

<sup>779</sup> S 2, 120; Erscheinung als Ankunft des Zukünftigen, 83 ff. „Die Differenz der Gegenwart Jesu von der Zukunft des Vaters wurde in der Selbsthingabe des Menschen Jesus an die kommende Gottesherrschaft, die er verkündete, immer wieder vollzogen, sofern sie die Zukunft eines anderen war. Jesus deutete von sich weg, und dem folgend muß die Auslegung des in ihm Erschienenen die Erscheinung Jesu überschreiten auf Gott hin, dem seine Botschaft galt. [...] Und doch wurde gerade im *Wegweisen Jesu* von sich selbst auf Gottes Zukunft diese Zukunft als solche in ihm und durch ihn gegenwärtig“, ebd. 85.

<sup>780</sup> S 2, 120. Vgl. dazu EGSch.

Im Interesse dem Subjektivismuskritik der neuzeitlichen Theologie zu entgehen bemüht sich Pannenberg seine Deutung des Geistes auch auf der naturphilosophischen Ebene plausibel zu machen<sup>781</sup>. Seiner Meinung nach erlauben die quantenphysikalischen Befunde eine solche Interpretation des Mikrogesehens, „die jenseits der Alternative einer ‚objektivistischen‘ und einer bloß ‚epistemischen‘ oder statischen Deutung steht, wenn das Eintreten der Mikroereignisse im jeweils gegenwärtigen Augenblick als Manifestation der Zukunft aufzufassen ist. Zwar wäre eine solche ontologische Deutung des Naturgeschehens, die unter Perspektive eines Primats der Zukunft entfaltet würde, nicht mehr ‚objektivistisch‘ im Sinne der klassischen Physik“. Dieses Geschehen bezeichnet Pannenberg als „Kraftfeld“, das eine spezifische temporale Struktur besitzt<sup>782</sup>. In diesem Zusammenhang greift Pannenberg auf den physikalischen Begriff des Feldes zurück, das durch Kraft und Energie konstituiert wird. Nach Pannenberg ist dieser Begriff zur Erschließung der Wirklichkeit des Geistes geeignet, da er sowohl der biblischen Vorstellung vom Geist Gottes als Lufthauch (ruah) nahesteht, als auch begriffsgeschichtlich eine Interpretation der antiken Pneumalehre der Vorläufer der Feldtheorien der neuzeitlichen Physik darstellt<sup>783</sup>. Pannenberg resümiert:

„Aus rein innertheologischen Gründen also liegt es nahe, die Geistnatur Gottes im Sinne eines Kraftfeldes zu denken, das alle körperliche Realität transzendiert, aber auch durchdringt, und das unbeschadet seiner Transzendenz in der Immanenz des materiellen Universums wirksam ist. Eine solche Vorstellung ist allerdings nur sinnvoll im Zusammenhang mit den zuvor dargelegten Erwägungen über das Verhältnis von Zeit und Raum zum Begriff der Ewigkeit“<sup>784</sup>.

Die Ausführungen über die Wirklichkeit des Kraftfeldes, die Pannenberg als schöpferische Dynamik des göttlichen Geistes als Macht der Zukunft interpretiert,

---

<sup>781</sup> Pannenberg will das Problem der Ausschließung Gottes aus der Natur durch Determinismus der klassischen Physik durch das Zurückgreifen auf die Quantentheorie lösen, in dem er auf die Kontingenz des Naturgeschehens insistiert, vgl. S 2, 120 ff; auch Kontingenz der geschöpflichen Wirklichkeit, 77 ff. das entscheidende Argument für die Kontingenz sieht Pannenberg in der Tatsache der Unumkehrbarkeit der Zeit: „Wenn nun die Unumkehrbarkeit der Zeit für den Ganzen Ablauf der Geschichte des Universums Geltung hat, so bedeutet das, daß kein Ereignis gänzlich gleich einem andern ist. Jedes Ereignis ist folglich letztlich einmalig, unbeschadet der Ähnlichkeit und Regelmäßigkeiten, die sich an den Ereignisfolgen entdecken lassen und die Wiederholbarkeit ihrer allgemeinen Ablaufsformen ermöglichen“.

<sup>782</sup> S 2, 122.

<sup>783</sup> Zum theologischen Gebrauch des Feldbegriffs vgl. Theologie der Schöpfung und Naturwissenschaft, 39 ff; Das Wirken Gottes und die Dynamik des Naturgeschehens, 50 ff; Geist als Feld – nur eine Metapher?, 65 ff. Vgl. Das Wirken Gottes und die Dynamik des Naturgeschehens, 52: „Der Satz, daß Gott Geist ist, steht in größerer Nähe zu den Feldbegriffen der Physik, als zu der Vorstellung eines höchsten Vernunftwesens“.

<sup>784</sup> Das Wirken Gottes und die Dynamik des Naturgeschehens, 53.

erlauben Pannenberg die Frage zu stellen, ob „die physikalischen Beschreibungen von Wirkungszusammenhängen aus der Vergangenheit auf die Zukunft hin nicht auf einer Umkehrung des realen Begründungszusammenhanges“ beruhen: „Es könnte aber sein, daß die schöpferische Hervorbringung jedes einzelnen Ereignisses gerade umgekehrt aus der Zukunft begründet ist“<sup>785</sup>.

Diese These vom Geist als schöpferischer Macht der Zukunft versucht Pannenberg durch eine Ontologie zu untermauern, die durch den Begriff der Antizipation konstituiert wird<sup>786</sup>.

#### **4. 3. Antizipation als Grundbegriff der eschatologischen Ontologie**

In Anschluß an Heideggers Daseinsanalyse<sup>787</sup> geht Pannenberg davon aus, daß Dasein in der Weise der Antizipation existiert:

„Dann wäre alles, was ist, nur als Antizipation seiner Zukunft, in der mit der Endlichkeit zugleich auch die Ganzheit eines jeden Seienden begründet wäre. Obwohl im Laufe der Zeit, solange etwas ist, sein Ende noch aussteht, ist es doch das, was es ist, immer schon im Vorgriff auf dieses Ende und von ihm her“<sup>788</sup>.

Der zentrale Aspekt der Antizipation ist dabei der zeitliche: durch die Überwindung der Trennung zwischen Zukunft und Gegenwart durch die Antizipation wird die Ganzheit des ewigen Daseins zugänglich: Der Zeitablauf als Folge von Zeitmomenten, die die Einheit der Dauer konstituieren, stellt sich als Partizipation an der Ewigkeit:

„Die Dauer der Dinge in der Zeit ist also nur dank der vorlaufenden Gegenwart ihrer Identität, ihres Wesens, das erst am Ende ihres Weges und am Ende aller Geschichte, in seiner

---

<sup>785</sup> Das Wirken Gottes und die Dynamik des Naturgeschehens, 54. Diese Annahme sei nach Pannenberg durch die quantenphysikalische Unbestimmtheit des künftigen Geschehens nahegelegt. Pannenberg sieht darum einen Unterschied zwischen der theologischen Rede und naturwissenschaftlichen Beschreibung in bezug auf die Natur: „Während naturwissenschaftliche Beschreibung des Geschehens die Abfolge vom Früherem zum Späteren hin voraussetzen, ist gerade die Zukunft der Geschöpfe der Horizont des schöpferischen Eintretens der Ewigkeit in die Zeit. Die Zukunft ist die Ursprungsdimension der Kontingenz jedes neuen Ereignisses, aber auch die Sphäre, von der wir das Ganzwerden des im Prozeß der Zeit Unabgeschlossenen und Unvollendeten erhoffen. Für die Theologie also ist die Zukunft Gottes der Ursprung alles Geschehens und Quelle seiner möglichen Vollendung“.

<sup>786</sup> Vgl. dazu ausführliche Analyse bei Kendel, aaO, 109 – 154.

<sup>787</sup> Zur Heideggers Rezeption bei Pannenberg vgl.: Über historische und theologische Hermeneutik, 145 ff; MuG, 61 ff.

<sup>788</sup> MuG, 64.

abschließenden, vollendeten Gestalt hervortreten wird, schon in der Zeit ihres eigenen Daseins Partizipation an der Ewigkeit<sup>789</sup>.

Auf diese Weise haben auch die Gläubigen Anteil am Heil: Diese Gegenwart des Heils ist aber das Werk des Geistes<sup>790</sup>, das im Glauben wahrgenommen wird.

Somit wird die Antizipation zum einem Grundbegriff der Wirklichkeit<sup>791</sup>, ja zum entscheidenden Begriff des Offenbarungsverständnisses selbst, insofern das Ende der Geschichte die Voraussetzung der Wahrheit bildet<sup>792</sup>.

Drei Sachverhalte sind für den Gebrauch des Antizipationsbegriffs bedeutsam<sup>793</sup>: 1. Antizipation ist nicht nur ein ontologischer Begriff, der besagt, das alles Sein in Form der Antizipation auf die zukünftige Ganzheit existiert; sondern 2. Antizipation ist auch unsere Erkenntnis, die auf ein Sinn Ganzes vorgreift. Damit kommt der 3. Aspekt in den Blick, der zunächst in Form der Frage dargelegt wird: Wie verhält sich das antizipierende Bewußtsein zum antizipierendem Sein, wenn beide auch jeweils Antizipationen sind? Und wie kann eine solche auf Antizipation beruhende Wirklichkeit mir einen Anhaltspunkt für Gewißheit geben? Wie ist sich unter solchen Bedingungen eine Verifikation vorzustellen?<sup>794</sup>.

---

<sup>789</sup> S 3, 649.

<sup>790</sup> A 505: „Die Gegenwart des Wahren und Endgültigen inmitten der unvollendet abbrechenden Prozesse der Geschichte, inmitten irdischen Mißlingens und irdischen Vergänglichkeit, nennen wir Geist“. Vgl. S 3, 651: „Heilsgegenwart ist die verborgene Gegenwart des Eschaton nur für den Glauben, aber die künftig zu offenbarende Wahrheit der Dinge, ihr im Eschaton ans Licht kommendes wahres Wesen, bestimmt ganz allgemein schon ihr gegenwärtiges Dasein, so sehr dieses noch so oder so eine radikale ‚Verwandlung‘ vor sich hat“.

<sup>791</sup> Der Antizipationsgedanke wirkt sich in fast allen Bereichen der Theologie Pannenburgs aus, vgl. Kendel, aaO, 113; 137. Wir konzentrieren uns in dieser Untersuchung auf die Funktion des Begriffs innerhalb der Konzeption der Zeitdeutung.

<sup>792</sup> Vgl. Nachwort zur zweiten Auflage von „Offenbarung als Geschichte“: „Es handelt sich hier [...] um den springenden Punkt der von uns versuchten Neufassung des Offenbarungsbegriffs. Erst der Gedanke der Vorwegnahme des Endes erlaubt es nämlich, überhaupt von schon geschehener Offenbarung Gottes zu sprechen“. Vgl. auch Kendel, aaO, 109 ff; Kugelmann, Antizipation, 53 f.

<sup>793</sup> Vgl. dazu auch Kendel, aaO, 114.

<sup>794</sup> Vgl. auch: Erscheinung als Ankunft des Zukünftigen, 85 ff. Es fragt sich, wer ist eigentlich das Subjekt der Antizipation, wenn das antizipierende Subjekt als Ich und als Selbst, die sich nicht decken, begriffen wird. Wenn ICH das SELBST antizipiert, das zu erkennende Objekt jedoch auch in Form der Antizipation existiert, so bleibt keine einzige Kategorie der Wirklichkeit, die nicht Antizipation wäre. Daraus entsteht eine permanente Unbestimmtheit in bezug auf die Wirklichkeit, denn schließlich ist auch die These von der Struktur der Antizipation selbst auch eine Antizipation. Mit anderen Worten: Hypothese (Ich als Subjekt) macht Hypothesen (erkenne) über die Hypothesen (das Seiende), - wobei es auch eine Hypothese ist, daß dieser Geflächt von Hypothesen der Wirklichkeit entspricht. Somit ergibt sich ein geschlossener Kreis von Hypothesen, der die Wirklichkeit zu ersetzen scheint. Oder, genauer gesagt, die Wirklichkeit kann nach Pannenberg im Prinzip nur eine hypothetische Konstruktion sein. Pannenberg will zwar den realen Grund für die Antizipation in der Faktizität der Auferstehung Jesu als Prolepse sehen, diese Annahme jedoch darf nur dann Geltung beanspruchen, wenn die Wahrheit dieses Geschehens vorausgesetzt wird. Da aber dies weder evident, noch irgendwie anders selbstverständlich ist, sondern nur dem Glauben als Wahrheit zugänglich ist (der selbst eine Antizipation ist, die auf eine

Wie begründet nun Pannenberg seine Ausführungen über die Antizipation und die ihr zugemessene Bedeutung?

Drei Voraussetzungen sind hier für Pannenburgs System leitend: Es ist 1. die theologische Voraussetzung des besonderen Charakters der Verkündigung Jesu vom Reich Gottes und des Ereignisses seiner Auferstehung als von der endgültigen Zukunft, die als bereits real angebrochen verstanden wird<sup>795</sup>; 2. die metaphysische Voraussetzung vom Axiom der Ganzheit, das besagt, daß das Wesen und der Sinn von allem Seiendem erst vom Ende her erkennbar sein kann<sup>796</sup>; 3. die existentielle Voraussetzung von der Erfahrung der Zeit als Vergänglichkeit, als Unvollendetsein vom allen Seienden, daher als noch nicht Ganzem und Wahrem.

Durch Verbindung dieser drei Voraussetzungen entwickelt Pannenberg den Gedanken der fundamentalen Bedeutung des Antizipationsbegriffs, die in der Überwindung der Trennung der Zeiten als Vergangenheit und Zukunft liegt und somit Ewigkeit und Zeit nicht als Gegensätze erscheinen läßt, sondern die Möglichkeit der Präsenz der Ewigkeit im Fluß der Zeit zu zeigen erlaubt. Dabei spielt für den Antizipationsbegriff der Gedanke von Totalität bzw. Ganzheit die bestimmende Rolle: Da sich alles Sein im

---

Antizipation beruht, weil die Auferstehung Jesu als Vorwegnahme doch noch einer endgültigen Bewährung bedarf), scheint der hypothetischer Kreis von einem Kranz der Hypothesen dem Außenstehenden, der nicht an die Auferstehung als Prolepse glaubt, unzugänglich und jeder denkbaren Verifikation entzogen. Es stellt sich eine simple Frage, in welcher Wirklichkeit leben die Menschen, die nicht an die Auferstehung im Sinne Pannenburgs glauben, bzw. die Menschen, die überhaupt von Jesus nie etwas gehört haben? Diese Frage kann hier nicht beiseite gelassen werden, denn Pannenburgs Theologie redet von der Schöpfung als Einheit und Totalität, beansprucht also eine allgemeine Gültigkeit. Vgl. Kritik bei Kendel, aaO, 116; 118; 148 f.: „Wie muß die Wirklichkeit beschaffen sein, in der etwas Vorgängiges zugänglich und dennoch nicht gegeben ist?“, ebd. 146. Vgl. auch Grimmer, Geschichte im Fragment 165: „Der Verweis auf eine mögliche eschatologische Verifikation ist aber selbst keine Verifikation“; auch Freyer, aaO, 285. Pannenberg gesteht durchaus, daß theologische Aussagen Hypothesen „dritter Ordnung“ sind, Wissenschaftstheorie und Theologie, 336. Zu fragen ist dann jedoch, wie er selbst seiner Intention, den Anspruch die Allgemeingültigkeit der Theologie als einer universalen Wissenschaft plausibel zu machen, Rechnung zu tragen vermag.

Solche Auffassung von Wirklichkeit führt schließlich einerseits zur Bagatellisierung des Übels und des Leidens in der Welt, andererseits zur Abwertung auch vom Guten und Schönen, indem es unter dem notwendigen Verdacht des Unwahren steht. Die Gegenwart, in der wir leben, - und zwar immer, denn unser Leben ist uns im jeden Moment gegenwärtig - wird damit an die Zukunft verkauft: Darum kann Pannenberg sagen, daß unser Tod uns ein „Durchgang in das neue und wahre Leben“ ist, vgl. TuA, 158, wodurch unausweichlich auch das Leben eine „Durchgangsqualität“ bekommt. Vgl. dazu auch Kritik von Freyer, aaO, 270 f.

Pannenberg kritisiert zwar die aristotelische Teleologie, die das Neue und Kontingente in der Geschichte nicht gelten läßt und spricht in diesem Zusammenhang gegen die Abwertung des Individuellen und des Zufälligen, vgl. Erscheinung als Ankunft des Zukünftigen, 89, seine durch den Antizipationsbegriff begründete eschatologische Ontologie aber, die aus der „ontologischen Priorität des Ganzen vor den Teilen“, vgl. ThuPh, 366, ausgeht, wehrt jedoch das Gegenwärtige zugunsten des Zukünftigen ab, vgl. Zeit und Ewigkeit in Israel 190.

<sup>795</sup> MuG, 65; EGSch, 10. Vgl. Kendel aaO, 115 ff.; Kritik:125.

<sup>796</sup> Vgl. Kendel, aaO, 120 ff.

Fluß der Zeit befindet, die in Jetzt-Punkte zerfällt, ergibt sich das Problem der Beständigkeit der Dinge im Laufe der Zeit, es ergibt sich also die Frage, ob die Identität von Dingen bzw. Personen unter Bedingungen der Zeit möglich ist. Nun wird die Identität durch das Phänomen der Zeitüberbrückenden Gegenwart ermöglicht. Das geschieht aber nur in Form der Antizipation der Ganzheit, wobei „die Kontinuität dieses zeitüberbrückenden Bewußtseins [...] aus der Antizipation der Zukunft“ entspringt<sup>797</sup>.

Damit Antizipation überhaupt geschehen kann, muß das Ende – Eschaton – schon stattgefunden haben. Genau diese Funktion wird im Ereignis der Auferstehung Jesu als erfüllt gesehen: In ihr hat sich das Ende schon real vorausereignet<sup>798</sup>. Darum kann Pannenberg die eschatologische Wahrheit als schon real gegenwärtig, auch unabhängig vom Glauben, bezeichnen<sup>799</sup>.

Wichtig ist, daß Antizipation „immer mehrdeutig“ bleibt, deren wahre Bedeutung vom künftigen Ausgang des Erfahrungsprozesses abhängig ist, denn „das antizipierende Bewußtsein als solches garantiert nicht die Wahrheit seines Inhalts“<sup>800</sup>. Wenn die antizipierte Zukunft nicht eingetreten ist, so handelte es sich nur um „prophetischer Enthusiasmus“<sup>801</sup>.

Der entscheidende Aspekt des Antizipationsgedankens - weil scheinbar den Gegensatz zwischen Gegenwart und Zukunft real überwindend - liegt in der rückwirkenden Kraft

---

<sup>797</sup> Vgl. A, 501, 510; S 3, 649; Was ist der Mensch? 51. Vgl. dazu Kendel, aaO, 130 f; Freyer, aaO, 262 f.

<sup>798</sup> Vgl. S 3, 651: „Erst im Rahmen einer allgemeinen Ontologie der gegenwärtigen Realität des Seienden als konstituiert aus seiner eschatologischen Wesenszukunft gewinnen die Aussagen der Theologie über die eschatologische Heilsgegenwart ihre volle Plausibilität“.

Vgl. die Kritik der Verschränkung von Ereignis und Struktur bei Grimmer, Geschichte als Fragment, 147; 167; auch Freyer, 266.

<sup>799</sup> MuG, 70; S 3, 651: „Auch unabhängig vom Glauben ist die eschatologische Wahrheit schon gegenwärtige Realität, wenn auch in verborgener Gestalt. So ist mit Jesus Christus ja nicht nur das Leben, sondern auch das Gericht schon gegenwärtig in der Welt (Joh 12, 31 und 47f.), ebenso wie die Entmächtigung der Mächte dieser Welt schon jetzt stattfindet“. Wie die „Entmächtigung der Mächte dieser Welt“ allerdings im alltäglichen Leben erkennbar ist, bleibt schleierhaft. In einem früheren Aufsatz: Ekstatische Selbstüberschreitung als Teilhabe am göttlichen Geist, 186, gesteht P, daß die Realität ziemlich anders aussieht, als es seine Lehre intendiert: „Offensichtlich ist die ekstatische Macht des Geistes und Besonders der Liebe, die den Menschen über die Grenzen der jeweiligen Verhältnisse in seiner natürlichen und gesellschaftlichen Umgebung und seiner selbst hinausführen sollen, schwächer, als man aufgrund der neutestamentlichen Verheißungen der Gegenwart des Heiligen Geistes in der christlichen Gemeinde erwarten dürfte“. Das liegt nach Pannenberg vor allem daran, daß der Mensch nur an dem Tun des Geistes partizipiert, ihn aber selbst nicht erkennt, wie solche Verfälschung z.B. an Besessenheit sichtbar wird, aaO, 184. Dieses Zugeständnis stellt jedoch die grundlegenden theologische Sätze Pannenburgs in Frage: denn entweder wird zugegeben, das der Geist sich als schwach erweist, - dann wird unklar, im welchen Sinne „Gott als alles bestimmende Wirklichkeit“ verstanden werden kann, oder ist Pannenburgs Auffassung von Prolepse und ihrer ontologischen Funktion falsch. In dem selben Aufsatz räumt Pannenberg ein, daß Glauben dem Begreifen entzogen sein kann.

<sup>800</sup> MuG, 70.

<sup>801</sup> Ebd., vgl. Freyer, aaO, 266 ff; Kendel, aaO, 125 f.

der Antizipation. In Anschluß an die aristotelische Lehre von der natürlichen Bewegung des Werdens des Seienden behauptet P, daß das Wesen jedes Seienden von ihrem Ende her konstituiert wird<sup>802</sup>.

Fast man die Ausführungen Pannenberg's über den Geist zusammen, so kann festgestellt werden, daß die durch den Antizipationsbegriff entworfene eschatologische Ontologie, in der die Macht der Zukunft durch den Geist wirkt, von entscheidender Bedeutung auch für Pannenberg's Verständnis des Menschen ist, denn nach Pannenberg's Verständnis des Geistes scheint das Subjekt des Antizipationsprozesses eigentlich nicht der Mensch, sondern die in der Gegenwart wirkende Zukunft als Geist zu sein. Die Rolle des Menschen scheint in diesem Prozeß eher die rezeptive zu sein<sup>803</sup>.

## **II. Der Mensch und die Zeit: Bestimmung und Wirklichkeit**

### **1. Die Wirklichkeit des Menschen in der Spannung zwischen Bestimmung zur Gottebenbildlichkeit und Realität der Sünde**

#### **1.2. Einführung: Aspekte der Zeitproblematik in der Anthropologie**

Das Zeitverständnis Pannenberg's kommt erst in seiner Anthropologie voll zum Ausdruck. Doch Zeit ist hier, wie auch in der Gotteslehre, kein selbständiges Thema, sondern zeigt sich als Implikat des theologisch zu deutenden Sachverhaltes. Das bedeutet, daß wir das Zeitverständnis Pannenberg's nur mittelbar, d.h. durch Analyse der

---

<sup>802</sup> MuG, 76 f.; Erscheinung als Ankunft des Zukünftigen, 88 ff: Vgl. MuG, 77: „Wenn die Bewegung als ein Werden auf ein Ziel hin verstanden wird, so muß das angestrebte Ziel, das am Ende ‚vollkommen‘ erreicht sein wird, schon auf dem Wege irgendwie gegenwärtig wirksam sein, sonst könnte das Bewegende sich nicht auf das Ziel hinbewegen. [...] Wenn man nun bedenkt, daß das *telos* zugleich die Wirklichkeit des *eidos* ist, dann ist die im Prozeß des Werdens schon gegenwärtige *entelecheia* eine Form der Gegenwart des Wesens der Sache, die doch erst am Ende ihres Werdens vollendet da sein wird“. Die damit entstehende Frage nach der Möglichkeit der Kontingenz, die Pannenberg im aristotelischem Modell der Teleologie vermißt, vgl. ebd.; auch Erscheinung als Ankunft des Zukünftigen 88, sieht Pannenberg in der Geschichtlichkeit konkret Historischen als beantwortet, vgl. Die Kontingenz der geschöpflichen Wirklichkeit, 77 ff.; vgl. dazu Kendel, aaO, 128 f.

<sup>803</sup> Damit stellt sich die Frage, ob dieser Konzept der Antizipation nicht eine parallel zu jedem gegebenen Zeitpunkt verlaufende Übereinstimmung von Denken und Sein voraussetzt, dazu vgl. Kritik bei Kendel, aaO, 150 f.

Eine andere Frage, die innerhalb der Anthropologie zu behandeln sein wird, ist die Frage nach der Möglichkeit von Freiheit im Rahmen eschatologischer Ontologie P.s. Vgl. Kendel, aaO, 148 f; Freyer, aaO, 270 ff.

anderen Themen seiner Anthropologie betrachten können. Daraus folgt jedoch nicht, daß die Zeitthematik eine nebensächliche Rolle für die Theologie Pannenberg's spielt. Ganz im Gegenteil: Die Funktion der Zeit erweist sich gerade als fundamental nicht nur für die theologische Lehre vom Menschen, sondern auch für die Gotteslehre, insofern die Bedeutung der Zeitproblematik erst im Zusammenhang von diesen zwei Polen, die Pannenberg in der Trinitätslehre begründet: Gott – Mensch in der Theologie voll begriffen werden kann. In allgemeinsten Form wird die Bedeutung der Zeit in der für die Anthropologie Pannenberg's grundlegenden These deutlich, daß der Mensch von Natur aus ein religiöses Wesen sei<sup>804</sup>: Im Phänomen der Religiosität erblickt Pannenberg die entscheidende Bedeutung von Zeit darin, „daß das religiöse Bewußtsein das wahrhaft Wirkliche in Differenz zum gegenwärtig Vorhandenen denkt, [...]“<sup>805</sup>. Die These von der „Temporalität der religiösen Erfahrung“ bildet den Rahmen, in dem die Zeitproblematik in der Anthropologie entfaltet wird.

Um einen allgemeingültigen Wahrheitsanspruch erheben zu können, entfaltet Pannenberg seine Anthropologie, wie in der Gotteslehre auch, unter kritischer Aneignung von Ergebnissen aus den Humanwissenschaften. Dieses Verfahren wird legitimiert einerseits durch den für den Glauben unabweisbaren Sachverhalt, daß Gott der Schöpfer, darum „alles bestimmende Wirklichkeit“ ist, demnach also kein Bereich der Wirklichkeit außerhalb vom Verhältnis zu Gott angemessen gedeutet werden kann<sup>806</sup>, andererseits durch Inkarnation, daß „Gott Mensch wurde“<sup>807</sup>. Die Aufgabe der Theologie sieht Pannenberg also darin, „den anthropologischen Phänomenen ihre implizite religiöse Dimension, soweit sie argumentativ nachweisbar ist, zu restituieren“<sup>808</sup>. Darin liegt nach Pannenberg „die Voraussetzung dafür, daß die Theologie sich auf die Wirklichkeit des Menschen als Zeugnis für die Wirklichkeit Gottes berufen kann“<sup>809</sup>. In diesem Zusammenhang taucht die Frage nach dem

---

<sup>804</sup> Vgl. Religion und menschliche Natur, 270.

<sup>805</sup> Zeit und Ewigkeit in Israel und Christentum, 190.

<sup>806</sup> Vgl. A, 18 f.

<sup>807</sup> Die Bedeutung der Kategorien „Teil“ und „Ganzes“ für die Wissenschaftstheorie der Theologie, 91.

<sup>808</sup> Anthropologie in theologischer Perspektive. Philosophisch- theologische Grundlinien, 92.

<sup>809</sup> AaO, 92. Pannenberg will daraus keinen Gottesbeweis machen, denn dies würde der Gottheit Gottes selbst widersprechen: „Zur Gottheit Gottes gehört, daß er nur sich selber beweisen kann“. Pannenberg geht es jedoch vor allem darum, zu zeigen, daß „die menschliche Wirklichkeit ohne religiöse Dimension und Thematik verkürzt dargestellt wird, daß also Religion zum Menschsein des Menschen gehört“, und wo diese Dimension in der humanwissenschaftlichen Untersuchungen fehlt, wird sie nach Pannenberg's Meinung verdrängt oder ausgeblendet, aaO, 92f.

Verhältnis zwischen Theologie und Anthropologie auf: Pannenberg betont zwar, daß Anthropologie in der Neuzeit eine fundamentale Bedeutung für die Theologie hat, insofern sie „zu dem Boden geworden ist, auf dem die Theologie ihren Anspruch auf Allgemeingültigkeit für ihre Aussagen begründet hat“<sup>810</sup>. Aber er betont ebenso, daß die Anthropologie nur methodisch ‚fundamental‘ ist. Der Sache nach kann nur Gott und seine Offenbarung in Jesus Christus das Fundament sein“<sup>811</sup>. Pannenberg ist bestrebt seine Konzeption der Anthropologie also gerade „hinsichtlich ihrer Fundamentalfunktion aufzuheben, nämlich aufzuheben in das Konzept einer systematischen Theologie“<sup>812</sup>.

Solche Bestimmung des Verhältnisses zwischen Anthropologie und Theologie hindert Pannenberg nicht, Anthropologie als Ausgangspunkt für die Lehre von Menschen zu wählen, auch trotz des Umstandes, daß sich die Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott „mit letzter Klarheit erst aus der Christusbotschaft des Neuen Testaments“ ergibt<sup>813</sup>. Pannenberg bemüht sich, seine Anthropologie, im Unterschied zur dogmatischen Anthropologie, zunächst ohne Voraussetzung Gottes darzulegen und betont ihre fundamentaltheologische Funktion: „Diese argumentiert nicht von dogmatischen Gegebenheiten und Voraussetzungen aus, sondern wendet sich den Phänomenen des Menschseins zu, wie sie von der Humanbiologie, der Psychologie, Kulturanthropologie oder Soziologie untersucht werden, um die Aufstellungen dieser Disziplinen auf ihre religiösen und theologisch relevante Implikationen zu befragen“<sup>814</sup>. Das Grundanliegen der Anthropologie Pannbergs ist, die religiöse Dimension als zur Wesensnatur des Menschen gehörig aufzuweisen. Er setzt sich mit säkularen Deutungen des Menschen auseinander, indem er auf nicht genügend geklärte Sachverhalte hinweist und eine theologische Interpretation derselben vorlegt<sup>815</sup>.

Das zentrale Thema der theologischen Anthropologie – die Überwindung des Gegensatzes der menschlichen Zeitlichkeit gegen die Ewigkeit Gottes wird in der

---

<sup>810</sup> A, 16, vgl. Anthropologie und Gottesfrage, 20.

<sup>811</sup> Schlußdiskussion, 165.

<sup>812</sup> Schlußdiskussion, 166. Pannenberg erblickt in der Bezeichnung der Anthropologie als „Fundamentaltheologie“ einen ironischen Moment, „weil die Anthropologie wegen ihrer fundamentalen Bedeutung für die ganze Neuzeit zwar der Ausgangspunkt jeder Hinführung zum Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens sein muß, aber gerade nicht das ‚Fundament‘ der Theologie bilden darf“, aaO, 165.

<sup>813</sup> Vgl. S 2, 232.

<sup>814</sup> A, 21. Unsere Untersuchung folgt dieser methodischen Entscheidung P.s: bei Behandlung jeder Thematik wenden wir uns zunächst den anthropologischen Ausführungen P.s, und danach ihrer theologischen Interpretation bzw. Kritik.

<sup>815</sup> Vgl. die Begründung der Einheit des Ich oder theologische Interpretation der Personalität, s.u.

Identitätsproblematik explizit erläutert. In seinen Ausführungen verknüpft Pannenberg die traditionellen theologischen Themen der Gottebenbildlichkeit und Sünde mit den humanwissenschaftlichen Deutungen des Menschen und der Geschichte. Einen der wesentlichen Aspekte bildet dabei die Frage nach der Möglichkeit und den Entstehungsbedingungen der Identität des Menschen in der Zeit.

Es wurde erwähnt, daß Zeit in Pannenbergs Ausführungen zur Anthropologie kein selbständiges Thema bildet, sondern eher als Funktionen von den grundlegenden Sachverhalten, die in Bestimmung zur Ewigkeit einerseits, und zur Gebundenheit an der Zeitlichkeit andererseits zu verstehen sind.

Ein weiteres wichtiges Moment für die Untersuchung bildet die Tatsache, daß mit der Zeitproblematik mehrere bedeutende Gesichtspunkte der theologischen Problematik angesprochen werden: 1. Zur fundamentalen theologischen Problematik gehört die Frage nach der *Unsterblichkeit* des Menschen, insofern sie nach Pannenberg ein Grundbedürfnis des Menschen darstellt und in der Religiosität des Menschen zum Ausdruck kommt<sup>816</sup>. 2. Ein anderes Anliegen Pannenbergs in diesem Zusammenhang ist ein Versuch das alte, seit je die Theologie beschäftigende Problem der *Gegenwärtigkeit der Reiches Gottes* angesichts der offenen Zukunft der Geschichte zu lösen<sup>817</sup>. 3. Nicht von minderer Bedeutung ist der Versuch der *Rechtfertigung Gottes* angesichts des Ausmaßes des Leids. Zentral ist hier das Problem der Vergänglichkeit als Grund allen Leidens<sup>818</sup>. Die drei genannten Aspekte bilden keine selbständigen Themen, sondern gehören zusammen, deshalb muß ihre Behandlung müssen stets unter gegenseitiger Berücksichtigung durchgeführt werden.

Wir konzentrieren uns auf die anthropologischen Themen, in denen die Zeitproblematik wesentlich dazu gehört: Das ist die Bestimmung des Menschen, an der Ewigkeit Gottes teilhaftig zu werden, und ihre Explikation an der Identitätsproblematik in bezug auf die Zeitlichkeit und Sündhaftigkeit des menschlichen Daseins.

---

<sup>816</sup> A, 71: „In der religiösen Thematik des menschlichen Lebens gehören also der Gedanke einer göttlichen, alles Endliche übersteigenden Wirklichkeit und der Gedanke einer irgendwie gearteten unsterblichen Bestimmung des eigenen Daseins über Vergänglichkeit und Tod hinaus zusammen“.

<sup>817</sup> Vgl. Eschatologie, Gott und Schöpfung, 9 ff: Wie die „Verbindung von Zukunft und Gegenwart der Gottesherrschaft zu verstehen ist, bildet eines der schwierigsten Probleme der Jesusforschung“, aaO, 11.

<sup>818</sup> Vgl. Die christliche Deutung des Leidens, 251: „Das Leiden an der Vergänglichkeit ist die Grundform des Leidens: Sie konkretisiert sich in allen besonderen Formen des Leidens durch Krankheiten, Verletzungen, Versagungen aller Art. [...] Doch Leiden ist auch schon mit der Vergänglichkeit unseres Lebens verbunden, und die Vergänglichkeit ist uns von Gott selbst verordnet, weil wir als endliche Wesen nur unter den Bedingungen der Zeit selbständiges Dasein gewinnen können“.

## 1.2. Exzentrizität als Gottoffenheit

Der zentrale Begriff der Anthropologie Pannenberg ist der Begriff der „Weltoffenheit“<sup>819</sup>. Der Inhalt des Begriffs, den Pannenberg aus der philosophischen Anthropologie Arnold Gehlens, Helmut Plessners und Max Schelers übernimmt, bezeichnet die Sonderstellung des Menschen in der Natur<sup>820</sup>: Weltoffenheit bezeichnet das spezifische Verhalten des Menschen, das im Unterschied zum Tieren durch seine Offenheit gegenüber seiner Umwelt zum Ausdruck kommt:

„Der Mensch ist ganz und gar ins Offene gewiesen. Er ist über jede Erfahrung, über jede Situation hinaus noch weiter offen. Er ist offen auch über die Welt hinaus, nämlich über sein jeweiliges Bild von der Welt; aber auch über jedes mögliche Weltbild hinaus und über das Suchen nach Weltbildern überhaupt, so unerlässlich es ist, bleibt er offen im Fragen und Suchen“<sup>821</sup>.

Zur näheren Bestimmung der Weltoffenheit benutzt Pannenberg den Begriff „Exzentrizität“: der besagt, daß der Mensch in der Wahrnehmung von Dingen außer sich „beim anderen seiner selbst“ ist<sup>822</sup>. In dieser Fähigkeit die Andersheit in seiner Unterschiedenheit wahrzunehmen gründet das Bewußtsein des Menschen, das zur Distanznahme wie in Bezug zur Welt, so auch in Bezug zu sich selbst fähig ist. Darin liegt das Moment der Selbsttranszendenz: „Die Fähigkeit des Menschen zur Sachlichkeit, zum Verweilen beim andern als einem andern, enthält ein Moment der Selbsttranszendenz, ein Moment des Absehens von den eigenen Antrieben, das sich von der ekstatischen Dynamik alles Lebendigen überhaupt spezifisch unterscheidet“<sup>823</sup>. Da das Bewußtsein wesentlich zum Vollzug der Selbsttranszendenz gehört, erhebt sich die Frage nach dem Subjekt dieser Selbsttranszendenz: Bei Plessner und Gehlen entsteht das Subjekt erst im Prozeß seines Verhaltens, zugleich aber wird auch als Prinzip dieses

---

<sup>819</sup> Vgl. Was ist der Mensch?, 6 ff; A, 40 ff.

<sup>820</sup> Vgl. A, 33: Scheler und Gehlen bezeichnen diese Sonderstellung als „Weltoffenheit“, Plessner verwendet Ausdruck „Exzentrizität“: Beide Begriffe wollen jedoch denselben Sachverhalt beschreiben. Es ist zu bemerken, daß dieses Phänomen nicht erst von der philosophischen Anthropologie entdeckt worden ist, sondern im neuplatonischen System eine wesentliche Rolle gespielt hatte, vgl. dazu Halfwassen, Ewigkeit und Zeit bei Plotin, 222 ff, bes. 231 f.

<sup>821</sup> Was ist der Mensch?, 10.

<sup>822</sup> Vgl. A, 58. „Menschen sind beim andern ihrer selbst *als* einem andern. Indem sie sich einem Gegenstand zuwenden, haben sie das Bewußtsein seiner Unterschiedenheit, seiner Andersheit“, aaO, 59.

<sup>823</sup> A, 59: Diese Fähigkeit ist nicht nur der höheren Tieren noch nicht eigen, sondern auch beim Menschen in ihrer ausgebildeten Gestalt „nicht zu allen Zeiten in gleicher Bewußtseinshelligkeit vollzogen worden ist“.

Prozesses gedacht. Das Problem liegt nach Pannenberg jedoch darin, daß in diesem Falle das Subjekt schon an seinem Anfang vollendet sein sollte<sup>824</sup>.

Die Selbsttranszendenz als notwendige Eigenschaft des Bewußtseins zwingt den Menschen dazu, über die Dinge der Welt hinauszufragen: Sie erscheint also als strukturelles Element des Bewußtseins. Denn jede Hinwendung zur Sache impliziert zugleich auch ihre Überschreitung: darin erblickt Pannenberg mit Hegel einen Bezug des Menschen aufs Unendliche, das eigentlich als notwendiges Implikat der Exzentrizität des Menschen zu verstehen ist: Darin bekundet sich nach Pannenberg ein Wissen um den alles Endliche übersteigenden letzten Horizont, in dem „der wahre Sinn aller Gegebenheiten des Lebens aufscheint“:

„Man hat die Eigenart der menschlichen Lebensform, exzentrisch beim andern der Dinge und Wesen als einem andern zu sein im Wissen um einen ihre Endlichkeit überschreitenden Horizont, daher auch verbunden mit der Fähigkeit zum Aufbruch in immer wieder neue Erfahrungen, als Weltoffenheit bezeichnet. Genauer müßte von einer Offenheit über alles Endliche hinaus die Rede sein, die auch den Horizont der Welt selbst überschreitet, weil nämlich erst im Gewahrsein des Unendlichen der Gedanke der Welt als Inbegriff alles Endlichen gebildet werden kann“<sup>825</sup>.

Die Weltoffenheit als Streben ins Offene, zum unbekanntem Ziel hin, weist auf die Antriebsstruktur des Menschen. In ähnliche Richtung wie Herder deutet Pannenberg das, in analoger Weise wie bei den Tieren, als ein Indiz dafür, daß der Mensch auf etwas angewiesen sein muß<sup>826</sup>. Pannenberg betont dabei, im Unterschied zu Gehlen<sup>827</sup>, daß diese Angewiesenheit des Menschen ein Gegenüber schon voraussetzt und dieses nicht erst vom Menschen „unter dem Druck seines Antriebsüberschusses“ geschaffen wird<sup>828</sup>. Zwar versichert er, daß damit „kein theoretischer Beweis für die Existenz Gottes“ erbracht sei und nicht ausgemacht ist, „wer oder was das Gegenüber, auf das der Mensch unendlich angewiesen ist, eigentlich ist“<sup>829</sup>. Aber diese Angewiesenheit läßt

---

<sup>824</sup> Vgl. A, 60 ff. Dieses Problem wird hier nicht mehr weiter erläutert, denn seine Vertiefung und Lösung schlägt Pannenberg in der Identitätsproblematik und Personalität des Menschen vor.

<sup>825</sup> S 2, 263. Vgl. A, 67: Daraus ergibt sich für P, daß jede gedankliche Bestimmung dieses Unendlichen durch menschliche Begriffe wieder endlich wird und damit überschreitbar. Das bedeutet nach P, „daß der Bezug der exzentrischen Existenz des Menschen zum Unendlichen oder Unbedingten jeweils nur in Vermittlung durch einen endlichen Inhalt gegeben ist“.

<sup>826</sup> Vgl. Was ist der Mensch? 11; A, 41 f.

<sup>827</sup> Was ist der Mensch? 104.

<sup>828</sup> AaO, 11.

<sup>829</sup> AaO, 11 f.

sich für Pannenberg nicht anders erklären als durch die Frage nach Gott<sup>830</sup>. Damit will Pannenberg die Religiosität als wesentliches Strukturelement der Natur des Menschen aufweisen, das in seiner Weltoffenheit impliziert ist: „[...] die Frage nach seiner Bestimmung, die Frage nach sich selbst, *und* die Frage über die Welt hinaus nach dem tragenden Grunde ihres und des eigenen Lebens“ sind eine und dieselbe Frage<sup>831</sup>. Darum gehören die Frage des Menschen nach sich selbst und die Frage nach Gott zusammen.

Die Erklärung dieser Zusammengehörigkeit findet Pannenberg vor allem darin, daß die Weltoffenheit als alles Endliche übersteigendes Fragen den Menschen auch über den Tod hinaus zu fragen zwingt:

„Die Weltoffenheit, die den Menschen zwingt, seine Bestimmung erst noch zu suchen, während die Tiere die ihre fraglos ausleben, sie zwingt ihn auch, die Frage nach sich selbst über den Tod hinaus vorzutreiben“<sup>832</sup>.

In diesem Hinausfragen drückt sich das Bedürfnis des Menschen nach der Ganzheit aus, die für Pannenberg die Voraussetzung des Heils bildet<sup>833</sup>. Da aber der Tod das Leben nicht zur Ganzheit bringt, sondern abbricht, sucht der Mensch seine Vollendung jenseits des Todes<sup>834</sup>:

„Die Ganzheit unseres Daseins, wenn sie uns überhaupt zuteil werden soll, kann nur jenseits des Todes vorgestellt werden“<sup>835</sup>.

Diese Ausführungen über den Begriff der Weltoffenheit zeigen einen Bezug auf die zeitliche Dimension des Begriffs, die für das angemessene Verständnis der Bestimmung des Menschen wesentlich erscheint: Es ist der Bezug auf die Ganzheit des Daseins, die nur über die zeitliche Gestalt dieser Ganzheit zugänglich ist<sup>836</sup>. Damit aber meldet sich

---

<sup>830</sup> AaO, 13, vgl. A 70. Vgl. S 1, 128 f: Mit Rahner bezeichnet Pannenberg diese Angewiesenheit als „Geheimnis“, als „unthematisches Wissen von Gott“.

<sup>831</sup> A, 69.

<sup>832</sup> Was ist der Mensch?, 33.

<sup>833</sup> Vgl. A, 69; Was ist der Mensch?, 44 f: „Nur in einer Welt, die eine Einheit ist, kann unser Leben als Ganzes gelingen, kann es heil bleiben oder werden“.

<sup>834</sup> A, 70 f. Vgl. S 2, 263: Der Drang nach Übersteigerung jedes Endlichen ist für Pannenberg ein zweideutiges Phänomen: Er kann auch als „Ausdruck der Schwäche des Menschen“ verstanden werden, „Ausdruck der Unfähigkeit nämlich, sich zu bescheiden bei der Endlichkeit der eigenen Lebensmöglichkeiten“. Damit will Pannenberg „eine gewisse Einseitigkeit der Ausführungen“ des Buches *Was ist der Mensch?* „über die Weltoffenheit des Menschen als Überschreitung des endlich Gegebenen“ korrigieren, aaO, Fußnote 185.

<sup>835</sup> Was ist der Mensch?, 57.

<sup>836</sup> Die Ganzheit erweist sich bei Pannenberg in der Interpretation der Weltoffenheit als ausschlaggebend: erst durch die Ganzheit wird die Weltoffenheit angemessen verstanden. Darin aber steht Pannenberg mit

eine Problematik nach der Möglichkeit dieser Ganzheit angesichts der Zeitlichkeit des Lebens und der Unabgeschlossenheit der Geschichte<sup>837</sup>.

### 1.3. Zentralität als Sündhaftigkeit

Neben der Exzentrizität ist der andere anthropologische Grundbegriff in der Theologie Pannenburgs der Begriff der Zentralität bzw. Ichhaftigkeit, der die empirische Tatsache der menschlichen Selbst- und Weltwahrnehmung als auf das eigene Ich bezogen, als den „Mittelpunkt des Lebens“ bezeichnet<sup>838</sup>. Das Verhältnis zwischen Exzentrizität und Zentralität ist der Ort im menschlichen Bewußtsein, wo der „Bruch“, die Gebrochenheit der menschlichen Identität „in der Form der Spannung zwischen Ich und Selbst“ zu Ausdruck kommt<sup>839</sup>: Denn im Bewußtsein von sich selbst weiß der Mensch nicht nur von seiner Identität, sondern auch von seiner Nichtidentität, insofern seine Exzentrizität ihn immer wieder auf die noch ausstehende Vollendung, d.h. auch seine Selbstverwirklichung, hinausweist. Die Wurzel dieses Bruches im Ich sieht Pannenberg in der „Entgegensetzung des Ich gegen das andere“: Die exzentrische Selbsttranszendenz des Menschen konstituiert das Ich beim andern seiner selbst, zugleich aber setzt sich das Ich in seiner Identität mit sich selbst als organisierendem Prinzip der Einheit der individuellen Erfahrung, dem anderen entgegen<sup>840</sup>. Es handele

---

seinem Konzept Plotin viel näher als der philosophischen Anthropologie des XX. Jh., die das Phänomen der Weltoffenheit nicht eindeutig interpretiert, vgl. Was ist der Mensch?, 104, Anm. 5. Ein kurzer Abschnitt aus Halfwassens Aufsatzes über Plotin, Halfwassen, Ewigkeit und Zeit bei Plotin, 231 f., könnte genau so gut für Pannenburgs Konzept der Zeit geschrieben werden, mit dem einzigen Unterschied, daß die Antizipation der Ganzheit hier zwar nicht explizit dargelegt wird, der Sache nach jedoch durchaus die gleiche Rolle wie bei Pannenberg spielt: „Das Zusammenfügen der durchlaufenden Zeitmomente zu einem Ganzen, das die Erinnerung vollbringt, ist nämlich dadurch möglich, daß die Seele beim Durchlaufen ihrer Inhalte bei keinem Einzelinhalt stehen bleibt, sondern *immerfort Neues dazunimmt* [...], ohne jemals aufzuhören. Was ist nun der Grund dafür, daß die Seele bei keinem Einzelnen stehen bleibt? Der Grund dafür ist ihr Streben nach der Ganzheit des Seins, das durch nichts teilhaft Einzelnes jemals Befriedigung finden kann. Darum bleibt die Seele im Durchlaufen der Welt bei keinem Einzelnen stehen, sondern nimmt immerfort Neues hinzu. Genau das aber ist das Wesen der Zukunft: Die Zeit schreitet fort, weil die Seele immerfort Neues hinzuerwirbt, um das Ganze zu besitzen, das ihr dabei aber immer nur als noch Ausstehendes vorschwebt, weil jedes Einzelne, das ihr gegenwärtig wird, nur ein Teil und niemals das Ganze ist. In der Teilhaftigkeit der Zeitmomente ist das Ganze überhaupt nur dadurch gegenwärtig, daß es vorschwebt als das Künftig-Ganze“.

<sup>837</sup> Vgl. S 2, 250. S.u. Das Postulat der Ganzheit als Voraussetzung für die Realisierung der Bestimmung des Menschen verweist auf das Problem, das bei Augustinus schon zu finden war - nämlich die Auffassung von Ganzheit als simultane Totalität des Seins.

<sup>838</sup> Vgl. Anthropologie in Theologischer Perspektive, 100 f.

<sup>839</sup> A, 78 f.

<sup>840</sup> A, 82.

sich zunächst jedoch nur um die Spannung. Nach Pannenberg erst da, wo diese „Entgegensetzung des Ich gegen das andere totalisiert wird, *alles* andere nur noch als Mittel seiner Selbstbehauptung dem Ich dienstbar gemacht werden soll, [...] wird der Bruch des Ich mit sich selber, mit der es immer schon konstituierenden Exzentrizität akut“<sup>841</sup>. Darin äußert sich nach Pannenberg die Begehrlichkeit des Menschen, die zur Verkehrung der Weltverhältnisse führt, wie das schon in der christlichen Lehre von der Sünde bei Augustin zu finden ist. Die Begehrlichkeit verkehrt die Ordnung des Universums, insofern sie das andere nicht um seiner selbst willen, als Zwecke in sich selber, sondern als Mittel für den Genuß des Begehrenden will. Zur Sünde führt die Begierde deswegen, weil das Ich „sich selbst als Mittelpunkt und letzten Zweck will“ und darum den Platz Gottes als des höchsten Gutes besetzt<sup>842</sup>: „So verwechselt der Mensch Mittel und Zweck, [...], indem er sich selber als Zweck statt als Mittel im Verhältnis zu Gott und Gott nicht anders als die Dinge der Welt als bloßes Mittel für den eigenen Selbstgenuß mißbraucht“<sup>843</sup>. Darin liegt nach Pannenberg die Maßlosigkeit des Menschen, daß er wie Gott sein will, d.h. „sich selbst, seine Identität, nur im grenzenlosen Hinausgehen über sich und über jedes endliche Maß, nur in Gott“ gewinnen kann, aber diesen Maß nicht in sich selber, sondern in Gott hat: „Darum kann er nicht zu sich selber finden, indem er sich von Gott abwendet, sondern findet sich preisgegeben an seine eigene Maßlosigkeit, an die maßlose Angst um sich selber“<sup>844</sup>. So werden die traditionellen Themen der theologischen Anthropologie von Gottebenbildlichkeit und Sündhaftigkeit des Menschen auf der Ebene der Humanwissenschaften in Beziehung gebracht: Wird die Weltoffenheit als Gotttoffenheit gedeutet, so tritt die Sündhaftigkeit in der Zentralität bzw. Ichbezogenheit des Menschen auf. Ichbezogenheit tritt vor allem darin in Erscheinung, daß wir uns als „Mittelpunkt des Lebens“, „auf den Augenblick unserer Gegenwart“ bezogen erfahren<sup>845</sup>: „Sogar die Zeit und den Raum erfährt jeder nur in bezug auf sich“<sup>846</sup>. Diese Spannung zwischen Ichbezogenheit als Ort der Erscheinung von Sünde und Weltoffenheit als Ort der Erscheinung der Ebenbildlichkeit Gottes kehrt nach Pannenberg wieder „im Gegensatz der menschlichen Zeitlichkeit gegen die

---

<sup>841</sup> A, 82.

<sup>842</sup> A, 85.

<sup>843</sup> Aggression und die theologische Lehre von der Sünde, 222 f.

<sup>844</sup> Die Maßlosigkeit des Menschen, 218.

<sup>845</sup> Vgl. Anthropologie in theologischer Perspektive. Philosophisch- theologische Grundlinien, 100.

<sup>846</sup> Was ist der Mensch?, 41.

Ewigkeit“<sup>847</sup>. Darin drückt sich die Gebrochenheit der menschlichen Identität aus: Der Mensch sollte in jedem Augenblick „aus der ewigen Gegenwart leben, aus der Offenheit, die frei ist für das, wofür im jeweiligen Augenblick die rechte Zeit ist. Denn jeder Augenblick wird dem Menschen von Gott her als ein neues Lebensmoment erschlossen, und es gibt keinen tiefererfahrenen Augenblick, der nicht als Gegenwart der Ewigkeit erfaßt würde, und das gerade in seiner Einmaligkeit“<sup>848</sup>. Daraus erwächst das Problem der Identität des Menschen: Er lebt in einer Zerrissenheit zwischen Verlangen nach Ewigkeit einerseits und Gebundenheit an das Jetzt der Zeit andererseits.

Pannenberg's theologisches Interesse an der Lehre von der Sünde, im Einklang mit seinem Ansatz in der Anthropologie und Theologie überhaupt, ist vor allem durch den Anspruch auf die allgemeingültige Wahrheit getragen. Pannenberg stellt fest, daß das Wort Sünde in der Neuzeit durch den Sinnverlust gekennzeichnet ist<sup>849</sup>: einerseits durch Tendenz die Sünde mit den Tatsünden zu identifizieren, was zur Gleichsetzung der Sündenlehre mit Moralismus führt, andererseits durch die Interpretation des Schuldbewußtseins als Ausdruck von Selbstaggression, die wegen unterdrückter Instinkte entsteht, wie das in der Religionskritik von Nietzsche, Adler und Freud geschehen ist<sup>850</sup>. So scheint die Erkenntnis von Sünde als solche nur noch dem Glaubensbewußtsein zugänglich. Darum bemüht sich Pannenberg die Universalität und Allgemeingültigkeit der Sünde aufzuweisen, denn die Universalität der Erlösung hat nach Pannenberg die Universalität der Sünde zu ihrer Voraussetzung<sup>851</sup>:

„Wer die Tatsache der Sünde zu einer reinen Glaubenserkenntnis erklärt, die des Anhalts an der menschlichen Wirklichkeit, wie sie allgemeiner Erfahrung zugänglich ist, nicht bedarf, der erkennt, daß der Christusglaube die Tatsache der Sünde nicht erst schafft, sondern voraussetzt“<sup>852</sup>.

Aus diesem Grunde insistiert Pannenberg darauf, nicht nur die Allgemeinheit der Sünde als solche darzustellen, sondern sie auch anthropologisch zu verifizieren<sup>853</sup>: „Die

---

<sup>847</sup> AaO, 49.

<sup>848</sup> AaO, 55.

<sup>849</sup> Vgl. dazu Gestrich, Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt, 55 f.

<sup>850</sup> Vgl. Aggression und die theologische Lehre von der Sünde, 224 f.

<sup>851</sup> A, 131.

<sup>852</sup> S 2, 271. Darin erblickt Pannenberg die Gefahr für die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft überhaupt: „Was aber soll man sagen zu einer Botschaft, die Versöhnung und Befreiung verkündet von einem Übel, dessen bedrückende Gewalt und katastrophale Folgen nicht unlegbar vorhanden sind, sondern erst geglaubt werden müssen, damit man sich von ihnen befreien lassen kann?“, A, 89.

<sup>853</sup> A, 131.

christliche Rede vom Menschen als Sünder ist nur dann realitätsgerecht, wenn sie sich auf einen Sachverhalt bezieht, der das ganze Erscheinungsbild des menschlichen Lebens unabweisbar kennzeichnet und der als solcher auch ohne Voraussetzung der Offenbarung Gottes erkennbar ist, obwohl seine eigentliche Bedeutung erst durch sie aufgedeckt werden mag<sup>854</sup>.

Der primäre Ort, wo die Allgemeinheit und empirische Aufweisbarkeit der Sünde dargelegt werden könne, ist nach Pannenberg seit der Neuzeit nicht mehr die natürliche Ordnung des Universums, worauf sich die Beschreibung der Sünde bei Augustinus noch gründete<sup>855</sup>. Diese Rahmenbedingungen der Sündenlehre haben durch die neuzeitliche Verselbständigung der Naturerkenntnis gegenüber der Theologie ihre Gültigkeit verloren<sup>856</sup>. Die Gottesfrage und somit auch die Frage nach der Sünde hat nach Pannenberg „für die Neuzeit ihren philosophischen Ort in der Frage nach der Konstitution der menschlichen Subjektivität, [...]“<sup>857</sup>. Damit wird der Ort der Entfaltung der Sündenlehre die Identität des Menschen.

## 2. Identität des Menschen zwischen Ich und Selbst: Die Zeit und die Sünde

### 2.1. Einführung

In der Spannung zwischen Exzentrizität, die theologisch als Gottoffenheit gedeutet wurde, und Zentralität, die theologisch als Ausdruck der Sündhaftigkeit gedeutet wurde, entwickelt Pannenberg die Problematik der menschlichen Identität, indem er sie mit Gott in Beziehung bringt. Grundlegend wird dabei die Unterscheidung zwischen Ich und Selbst, die Pannenberg von den Humanwissenschaften übernimmt und die bei Pannenberg mit seinen anthropologischen Grundbegriffen der Exzentrizität und Zentralität korrespondiert<sup>858</sup>. In dieser Problematik wird der Zusammenhang zwischen Sünde und Zeit deutlich, denn die Sünde trete, so P, „anthropologisch darin in

---

<sup>854</sup> S 2, 271.

<sup>855</sup> A, 91.

<sup>856</sup> A, 91. Vgl. auch Anthropologie in theologischer Perspektive. Philosophisch-theologische Grundlinien, 87 ff.

<sup>857</sup> A, 91. Vgl. Die Theologie und die neue Frage nach der Subjektivität, 805 f. P, im Anschluß an die Kritik des Subjektbegriffs durch Philosophie und Sozialpsychologie des 20. Jh., wendet sich gegen die Absolutsetzung der Subjektivität, wie das im deutschen Idealismus geschehen ist und plädiert für eine solche Neubegründung der Subjektivität, zu der auch Theologie beizutragen habe, aaO, 806.

<sup>858</sup> A, 194 ff. Vgl. dazu Gestrich, Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt, 62 f.

Erscheinung, daß sich unser Ich und unser Selbst nicht decken“<sup>859</sup>, - was nach Pannenberg durch die Zeitlichkeit des menschlichen Daseins bedingt sei. Darum behauptet P, daß „die Bestimmung des Menschen zur Teilhabe an der ewigen Gegenwart Gottes [...] durch die Ichbezogenheit unserer Zeitlichkeit“ gebrochen werde<sup>860</sup>.

Folgendermaßen beschreibt Pannenberg die Problematik der Sünde im Zusammenhang mit der Identität des Menschen:

„Der Mensch ist einerseits als gottebenbildliches Wesen bestimmt zur Gemeinschaft mit Gott. Wenn er nun auf der anderen Seite in seinem Lebensvollzug durch die Egozentrität gekennzeichnet ist, die Augustin als Wurzel der Sünde beschrieben hat, wie kann der Mensch dann überhaupt ein einheitliches Wesen sein, wie steht es dann mit der Identität des Menschen? In der Tat, das Problem der Identität erwächst daraus, daß der Mensch in einer Zerrissenheit lebt“<sup>861</sup>.

Die Allgemeinheit der Sünde in Zusammenhang mit der Identitätsproblematik wird von Pannenberg auf der naturwissenschaftlichen, philosophischen und sozialpsychologischen Ebenen aufzuweisen versucht. Dabei zeigt sich auf allen Ebenen strukturell die gleiche von der Zeitlichkeit der Existenz bedingte Problematik der Identität als des einerseits am Augenblick des Jetzt gebundenen Ich und andererseits als auf die Ganzheit der Zeit als Ewigkeit angewiesenen Selbst.

## **2.2. Die Angst um sich selbst: Die Selbstwerdung des Menschen zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit.**

Philosophisch zeigt Pannenberg die Situation der Selbstverfehlung des Menschen anhand Kierkegaards Analyse der Phänomene von Angst und Verzweiflung<sup>862</sup>, in denen sich der Mensch um die Einheit seiner selbst ängstigt. Im Buch „Die Krankheit zum Tode“ beschreibt Kierkegaard die menschliche Subjektivität als „ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält“: Der Mensch wird demnach als Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit verstanden, was nach Pannenbergs Meinung dasselbe Phänomen im

---

<sup>859</sup> Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik, 153.

<sup>860</sup> Was ist der Mensch?, 54.

<sup>861</sup> Anthropologie in theologischer Perspektive. Philosophisch-theologische Grundlinien, 101.

<sup>862</sup> A, 93 ff. Vgl. dazu Gestrich, Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt, 60 ff.

Blick habe, das die Ausdrücke „Weltoffenheit“ oder „Exzentrizität“ bezeichnen<sup>863</sup>: „Der Mensch ist ein Verhältnis der Endlichkeit seines Ich zum Unendlichen und Ewigen, und er hat ein Verhältnis zu diesem Verhältnis, das er ist, in dem er Selbstbewußtsein hat“<sup>864</sup>. In Angst und Verzweiflung gerät der Mensch dadurch, daß er die Einheit seiner selbst von sich aus zu realisieren versucht, was dann auf der Basis der eigenen Endlichkeit geschieht, zugleich aber von seinem Verhältnis zum Ewigen als Grundlage seiner selbst weiß: „Das ist der Versuch, sich in sich selber zu gründen statt in Gott. Verzweifelt ist dieser Versuch darum, weil der Mensch so sein wahres Selbstsein gerade verfehlt. „Das Selbst, das er verzweifelt sein will, ist ein Selbst, das er nicht ist [...] er will nämlich sein Selbst losreißen von der Macht, die es gesetzt hat“<sup>865</sup>. Pannenberg stimmt Kierkegaard zu, daß der Ausweg aus dieser Situation nur durch Glauben möglich sei, leugnet aber die Realisierung dieser Möglichkeit durch die menschliche Freiheit, weil Glaube nach Pannenberg nicht als eigenmächtige Setzung, sondern als „von Gott eröffnete Möglichkeit“ zu verstehen ist<sup>866</sup>: „Denn wie soll der Mensch durch seine Freiheit jene Synthesis von Endlichem und Unendlichem vollziehen können, wenn sie doch gar nicht in ihm selber, sondern im Unendlichen und Ewigen gründet?“<sup>867</sup> Kierkegaards Fehler liegt nach Pannenberg darin, daß er aus der neuzeitlichen Erfahrung des Menschen als durch sich selbst gesetzten Subjektivität ausgegangen ist: Daraus ergab sich „die Illusion, daß die Synthesis des Selbstseins Akt eines schon zuvor existierenden Subjekts, Schöpfung seiner Freiheit, sein müsse“<sup>868</sup>. Pannenberg bemerkt diesbezüglich: „Wenn das Subjekt hinsichtlich seines Selbstseins und auch seiner Freiheit erst im Werden ist, so kann es nicht schon Bedingung und vorgängiger Grund aller Erfahrung sein“<sup>869</sup>.

---

<sup>863</sup> A, 94.

<sup>864</sup> S 2, 284.

<sup>865</sup> A, 95.

<sup>866</sup> A, 96. Vgl. S 2, 285.

<sup>867</sup> A, 96. Vgl. S 2, 285: Pannenberg sieht in der Kierkegaards Beschreibung der verzweifelten Situation des Menschen in bezug auf die Bedingungen der Selbstrealisierung die Erneuerung der These Luthers über die Unfreiheit des Menschen: „Obwohl durchaus im Besitz der formalen Fähigkeit zur Wahl, vermag der Mensch dennoch nicht, auf dem Boden seiner endlichen Subjektivität und durch sein eigenes Handeln seiner Situation vor Gott gerecht zu werden oder, mit Kierkegaard gesprochen, seine eigene Identität von sich aus zu realisieren“.

<sup>868</sup> A, 97.

<sup>869</sup> A, 98. Vgl. auch Gestrich, Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt, 67, Fußnote 42.

Darum ist Kierkegaards Ausführungen über die Angst nicht als Psychologie des Ursprungs der Sünde, wie er selbst meinte<sup>870</sup>, zu verstehen, sondern als Beschreibung ihrer Auswirkungen im Selbstbewußtsein, wie dies nach Pannenberg auch die Daseinsanalyse Heideggers in „Sein und Zeit“ bestätigt<sup>871</sup>, in der das Phänomen der Angst und der Sorge als die bestimmende Grundstruktur des menschlichen Daseins in der Welt dargetan wird. Pannenberg ist überzeugt, daß die „Grundstruktur des Lebensvollzuges [...] die Sorge um sich selber [...] nur dann sein“ kann, „wenn das Ich sich selbst als Inbegriff seines Daseins will, nur da also, wo der *amor sui* das Zentrum der menschlichen Existenz ist“<sup>872</sup>. Das bedeutet aber, daß wir „schon nicht mehr aus einem unser Leben im ganzen tragenden Vertrauen“ leben, „sondern aus dem Streben nach Sicherheit“<sup>873</sup>, und wenn solches Streben nach Sicherheit und Verfügung über die Bedingungen unseres Lebens uns ganz beherrscht, da wird nach Pannenberg unser Leben von der Sünde regiert<sup>874</sup>.

So ist nach Pannenberg das Phänomen Angst nicht als Ursprung, sondern als Ausdruck der Sünde zu verstehen, und wie es durch die Angst zur Sünde kommt, zeigt Pannenberg anhand der Situation der Zeitlichkeit des Menschen.

### **2.3. Naturbedingungen des menschlichen Daseins und die Sünde: Zentralität des Menschen im Raum und Zeit**

Neben der philosophische Aufdeckung der Situation des Menschen als durch das Verhältnis zum Unendlichen und Ewigen her konstituiert behandelt Pannenberg auch die Situation des Menschen in der Natur: Nach Pannenberg sind die Naturbedingungen des menschlichen Daseins mit der Sünde eng verflochten<sup>875</sup>, wie das in der Zeit-Raum-Erfahrung zum Ausdruck kommt:

„Ganz unreflektiert und naiv leben wir ja tatsächlich immer schon so, daß wir in der Zeit das Frühere und Spätere auf den Augenblick unserer Gegenwart beziehen; unsere Gegenwart ist die Mitte der Zeit für uns. Und unser Ort ist der Punkt, auf den wir alle anderen Orte im Raum

---

<sup>870</sup> A, 99: „Kierkegaard glaubte zeigen zu können, daß die Angst die psychologische ‚Zwischenbestimmung‘ zwischen Unschuld und Sünde bilde, indem in ihr jener ‚Schwindel der Freiheit‘ aufsteigt, aus dem der Mensch auf seine unwahre Subjektivität zurückfällt“.

<sup>871</sup> A, 99 f.

<sup>872</sup> A, 99 f.

<sup>873</sup> Aggression und die theologische Lehre von der Sünde, 230; A, 100.

<sup>874</sup> A, 100.

<sup>875</sup> A, 104.

beziehen. Also schon in der Struktur unseres Raum- und Zeiterlebens zeigt sich, daß wir uns wie selbstverständlich in den Mittelpunkt unserer Welt setzen, uns als solchen Mittelpunkt erleben<sup>876</sup>.

Nun zeige sich darin nach Pannenberg die „Grundverkehrung im menschlichen Lebensvollzug, weil nur Gott rechtmäßig die Mitte unseres menschlichen Lebens sein dürfte“<sup>877</sup>: „Wir sollten unser Leben so leben, daß wir Gott die Mitte sein lassen. Aber statt dessen wollen wir selbst sein wie Gott, wie die biblische Paradiesgeschichte sagt, d.h., wir setzen uns selbst in den Mittelpunkt“<sup>878</sup>. Die Sünde kommt darin in Erscheinung, daß der Mensch sich „gegen die Ewigkeit im Jetzt“ verschließt:

„Er sollte in jedem Jetzt aus der ewigen Gegenwart leben, aus der Offenheit, die frei ist für das, wofür im jeweiligen Augenblick die rechte Zeit ist. ... Wenn der Mensch aus den jeweils neuen Augenblicken, auf die durch sie erschlossenen Weltbezüge hin leben könnte, dann würde er aus der Ewigkeit und Wahrheit leben. Aber das vermag niemand, jedenfalls nicht von sich aus. Man müßte ja die Überschau über alles Vergangene und Künftige besitzen, um von sich aus dem jeweiligen Augenblick wirklich gerecht werden zu können“<sup>879</sup>.

Nun bemüht sich Pannenberg die Sündhaftigkeit, die durch die Zeiterfahrung bedingt wird, empirisch aufzuweisen<sup>880</sup>.

In Anschluß an Paulus sieht Pannenberg „das entscheidende Indiz für die allgemeine Verbreitung der Sünde“ in der Herrschaft des Todes, die nach Meinung Pannenburgs auch allgemein empirisch aufweisbar ist<sup>881</sup>. Das wird ersichtlich, wenn man Zusammenhang zwischen Sünde, Zeit und Tod bedenkt: Im Durchgang durch die Zeit hat das Ich als an den jeweiligen Augenblick gebundenes sein Ende als noch ausstehende Zukunft außer sich. Darum ist dieses Ende, das mit dem Tod zusammenfällt, nicht in die Ganzheit unseres Daseins integriert, und darum deckt sich das Ich nicht mit unserem Selbst. Diese Ausständigkeit von Ende und Ganzheit des menschlichen Lebens in der Zeit kennzeichnet nach Pannenberg die Situation, in der es zur Sünde kommt<sup>882</sup>: Der Mensch kann seine Endlichkeit nicht annehmen, weil er aus dem jeweiligen Augenblick des Ich lebt, und die Nichtannahme der eigenen Endlichkeit

---

<sup>876</sup> Anthropologie in theologischer Perspektive. Philosophisch-theologische Grundlinien, 100; vgl. auch Was ist der Mensch?, 41; A, 104 f.

<sup>877</sup> Anthropologie in theologischer Perspektive. Philosophisch-theologische Grundlinien, 100.

<sup>878</sup> Anthropologie in theologischer Perspektive. Philosophisch-theologische Grundlinien, 101.

<sup>879</sup> Was ist der Mensch?, 55.

<sup>880</sup> A, 134; S 2, 288 f.

<sup>881</sup> A, 134f. Vgl. dazu ausführlich Exkurs zum Todesverständnis P.s.

<sup>882</sup> S 2, 312.

liefert den Sünder dem Tode aus, indem sie ihn in Angst versetzt<sup>883</sup>: „Die Todesfurcht dringt tief in das Leben ein und motiviert den Menschen einerseits zu grenzenloser Selbstbehauptung unter Mißachtung der eigenen Endlichkeit, beraubt ihn andererseits der Kraft, das Leben überhaupt anzunehmen“<sup>884</sup>. In beiden Aspekten zeige sich nach Pannenberg der Zusammenhang von Sünde und Tod, der durch die Zeitlichkeit des Lebens zustande kommt. So resümiert Pannenberg seine Ausführungen in bezug auf die Erfahrung der Zeit und ihrer strukturellen Sündhaftigkeit:

„Das Leben, das im Prozeß der Zeit seinem Tode entgegengeht, ist immer schon das Leben im Zeichen der Differenz von Ich und Selbst, das in seiner biologischen Struktur durch Ichbezogenheit und also durch den *amor sui* charakterisierte Leben der Sünde, das auch die Zeitlichkeit unserer Lebensgeschichte fundiert“<sup>885</sup>.

Die Ausführungen über die menschliche Zeitwahrnehmung scheinen jedoch nicht konsistent zu sein: Einmal geht Pannenberg von der Zerrissenheit unserer Zeiterfahrung durch das Auseinanderfallen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, also der Gebundenheit an den jeweiligen Augenblick aus, worin er dann die strukturelle Sündhaftigkeit der Zeit erblickt, zum anderen spricht Pannenberg vom Jetzt als einer zeitüberbrückenden Gegenwart, also von der Gegenwart, die wir keineswegs nur als Punkt erleben, sondern als „einen mehr oder weniger weiten Umkreis“<sup>886</sup>. Diese Inkonsistenz beruht auf den widersprüchlichen Begriff von Zeit, was im Kritikteil näher erläutert wird.

Es fragt sich weiterhin, ob solche Betrachtung der Verflechtung der Naturbedingungen des menschlichen Daseins mit der Sünde noch von der Sünde als Verkehrung des Willens und damit auch von der Verantwortlichkeit des Menschen für sein sündhaftes Verhalten zu reden erlauben. Denn wenn „Sünde“ schon mit den Naturbedingungen des

---

<sup>883</sup> Vgl. S 2, 286f.

<sup>884</sup> S 2, 312. Vgl. auch Aggression und die theologische Lehre von der Sünde, 228 ff; A, 139 ff.

<sup>885</sup> Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik, 154.

<sup>886</sup> Was ist der Mensch?, 51. Hier wird die Frage nach dem Standpunkt in bezug auf die Zeiterfahrung bedeutsam, die von Pannenberg nicht deutlich geklärt ist. Das menschliche Gegenwartsbewußtsein als ein Punkt erscheint nach Pannenberg nur von außen, von innen entdeckt man, daß der Jetztpunkt bleibt und dauert. Das scheint seiner These zu widersprechen, nach der das Ich die Zeit immer als auf den jeweiligen Augenblick gebunden erlebt. Diese Unstimmigkeit erklärt Pannenberg dadurch, daß das Ich schon im wandernden Jetzt der Gegenwart Anteil an die Ewigkeit hat: „Ohne solche Berührung der Ewigkeit im Jetzt wäre nicht einmal die Vereinnahmung der Zeit für das Ich möglich, weil dieser Mittelpunkt des Ich dann nicht da wäre“, Was ist der Mensch?, 55. Pannenberg kann daher eine paradoxe These postulieren: „Auch hier lebt das Ich in seiner Sünde von dem, wogegen es sich zugleich verschließt, vom schöpferischen Lebensgeschenk Gottes“, aaO 55. Wie das eigentlich möglich sein soll, wird in Personalität des Menschen entfaltet, vgl. dazu Abschnitt Personalität.

Daseins verflochten ist, scheint die Natur des Menschen an sich schon „sündhaft“ zu sein.<sup>887</sup>

Um die Natur des Menschen vom Verdacht der Sündhaftigkeit zu befreien, unterscheidet Pannenberg zwei Bedeutungen im Wort „Natur“: Das Wort Natur bezeichne einerseits die Naturbedingungen des menschlichen Daseins, „dasjenige also, was der Mensch vermöge seiner Exzentrizität überschreitet, indem er die Naturbedingungen seines Lebens durch sein kulturbildendes Verhalten verwandelt“. Andererseits bezeichne das Wort Natur „das Wesen, die Wesensnatur des Menschen als dieses exzentrischen Wesens“<sup>888</sup>. Darum, wenn der Mensch seiner Natur entsprechend leben will, soll er die Naturbedingungen seines Daseins überwinden und aufheben. Hier wird die Spannung zwischen Sollen, was seiner Bestimmung entspricht, und Sein, was die Naturbedingungen seines Daseins repräsentiert, deutlich: „Der Wesensbegriff des Menschen ist ein Sollbegriff, aber nicht von außen herangetragen an den tatsächlichen Vollzug menschlichen Lebens, sondern in dessen exzentrischen Struktur immer schon wirksam“<sup>889</sup>.

Darum lebt der Mensch im Ausstand auf seine „künftige Wesensverwirklichung“, die erst in der Ganzheit des Lebens erscheinen wird, d.h. aber von der Zukunft her eintreten wird.

### 3. Entstehung der Identität und die Frage nach dem Grund der Einheit des Bewußtseins

#### 3.1. Einführung: Das Problem vom Konstitutionsgrund der Subjektivität

Die Realisierung der Bestimmung des Menschen ist nicht ohne soziale Verhältnisse zu denken, insofern das Dasein des Menschen als Sein-in-Beziehung zu verstehen ist<sup>890</sup>. Damit stellt sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft, genauer gesagt nach dem Einfluß und der Funktion der Gesellschaft auf die

---

<sup>887</sup> A, 104.

<sup>888</sup> A, 105. Diese zweite Bedeutung ist nach Pannenberg in der theologischen Tradition enthalten, die betont, daß die menschliche Natur gut geschaffen sei und „als solche nicht sündhaft ist“, aaO, 105.

<sup>889</sup> A, 105. Sollen und Sein will Pannenberg in diesem Zusammenhang aber nicht als einander entgegengesetzt verstanden wissen, sondern leitet von der Unabgeschlossenheit des menschlichen Lebens die Tatsache eines „wie auch immer gearteten Wissens von einem Sollen“.

<sup>890</sup> Vgl. Schwöbel, Menschsein als Sein-in-Beziehung, 193: „These 1: Das Verständnis des Menschen als Sein-in-Beziehung ist ein gemeinsames Element anthropologischer Reflexion in der Gegenwart“.

Identitätsbildung und Entstehung der Subjektivität. Nicht zufällig wendet sich Pannenberg in diesem Zusammenhang gegen die Absolutsetzung des Subjekts, das das neuzeitliche Denken seit dem 18. Jahrhundert „als Schlüssel zur Erfahrung“, „wenn nicht für den Grund der Wirklichkeit überhaupt“ erhoben habe<sup>891</sup>. Pannenberg sieht darin eine Gefahr für den Gottesgedanken: Wird die Subjektivität absolut gesetzt, wie das beispielweise bei Hegel geschehen ist, so wird der metaphysischen Frage nach dem Absoluten der Grund entzogen; und der Schritt von Hegel zu Feuerbach erscheint dann als konsequent und berechtigt<sup>892</sup>. In 20. Jahrhundert ist diese Annahme von der Fundamentalität des Subjekts vom dialogischen Personalismus einerseits und von der Sozialpsychologie und Psychoanalyse andererseits in Frage gestellt worden, in dem die Priorität der Gesellschaft gegenüber dem Ich aufgewiesen wurde<sup>893</sup>. Doch jetzt wird die Frage entscheidend, ob die Subjektivität des Menschen, d.h., „ob das Ich in letzter Instanz durch die Gesellschaft konstituiert ist oder ob es sich in letzter Instanz Gott verdankt“. Davon ist nicht nur die Bedingung der Möglichkeit der Frage nach Gott abhängig, sondern auch die Frage nach der Freiheit des Ich gegenüber der Gesellschaft, denn eigentlich vermag nur die Beziehung zu Gott das Individuum über seine gesellschaftlichen Abhängigkeiten zu erheben<sup>894</sup>.

Es geht also um die Frage, ob die Exzentrizität des Menschen als Sozialität zu deuten ist, demnach wäre die Realisierung der Bestimmung des Menschen im sozial und kulturell bestimmten gesellschaftlichen Leben zu suchen. Pannenberg will dagegen zeigen, daß die wahre Identität des Menschen durch die Gesellschaft auch entfremdet werden kann<sup>895</sup>. Darum bemüht sich Pannenberg anhand der Selbstverwirklichungsproblematik die Notwendigkeit einer religiösen Begründung der Subjektivität aufzuzeigen, die vor allem in der Funktion der Religion in bezug auf das Normbewußtsein und die Moralität der Gesellschaft wurzelt<sup>896</sup>.

---

<sup>891</sup> Die Theologie und die neue Frage nach der Subjektivität, 805.

<sup>892</sup> Vgl. MuG, 35: Das Problem entstehe vor allem durch die Hegelsche Formulierung des Verhältnisses von Gegenstandsbewußtsein und Selbstbewußtsein, nachdem das Selbstbewußtsein zum Grund der Wahrheit alles Gegenstandsbewußtseins erklärt wird. „Aber auf dem Boden der These vom Selbstbewußtsein als ‚Grund‘ und ‚Wahrheit‘ alles Gegenstandsbewußtseins bliebe doch jeder Gedanke des absoluten Grundes der Subjektivität zugleich ihr Produkt, so daß die Nötigung zur Voraussetzung eines Absoluten sich nicht inhaltlich einlösen ließe, ohne daß jede solche Inhaltsbestimmung sogleich dem Projektionsverdacht ausgesetzt wäre“, aaO, 35 f.

<sup>893</sup> Vgl. Die Theologie und die neue Frage nach der Subjektivität, 805.

<sup>894</sup> Vgl. Die Theologie und die neue Frage nach der Subjektivität, 806.

<sup>895</sup> Vgl. A, 158.

<sup>896</sup> Vgl. Religion und Metaphysik, 47.

### 3. 2. Das Problem nach dem Grund der Einheit des Bewußtseins

Die eigentliche Problematik der Identität liegt nach Pannenberg letztlich in der Frage nach dem Konstitutionsgrund des Selbstbewußtseins:

„Ich meine, daß die zentrale Auseinandersetzung in der Anthropologie heute stattfindet zwischen Positionen, die alles, was den Inhalt menschlicher Wirklichkeit ausmacht, als Produkt des Handelns des Menschen selber verstehen, und solchen, die das nicht tun. Den einen erscheint der Mensch als das sich selbst durch sein Handeln realisierende und konstituierende Wesen. Für den Begriff des Handelns ist aber die Identität des Ich schon vorausgesetzt. Gegenüber dieser Position, die alles auf Selbstverwirklichung durch Handeln reduziert und damit notwendig atheistisch ist in ihren Konsequenzen, ist eine kritische Gegenfrage nur in der Weise möglich, daß die Frage nach der Konstitution dieses Ich gestellt wird, dessen Identität als Subjekt für den Handlungsbegriff schon vorausgesetzt ist“<sup>897</sup>.

Damit wird behauptet, daß die Frage nach dem Grund der Einheit des Bewußtseins, d.h. nach der letzten Grundlage der Einheit aller Erfahrung, grundlegend ist für die Frage nach dem Konstitutionsgrund der Subjektivität, die entweder atheistisch oder theologisch gedeutet werden kann.

Die Sozialpsychologie von H. Mead und Psychoanalyse von Freud und Erikson, sowie der dialogische Personalismus F. Ebners und M. Bubers haben nach Pannenberg gezeigt, daß die Grundlage der Einheit aller Erfahrung nicht in der Subjektivität des Ich liegen kann, denn dies würde schon die Einheit von Ich und Selbst voraussetzen<sup>898</sup>, was aber erst im Prozeß der Identitätsbildung entsteht, also als Produkt einer Entwicklung und nicht als ihre Voraussetzung zu verstehen ist<sup>899</sup>. Das ungelöste Problem bestehe bei Mead und Erikson darin, daß die Frage umgegangen wird, wer Subjekt der Wandlung im Prozeß der Identitätsbildung ist, wenn das Ich auch als sich wandelnd begriffen wird<sup>900</sup>.

Bei dem Versuch der Lösung der Problematik nach dem Grund der Einheit aller Erfahrung geht Pannenberg von der sprachanalytischen Deutung und Verwendung des

---

<sup>897</sup> Schlußdiskussion, in: Sind wir von Natur aus religiös?, 144.

<sup>898</sup> A, 195: „Um einheitgebender Grund aller Erfahrung sein zu können, muß das Selbstbewußtsein aber zunächst in sich selber eine Einheit sein, Einheit des Ich mit sich selbst“.

<sup>899</sup> Vgl. Die Theologie und die neuen Fragen nach Intersubjektivität, Gesellschaft und religiöser Gemeinschaft, 414 ff; MuG, 36 f; A, 194 ff. Solche Behauptung gilt freilich nur unter Bedingung, daß die Unterscheidung in Ich und Selbst, die Pannenberg temporal begründet, sachgemäß ist.

<sup>900</sup> MuG, 38; A, 192. Vgl. dazu Gestrich, Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt, 63 f.

Wortes „ich“ als „Indexwort“ aus, das auf die Situation des Sprechers hinweist und somit eine Augenblicksgröße darstellt<sup>901</sup>:

„Das Ich für sich genommen tritt in jedem Augenblick unseres Bewußtseinslebens punktuell auf. Es hat von sich aus keine Kontinuität, sondern erlangt sie erst, indem es durch unser Selbstbewußtsein in die Kontinuität unseres Selbst integriert wird, das uns als Bewußtsein unserer Identität gegenwärtig ist“<sup>902</sup>.

Nun ist die Frage, wie das geschehen kann, wenn das Ich einerseits als Augenblicksgröße bestimmt wird, andererseits im Prozeß der Identitätsbildung ein dauerndes und (be)stehendes Ich als Grund der Einheit des Bewußtseins als unerläßlich sich erweist<sup>903</sup>, das erst die zweckmäßige Handlung möglich macht<sup>904</sup>. Daß dies keine bloß theoretische Forderung ist, entspringt auch aus der Erfahrung der Zeit, die Pannenberg anhand des Dauercharakters des Jetztpunktes als zeitüberbrückende Gegenwart bezeichnet:

„Bei näherem Zusehen entdeckt man, daß der Jetztpunkt bleibt: Der Strom des Weltgeschehens geht sozusagen über die Schwelle des Jetzt hinweg, aber das Jetzt selbst dauert. Es wandert mit dem Menschen durch die Zeit, solange er lebt. Das, was jeweils ‚jetzt‘ sich ereignet, wechselt mit jedem Augenblick, und doch beharrt das Jetzt selbst im Wechsel seiner Inhalte. Alles Leben vollzieht sich, wie man gesagt hat, in zeitüberbrückender Gegenwart“<sup>905</sup>.

In diesem Zusammenhang ist auf die Funktion des Gedächtnisses hingewiesen worden, das durch die Erinnerung die Identität des Ichs durch die Zeit hindurch sichern soll<sup>906</sup>.

---

<sup>901</sup> Vgl. A, 199 ff; MuG, 38.

<sup>902</sup> Christliche Anthropologie und Personalität, 160.

<sup>903</sup> A, 210; MuG, 38.

<sup>904</sup> MuG, 50: „Erst die zeitüberbrückende Identität des Subjekts begründet und gewährleistet die Einheit der Handlung über den Prozeß der Realisierung des angestrebten Zwecks hinweg“.

<sup>905</sup> Was ist der Mensch?, 51. Thomas Freyer, Zeit – Kontinuität und Unterbrechung 193 f. macht darauf aufmerksam, daß Pannbergs Anschauung der Dauer verschiedene, einander ergänzende Metaphern zugrunde liegen, die für seine Zeitkonzeption bedeutsam sind. Einmal ist es die Vorstellung des Zeitstromes als einer linearen Sukzession seiner Zeitmomente von der Zukunft über die Gegenwart in die Vergangenheit, andermal gebrauche Pannenberg „die Metapher des Horizontes, durch die die Kontinuität und Identität des Jetztpunktes inmitten der zeitlichen Differenz seiner jeweiligen Inhalte mit der Dimension einer zeiträumlichen ‚relativen Gleichzeitigkeit verknüpft wird“. Freyer betont dabei, daß für Pannbergs Zeitverständnis der Begriff des Raumes konstitutiv ist, aaO, 193,64.

<sup>906</sup> A, 210; MuG, 38 f: Pannenberg verweist in diesem Zusammenhang auf den Begriff der Dauer bei Bergson, die durch die Leistung des Gedächtnisses zustande kommt. Pannenberg kritisiert jedoch Bergson wegen der mangelnden Unterscheidung zwischen der Tätigkeit des Gedächtnisses als auf die Vergegenwärtigung der Vergangenheit bezogenen und einem Bewußtsein reiner Gegenwart, „das des Fließens der Zeit nicht gewahr ist“. Nach Pannenberg „dürfte das Erlebnis des Strömens selber schon am Bewußtsein zeitübergreifend gegenwärtiger Gestalteindrücke hängen, ihm seine Kontinuität verdanken“. Pannenberg knüpft hier an den Zeitkonzeption des „Präsenzfeldes“ von Merleau-Ponty, in der „die Einheit wahrgenommener Gestalten“ im Wahrnehmungsfeld als Präsenzfeld auftreten. Bei der Wahrnehmung handelt es sich dabei nicht um Sinnesdaten, sondern um „gestalthafte Eindrücke“ als „Ganzheiten“, vgl. Bewußtsein und Geist, 138.

Die Identifikation kann jedoch nicht durch das Gedächtnis hergestellt werden, denn das Gedächtnis setzt die Identität bereits voraus, indem das vergangene Selbst als mein eigenes Selbst erinnert wird<sup>907</sup>. Pannenberg erklärt, daß „das so strukturierte Gegenstandsbewußtsein [...] nicht schon ursprünglich durch das Bewußtsein des Ich und seiner Identität begründet“ sein kann, sondern als Ergebnis einer Entwicklung zu verstehen ist: „In der Lebensgeschichte des Individuums geht die Ausbildung des Wahrnehmungsfeldes, besonders des Bewußtseins der Raumkonstanz, sodann die Entwicklung der Sprachfähigkeit dem Auftreten des Ichbewußtseins voraus“<sup>908</sup>. Dies veranlaßt Pannenberg zu der Annahme, daß das Gegenstandsbewußtsein vom Selbstbewußtsein prinzipiell unabhängig ist, woraus dann der Schluß gezogen wird, daß „die Welt des Bewußtseins in gewissem Sinne ihre Einheit in sich selber, nämlich in ihren Inhalten und tragenden Gedanken“ habe<sup>909</sup>.

Die Einheit des Bewußtseins versucht Pannenberg theologisch zu begründen.

### 3.3. Religiöse Begründung der Identitätsbildung durch den Ewigkeitsbezug

Pannenberg führt in diesem Zusammenhang die von James und Erikson entlehnten Kategorien der „ursprünglichen Vertrautheit“ oder des „Urvertrauens“ ein, die die unthematische Vertrautheit des Bewußtseins mit sich selbst bezeichnen und das Verhältnis von Ich und Selbst genauer bestimmen<sup>910</sup>:

*„Das momenthaft, in Gestalt der jeweiligen momentanen Bewußtseinseinheit auftretende ‚Ich‘ kann seine synthetische Funktion der Aneignung seiner Gegenstände für ‚sich‘ nur erfüllen auf dem Umweg über das ‚Selbst‘. Das Ich als solches wird erst spät bewußt. Seine ursprüngliche Vertrautheit mit ‚sich‘ ist Vertrautheit mit einer wenn auch diffusen und rudimentären Gestalt des ‚Selbst‘. Das ist dann auch der Boden, das ‚Medium‘, in welchem das Bewußtsein die Einheit seiner Inhalte erfaßt. Allerdings ist jenes rudimentäre Selbst nicht auf den *eigenen* Leib zu beschränken, sondern schließt zumindest im ‚symbiotischen‘ Stadium der frühkindlichen Entwicklung die leibliche Gegenwart der Mutter, späterhin das von James sog. ‚soziale‘ und ‚spirituelle‘ Selbst mit ein. *Vertrautheit mit ‚sich‘ ist also immer schon vermittelt durch**

---

<sup>907</sup> A, 211.

<sup>908</sup> MuG, 39.

<sup>909</sup> S 2, 224. Vgl. auch MuG, 40: „Die Identität der Gegenstände und ihre Verbundenheit in der Einheit des Präsenzfeldes der Wahrnehmung beruhen nicht auf der Einheit eines ‚stehenden und bleibenden‘ Ich. Eher ist das Bewußtsein der Einheit des Ich durch die Welterfahrung vermittelt, insofern sie es erlaubt, des eigenen Leibes im Zusammenhang der Welt gewahr zu werden und in Verbindung damit das soziale und spirituelle Selbst auszubilden, auf das sich bezieht, wer ‚ich‘ sagt“. Wichtig wird in diesem Zusammenhang das Verständnis Pannenburgs von Beziehung zwischen Sprache und Sein, vgl. Die Theologie und die neue Frage nach der Subjektivität, 807; Bewußtsein und Geist, 135; A, 328 ff.

<sup>910</sup> A, 213.

*Vertrauen auf einen bergenden und fördernden Kontext, in dem ich allererst zu mir selbst erwache“.*

Diese Vertrautheit oder Urvertrauen, die Pannenberg ausdrücklich religiös interpretiert<sup>911</sup>, ermöglicht also die Identifikation von Ich und Selbst und damit auch den Prozeß der Identitätsbildung<sup>912</sup>. Die die Einheit des Bewußtseins begründende Identifikation von Ich und Selbst wird aber nicht als Handlung, sondern als Teilhabe an die Ewigkeit, in der das Ganze unseres Seins in jedem Augenblick des Selbstbewußtseins im Gefühl gegenwärtig wird, verstanden<sup>913</sup>: „Im wandernden Jetzt der Gegenwart hat das Ich, solange der Mensch lebt, Anteil an der Ewigkeit. Ohne solche Berührung der Ewigkeit im Jetzt wäre nicht einmal die Vereinnahmung der Zeit für das Ich möglich, weil dieser Mittelpunkt des Ich dann nicht da wäre“<sup>914</sup>.

Darum behauptet P: „Nicht das Ich, sondern der göttliche Geist ist der letzte Grund der Zusammengehörigkeit des im Bewußtsein Unterschiedenen, der Zusammengehörigkeit auch des Ich mit den Dingen seiner Welt und insbesondere mit den lebendigen Wesen seinesgleichen“<sup>915</sup>.

Seine These versucht Pannenberg anhand der Personalitätsproblematik näher zu erläutern.

---

<sup>911</sup> Vgl. A, 218 ff.: „Im Grundvertrauen bewahrt der Mensch seine Offenheit für die Wirklichkeit – für die Wirklichkeit der anderen Menschen, der Welt und darin zugleich für ihren Schöpfer“, aaO, 221. In dem sich das Grundvertrauen auf die Instanz richtet, die das Selbst zu bergen und zu fördern vermag, erweist sich seine Angewiesenheit auf die Liebe: „Insofern gründet das Selbstsein des Menschen und der Liebe des andern, der das Vertrauen antwortet und nach der es verlangt“, aaO, 223. Nach Pannenberg ist das Urvertrauen primär als religiöses Phänomen zu deuten, insofern in ihm in Form eines Gefühls in der Liebe (vgl. A, 223 f.) die Ganzheit unseres Daseins zugänglich wird: „Im Gefühl sind wir mit uns selbst im Ganzen unseres Seins vertraut, ohne schon eine *Vorstellung* unseres Selbst zu haben oder ihnen zu bedürfen“, A, 244; vgl. auch aaO, 243 ff; 503 ff.

<sup>912</sup> Christliche Anthropologie und Personalität, 159: „Die Tatsache, daß das Urvertrauen, um bewahrt zu werden, im Laufe der kindlichen Entwicklung von der Fixierung auf die Eltern abgelöst werden muß, zeigt, daß die Eltern in der Entwicklung des Kindes nur vorübergehende Repräsentanten derjenigen Wirklichkeit sind, auf die sich das Urvertrauen eigentlich und dauerhaft richtet: der Wirklichkeit Gottes“.

<sup>913</sup> MuG, 51: „In jedem Moment des Selbstbewußtseins ‚wissen‘ oder fühlen wir uns mit uns selber identisch, und dieses Wissen oder Fühlen hält uns all das gegenwärtig, großenteils freilich nur implizit, was wir mit unserem Selbst verbinden. Insofern hat das Selbstbewußtsein in der Tat, wie William James es beschrieben hat, in jedem seiner Augenblicke aufs neue die Integration aller der Momente zu vollziehen, die mit unserm Ichsynthesen verbunden sind“.

<sup>914</sup> Was ist der Mensch?, 55.

<sup>915</sup> S 2, 225.

## 4. Personalität als Gegenwart der Ganzheit des menschlichen Lebens durch den Geist

### 4.1. Einführung: Das Selbst im Augenblick des Ich: Personalität als ganzer Mensch

Am Begriff der Personalität stellt Pannenberg sein vollständig entwickeltes Verständnis des Menschen dar: In der Personalität werden alle bedeutenden Dimensionen des menschlichen Daseins – die unantastbare Würde, die Freiheit und die Selbstverwirklichung des Menschen - in eine zusammenfassende Einheit gebracht und erläutert<sup>916</sup>. In der Personalität werden auch die offenen Probleme – vor allem das Problem der Identität des Menschen angesichts der zeitlichen Auseinandertretung zwischen Ich und Selbst zu lösen versucht: Denn die Unabgeschlossenheit des menschlichen Lebens und somit das Ausbleiben der Ganzheit stellt nicht nur die Identität des Individuums, sondern die Möglichkeit des Heils selbst in Frage. Inwiefern kann dann angesichts dieser Situation von der Möglichkeit der Realisierung der Bestimmung des Menschen die Rede sein? Die Problematik der Zeitlichkeit erweist sich damit als zentrales Element der Personalität. Nun lautet die Definition der Personalität<sup>917</sup>: Die Person ist die Gegenwart des Selbst im Augenblick des Ich. Wie ist das nun genauer zu verstehen? Pannenberg erklärt dies folgendermaßen:

„In der Person kommt das Ganze des individuellen Lebens zu gegenwärtiger Erscheinung. Obwohl in jedem gegenwärtigen Augenblick das Leben des Menschen teilweise schon vergangen, zum anderen Teil noch zukünftig ist, ist es doch in diesem Augenblick zumindest implizit als ganzes präsent“<sup>918</sup>.

In der Personalität tritt also die Ganzheit des Lebens im Moment des Ichs in Erscheinung. Dieser Bezug auf die Ganzheit erlaubt Pannenberg die Personalität näher zu bestimmen: Vor allem vom Selbstbewußtsein des Menschen will Pannenberg Personalität unterscheiden: Der Mensch wird zur Person nicht schon dadurch, daß er Selbstbewußtsein besitzt, das durch ein unterscheidungsfähiges Ich gekennzeichnet wäre. Der Mensch ist auch dann Person, wenn solche Identität im Selbstbewußtsein

---

<sup>916</sup> Vgl. Der Mensch als Person, 163.

<sup>917</sup> Vgl. dazu A, 233; S 2, 227; Theologie und die neue Frage nach der Subjektivität, 812 f; Der Mensch als Person, 167.

<sup>918</sup> A, 233. Dieser Sachverhalt ergibt sich nach Pannenberg durch die zeitliche Struktur der Differenz zwischen Ich und Selbst und betrifft die Frage der Identität des Menschen: „Ein Ich sind wir immer schon, in jedem Augenblick unseres Daseins. Wir selbst werden wir noch; denn wir sind noch unterwegs zu uns selbst in der Ganzheit unseres Daseins. Dennoch sind wir auch im gegenwärtigen Augenblick schon irgendwie wir selbst: Insofern sind wir Personen“, aaO, 233.

nicht mehr oder noch nicht vorhanden ist<sup>919</sup>. Solcher unendliche Wert der Personalität wird von Pannenberg theologisch fundiert. Daß die Personalität jede empirische Realität übersteigt und als „das Geheimnis eines Insichseins“, das an der Beziehung zum Du erfahren wird, ist letztlich in der Bestimmung des Menschen zur Gottebenbildlichkeit begründet<sup>920</sup>. Der wesentliche Aspekt solcher Beziehung zum Du liegt nach Pannenberg darin, daß im anderen auch Grund des eigenen Daseins begegnet: Darum begegnet mir der andere als ein Wesen, „das nicht nur von sich aus, sondern auch von einem allem äußeren Einblick letztlich entzogenen Grund seines Daseins her tätig ist“<sup>921</sup>. Darin liegt der Ursprung seiner Freiheit. Denn die Freiheit wäre nach Pannenberg in tieferen Sinne als reale Möglichkeit „ich selbst zu sein“ zu verstehen, worin dann die eigene Identität realisiert wird<sup>922</sup>. Insofern in der Personalität das Selbstsein im Augenblick des Ich erscheint, wird hier die menschliche Freiheit real<sup>923</sup>.

## **4.2. Die Person als Geschöpf des Geistes**

### *4.2.1. Konstitutionsgrund der Personalität durch Beziehung*

Nach dieser Darlegung des Verständnisses der Personalität wollen wir uns nun der Frage nach ihrer Begründung zuwenden. Die zentralen Fragen sind dabei zwei: Wodurch kann der durch die Bestimmung zur Gottebenbildlichkeit behauptete unendliche Wert der Person begründet werden und wodurch ist der Zugang zur Ganzheit des Seins als Selbstsein angesichts der Problematik von Ich und Selbst ermöglicht? Die Begründung erfolgt unter zwei Gesichtspunkten – einmal unter dem Gesichtspunkt der inhaltlichen Konstitution der Personalität und andermal unter dem Gesichtspunkt ihrer zeitlichen Konstitution.

Die inhaltliche Konstitution der Personalität liegt in der Beziehung begründet: „Das Wesen der Person ist es, auf anderes bezogen zu sein und in diesem Bezug zu anderem

---

<sup>919</sup> Vgl. S 2, 227. Darum kann Pannenberg behaupten, daß auch das Kind im Mutterleibe oder ein Mensch in Koma auch Personen sind, vgl. Der Mensch als Person 163 ff.

<sup>920</sup> S 2, 228.

<sup>921</sup> S 2, 228.

<sup>922</sup> A, 233.

<sup>923</sup> Obwohl das Selbst sozial bedingt ist, in dem Sinne, daß das Selbst dem Menschen primär im Spiegel der sozialen Umgebung von Wertungen und Erwartungen gegeben ist, kann die Person seiner sozialen Umgebung trotzdem frei gegenüber treten, denn ihr Selbstsein letztlich im Gottesbezug begründet ist, A, 233 f.

sich selbst zu gewinnen“<sup>924</sup>. In der Personalität wird also die Exzentrizität des Menschen, die Pannenberg als Gottoffenheit versteht, realisiert, insofern der Mensch sich selbst nicht durch sich selbst gewinnen kann, sondern erst durch Beziehung zum anderen Menschen. Diese These wurde im dialogischen Personalismus Bubers und Ebners besonders stark vertreten und hat auch auf die Theologie des 20. Jh. gewirkt<sup>925</sup>. Unter Berufung auf die Untersuchung von Theunissen<sup>926</sup> verweist jedoch Pannenberg daraufhin<sup>927</sup>, daß der dialogische Personalismus nicht über die neuzeitliche Problematik der Subjektivität<sup>928</sup> hinauszugehen vermag, insofern unklar bleibt, wodurch das Ich in seiner Beziehung zum Du zu sich selbst kommen kann: Denn wenn die Personalität des Ich durch die Personalität des Du konstituiert wird, stellt sich dann die Frage, wodurch die Personalität des Du begründet werden kann. Werden Ich und Du aufeinander bezogen, so sind sie beide immer schon als Subjekte gedacht, „die nur wegen ihrer Gemeinsamkeit als Subjekte im andern sich selbst wiedererkennen – damit aber gar nicht wirklich den anderen, sondern nur sich selbst im andern erfassen“<sup>929</sup>.

#### 4.2.2. *Personalität und Trinität*

Pannenberg will Personalität theologisch fundieren, d.h. von Gottes Beziehung her zu seiner Schöpfung begründet sehen. Der theologische Ansatz bietet sich dabei aus dem Gottesgedanken als alles bestimmenden Wirklichkeit, und wird durch die theologische

---

<sup>924</sup> Christliche Anthropologie und Personalität, 154.

<sup>925</sup> Dialogischer Personalismus hat besonders auf die Theologie Emil Brunners und Friedrich Gogartens gewirkt, vgl. A, 177; Die Theologie und die neuen Fragen nach Intersubjektivität, Gesellschaft und religiöser Gemeinschaft, 415 f. Vgl. Die Theologie und die neue Frage nach der Subjektivität, 811: Pannenberg weist darauf hin, daß „die These von der konstitutiven Bedeutung der Beziehung zum Du für den Begriff des Ich über Feuerbach und Hegel auf die augustinish-mittelalterliche Trinitätslehre zurückgeht“. Zuerst ist aber in der Trinitätslehre der Personbegriff als durch eine Relation konstituiert gedacht, insofern der Sohn nur in seiner Beziehung zum Vater Sohn ist und umgekehrt, aaO, 811.

<sup>926</sup> M. Theunissen, Der Andere. Studien zur Soziologie der Gegenwart, 1965.

<sup>927</sup> Die Theologie und die neue Frage nach der Subjektivität, 811; A, 175 ff.

<sup>928</sup> Vgl. Die Theologie und die neue Frage nach der Subjektivität, 805 f.

<sup>929</sup> Christliche Anthropologie und Personalität, 155. Hierin erblickt Pannenberg die neuzeitliche Problematik der auf sich selbst gestellten Subjektivität, die von der Substanz gelöst ist und kein anderes schöpferisches Prinzip als sich selbst kennt und die „substantielle Inhalte nur als Material ihrer Selbstverwirklichung benutzt“, aaO, 156. Mit Hegel sieht Pannenberg in der auf sich selbst gestellten Subjektivität den Grund für den „sittlichen Atheismus der modernen Welt“, und als dessen Folge - die Entfremdung des Menschen von seiner wahren Bestimmung, aaO, 156.

Fundierung der Subjektivität<sup>930</sup> geschichtlich vermittelt<sup>931</sup>. Pannenberg versucht nun die Personalität trinitätstheologisch zu begründen, wobei die Begründung zunächst auf zwei Ebenen geschieht: zunächst auf Ebene Gottes, dann des Menschen. Die Verbindung zwischen den beiden Ebenen wird dann trinitätstheologisch durch den Geist hergestellt, durch den zugleich auch das Problem der Zeit gelöst wird<sup>932</sup>.

Die Frage nach dem Konstitutionsgrund der Beziehung, wie sie sich im dialogischen Personalismus stellte, versucht Pannenberg dadurch zu beantworten, indem er auf die Einheit des göttlichen Wesens hinweist, die die personalen Beziehungen der Trinität begründet<sup>933</sup>. Demnach unterscheiden sich die menschlichen Personen von den trinitarischen Personen durch ihre Zeitlichkeit: Jede der trinitarischen Personen hat in der Beziehung auf die andere Person voll an der einen Gottheit Anteil, „so daß der eine Gott von Ewigkeit in den drei Personen sein konkretes Dasein hat“, dagegen „die Einheit der Menschheit in den menschlichen Personen noch nicht voll realisiert“ ist<sup>934</sup>. Dieser zeitliche Unterschied kommt also darin zum Ausdruck, daß die menschlichen Personen „noch unterwegs sind zu ihrem wahrhaften Selbstsein“<sup>935</sup>. Der Konstitutionsgrund der Personalität vollzieht sich somit auf zwei Ebenen, die durch ihre unterschiedliche Zeit – der ewigen Zeit Gottes und der vergänglichen Zeit des Menschen – gekennzeichnet sind. Wie kann dann in der Personalität des Menschen die Ganzheit, und also das Selbst des Menschen in Erscheinung treten, wenn die Person noch unterwegs zu ihrem wahrhaften Selbstsein ist? Durch den Bezug auf Gott, und zwar durch die antizipatorische Partizipation an der Ewigkeit Gottes, die durch den Geist im menschlichen Bewußtsein geschieht und die Grundlage der Personalität bildet. Die Person ist nach Pannenberg als Schöpfung des Geistes zu verstehen<sup>936</sup>.

---

<sup>930</sup> Pannenberg unterscheidet zwischen Personalität und Subjektivität, aber sieht sie als von einander abhängig: Nach Pannenberg hat Subjektivität ihren Grund in der Personalität, ist aber nicht mit ihr identisch; vgl. Die Theologie und die neue Frage nach der Subjektivität, 814.

<sup>931</sup> Vgl. Die Theologie und die neue Frage nach der Subjektivität, 806 f.

<sup>932</sup> Vgl. Schwöbel, Menschsein als Sein-in-Beziehung 194 ff.

<sup>933</sup> Theologie und die neue Frage nach der Subjektivität, 812: „Wenn die Personen gegenseitig durch einander konstituiert sind, dann muß das Personsein einer jeder Person noch von etwas anderem her verstanden werden als aus diesen personalen Beziehungen, und es liegt nahe, dabei trinitätstheologisch an die Einheit des göttlichen Wesens zu denken“.

<sup>934</sup> Theologie und die neue Frage nach der Subjektivität, 812: Darum ist der Begriff der Menschheit noch ein abstrakter Gattungsbegriff, solange die Geschichte noch nicht zum ihren Ziel gekommen ist.

<sup>935</sup> Theologie und die neue Frage nach der Subjektivität, 812.

<sup>936</sup> Vgl. A, 514; Die Theologie und die neue Frage nach der Subjektivität, 813: „Nur von seiner Beziehung zu dem ewigen Gott her ist der Mensch, obwohl er immer noch unterwegs ist zu sich selbst, doch auch schon gegenwärtig er selbst, dieser besondere Mensch. Gerade so aber ist er Person“.

### 4.2.3. Bewußtsein und Geist

Um weitere Ausführungen zu verstehen, müssen wir vom Verständnis des Geistes in bezug auf seine Bedeutung für die Anthropologie Pannenberg's beginnen: für Pannenberg ist „Geist .... der umfassendste Begriff für die Beschreibung der menschlichen Wirklichkeit“, ja „Wirkung der Gegenwart Gottes selbst beim Menschen“<sup>937</sup>. Entscheidend ist jedoch die Behauptung, daß die Vollendung der menschlichen Bestimmung sich „antizipatorisch, uns Menschen gegenwärtig im Wirken des Geistes“ vollzieht<sup>938</sup>.

Um die Möglichkeit solchen antizipatorischen Geschehens begreifen zu können, müssen wir am im vorigen Kapitel erläuterten Sachverhalt vom Grund der Einheit des Bewußtseins einerseits und an das dargelegte Verständnis vom Geist<sup>939</sup> andererseits anknüpfen und in Beziehung zum Pannenberg's Verständnis von Bewußtsein und Geist bringen. Denn erst das Verhältnis des göttlichen Geistes zum menschlichen läßt die Begründung der Personalität durch die Gottesbeziehung verständlich erscheinen.

Der Mensch wird von Pannenberg als Seele und Leib, aber nicht in gleicher Weise auch als Geist verstanden, denn der Geist ist nach Gen 2,7 als die Quelle des Lebens und darum als Grund des Daseins zu verstehen<sup>940</sup>. Pannenberg will gemäß dem biblischen Verständnis des Geistes zwischen göttlichen und menschlichen Geist unterscheiden, jedoch grundsätzlich beide nicht als getrennt sehen: Biblisch ist der Geist nicht mit menschlicher Vernunft gleichzusetzen<sup>941</sup>, weil er seiner Natur nach Wind ist und schöpferische Lebenskraft bedeutet, die dem Menschen von Gott gegeben wird: „Gott bläst dem Menschen Lebensatem ein und belebt so das von ihm geformte Gebilde“<sup>942</sup>. Darum muß der Mensch sterben, denn Gottes Geist bleibt im Menschen nicht auf immer wirksam, - darin liegt auch die Vergänglichkeit des Menschen als Fleisch<sup>943</sup>. Der menschliche Geist stellt also nach Pannenberg keine unabhängige Wirklichkeit für sich

---

<sup>937</sup> Anthropologie in theologischer Perspektive. Philosophisch-theologische Grundlinien, 105.

<sup>938</sup> Anthropologie in theologischer Perspektive. Philosophisch-theologische Grundlinien, 105.

<sup>939</sup> Vgl. 4.2: Raum und Zeit als Kraftfeld der Wirkung des Geistes.

<sup>940</sup> Zum Verständnis des Geistes in bezug auf den Menschen vgl. S 2, 214 ff; A, 508 f; Der Geist des Lebens, 52 ff; Ekstatische Selbstüberschreitung als Teilhabe am göttlichen Geist, 179 ff; Bewußtsein und Geist, 129 ff.

<sup>941</sup> S 2, 219.

<sup>942</sup> S 2, 214.

<sup>943</sup> S 2, 214.

dar, sondern er „partizipiert vielmehr am göttlichen Geist und ist vergänglich“<sup>944</sup>. Darum wendet sich Pannenberg ausdrücklich gegen die Identifizierung des Geistes mit dem Bewußtsein, wie das im Idealismus geschehen ist<sup>945</sup>, sondern plädiert für die Neubestimmung des Geistbegriffes auf der Grundlage seiner Fähigkeit zur Selbsttranszendenz als ekstatischer Selbstüberschreitung. Die als Gottoffenheit gedeutete Exzentrizität realisiert sich nach Pannenberg in der Ekstase, und darin kommt die Wirkung des Geistes zum Ausdruck<sup>946</sup>. Nach Pannenberg ist alles Leben ekstatisch und darin geisthaft. Besonders im Leben des Menschen tritt die Ekstase des Geistes in Erscheinung:

„Indem der Mensch als das exzentrisch existierende Wesen beim ändern seiner selbst als einem ändern ist und von daher sich selbst erfährt, tritt in seinem Leben die lebensschaffende Dynamik des Geistes, der ihn über die eigene Endlichkeit erhebt, in gesteigerter Weise in Erscheinung“<sup>947</sup>. Der Geist wirkt aber nicht direkt, sondern mittelbar, im Leben des Leibes durch die Seele. Seine

Wirkung läßt sich nach Pannenberg gut an der Bedürftigkeit des Lebens der Seele zeigen, insofern die Seele auf die Selbsttranszendenz angewiesen ist<sup>948</sup>. Die Wirksamkeit des Geistes kommt aber besonders zum Ausdruck im menschlichen Bewußtsein, weil „in seinem Bewußtsein [...] der Mensch mehr als jedes andere Lebewesen außerhalb seiner selbst“ ist<sup>949</sup>. Der eigentümliche Charakter der ekstatischen

---

<sup>944</sup> Ekstatische Selbstüberschreitung als Teilhabe am göttlichen Geist, 179. Andererseits bedeutet die Vergänglichkeit der Wirkung des Geistes im Fleische, daß der Leib der Auferstehung, wie ihn Apostel Paulus beschrieben hat, unvergänglich sein wird, vgl. Bewußtsein und Geist, 130.

<sup>945</sup> Vgl. Der Geist des Lebens, 38 f. Vgl. auch: Der Geist und sein Anderes, 157; und: Schlußdiskussion, 142, wo Pannenberg sich besonders gegen die Hegelsche Gleichsetzung zwischen Geist und Bewußtsein wendet und deutlich seine Position von der Position Hegels abgrenzt: „Die Identität des Bewußtseins mit sich selber ist das zentrale Thema der Hegelschen ‚Phänomenologie des Geistes‘, und das Problem der Identität des Menschen mit sich selber ist der durchlaufende rote Faden auch in meinem Buch. Am Ende steht dann auch in meinem Buch der Begriff des Geistes. Aber der Geist ist nicht die Verwirklichung des Selbstbewußtseins, das sich weiß als alle Realität (Hegel), sondern eine Erhebung des Menschen über sein Ich; und dies wird nicht durch das Ich bewirkt, sondern widerfährt ihm“.

<sup>946</sup> Vgl. zum Verständnis der Ekstase als Wirkung des Geistes: Ekstatische Selbstüberschreitung als Teilhabe am göttlichen Geist, 176 ff. Der wörtliche Sinn des Begriffs „ekstatisch“ liegt darin, daß der Mensch über sich selbst hinausstreitet, indem er etwas anderes als anderes erfährt. Diese Erfahrung lokalisiert Pannenberg im Verstand, und zwar in seinen „reflektiven Natur, seiner Fähigkeit, sich selbst aus einer gewissen Distanz zu sehen und derart den Standpunkt eines anderen im Unterschied zum eigenen Selbst zu beziehen. Eben dieses ekstatische Element der Verstandestätigkeit bezeichne ich als ‚Geist‘ (spirit)“; aaO, 181.

<sup>947</sup> A, 509.

<sup>948</sup> A, 509.

<sup>949</sup> A, 509. Vgl. Der Geist des Lebens, 55, Pannenberg macht das Leben des Geistes an der Erfahrung des Menschen der schöpferischen Tätigkeit oder Verlassenheit anschaulich: „Der schöpferische Entwurf eines Künstlers, die plötzliche Entdeckung einer Wahrheit, die Erfahrung der Befreiung zu einem Augenblick sinnvollen Existierens, die Kraft eines moralischen Engagements – all das kommt über uns durch eine Art von Inspiration. All diese Erfahrungen bezeugen die Wirklichkeit einer Macht, die unsere Herzen erhebt, der Macht des Geistes.“ Andererseits erfährt der Mensch auch die Verlassenheit vom Geist: „Wir alle

Selbstüberschreitung wird erst von seiner Zeitstruktur am Phänomen der zeitüberbrückenden Gegenwart im Bewußtsein verständlich: Der Mensch kann im zeitüberbrückendem Bewußtsein durch Erinnerung und Erwartung die Unterschiede der Zeiten und Dingen in der Einheit und Kontinuität wahrnehmen<sup>950</sup>. Dies wird durch die Sprache ermöglicht, insofern die Sprache „das Vergangene und Abwesende in der Gegenwart des Bewußtseins festzuhalten“ vermag<sup>951</sup>. Der Sprache kommt in diesem Zusammenhang eine fundamentale Rolle zu<sup>952</sup>, denn erst durch die Sprache kann das Wesen der Dinge erfahren werden<sup>953</sup>. Diese Möglichkeit der Erfassung der äußeren Wirklichkeit durch das menschliche Bewußtsein sieht Pannenberg vor allem darin begründet, „daß der Geist, an dem wir teilhaben, auch Ursprung alles Lebens außer uns ist, Ursprung der unterschiedlichen Gestalten geschöpflicher Wirklichkeit“<sup>954</sup>. So wird durch Sprache im Modus des Bewußtseins einerseits die Einheit der Wirklichkeit wahrnehmbar. Andererseits vermittelt die Sprache auch Zugang zur Ganzheit des Lebens, insofern der Sinn eines Gesprächs nur durch Bezug auf den Ganzheitshorizont erfahren wird<sup>955</sup>.

In sprachlicher Gestalt wird im Bewußtsein die zeitüberbrückende Gegenwart erfahren. Nun kommt noch ein fundamentaler Aspekt in Betracht: Das ist der Zukunftsbezug. Denn das „ekstatische Weltverhältnis ist selber zeitlich strukturiert, und zwar von der Antizipation der Zukunft her“<sup>956</sup>, aus der dann auch die Kontinuität dieses zeitüberbrückenden Bewußtseins entspringt. Antizipation der Zukunft im Bewußtsein

---

kennen Stunden der Niedergeschlagenheit und des Mißmuts. Wir erleben Augenblicke, in denen uns unser Leben als bar aller wahrhaften Einheit und Bedeutung erscheint [...]. Da finden sich Versagen und Schuld, Unfähigkeit, Krankheit und Tod“.

<sup>950</sup> Vgl. A, 510; S 2, 220 f.

<sup>951</sup> A, 510.

<sup>952</sup> Ausführlich dazu vgl. A, 328 ff. Vgl. dazu Grimmer, Geschichte im Fragment, 154 ff.

<sup>953</sup> Bewußtsein und Geist, 135. In diesem Zusammenhang verweist Pannenberg auf die Beziehung zwischen Sprache und Religion, aaO, 133 ff. Er beruft sich dabei hauptsächlich auf die Theorie der symbolischen Formen Ernst Cassirers und die Forschungen von Jean Piaget zum Vorgang des Spracherwerbs. Daß die Sprache bzw. die menschlichen Gedanken den realen Dingen entsprechen, sieht Pannenberg letzten Endes in der Gottebenbildlichkeit des Menschen begründet, vgl. Die Theologie und die neue Frage nach der Subjektivität, 807.

<sup>954</sup> Bewußtsein und Geist, 135. In diesem Sinne ist der Geist auch der Ursprung des menschlichen Bewußtseins: „Nur weil der Geist alle geschöpfliche Wirklichkeit begründet, kann er auch Ursprung eines Bewußtseins sein, das die Dinge als das erfäßt, was sie in sich selber sind“, aaO, 136.

<sup>955</sup> A, 363 ff. Vgl. aaO, 504: “Die gefühlsbezogene Gegenwart des Ganzen im offenen Prozeß seines Lebens tritt in Erscheinung an der Identität der Dinge im Medium der Sprache“. Vgl. auch: Sinnerfahrung, Religion und Gottesfrage, 103 ff. 105. 109.

<sup>956</sup> A, 510.

stellt den Bezug zur Wahrheit her, insofern erst „von der Zukunft her [...] sich das bleibende Wesen der Dinge“ erschließt<sup>957</sup>.

Die Ausführungen über die Person als Geschöpf des Geistes abschließend stellt Pannenberg fest:

„Die Gegenwart des Geistes konstituiert so im Medium der menschlichen Seele und am Ort des beseelten Leibes die Identität der Person als Gegenwart des Selbst im Augenblick des Ich. Identität der Person in zeitüberbrückender Gegenwart aber ermöglicht allererst jene Selbständigkeit, die den Menschen als verantwortlichen Handelns auszeichnet“<sup>958</sup>.

#### 4.2.4. *Verkehrung des Geistes?*

Mit dem Stichwort ‚Selbständigkeit‘ wird jedoch das Problem angesprochen, durch das die Erfahrung von Abwesenheit des Heils verbunden ist<sup>959</sup>. Das Problem wird deutlicher in der Zweideutigkeit der Bestimmung des Menschen zur Gottebenbildlichkeit, die Pannenberg so beschreibt: „Das Sein-wie-Gott ist zwar die Bestimmung des Menschen – gerade darum auch verführerisch für ihn (Gen 3,5). Aber wenn die Menschen die Gottgleichheit an sich reißen, ‚wie ein Raub‘ (Phil 2,6), - sei es auf dem Wege des religiösen Kultus oder auch im Gegenteil durch Emanzipation von aller religiösen Bindung, - dann wird ihre Bestimmung gerade verfehlt“<sup>960</sup>. Dieses An-sich-reisen der Gottebenbildlichkeit sieht Pannenberg im Unwillen seine Endlichkeit anzunehmen<sup>961</sup> und so die Selbstunterscheidung von Gott zu vollziehen<sup>962</sup>. So verselbständigt sich der Mensch vom Gott, und durch diese Verselbständigung verfällt er der Sünde, und, insofern er sich damit vom Geist als der Quelle des Lebens trennt, wird er der Macht des Todes ausgeliefert<sup>963</sup>. Daß der Sünder jedoch nicht sofort stirbt, ergibt sich nach Pannenberg daraus, daß der Sünder, „indem er sich losreißt vom Ursprung des Geistes,

---

<sup>957</sup> A, 510f.

<sup>958</sup> A, 513.

<sup>959</sup> Vgl. S 2, 443.

<sup>960</sup> S 2, 264.

<sup>961</sup> Das geschieht wegen der Spezifik der Zeiterfahrung, die sich nach Pannenberg als am Augenblick des Jetzt gebunden erweist, s.o.

<sup>962</sup> S 2, 265: „Nur unter der Bedingung der Selbstunterscheidung von Gott durch Annahme der eigenen Endlichkeit in ihrer Verschiedenheit von Gott kann das Geschöpf dem Schöpferwillen Gottes entsprechen, der es in seiner Besonderheit und so in seiner Endlichkeit gewollt hat“.

<sup>963</sup> A, 514. Vgl. dazu Exkurs zum Todesverständnis P.s.

den in ihm wirkenden Geist selber mit sich reißt“<sup>964</sup>. Das wird aber von Gott ermöglicht, indem er dem Sünder ein eigenes, obwohl begrenztes Leben gewährt<sup>965</sup>.

Die Möglichkeit den Geist mit sich zu reißen erklärt somit die geschichtliche Wirklichkeit, in der der Geist auch als dämonische Macht erschienen ist<sup>966</sup>.

## 5. Geschichte als zeitlicher Horizont und Kontext der Realisierung der Bestimmung des Menschen

### 5.1. Erfahrung der Geschichte und Infragestellung Gottes: Fragen nach der Wahrheit, Sinn und Heil und das bleibende Problem der Zeit

Zum Schluß ist noch ein Blick auf das Geschichtsverständnis Pannenburgs zu werfen<sup>967</sup>. Dies ist aus zweifachem Grunde für unsere Untersuchung notwendig: Erstens ist die Geschichte für Pannenberg das „principium individuationis“ jedes einzelnen Menschen, aber auch der Völker und Kulturen<sup>968</sup>. Das heißt, daß der Mensch seine Bestimmung in der und durch die Geschichte realisiert. Dabei kommt noch ein wesentlicher Aspekt hinzu: In der Geschichte wird nicht nur der einzelne Mensch thematisiert, sondern die Menschheit als solche. Damit wird die Frage nach der Selbstverwirklichung bzw. der Erfüllung der Bestimmung des Einzelnen in Zusammenhang mit der ganzen Menschheit in ihre geschichtliche Totalität gebracht. Zweitens ist das Geschichtsverständnis Pannenburgs für unsere Arbeit darum von Belang, weil die Geschichte uns vor allem in Form des Zeitvollzugs manifestiert. Die Geschichte ist der primäre Ort jeder menschlichen Erfahrung, das, was uns begegnet und uns verändert. Darum werden aus der geschichtlichen Erfahrung ausgehend alle wichtigen Fragen des Daseins des

---

<sup>964</sup> A, 514.

<sup>965</sup> A, 514.

<sup>966</sup> A, 515: In diesem Zusammenhang kann man nach Pannenberg „vom Geist einer Familie, einer Schule, eines Teams, aber auch vom Geist eines Volkes, einer Epoche oder einer Kultur“ sprechen, der wegen Losreißung von Gott dämonisch werden kann. „Solche dämonische Verkehrung beruht“, so P, „auf der faktischen Partikularität des Gemeinschaftsinteresses, das sich selber natürlich als universal verbindlich aus gibt“.

<sup>967</sup> Nach der programmatischen These Pannenburgs ist die Geschichte der umfassendste Horizont christlicher Theologie: Die Geschichte ist die „Wirklichkeit in ihrer Totalität“, vgl. Heilsgeschehen und Geschichte, 27. Darum können wir das Geschichtskonzept Pannenburgs im Rahmen dieser Arbeit nicht in aller Ausführlichkeit behandelt, sondern müssen uns auf die Aspekte der Geschichte konzentrieren, die für das Zeitverständnis relevant sind: Das ist die konkrete Zeit des Menschen als Lebenszeit und der Kontext und der Horizont dieser Zeit in der Geschichte.

<sup>968</sup> A, 472.

Menschen formuliert. Das bedeutet zugleich, daß die Geschichte zum Prüfort der theologischen Aussagen, in unseren Falle der Aussagen über die Zeit in bezug auf den Menschen (und Gott) wird, insofern die Verifikation jeder Aussage auf die Erfahrung, d.h. aber auf den geschichtlichen Kontext angewiesen ist<sup>969</sup>.

Zunächst wollen wir die Anfragen formulieren, die sich aus der der Geschichte zugemessenen Bedeutung in bezug auf unsere Untersuchung ergeben. In der Tatsache der Unabgeschlossenheit der Geschichte, die Pannenberg als unvollendete Wirklichkeit versteht, stellen sich für ihn folgende Fragen: Erstens: Wie ist die Erkenntnis vom Wesen der Dinge angesichts der Unabgeschlossenheit der Geschichte möglich<sup>970</sup>; Zweitens, stellt sich die Frage nach dem Sinn sowohl des einzelnen Lebens als auch der Geschichte insgesamt angesichts der erfahrbaren Sinnlosigkeit des Lebens und der Geschichte<sup>971</sup>. Der Frage nach dem Sinn folgt die Frage nach dem Heil bzw. nach Bedingungen der Heilserfahrung im Leben, denn die menschliche Wirklichkeit sieht trotz der Wirkung des Geistes in Personalität<sup>972</sup> eher heillos aus als erlöst. Dies wird von P. selbst zugegeben:

„Die Ganzheit des Lebens, die das Wort ‚Heil‘ bezeichnet, ist aber im Prozeß der Zeit noch nicht vollendet und wird wohl gar als abwesend erfahren, zumindest aber ist sie im Gang der Geschichte immer gefährdet und noch nicht endgültig gesichert. Daher hängt das Heil des menschlichen Lebens im Ganzen von der Zukunft ab“<sup>973</sup>.

Die Frage nach dem Heil korrespondiert drittens mit der Theodizeefrage, weil die Abwesenheit des Heils Gott selbst in Frage stellt<sup>974</sup>.

Wir können diese Anfragen auch als verschiedene Seiten einer und derselben Sache betrachten, nämlich als Problem der Erkenntnis der Bestimmung des Menschen und ihrer Realisierung angesichts der Faktizität der Geschichte. Allen diesen Fragen liegt implizit das Problem der Zeit zugrunde, das sich aus Pannenburgs metaphysisch bestimmter hermeneutischer Denkprämisse ergibt: Das ist der seine Ontologie und

---

<sup>969</sup> Vgl. Wissenschaftstheorie und Theologie, 348.

<sup>970</sup> A, 473.

<sup>971</sup> Vgl. Sinnerfahrung, Religion und Gottesfrage, 101 ff.; Der Gott der Geschichte, 78 f.

<sup>972</sup> Vgl. Abschnitt: Personalität als Gegenwart der Ganzheit des menschlichen Lebens durch den Geist

<sup>973</sup> Diese Situation wird von Pannenberg im Zusammenhang mit der Sünde gebracht, vgl. S 2, 443: „Die Konzentration der Heilsthematik auf die eschatologische Zukunft Gottes ist aller nur innerweltlichen Realisierung menschlichen Lebens kritisch entgegengesetzt, weil umgekehrt die Menschen in ihrem Streben nach Selbstverwirklichung in dieser Welt sich Gott und seiner Zukunft verschließen. Das ist der Grund, warum das Heil dem Menschen nur als Rettung aus der Verlorenheit seines Lebens an die Mächte der Sünde und des Todes zuteil werden kann“, aaO, 443 f.

<sup>974</sup> Vgl. S 2, 200 f.; Die christliche Deutung des Leidens, 248 ff.

Erkenntnistheorie bestimmende eschatologische Ansatz von der Antizipation<sup>975</sup>, dem das Ganzheitsaxiom von Priorität des Ganzen gegenüber der Teilen zugrunde liegt<sup>976</sup>. Das implizite Problem der Zeit liegt hier insofern vor, als die Geschichte eben noch kein Ganzes ist, weil sie in der Zeit weiter geht.

## 5. 2. Geschichte und Anthropologie: Offenheit der Wahrheit

Bevor wir zum Geschichtsverständnis Pannenberg's übergehen wollen, müssen wir die Frage nach dem Verhältnis zwischen Geschichte und Anthropologie kurz erläutern, weil davon die Frage der Kompetenz in bezug auf die Aussagen über den Menschen, d.h. aber auch über seine Bestimmung, abhängig ist. Hier wird das seit Parmenides bekannte Dilemma zwischen Wandlung und ewigem Wesen der Dingen virulent<sup>977</sup>. Pannenberg's Verhältnisbestimmung zwischen Anthropologie und Geschichte wird zugunsten der Geschichte entschieden, weil der Mensch einerseits durch seine Exzentrizität als geschichtliches Wesen zu verstehen ist<sup>978</sup>. Andererseits ist der Geschichtsprozeß selbst unabgeschlossen, darum kann man nicht von einer realisierten Wesensnatur des Menschen sprechen: Geht man von einer „allgemeinen Wesensnatur des Menschen“ aus, „bleibt der Geschichte nur untergeordnete Bedeutung für die Erkenntnis des Menschen“<sup>979</sup>. Da Pannenberg das Wesen der Geschichte mit J. Burckhardt in der Wandlung sieht<sup>980</sup>, so muß man sehen, daß „auch anthropologische Strukturen geschichtlich wandelbar sind“<sup>981</sup>.

Damit wird der Anthropologie in bezug auf die Fragen der menschlichen Wirklichkeit, d. h. aber auch in bezug auf die Fragen nach dem Sinn des Lebens und der Geschichte nur untergeordnete Bedeutung zuerkannt<sup>982</sup>. Nun bleibt aber wegen der Unabgeschlossenheit der Geschichte ihr Anspruch auf die Wahrheitserkenntnis auch

---

<sup>975</sup> Vgl. dazu Axt-Piscalar, Die Eschatologie in ihrer Funktion und Bedeutung für das Ganze der *Systematischen Theologie* Wolfhart Pannenberg's, 131 f.

<sup>976</sup> Grundlegend dazu: Die Bedeutung der Kategorien „Teil“ und „Ganzes“ für die Wissenschaftstheorie, 85 ff.

<sup>977</sup> A, 475. Pannenberg stimmt in diesem Zusammenhang folgender These O. Marquards zu: „Wende zur Geschichtsphilosophie ist nur als Abkehr von der Anthropologie, Wende zur Anthropologie ist nur Abkehr von der Geschichtsphilosophie möglich“, aaO, 475.

<sup>978</sup> A, 476.

<sup>979</sup> A, 475.

<sup>980</sup> A, 476.

<sup>981</sup> A, 476.

<sup>982</sup> Vgl. Schwöbel, Menschsein als Sein-in-Beziehung, 194 ff.; bes. 197.

strittig<sup>983</sup>. Erst der Theologie bzw. der Geschichtstheologie kann diese Funktion überlassen werden, weil sie die Ganzheit der Schöpfung in ihrem geschichtlichen Vollzug thematisiert und von daher alle Fragen des menschlichen Daseins zu beantworten versucht<sup>984</sup>. Dabei darf auch die Theologie nicht den Anspruch erheben, ihre Wahrheit bewiesen zu haben, denn dies wird erst am Ende der Zeit offenbar:

„Wie nun aber alle Offenbarung Gottes in seinem geschichtlichen Handeln auf die noch ausstehende Zukunft der Vollendung der Geschichte vorgreift, so bleibt umgekehrt ihr Anspruch, die Gottheit des einen Gottes zu offenbaren, der Schöpfer, Versöhner und Erlöser der Welt ist, in der noch nicht vollendeten Geschichte offen auf künftige Bewährung, offen darum auch für die Frage nach seiner Wahrheit“<sup>985</sup>.

### 5.3. Geschichte als Handeln Gottes in seiner Schöpfung

Damit wird bereits das dezidiert theologische Verständnis der Geschichte bei Pannenberg angesprochen. Pannenberg bestreitet die Möglichkeit Geschichte ohne Gottesgedanken angemessen erfassen zu können: Geschichte „ist noch nicht verstanden, wenn man sie als Feld nur menschlichen Handelns denkt; denn die menschlichen Handlungen sind für sich nur Elemente der Geschichte, aber noch nicht das, was ihren Verlauf oder auch nur einzelne große Abschnitte ihres Verlaufs zu einem Ganzen macht“<sup>986</sup>. Das Konzept der autonomen Menschheitsgeschichte oder Weltgeschichte würde bereits die Preisgabe des biblischen Gottes voraussetzen<sup>987</sup>. Darum stellt Pannenberg diesbezüglich die These von der Notwendigkeit einer theologischen Deutung der Geschichte auf:

„Die christliche Theologie kann den Boden der Geschichtswirklichkeit nicht ohne Preisgabe ihrer eigenen Identität räumen und den Monopolansprüchen einer theologisch neutralen Geschichtsauffassung überlassen“<sup>988</sup>.

---

<sup>983</sup> A, 473.

<sup>984</sup> Vgl. Eine philosophisch-historische Hermeneutik des Christentums, 207.

<sup>985</sup> S 1, 281.

<sup>986</sup> Die Offenbarung Gottes und die Geschichte der Neuzeit, 114.

<sup>987</sup> Vgl. Der Gott der Geschichte, 80.

<sup>988</sup> Geschichte – Geschichtsschreibung – Geschichtsphilosophie, 660. Vgl. Schwöbel, Geschichte und Eschatologie, 249: „Pannenberg versucht zu zeigen, daß nur unter der Voraussetzung der anthropologischen Konzeption der Geschichte die Prinzipien historischer Erkenntnis so interpretiert werden müssen, daß sie die Gleichförmigkeit aller Ereignisse und ihren Zusammenhang in einem geschlossenen immanenten Kausalnexus implizieren, und so ein theologisches Verständnis der Geschichte ausschließen“.

So wird die Geschichte nur vom Gottesgedanken her bestimmbar: Da Pannenberg Geschichte als „Wirklichkeit in ihrer Totalität“, und „Gott als alles bestimmende Wirklichkeit“ versteht, ist es folgerichtig, daß die Geschichte als „das Handeln Gottes in seiner Schöpfung“ gedeutet wird<sup>989</sup>.

### 5.3.1. *Metaphysische Begründung: Gott als Voraussetzung der Einheit, Ganzheit und Totalität der Geschichte*

Die Gründe für die Notwendigkeit, Geschichte im Zusammenhang mit Gott zu denken, ergeben sich für Pannenberg einerseits aus der Bedeutung der Metaphysik für die Theologie<sup>990</sup>, andererseits aus dem von der Bibel abgeleiteten Geschichts- und Offenbarungsverständnis<sup>991</sup>. Denkt man die Welt als ganze, was für Theologie unumgänglich ist<sup>992</sup>, so führt das notwendig auf den Gedanken des von der Welt verschiedenen Grundes, also zum Gottesgedanken, denn „das Ganze kann nicht als selbstkonstitutiv gedacht werden. Als Ganzes seiner Teile ist es geeinte Einheit, die einen Grund ihrer selbst als *einende Einheit* voraussetzt“<sup>993</sup>.

Die Bedeutung dieser metaphysischen Voraussetzung für das Geschichtsverständnis Pannenburgs läßt sich gut an den Fragen nach dem Sinn der Welt und dem Subjekt der Geschichte verdeutlichen: Die Fragen nach dem Subjekt und Sinn der Geschichte weisen auf die Notwendigkeit die Geschichte als Einheit und Ganzheit, d.h. aber im Zusammenhang mit Gott zu denken: Wird der Mensch als Subjekt der Geschichte gedacht, wie der für die geschichtliche Anthropologie fundamental gewordene Handlungsbegriff nahelegt<sup>994</sup>, dann scheint die Einheit der Welt ihrer Grundlage entzogen zu sein; Die Ganzheit bildet ihrerseits die Voraussetzung für die Frage nach

---

<sup>989</sup> Die Offenbarung Gottes und die Geschichte der Neuzeit, 13f.

<sup>990</sup> Vgl. Eine philosophisch-historische Hermeneutik des Christentums, 204: „Die Wahrheit der biblischen Aussagen über ein Handeln Gottes in der Geschichte Jesu läßt sich nur unter Voraussetzung der Wirklichkeit Gottes, und diese läßt sich außerhalb des Bereichs jüdischer Überlieferung nur auf dem Boden philosophischer, genauer gesagt metaphysischer Argumentation mit Anspruch auf allgemeine Verbindlichkeit behaupten“.

<sup>991</sup> Vgl. dazu Kendel, Geschichte, Antizipation und Auferstehung, 30-75; Grimmer, Geschichte im Fragment, 139 ff.; Axt-Piscalar, aaO, 132 f.

<sup>992</sup> Vgl. Ein theologischer Rückblick auf die Metaphysik, 29: Nach Pannenberg wird der Gedanke der Welt als Ganzheit zum Grenzbegriff, wenn man sie ohne Gott zu denken versucht. Darum kritisiert er die Begründung des Gottesgedankens auf die Selbstgewißheit des Ich, die bei Descartes und vielleicht auch bei Kant geschehen ist, weil sie die Absolutheit Gottes auf den Menschen reduziert, womit die Notwendigkeit die Welt als ganze zu denken entfällt.

<sup>993</sup> Die Bedeutung der Kategorien „Teil“ und „Ganzes“ für die Wissenschaftstheorie, 94.

<sup>994</sup> A, 490.

dem Sinn der Geschichte<sup>995</sup>, ohne den auch die Realisierung der Bestimmung des Menschen nicht denkbar wäre<sup>996</sup>. Darum ist nach Pannenberg „das in der christlichen Geschichtstheologie die Einheit der Geschichte verbürgende göttliche Subjekt [...] durch kein menschliches Subjekt ersetzbar, weder durch hypostasierte Kollektivsubjekte, noch durch den ‚Kollektivsingular‘ der Geschichte selber“<sup>997</sup>.

### 5.3.2. *Offenbarung als Geschichte*

Insofern die metaphysische Denkprämisse, die sich im Urteil Pannenburgs vom Vorrang der Totalität vor der Geschichtsproblematik äußert<sup>998</sup>, für die theologische Interpretation der Geschichte grundlegend ist<sup>999</sup>, bestimmt sie auch das Offenbarungsverständnis P.s.<sup>1000</sup>. Deutlich wird dies an seinem Wahrheitsverständnis, von dem her die Geschichte als Offenbarung bestimmt wird<sup>1001</sup>, wonach die Wahrheit erst vom Ende der Geschichte her erkannt werden kann<sup>1002</sup>. Darum findet nach Pannenberg die Offenbarung nicht am Anfang, sondern am Ende der Geschichte statt<sup>1003</sup>, und dieses Ende ist im Geschick Jesu Christi proleptisch verwirklicht<sup>1004</sup>, insofern an ihm „das Ziel aller Geschichte, eben die Auferstehung der Toten“ schon geschehen ist<sup>1005</sup>. Nach Pannenberg macht gerade der

---

<sup>995</sup> S 3, 636.

<sup>996</sup> Vgl. Was ist der Mensch?, 44: „Nur in einer Welt, die eine Einheit ist, kann unser Leben als Ganzes gelingen, kann es heil bleiben oder werden“.

<sup>997</sup> A, 491.

<sup>998</sup> Vgl. M. Daecke – H.N. Janowski – W. Pannenberg – G.Sauter, Theologie als Wissenschaft, 100. Freyer, Zeit – Kontinuität und Unterbrechung, 183 f. verweist darauf hin, daß für das Geschichtsverständnis P.s, insbesondere für die Interpretation der Zeit der metaphysische Ansatz grundlegend ist. Damit aber übernimmt Pannenberg nach Freyer die Folgenprobleme der klassischen Metaphysik: „deren Statik und Zeitlosigkeit, deren positivistisch-objektivistische Tendenz, die systematische Abgeschlossenheit und der absolute Anspruch philosophisch-theologischer Spekulation, die sowohl der Endlichkeit des Menschen als auch dem kontingent- geschichtlichen Handeln Gottes und seiner Freiheit entgegensteht“, aaO, 183.

<sup>999</sup> Als maßgebliches für seinen Konzept nimmt Pannenberg das apokalyptische Geschichtsverständnis auf, das nach seiner Meinung auch für das Neue Testament grundlegend ist. Vgl. Schwöbel, Eschatologie und Geschichte, 248 f.; Kritik bei Grimmer, aaO, 166. Ausführlich dazu s.o. 3.2.

<sup>1000</sup> Vgl. Offenbarung als Geschichte, 91 ff.

<sup>1001</sup> Zum Wahrheitsverständnis vgl. Was ist Wahrheit?, 202, bes. 222. Vgl. Gott der Geschichte, 81: Die Wahrheit im biblischen Sinne versteht Pannenberg in Anschluß an von Soden als „das, was sich in der Zukunft herausstellen wird“, d.h. aber als das, „was sich als tragfähig und verlässlich erweisen wird“. In Religion und Metaphysik 56 verweist Pannenberg auf die Notwendigkeit des metaphysisch bestimmten Wahrheitsbegriffes. Vgl. dazu Kendel, Geschichte, Antizipation und Auferstehung, 97-107.

<sup>1002</sup> Vgl. Eicher, Offenbarung, 451 f.

<sup>1003</sup> Vgl. 2. These in Offenbarung als Geschichte.

<sup>1004</sup> 4. These in Offenbarung als Geschichte.

<sup>1005</sup> Jesu Geschichte und unsere Geschichte, 100. Vgl. dazu Abschnitt 3. Auferstehung Jesu Christi als Vorwegnahme des Endes.

Endcharakter der Geschichte Jesu „die im übrigen noch unabgeschlossene Geschichte zu einem Ganzen“<sup>1006</sup>.

### 5.3.3. *Der Maßstab der Bestimmung des Menschen und die Geschichtlichkeit ihrer Realisierung*

Damit wird die Basis für die biblisch-theologische Interpretation der geschichtlichen Struktur des Menschen geschaffen, die zugleich auf die Bedingungen der Realisierung von der Bestimmung des Menschen unter der Unabgeschlossenheit der Geschichte hinweist<sup>1007</sup>: Da das Ziel dieser Geschichte – die Verwirklichung der wahren Humanität – in Jesus Christus schon erschienen ist<sup>1008</sup>, sollen alle Menschen dieser in Jesus erschienen Humanität teilhaftig werden<sup>1009</sup>. Für die Realisierung der Bestimmung bedeutet dies, daß die Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht in seinem Urstand, wie das irrtümlich die christliche Anthropologie lehrte, realisiert war, sondern in der Geschichte, d.h. aber im Prozeß der Zeit realisiert wird<sup>1010</sup>;

„Die Gottebenbildlichkeit ist also dem Menschen nicht schon von Anbeginn seiner Erschaffung eigen, sondern sie wird erst in der Geschichte der Menschheit realisiert. Sie bezeichnet keinen schon anfänglich gegebenen Zustand, sondern die Bestimmung des Menschen, die erst in der Geschichte Jesu Christi, in seinem Gehorsam und seiner Auferstehung realisiert ist“<sup>1011</sup>, „denn mit der Auferstehung Jesu ist das neue, unvergängliche Leben in Erscheinung getreten“<sup>1012</sup>.

Darum meint Pannenberg behaupten zu können, daß „erst der Mensch, der mit Gott und seinem unsterblichen Leben ganz verbunden ist, [...] das Wesen des Menschen überhaupt zur Erfüllung“ bringt<sup>1013</sup>.

---

<sup>1006</sup> Die Offenbarung Gottes und die Geschichte der Neuzeit, 116.

<sup>1007</sup> Vgl. S 2.250 ff; Heilsgeschehen und Geschichte, 45: „Alle theologische Fragen und Antworten haben ihren Sinn nur innerhalb des Rahmens der Geschichte, die Gott mit der Menschheit und durch sie mit seiner ganzen Schöpfung hat, auf die Zukunft hin, die vor der Welt noch verborgen, an Jesus Christus jedoch schon offenbar ist“.

<sup>1008</sup> Vgl. dazu Axt-Piscalar, aaO, 137 f.

<sup>1009</sup> Vgl. S 2, 258f.; Der Mensch – ein Ebenbild Gottes?, 146. Vgl. Axt-Piscalar, aaO, 137 f.

<sup>1010</sup> Vgl. S 2, 263f.; A, 486. Auch das Schema von Entsprechung von Urzeit und Endzeit hat für Pannenberg eher mythischen als geschichtlichen Charakter. Vgl. aber: Zeit und Ewigkeit in der religiösen Erfahrung Israels und des Christentums, 199. Vgl. dazu die Kritik von Freyer, aaO, 197 f., der zutreffend bemerkt, daß trotz Pannengers Kritik in bezug auf die mythische Uhrzeit, sein Konzept von der Zukünftigkeit Gottes diesem Schema in seiner Struktur entspricht.

<sup>1011</sup> Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen, 176. Vgl. auch S 2, 259.

<sup>1012</sup> S 2, 252.

<sup>1013</sup> Der Mensch – ein Ebenbild Gottes?, 146. Vgl. A, 484: Das ist nach Pannenberg der Verdienst des christlichen Glaubens, das Verständnis des Menschen im mythischen Bewußtsein und in der antiken Philosophie verändert zu haben: „Die christliche Auffassung des Menschen als Geschichte vom ersten zum neuen und letzten Adam löst den philosophischen Begriff einer zeitunabhängigen Wesensnatur des

#### 5.4. Die Zukünftigkeit Gottes und der Eintritt der Ewigkeit in die Zeit

D.h. aber, daß der Mensch, was seine Bestimmung angeht, auf die Zukunft angewiesen ist. An dieser Stelle wird noch ein wesentlicher Aspekt des theologischen Ansatzes deutlich, nämlich der Zukunftsbezug, der sein Zeitkonzept vollendet<sup>1014</sup>. „Einheit, Zukunft und Herrschaft gehören eng zusammen“<sup>1015</sup>. Erst von der Zukunft her kann man von Einheit der Welt und der Menschen sprechen: „Von einer definitiven Einheit der Welt läßt sich überhaupt nur insoweit sprechen, als alle Ereignisse einer letztthin gemeinsamen Zukunft entgegengehen“, denn „ohne solche gemeinsame Zukunft würde die gegenwärtige Welt in ihre Vielheit auseinanderfallen“<sup>1016</sup>. Die Herrschaft Gottes ist darum als Grund dieser Einheit zu verstehen, darum aber ist sie zukünftig<sup>1017</sup>. Durch das Christusereignis wird diese Zukünftigkeit schon gegenwärtig durch den Geist vermittelt<sup>1018</sup>. Darum muß nach Pannenberg die Zeit zum Wesen Gottes gehören, deren Erscheinung trinitarisch begründet ist:

„Die trinitarische Unterscheidung zwischen Vater, Sohn und Geist sind begründet in der Differenz zwischen Zukunft und Gegenwart Gottes, die doch in der Einheit Gottes umgriffen sind zur ewigen Gegenwart Gottes, die der Geist ist“<sup>1019</sup>.

Die Bedeutung der Zukunft für das Verständnis des Menschen erschließt sich durch zwei Momente: durch die Offenheit der Zukunft und durch ihre Gegenwärtigkeit<sup>1020</sup>. Durch den Zukunftsbezug wird das Problem der Spannung zwischen Zeit und Ewigkeit, das an der Problematik der Beziehung zwischen Ich und Selbst erläutert wurde und das sich als Ziel der Ökonomie Gottes an der Gott-Mensch-Beziehung erwiesen hat<sup>1021</sup>, im Modus des Glaubens überwunden: „Durch die Zukunft tritt die Ewigkeit in die Zeit ein“<sup>1022</sup>. Ihre Wirkung erweist sich darin, daß Gottes Herrschaft aus der Zukunft in die Gegenwart hineinwirkt und sie transzendiert, indem sie den Menschen über seine

---

Menschen in Geschichtlichkeit auf oder vielmehr in die Bewegung dieser konkreter Geschichte“, aaO, 485 f.

<sup>1014</sup> Grundlegend dazu vgl. Erscheinung als Ankunft des Zukünftigen, 79 ff.

<sup>1015</sup> Eschatologie, Gott und Schöpfung, 17.

<sup>1016</sup> Eschatologie, Gott und Schöpfung, 17.

<sup>1017</sup> Eschatologie, Gott und Schöpfung, 17f.

<sup>1018</sup> Vgl. Erscheinung als Ankunft des Zukünftigen, 85. Im Auftreten Jesu ist Gott selbst definitiv und endgültig erschienen.

<sup>1019</sup> Eschatologie, Gott und Schöpfung, 28.

<sup>1020</sup> Vgl. dazu die Ausführungen oben 4.4.1.

<sup>1021</sup> Vgl. S 1, 481; S 3, 641.

<sup>1022</sup> Theologie der Schöpfung und Naturwissenschaft, 41.

Endlichkeit und Gebundenheit an den geschichtlichen Kontext hinaushebt und so auf die Gegenwart befreiend wirkt<sup>1023</sup>. Die Erhebung über die eigene Endlichkeit kann gegenwärtig durch die Auferstehung Jesu „als Teilhabe an seinem Tode“ geschehen<sup>1024</sup>, wodurch unsere künftige Identität, unser wahres Selbst schon in der Gegenwart in der Tiefe der Zeit mit unserem Ich des Jetzt in Erscheinung tritt:

„Und doch ereignet sich in der Totenauferstehung nichts anderes als das, was die ewige Tiefe der Zeit bereits jetzt ausmacht und was für die Augen Gottes – für seinen Schöpferblick! – bereits Gegenwart ist. Durch die Brücke der Ewigkeitstiefe unserer Lebenszeit sind wir also schon jetzt identisch mit dem Leben, zu dem wir künftig auferweckt werden“. [...] „Darum kann sich auch schon in diesem Leben, entscheidend in der Begegnung mit Jesus, das vollziehen, was erst in der Stunde des Weltendes in seiner Ewigkeitsbedeutung an unserm Ich offenbar werden wird“.<sup>1025</sup>

### **5.5. Die Selbstverwirklichung Gottes oder des Menschen? Bleibende Anfragen**

Was trägt nun die Analyse des Geschichtsverständnisses für die Klärung des Zeitverständnisses aus? Und welche Antworten sind aus diesen Ausführungen in bezug auf die am Anfang formulierten Fragen von der Möglichkeit der Erkenntnis, des Sinnes und des Heils zu entnehmen?

Das Geschichtskonzept Pannenburgs zeigt, daß ihm ein bestimmtes Zeitverständnis zugrunde liegt, nämlich als linear von ihrem ausstehenden Ende her begriffenes<sup>1026</sup>: Pannenburg entwirft das „Verhältnis von Gott und Zeit im Offenbarungsgeschehen letztlich von einem chronologisch gefaßten Ende der Geschichte her“ und dementsprechend interpretierte er „die Auferstehung als proleptisches Ende der Zeit“.<sup>1027</sup> Darum kann die Frage nach der Wahrheit der Geschichte ihre Antwort nur durch Gott selber finden: „Wenn Geschichte wesentlich Geschichte göttlichen Handelns

---

<sup>1023</sup> Vgl. Eschatologie und Sinnerfahrung, 73. „Im Ereignis der Freiheit ist die Wesenszukunft des Menschen schon Gegenwart“, aaO. Von der konstitutiven Bedeutung der Zukunft ergibt sich dann auch das Verständnis Gottes als „Macht der Zukunft“. Darum kritisiert Pannenburg die seiner Meinung nach zu starke Wirkung der Vergangenheit auf die Gegenwart, die den Zukunftsbezug nicht gelten läßt, aaO, 77.

<sup>1024</sup> Vgl. Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen, 183. Die Bewahrung der Kontinuität unserer Identität über den Tod hinaus sieht Pannenburg durch Gottes Gedächtnis ermöglicht, vgl. Die Aufgabe der Eschatologie, 277; auch S 3, 652: „Die Identität der Geschöpfe bedarf dabei keiner Kontinuität ihres Seins auf der Zeitlinie, sondern ist hinlänglich dadurch gesichert, daß ihr Dasein in der ewigen Gegenwart Gottes nicht verloren ist“. Es muß jedoch gefragt werden, wie das geschehen kann, wenn die Ewigkeit von Pannenburg als Ganzheit der Zeit – eben linear gedachten Zeit – verstanden wird.

<sup>1025</sup> Was ist der Mensch?, 57.

<sup>1026</sup> Vgl. Eicher, Offenbarung 460 ff; Axt-Piscalar, Die Eschatologie in ihrer Funktion und Bedeutung für das Ganze der *Systematischen Theologie* Wolfhart Pannenburgs, 130.

<sup>1027</sup> Eicher, aaO, 437.

ist, dann wird die Wahrheit seiner Taten, ihre Identität mit ihm selber, nur in ihm begründet sein können“<sup>1028</sup>.

Damit erhebt sich jedoch die Frage, ob „Sinn nach dem biblischen Heilsentwurf nur als Antizipation eines zeitlich gedachten Endes gedacht werden könne“<sup>1029</sup>, was dann wegen der Vorläufigkeit der Wahrheit immer ein Element der Unsicherheit und Unbestimmtheit mit sich bringt<sup>1030</sup>. Finden hier die Fragen nach dem Sinn des Lebens und Problem des Leidens befriedigende Antworten im Glauben, oder wird hier der Glaube selbst verkehrt, indem an der Stelle von Gewißheit der Hoffnung die Hoffnung auf Gewißheit tritt?

Damit hängt die weitere Frage zusammen, inwiefern der Gottesgedanke selbst von der Zeit bestimmt wird. In diesem Zusammenhang spricht Pannenberg von Werden Gottes in der Zeit durch Inkarnation<sup>1031</sup>. Neben der Problematik, die dadurch am Verhältnis des ewigen Gottes zur Geschichte zu sehen ist<sup>1032</sup>, wird damit auch das Offenbarungsverständnis Pannenbergs selbst in Frage gestellt. Das Problem zeigt sich im Zirkelverhältnis zwischen Zeit der Geschichte und Offenbarung: „Offenbarung ist nicht denkbar ohne den Vorgriff auf das zeitliche Ende der Geschichte – das zeitliche Ende der Geschichte ist nicht denkbar ohne Offenbarung“<sup>1033</sup>. Die Einführung der Zeitlichkeit in den Gottesgedanken führt nach Eicher dazu, die Identität Gottes als Prozeß der Selbstverwirklichung zu denken, „welcher – zumindest was seine Identität mit der menschlichen Selbstverwirklichung betrifft – noch nicht zu sich selbst gekommen ist“<sup>1034</sup>. Darum kann die Identität menschlicher Selbstverwirklichung nicht

---

<sup>1028</sup> Der Gott der Geschichte, 81. Darin zeigt sich nach Pannenberg die Geschichtlichkeit der Wahrheit, „denn erst im Fortgang des Geschehens wird sich erweisen, was letztlich beständig und verlässlich ist“.

<sup>1029</sup> Eicher, aaO, 437. Eicher bezeichnet das bei Pannenberg angesetzte Verhältnis von Offenbarung und Zeit als unbefriedigend, aaO.

<sup>1030</sup> Vgl. die Kritik Schwöbels, Geschichte und Eschatologie, 268.

<sup>1031</sup> Vgl. dazu: Der Gott der Geschichte, 82 ff.

<sup>1032</sup> Vgl. Der Gott der Geschichte, 87 ff.

<sup>1033</sup> Eicher, Offenbarung, 462. K.F. Grimmer, Geschichte im Fragment, 147, bezeichnet diesen Zusammenhang als „Verschränkung von Ereignis und Struktur. Die Struktur, Geschichte als Offenbarung, ermöglicht das Ereignis. Das Ereignis, die Prolepse des Heils, erschließt die Struktur. Dabei sieht Grimmer die Verbindung von Ereignis und Struktur in analoger Weise wie die Verbindung von Zeit und Ewigkeit, aaO, 147.

<sup>1034</sup> Eicher, Offenbarung, 462. Vgl. dazu die Kritik Kendels, Geschichte, Antizipation und Auferstehung, 86 ff., wo er Pannenberg die Hypostasierung der Geschichte vorwirft, insofern die Geschichte nach Pannenberg sich selbst auslege, indem sie aus sich heraus den Sinn und die Bedeutung ihrer Ereignisse vermittele.

ohne Selbstverwirklichung Gottes gedacht werden<sup>1035</sup>. Gerade der temporal bedingte Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf – der Unterschied zwischen der Ewigkeit Gottes und der Zeitlichkeit des Menschen, scheint diese Selbstverwirklichung, trotz der Antizipation der Ganzheit, unmöglich zu machen, solange die Geschichte noch nicht zu Ende gekommen ist.

### **III. Das Zeitkonzept Pannenberg's: Zusammenfassung**

1. Pannenberg's Zeitauffassung bildet keine selbständige Konzeption, sondern ist in bezug auf ihre Funktion für die systematische Theologie, konkret für die Struktur der Trinität in ihren immanenten und ökonomischen Aspekten und in ihrem Verhältnis zu einander, zu verstehen.
2. Die grundlegende Voraussetzung für diese Funktion der Zeit bildet die Notwendigkeit einer Metaphysik als Bedingung der Möglichkeit von Theologie, die die Welt als Einheit und Ganzheit in ihrer Temporalität gegenüber dem Schöpfer zu denken versucht.
3. Aus der ontologischen Differenz zwischen Schöpfung und Schöpfer, die an der Vergänglichkeit der Welt und an der Unvergänglichkeit Gottes kenntlich gemacht wird, und im religiösen Bewußtsein als Unterschied zwischen gegenwärtig Vorhandenem und wahrhaft Wirklichem zum Ausdruck kommt, konstruiert Pannenberg die Begriffe von Zeit und Ewigkeit: die Zeit der Schöpfung zeichnet sich vor allem durch Auseinanderfallen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aus, das an der temporalen Differenz zwischen Ich und Selbst einerseits, und an der Unabgeschlossenheit der Geschichte andererseits wahrgenommen wird; die Ewigkeit dagegen als Ganzheit der Zeit, die das Ganze in ihrer zeit-räumlichen Totalität und Diachronie in einer ewigen Gegenwart umfasst. Darum ist Gott jeder Zeit gegenwärtig. Insofern die Zeit (als allgemeiner Begriff) ein Wesensmerkmal Gottes und seiner Schöpfung ist, können die Zeit der Welt und die Zeit Gottes nicht unabhängig voneinander

---

<sup>1035</sup> Vgl. Christologie und Theologie, 174. Hierin erblickt Eicher das Ungenügen des linearen Zeitverständnisses, das „keinen zureichenden Begriff von göttlicher Ewigkeit und ihrer Vermittlung mit der menschlichen Zeit des Heils zu denken erlaubt“, Eicher, Offenbarung, 462.

gedacht werden: Die Ewigkeit ist konstitutiv für Erleben und Begriff der Zeit, weil der Zusammenhang des im Fortgang der Zeit Getrennten nur verständlich wird, wenn die Zeit als Einheit – d.h. aber als Ewigkeit – schon zugrunde liegt. Diese in zwei Erscheinungsweisen unterschiedene Auffassung von Zeit bildet die Grundvoraussetzung für die trinitarische und anthropologische Explikation der Problematik von Zeitlichkeit bzw. Ewigkeit des Menschen.

4. Da die Zeit der Schöpfung sich durch Vergänglichkeit auszeichnet, woran alle Geschöpfe leiden, will Gott in seinem Heilsplan den Gegensatz zwischen seiner Ewigkeit und der Zeit aufheben: Dieser Gegensatz wird durch die Inkarnation des Sohnes aufgehoben, indem die Zukunft des Vaters und seines Reiches den Menschen durch die Teilhabe an seiner Ewigen Gegenwart gewährt wird. Darum wird das Konzept der Zeit in seiner Vollständigkeit nur im Rahmen der Trinitätslehre deutlich.
5. Die Ausführung der Begründung der theologischen Interpretation der Zeit erfolgt am Paradigma des Bewußtseins: Bewußtsein ist der primäre Ort der Erscheinung von Zeit. An seinem Konstitutionsgrund expliziert Pannenberg die vermeintlich ungelöste Problematik der Zeit als Zerrissenheit, Unabgeschlossenheit und Vergänglichkeit, die er theologisch zu lösen versucht. Seine These lautet, daß die zeitüberbrückende Gegenwart der die Person begründenden Einheit des Bewußtseins nur aus der Partizipation an der Ewigkeit Gottes erklärt werden kann. Diese These versucht Pannenberg anhand der Unendlichkeitsproblematik im Denken des Bewußtseins einerseits und mit Hilfe des anthropologischen Befundes von der Weltoffenheit des Menschen andererseits, zu begründen. Eine besondere Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang der Spezifik der Wahrnehmung der Zeit (Zentralität), die die strukturelle Sündhaftigkeit der Zeit offenlegen soll. Die Zeit ist darum für Pannenberg keine neutrale Größe.
6. Die leitende Prämisse bei der Lösung der Problematik ist die metaphysisch bedingte Priorität der Ganzheit gegenüber dem Teil: Das Wahre ist das Ganze.
7. Aus der Selbsttranszendenz des Bewußtseins und seiner ontischen Beschaffenheit durch die Ekstase entfaltet Pannenberg eine Ontologie, deren Struktur mit dem Modell der Trinität in Verbindung gebracht wird: Das Zeit-Ewigkeits-Verhältnis erweist sich hier als strukturierendes Prinzip, das in der

antizipatorischen Verfassung des Seins und des Sinnes zum Ausdruck kommt: Auf diese Weise wird die Zeitüberbrückende Gegenwart des Bewußtseins und die Dauer der Dinge überhaupt ermöglicht.

8. Dies ergibt sich aus der trinitarisch begründeten Ontologie: Dank der Identität der immanenten und der ökonomischen Trinität hat jedes Geschöpf in Laufe der Zeit Anteil an der Ewigkeit Gottes. Das ist jedoch nur in der Form der Antizipation - im Medium des Glaubens - des Endes möglich, das exemplarisch an Christus – seiner Verkündigung vom Reich Gottes und seiner Auferstehung von den Toten - proleptisch erschienen ist.
9. Diese Synthese der Zeiten wird durch den Geist als Ursprung, Kraft und Ziel des Lebens vollzogen. Der Geist ist darum der Grund der Gegenwart und der Konstitutionsgrund des Bewußtseins. Er ist das Medium der Verbindung zwischen Mensch und Gott schlechthin, insofern er auch als Subjekt der Antizipation gedeutet werden kann.
10. Die antizipatorische Struktur von Sein und Sinn erschließt die Abhängigkeit ihrer Bedeutung von der Zukunft – Grundmerkmal der Theologie P.s. Nach Pannenberg gilt: Durch die Zukunft tritt die Ewigkeit in die Zeit, d.h aber auch, daß die Zukunft zum Ort einer übergreifenden und endgültigen Verifikation wird.
11. Hier macht sich eine temporal bedingte Spannung bemerkbar: Die Gegenwart als Wahrheit und als ihr endgültiger Sinn wird angesichts der Unabgeschlossenheit der Geschichte (als Zeit) relativiert: „Im Gang der Geschichte ist alles in Veränderung begriffen, und alle Erfahrung von Bedeutung, Sinn und Wahrheit, insofern sie geschichtlich bedingt ist, bleibt vorläufig“<sup>1036</sup>. Dieser eschatologische Zug der Theologie Pannenburgs läßt sich nur unter dem Anspruch auf eine Notwendigkeit der Metaphysik für die Theologie verstehen, die die Temporalität der Schöpfung ernst zu nehmen versucht.

Will man Pannenburgs Zeitauffassung charakterisieren, so muß man eine Ambivalenz in der theologischen Deutung der Zeit feststellen: Einerseits ist sie von Gott gewollt und für gute Zwecke – zur Erlangung der Selbständigkeit gegenüber

---

<sup>1036</sup> Geschichtliche Offenbarung Gottes und ewige Trinität, 245.

Gott – gegeben, andererseits erweist sich die Zeit als Grund und Quelle des Leidens und der Sünde schlechthin, insofern Vergänglichkeit – nach Pannenberg - die Grundform des Leidens ist. Der Grund dieser Unbestimmtheit und Ungewißheit ist ebenso die Zeit: Sie legt das auseinander, was in Ewigkeit beieinander ist (für uns war?); sie zerreißt ein Ganzes und Heiles in Teile, Episoden, Fragmente, sie offenbart sich der menschlichen Wahrnehmung daher als Vergänglichkeit. Darum wird sie zur Quelle des Leidens. Darum ist sie - konsequent - für Pannenberg keine neutrale Größe, sondern mit Sünde und Tod verwandt. Und darum, diesen Schritt wagt Pannenberg ebenfalls, stellt die Zeit die Identität Gottes als Liebe, oder überhaupt die Wirklichkeit Gottes selbst in Frage.

So wird die Zeit einerseits zur Bedingung der Möglichkeit des menschlichen Lebens, der Verwirklichung seiner Subjektivität, das sich als Ausdruck der Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen manifestiert, andererseits wird sie zum Verhängnis, das den Menschen der Macht der Sünde und des Todes unumgänglich ausliefert.

Zwar versucht Pannenberg diese Ambivalenz durch die Deutung der Versöhnung zu neutralisieren, indem er den Gegensatz von Zeit und Ewigkeit durch die trinitarische Struktur aufgehoben sieht. Doch dies liefert dennoch keine Klarheit, wie die Identität Gottes als Liebe mit seinem Willen zur Schöpfung, deren temporale Beschaffenheit zugleich auch Quelle des Bösen und des Leidens ist, zusammenzudenken ist. Die Versöhnung setzt die Schöpfung voraus, die schon erlösungsbedürftig geschaffen wurde. Dies stellt die Gottesgerechtigkeit in Frage. Aber gerade darum behauptet P, daß keine Theodizee ohne Eschatologie möglich ist. Erst am Ende der Geschichte, d.h. im Eschaton wird Gottes Gottheit, seine Wahrheit und Liebe endgültig offenbar. Bis dahin aber bleibt abzuwarten: denn die Zeit, die uns mit Gott durch die Teilhabe an seiner Ewigkeit verbindet, dieselbe Zeit trennt uns zugleich auch von Gott.

## IV. Die Kritik an Pannenberg's Zeitauffassung

### 1. Einführung

Die Kritik an Pannenberg's Auffassung der Zeit läßt sich aus mehreren Perspektiven und Sachzusammenhängen üben – entfaltet er sie doch unter Einbeziehung mehrerer Quellen und Fragehorizonte: biblisch-exegetische (Auffassung des Todes, Auferstehung, Apokalyptik, Reich Gottes, Spannung zwischen Schon und Noch-Nicht des Heils im Neuen Testament etc.), theologische (Trinität, Offenbarung, Heilsgegenwart und Zukunft der Vollendung, Ewiges Leben, Gottes Herrschaft, etc.), philosophische (das Verhältnis zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, Metaphysik bzw. Ontologie, Wahrheit, Subjektivität, Erkenntnis, Sinndeutung etc.), natur- (Feldtheorie, Quantentheorie, Relativitätstheologie, Kosmologie etc.) und humanwissenschaftliche (Geschichte, sozialpsychologische Fragen nach Identität) – im Prinzip werden allen mögliche und für das Konzept nützliche Quellen für die Begründungszusammenhänge des Zeitkonzepts einbezogen. Dieser Ansatz wird also durch Eklektik und Selektivität bestimmt – es ist keineswegs selbstverständlich sowohl in bezug auf den Anspruch als auch in bezug auf die Methode verschiedene Ergebnisse in einem einheitlichen System zu integrieren und kann daher als ein berechtigter Anhaltspunkt für die Kritik gesehen werden<sup>1037</sup>: Pannenberg sieht die Möglichkeit einer integrativen Synthese im Gedanken Gottes als die alles bestimmende Wirklichkeit gegeben, doch auch wenn solche Bestimmung theologisch legitim wäre, folgt daraus noch nicht, daß sich diese Wirklichkeit in allen ihren Formen dem Denken auf eine einheitliche Ebene der Rationalität als solche zu erkennen gibt<sup>1038</sup>.

Da für unsere Untersuchung jedoch die Frage nach der Deutung der Zeit leitend war, wollen wir ausgehend von dieser Frage unsere Kritik entfalten, freilich unter Berücksichtigung auch der anderen Zusammenhängen, zumal die Zeitproblematik in Pannenberg's Systematik kaum selbständig behandelt worden ist. Das heißt, in der Kritik werden auch die anderen theologischen Fragestellungen einbezogen, aber diese Bezüge werden notwendig fragmentarisch bleiben, insofern nicht die vollständige Problematik

---

<sup>1037</sup> Vgl. Schwöbel, Pannenberg, 269 f.

<sup>1038</sup> Vgl. kritische Bemerkungen dazu bei Jüngel, *Nihil divinitatis, ubi non fides*, 225 ff.; Fischer, *Fundamentaltheologische Prolegomena zur theologischen Anthropologie*, 46 f.

jedes einzelnen Bereiches berücksichtigt werden kann – dies würde unsere Arbeit in jeder Hinsicht sprengen.

Unsere Kritik setzt vor allem an zwei Problemen in bezug auf die Zeitauffassung Pannenburgs an: Erstens ist es die theologisch widersprüchliche Qualifikation der Zeit als einerseits als Gott gewollte Form des menschlichen Daseins und andererseits derselben Zeit als Quelle der Sünde. Und zweitens ist es das ungeklärte Verhältnis zwischen objektiven, meßbarer Naturzeit und subjektiver Erlebniszeit des Menschen. Es wird sich zeigen, daß das ungeklärte Verhältnis zwischen Naturzeit und Erlebniszeit durchaus in den theologischen Widerspruch in bezug auf die Deutung der Zeit führt. Diesen zwei Seiten eines Problems korrespondiert noch ein anderer kritikbedürftiger Aspekt – es ist die Unklarheit der Standortsbestimmung, von der aus Pannenburg seine Zeitanalyse unternimmt. Denn es scheint zwei Standorte zu geben – einen anthropologischen, in dem der Mensch die Zeit durch die Gebundenheit an den Augenblick als zerrissen erfährt und einen theologischen bzw. metaphysischen, in dem die Zeit als Einheit bzw. als Ewigkeit – aus der Perspektive Gottes - gesehen wird. Ungeklärt bleiben bei Pannenburg die Voraussetzungen, die eine derartige Doppelperspektive ermöglichen, denn diese Sicht scheint eine zeitunabhängige Perspektive des Theologen vorauszusetzen<sup>1039</sup>.

## **2. Das Verhältnis zwischen Ewigkeit und Zeit: Das Problem der Definition**

Für Pannenburg ist die Bestimmung der Zeit untrennbar mit der Ewigkeitsauffassung verbunden: Seine Definition der Zeit lautet: Die Zeit ist nur aus der Ewigkeit zu verstehen, deren Grundmerkmal in der Einheit der Zeit liege. Theologisch wird die Zeit folgendermaßen gedeutet: Ewigkeit ist Gottes Zeit – sie umfaßt die Weltzeit, deren Merkmal im Gegensatz zur Ewigkeit, die als Ganzheit der Zeit verstanden wird, von Pannenburg in Auseinandertreten der Zeit in die Zeitmodi Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sichtbar wird.

---

<sup>1039</sup> Vgl. Gregersen, Einheit und Vielheit der schöpferischen Werke Gottes, 125, fragt zurecht kritisch in bezug auf diese Dualität der Perspektive, „ob der ewige Gott die Zeit miterleben und nachvollziehen kann, eben auch im Modus der gebrochenen und fragmentarischen Zeitstruktur der Geschöpfe, oder ob Gott diesen Unterschied restlos erhaben ist wegen der homogenen Gleichzeitigkeit der Zeiten im Modus der Ewigkeit?“.

Diese Unterscheidung, der das Einheitsproblem der Zeit zugrunde liegt, ist aus methodischen Gründen fragwürdig, denn in ihr sind zwei Zeitauffassungen enthalten, deren Verhältnis zueinander nicht geklärt ist: Einmal die Vorstellung der meßbaren objektiven Naturzeit, die nur aus der Außenperspektive in die getrennten Zeitpunkte zerfällt, infolge einer abstrakten Denkopoperation, und andererseits die Vorstellung einer Dauer, wie sie Husserl phänomenologisch expliziert hat. Pannenberg sind beide Auffassungen vertraut, wie er sie schon in seiner Abhandlung über den Menschen von 1962 beschrieben hat<sup>1040</sup>. Solche Bestimmung der Zeit bleibt in Pannenburgs weiteren Arbeiten bis hin zur Systematischen Theologie im Wesentlichen unverändert und spielt für seine theologische Interpretation der Ewigkeit und Zeit und damit in Zusammenhang stehenden Themen, deren grundlegende die trinitarische Unterscheidung zwischen Dasein und Wesen Gottes<sup>1041</sup> und die anthropologische Unterscheidung zwischen Ich und Selbst sind, eine entscheidende Rolle<sup>1042</sup>.

Der entscheidende Punkt für Pannenburgs Analyse der Zeit ist die Frage nach der Einheit der Zeit, die wir als Dauer erleben. Diese Dauer erleben wir dank der Wirkung des Geistes: Sie ist als Antizipation der Ewigkeit Gottes zu verstehen, ohne der wir der Nichtigkeit des Jetztpunktes verfallen wären<sup>1043</sup>.

Dieses Erklärungsmodell der Zeit als Dauer kann nur dann Gültigkeit beanspruchen, wenn die Frage nach der Einheit der Zeit ein wirkliches Problem betrifft und daraufhin angemessen gestellt ist. Mit anderen Worten, wenn die Definition der Zeit als aus einzelnen Zeitpunkten bestehend zutrifft. Eben dies scheint jedoch fragwürdig zu

---

<sup>1040</sup> Was ist der Mensch?, 51: „Äußerlich geurteilt scheint die Gegenwart nur ein Punkt zu sein, in dem Vergangenheit und Zukunft aneinandergrenzen. Der Zeitverlauf stellt sich dann so dar, daß der Vergangenheit und Zukunft scheidende Jetztpunkt auf der Zeitlinie immer weiter in Richtung Zukunft wandert. Anders ausgedrückt: Die Ereignisse stürzen unablässig aus der Zukunft durch den Jetztpunkt hindurch in die Vergangenheit, um dort zu erstarren. Aber ist das Jetzt wirklich nur ein Punkt? Bei näherem Zusehen entdeckt man, daß der Jetztpunkt bleibt: Der Strom des Weltgeschehens geht sozusagen über die Schwelle des Jetzt hinweg, aber das Jetzt selbst dauert. Es wandert mit dem Menschen durch die Zeit, solange er lebt“.

<sup>1041</sup> Vgl. dazu Überblick bei Wenz, Wolfhart Pannenburgs Systematische Theologie, 84 ff.

<sup>1042</sup> Gregersen, aaO, 124, Fußnote 33, meint, daß Pannenburgs Zeitverständnis sich von einer anfänglich in Gegenüberstellung zum griechischen sich später zum plotinischen Auffassung der Zeit hin gewandelt habe: denn in seinen früheren Äußerungen zur Zeit habe Pannenberg die Zeit und Ewigkeit noch nicht im Gegensatz, sondern in Vermittlung gedacht. M.E. findet sich dieser Gegensatz auch in den frühesten Arbeiten Pannenburgs, obwohl nicht unbedingt in expliziter Form: er besteht eben darin, daß die Zeit aus menschlicher Perspektive als Jetztpunkt erscheint und daher von sich aus keine Einheit besitzt.

<sup>1043</sup> Vgl. Was ist der Mensch?, 55: „Im wandernden Jetzt der Gegenwart hat das Ich, solange der Mensch lebt, Anteil an der Ewigkeit. Ohne solche Berührung der Ewigkeit im Jetzt wäre nicht einmal die Vereinnahmung der Zeit für das Ich möglich, weil dieser Mittelpunkt des Ich dann nicht da wäre“.

sein<sup>1044</sup>. Die Auffassung der Zeit, die als aus Jetztpunkten bestehend gedacht wird, - wie die Analyse des Augustinischen Zeitverständnisses und die Kritik Wittgensteins an ihr gezeigt hat - erscheint als ein Denk- bzw. Sprachproblem<sup>1045</sup>, und betrifft, ähnlich wie bei McTaggart, das Problem der Verhältnisbestimmung zwischen Zeit als A- und B-Reihe<sup>1046</sup>. Entscheidend ist hier, daß die A-Reihe, die in der Zeit in ihren Modi von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erscheint, nur aus der B-Reihe, die sich als Folge von Nacheinander stellt, verständlich wird, wie auch die B-Reihe erst von der A-Reihe als solche erscheint. Das bedeutet, daß die Vorstellung der Zeit als Auseinandertreten der Zeit in die Jetztpunkte ohne Einheit und Kontinuität, durch die dann die Zeit als in die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zerrissen erscheint (A-Reihe), die Zeit als Dauer bzw. als zeitüberbrückende Gegenwart (B-Reihe) voraussetzt. Dies besagt, daß es die Zeitvorstellung als Punkt an sich nicht geben kann: Sie impliziert notwendig die Zeit als Dauer. Pannenberg will dagegen Zeit als Dauer erst durch die Wirkung des Geistes begründet sehen, aber so läßt sich die Zeitauffassung nicht teilen, denn das eine ist ohne das andere nicht möglich<sup>1047</sup>.

Zwar stellt sich die Frage nach der Einheit der Zeit in einem anderen Zusammenhang – in der Frage nach dem Grund der Subjektivität, und diese Problematik wird auch bei Pannenberg aufgegriffen bei der theologischen Erörterung der Personalität des Menschen. Aber die Frage nach dem Grund der Subjektivität baut schon auf der Unterscheidung der Zeit in Jetztpunkte und Dauer<sup>1048</sup>. Diese Unterscheidung bildet damit den Ausgangspunkt der theologischen Interpretation der Zeit und ist grundlegend für die Ewigkeitsbestimmung.

Wird aber die Unterscheidung zwischen Zeit als Jetztpunkt und Zeit als Dauer auf Kosten des ungeklärten Verhältnisses zwischen subjektiver und objektiver Zeit durchgeführt, auf der dann die Definition der Ewigkeit basiert, so wird die Begründung

---

<sup>1044</sup> Vgl. die Kritik Gräfers, *Verweigerter Partnerschaft?* 74 ff., wo Gräfer aufgrund der Analyse des Verhältnisses zwischen Zeit und Raum zu einem ähnlich kritischen Ergebnis kommt.

<sup>1045</sup> Im Grunde ließe sich die Kritik Wittgensteins und Findlays an Augustinus auch für Pannenberg geltend machen: Es liegt vor allem daran, daß Pannenberg den Sinn eines Wortes primär als in sich selbst liegend und nicht erst von Sprachregeln bestimmt versteht. Vgl. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 211, 215. Gerade das Wort „Zeit“, wie unser Abschnitt zur Zeit und Sprache gezeigt hat, zeichnet sich durch undefinierbarkeit aus. Zum Verhältnis zwischen Wirklichkeit und Sprache in Theologie Pannengers vgl. Kendel, *Geschichte, Antizipation und Auferstehung*, 150 ff., 239 ff.

<sup>1046</sup> Siehe dazu Abschnitt zur McTaggart.

<sup>1047</sup> Gräfer verdächtigt Pannenberg, daß er durch Kombination eines Aposteriorismus der Erfahrung und eines Apriorismus der Anschauungs- und Denkformen des Sensualismus und der transzendentalen Logik zu seinem Modell der zeitüberbrückenden Gegenwart, die durch Partizipation an die Ewigkeit Gottes konstituiert ist, gelingt, aaO, 76.

<sup>1048</sup> Dazu vgl. Abschnitt Zeit und Identität.

der Ewigkeitsdefinition ebenfalls in Frage gestellt. Die Ewigkeit wird aus der immanenten Zeiterfahrung – nämlich als Einheit der Zeit erklärt. Hier stellt sich die Frage, wie dann die Ewigkeit als Transzendenz der Zeit zu verstehen wäre? Nach Pannenberg zeichnet sich die Ewigkeit – betont als Prädikat Gottes – nicht nur durch die Einheit, sondern – in Anschluß an Plotin und Boethius - durch die Ganzheit der Zeit, als ewige Gegenwart des mit sich selbst identischen Lebens. Doch wenn Pannenberg die Ewigkeit als Ganzheit der Zeit, also eine Ganzheit, die aus ausdehnungslosen Jetztpunkten besteht, versteht, so drängt sich unausweichlich die Vorstellung einer Ewigkeit auf, die aus einer quantitativen Summe von Zeitmomenten besteht<sup>1049</sup>. Eine solche Vorstellung substantiviert die Zeit, und ist aus mehreren Gründen zu kritisieren. Erstens ist diese Vorstellung theoretisch unhaltbar, wenn wir uns an die Kritik Findlays an Augustinus erinnern: Es wird unklar, wie aus den Jetztpunkten, die unausgedehnt sind, eine dauerhafte Ganzheit bestehen kann. Hier wird also das erörterte Problem der unhaltbaren Unterscheidung der Zeit in Jetztpunkte und Dauer wirksam. Zweitens führt solche substantivierte Ewigkeit zu einer Begrenzung der Ewigkeit, insofern die Zeit der Welt durch Anfang und Ende begrenzt ist. Denn es bleibt unklar, im welchen Sinne Ewigkeit als Ganzheit der Zeit ohne räumliche Begrenzung begriffen werden kann<sup>1050</sup>. Zwar versucht Pannenberg diese Begrenzung durch die Koinzidenz der Zeit mit der Ewigkeit durch das Antizipationsmodell zu überwinden. Aber dieses Modell, wie wir sahen, beruht auf der falschen Inanspruchnahme der verschiedenen Zeitperspektiven – als Punkt und als Dauer. Weiterhin verbleibt solche Bestimmung der Ewigkeit in der Immanenz der Zeit<sup>1051</sup>, da sie eben die Zeit in ihrer Ganzheit, die Anfang und Ende impliziert, umfasst. Schließlich wird durch die Definition der Ewigkeit als Ganzheit der Zeit die Abwertung der real erfahrbaren Zeit unvermeidlich: Zeit erscheint als ein defizitäre Modus der Wirklichkeit, die noch nicht ist, was sie eigentlich ist<sup>1052</sup>.

---

<sup>1049</sup> Vgl. auch Eicher, Offenbarung, 463.

<sup>1050</sup> Pannenberg verbindet zwar die Transzendenz mit Räumlichkeit, vgl. S 2, 105, gerät aber dadurch eben in die substantivierte Vorstellung der Zeit. Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang der Satz, der nicht nur den Verdacht der Substantivierung der Zeit bestätigt, sondern darüber hinaus auch den Pantheismusvorwurf zuläßt, S 2, 105: „Umgekehrt implizit der Inkarnationsgedanke mit dem Eingehen Gottes in die von ihm verschiedene Sphäre geschöpflichen Daseins eine räumliche Differenz, die in einem zeitlichen Vorgang überwunden wird“.

<sup>1051</sup> Vgl. Freyer, Zeit, 1412.

<sup>1052</sup> Vgl. Gregersen, aaO, 124, der auch den Vorrang der Ewigkeit gegenüber der Zeit als unbefriedigend bewertet. Darin liegt nach Gregersen die Gefahr, daß Gott „die Menschen eigentlich nicht als Menschen verstehen könnte, da wir uns ausschließlich in den Kategorien des Unvollendetseins, des Fragmentarischen bewegen“.

Diese Aspekte der Begriffsbestimmung der Zeit und Ewigkeit zeugen von einem altem noch in der griechischen Ontologie begegnenden Problem – vom Gegensatz zwischen Zeit und Ewigkeit. Trotz aller Bemühungen diesen Gegensatz zu überwinden verbleibt Pannenberg in ihm: Nicht nur sein Ausgangspunkt der Zeitinterpretation ist von diesem Gegensatz bestimmt, der in der problematischen Unterscheidung der Zeit in Jetztpunkt und Dauer deutlich zum Ausdruck kommt, sondern die ganze Struktur seines Systems der göttlichen Ökonomie setzt ja diesen Gegensatz geradezu voraus: denn die Versöhnung zwischen Gott und Mensch wird als Überwindung dieses Gegensatzes verstanden: „Die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Ewigkeit und Zeit in der Ökonomie des göttlichen Heilshandels nach der Weisheit der Liebe Gottes ist die Versöhnung des Gegensatzes zwischen Schöpfer und Geschöpf“<sup>1053</sup>. Und dieser Gegensatz wird „durch die Inkarnation des Sohnes aufgehoben, indem die Zukunft des Vaters und seines Reiches den Menschen durch den Sohn gegenwärtig wird“<sup>1054</sup>.

### 3. Zeit und Identität

Das ungeklärte Verhältnis zwischen objektiver und subjektiver Zeit führt auch in der Anthropologie zur Problemen. Pannbergs These lautet, daß der Mensch als Person die Schöpfung des Geistes ist: Die zeitüberbrückende Gegenwart im Bewußtsein kann laut Pannenberg nur durch die Teilnahme an die Ewigkeit erklärt werden. Diese Auffassung wird an der Problematik des Selbstbewußtseins in bezug auf ihre Zeitlichkeit entfaltet<sup>1055</sup>. Den Ausgangspunkt bildet dabei die Unterscheidung zwischen Ich und Selbst, die aufgrund der schon oben kritisierten heteronomen Zeitauffassung von Zeit als Punkt und Zeit als Dauer, durchgeführt wird. Demzufolge versteht Pannenberg das Ich in Anschluß an die analytische Philosophie als Indexwort, das an sich eine

---

<sup>1053</sup> S 1, 481.

<sup>1054</sup> S 1, 480f. Vgl. diesbezüglich kritische Bemerkungen Jüngels, Die Ewigkeit des ewigen Lebens, 345. Die Ewigkeit von menschlichen Mangelenerfahrungen durch Kontrastbildungen zu bestimmen führe zur Gefahr, „die eigentliche Bedeutung der Ewigkeit als Gottesprädikates zu verfehlen“. Weiterhin sind – so Jüngel – solche Versuche schon deshalb abzulehnen, „weil keineswegs ausgemacht ist, zu welchen Mangelenerfahrungen Ewigkeit den Kontrast bilden soll: zur Erfahrung des nicht verweilenden Augenblicks, zur Erfahrung mangelnder stabilitas loci ..., zur Erfahrung physischer Vergänglichkeit, zur Erfahrung psychischer Verletzbarkeit, zur Erfahrung intellektueller Begrenztheit, zur Erfahrung geistiger und moralischer Ohnmacht usw.“

<sup>1055</sup> Grundlegend ist in diesem Zusammenhang die im Abschnitt „Zeit und Bewußtsein“ entfaltete Problematik.

Augenblicksgröße darstellt, entsprechend dem ausdehnungslosen Punkt, da das Ich immer nur punktuell auftritt. Seine Kontinuität, damit also auch Dauer, wird erst in der Wirkung des Geistes, der das Selbst als Ganzheit der Identität des Menschen konstituiert, begründet: Die Person ist darum aus zeitlicher Sicht als die Gegenwart des Selbst im Augenblick des Ich zu verstehen. Der Grund der Einheit des Bewußtseins, somit seine kontinuierliche Dauer wird also nicht als Leistung des Bewußtseins, sondern als Wirkung des Geistes verstanden<sup>1056</sup>. Doch diese Unterscheidung zwischen Ich und Selbst beruht auf der unhaltbaren Prämisse des heteronomen Zeitverständnisses, deren Problematik auf die Unterscheidung zwischen Ich und Selbst dann übertragen wird. Damit wird von Anfang an die Frage nach der Identität, indem sie in der Perspektive der Unterscheidung zwischen Ich als Augenblicksgröße und Selbst als Ganzheit der Zeit steht, unsachgemäß gestellt, insofern diese Unterscheidung auf eine vorausgehende objektivierte Zeitauffassung beruht, die – wie die Ausführungen in „Zeit und Bewußtsein“ gezeigt haben – aus notwendigen Gründen nicht objektiviert werden kann. Folglich entsteht aus einem solchen Versuch der Objektivierung der Zeit eine unsachgemäße Unterscheidung der Zeit in Punkt und Dauer, deren Problematik wir schon oben behandelt haben.

Das Theorem der Antizipation als Grund der Dauer, das zugleich die Identität konstituieren soll, wirft neben Kohärenzfragen in bezug auf ihre theoretische Begründung auch theologische Bedenken auf: Inwiefern bin ich als Person durch Antizipation konstituiert, d.h. von meiner Ganzheit her, und inwiefern von meinen Beziehungen zu den Anderen her? Laut Pannenberg bin ich, was ich bin, immer durch Antizipation der Ganzheit<sup>1057</sup>. Andererseits betont er wiederum in Anschluß an den dialogischen Personalismus, daß das Ich immer von Du sich selbst empfängt. Doch anders als dialogischer Personalismus begründet Pannenberg die Personalität nicht nur von der Ich-Du-Beziehung, sondern auch von der Trinität her: Die trinitarische Beziehungen unter den drei göttlichen Personen werden zum Fundament des Verständnisses der Personalität. Doch wiederum wird durch die substantivistisch

---

<sup>1056</sup> Vgl. S 2, 225: „Nicht das Ich, sondern der göttliche Geist ist der letzte Grund der Zusammengehörigkeit des im Bewußtsein Unterschiedenen“. Dieses Unterschiedene gründet nach Pannenberg in der Unterschiedenheit der Zeitpunkte, die aus sich aus keine Einheit besitzen.

<sup>1057</sup> Vgl. kritische Bemerkungen über Ganzheitsbegriff in: Jünger, Ganzheitsbegriffe – in theologischer Perspektive, 48 ff.

begründete Zeitauffassung dieser die Alterität des Anderen bewahrende Ansatz in Frage gestellt:

Einerseits scheint durch die trinitarische Strukturierung der Zeit die Differenz und Alterität des Anderen bewahrt zu sein: Jede der drei göttlichen Personen hat ihre eigene zeitlich begründete Identität, die in der ökonomischen Trinität zum Ausdruck kommt. Dies impliziert nach Pannenberg sogar ein Werden, zwar nicht im Gott selbst, aber doch in seiner geschichtlichen Offenbarung als in seinem Kommen zu sich selbst, das vor allem in der Inkarnation deutlich wird<sup>1058</sup>. Andererseits werden ihre Identitäten doch letzten Endes in die totale Einheit eines Gottes aufgehoben, insofern der Gedanke der Einheit, Ganzheit und Totalität gegenüber dem Gedanken der Differenz, Alterität und Partikularität in Pannenburgs System den Vorrang hat. Dieser Vorrang wird an dem Gedanken des Unendlichen deutlich, den Pannenberg in Anschluß an Hegel als eine Unendlichkeit denkt, die nicht vom Endlichen begrenzt ist, - dann wäre sie eben noch keine Unendlichkeit, sondern ihr eigener Gegensatz – die Endlichkeit übergreift, ein Gedanke, der nach Pannenberg zwar sich als rational nicht denkbar erweist, aber mit dem Begriff des Heiligen sich umschreiben läßt. Die Heiligkeit Gottes steht jedoch - in analoger Beziehung wie die Ewigkeit – im Gegensatz „zu allem Irdischen und Menschlichen“<sup>1059</sup>, insofern alles Irdische und Menschliche eben zeitlich, d.h. noch nicht ganz ist. Und obwohl Pannenberg darauf insistiert, daß Gottes „Heiligung nicht Beseitigung der Differenz von Endlichem und Unendlichem bedeuten wird“<sup>1060</sup>, gerade dies scheint nicht der Fall zu sein, wenn man die Zeitauffassung Pannenburgs hier im Auge behält: Davon zeugt nicht nur Begriff der Ewigkeit als Ganzheit der Zeit, sondern auch das ganze systematische Konzept Pannenburgs, das die Versöhnung eben als Überwindung des Gegensatzes zwischen Zeit und Ewigkeit denkt<sup>1061</sup>.

Für die Begründung der menschlichen Identität spielt die Zeitauffassung Pannenburgs, die im Modell des synchronisierenden Zeitbewußtseins gründet, eine entscheidende Rolle: Der Mensch als er selbst, ist immer aus seiner Gottesbeziehung zu verstehen – in dem sein Bewußtsein durch den Anteil an der Ewigkeit Gottes durch Antizipation

---

<sup>1058</sup> S 1, 473. Vgl. Eicher, aaO, 462.

<sup>1059</sup> S 1, 432.

<sup>1060</sup> S 1, 433.

<sup>1061</sup> Vgl. auch Pannenberg, Zeit und Ewigkeit in Israel, 190 ff., wo Pannenberg explizit von der temporal bedingten Differenz zwischen Heiligen und Profanen spricht. Die Heiligung ist temporal konstituiert, da sie als Teilhabe (zunächst in Form der Antizipation, nach dem Ende der Geschichte aber endgültig und wirklich) der endlichen und vergänglichen Geschöpfen an die Ewigkeit Gottes verstanden wird, vgl. S 1, 433.

begründet wird. Die menschliche Personen sind nach Pannenberg, in Unterschied zu den göttlichen, noch unterwegs zu dem, was sie sein werden – das ist eben der an der Zeitlichkeit offengelegte Unterschied<sup>1062</sup>. Erst aufgrund dieser das Personsein und seine Identität konstituierende Beziehung tritt der Mensch in Beziehung auch zu den Anderen. Aber diese Beziehungen werden schon immer unter dem Vorzeichen der noch ausstehenden Ewigkeit als Wahrheit der Zeit verstanden, die in der Zeit auftretendes Einmaliges, Besonderes, Individuelles zugunsten des Allgemeinen, Totalen, Einen abwertet<sup>1063</sup>.

Damit wird aber der durch personale Beziehungen der trinitarischen Personen entfaltete und Individualität und Alterität bewahrende Ansatz durch die auf den synchronisierenden Bewußtsein gegründete Zeitauffassung aufgehoben: Der Andere wird nicht in seiner irreduziblen Andersheit wahrgenommen, sondern im synchronen Bewußtsein auf das Selbe reduziert, insofern die Wahrheit<sup>1064</sup> nicht in der Diachronie, d.i. in Beziehung zum Anderen, sondern im auf die Ewigkeit als Ganzheit antizipierenden Bewußtsein liegt<sup>1065</sup>. Es ist dem Urteil von Freyer zuzustimmen, der zum Schluß seiner Untersuchung und im Anschluß an das Zeitdenken Levinas' sich über die auf das synchrone Zeitbewußtsein gründende theologische Interpretation der Zeit äußert<sup>1066</sup>:

„Eine an der Rekursivität des Bewußtseins und seiner Akte orientierte Zeitauffassung kann Zeit nicht in ihrer Besonderheit und Unverrechenbarkeit gegenüber der Ewigkeit in Blick bekommen. Sie wird vielmehr zu einem Moment von Ewigkeit und findet sich stets in deren alle bzw. alles umgreifenden Horizont vor. Levinas gebraucht für das Zeitmodell des synchronisierenden Bewußtseins ein treffendes Bild, wenn er sagt, das so verstandene Unendliche schließe sich kreisförmig mit sich selbst zusammen. Es sei von der formalen Notwendigkeit bestimmt, im Endlichen sich selbst wiederzufinden, um dieses mit sich zu einer Totalität zu vereinen“.

---

<sup>1062</sup> Vgl. Theologie und die neue Frage nach der Subjektivität, 812.

<sup>1063</sup> Vgl. auch die Kritik von Freyer, Zeit – Kontinuität und Unterbrechung, 313, 456.

<sup>1064</sup> Zur Pannenberg's Wahrheitsbegriff vgl. S 1, 63: „Die Kohärenz in den Dingen selbst, nicht erst in den Urteilen über sie, ist dann für die Wahrheit auch unserer Urteile konstitutiv. Das bedeutet aber, daß sich das Gewicht der parmenideischen und auch der augustinischen Wahrheitsidee wieder neu geltend macht, die Zusammengehörigkeit der Wahrheitsidee mit dem Seinsbegriff und auch mit dem Gedanken Gottes als des Absoluten und Allumfassenden: Nur Gott kann der ontologische Ort der Einheit der Wahrheit im Sinne der Kohärenz als Einheit alles Wahren sein“. Die Kritik bei Freyer, aaO, 247 ff.

<sup>1065</sup> Vgl. Jüngel, Ganzheitsbegriffe – in theologischer Perspektive, 42 f. Die Ganzheit baut sich nach Jüngel nicht nur ontologisch, sondern auch vom Anderen her – durch Gottesbeziehung im Glauben. Nach Jüngel wird der Mensch in seine Ganzheit durch das Wort Gottes eingesetzt, die er im Glauben erfasst, aaO, 53.

<sup>1066</sup> Freyer, aaO, 474 f.

#### 4. Zeit und System: Kritik an der Begründung der Struktur des Zeitkonzepts

Die schwerwiegendsten Probleme finden sich jedoch in der Begründung der Struktur des Zeitkonzeptes, auf dem die ganze systematische Theologie Pannenberg's aufgebaut wird<sup>1067</sup>.

Pannenberg versteht die Geschichte als Heilsgeschichte, in der Gott sich offenbart: er strukturiert die Offenbarung temporal, indem Offenbarung erst vom Ende der Geschichte bzw. der Zeit gedacht wird, aber in der Auferstehung Jesu dieses Ende schon proleptisch erschienen ist: Die Prolepse ermöglicht also die Antizipation des Endes als Antizipation der Ewigkeit Gottes, wodurch die zeitüberbrückende Gegenwart jedes Menschen begründet wird. In der Aufhebung des Gegensatzes zwischen Zeit und Ewigkeit sieht Pannenberg also den Ort des Versöhnungsgeschehens.

Damit aber wird die temporale Dimension zum entscheidenden Element in bezug auf die Struktur der Systematik. Ihre Begründung soll jetzt hinterfragt werden.

Die Grundlage des Systems bildet bei Pannenberg die Prolepse. Sie ist aus der Temporalperspektive gesehen ein der Vernunft unbegreifliches Ereignis, weil sie das Zeitgesetz, das sich durch seine physikalische Eigenschaften als irreversibles Nacheinander auszeichnet, durchbricht: Das Ende der Zeit wird sozusagen in die verlaufende Zeit verlegt. Wie legitimiert Pannenberg solchen Status der Prolepse?

Pannenberg sieht die Möglichkeit einer Begründung in der Anspruch der jüdischen Apokalyptik gegeben zu sein<sup>1068</sup>. Erst aus dem Selbstverständnis der jüdischen Apokalyptik kann die Auferstehung Jesu als Prolepse verstanden werden. Aber die Frage nach dem Legitimationsgrund der Prolepse wird damit noch nicht beantwortet, sondern verschoben: Aus welchem Grunde sollte das Modell des apokalyptischen Geschichtsverständnisses als einzig wahres angesehen werden?<sup>1069</sup> Pannenberg sucht den Absolutheitsstatus der Apokalyptik ontologisch und anthropologisch zu untermauern: ontologisch, in dem er alles Seiende erst von Antizipation des Endes als Ganzes seiend versteht; anthropologisch, indem er die gleiche ontologische Struktur auf

---

<sup>1067</sup> Vgl. Freyer, aaO, 183, der auf die Frage, ob „die Zeitthematik als Konstruktionsprinzip seiner Systematik fungiert“, positive Antwort gibt, vgl. 314 f.

<sup>1068</sup> Vgl. dazu Kapitel: Gottes Wesen und die Zeit, 3.2.

<sup>1069</sup> Mühlhagen, Gott in der Geschichte, 252 ff, ist der Meinung, daß es keine phänomenale Kriterien gegeben sind, um ein geschichtliches Ereignis als ein Normatives – wie z.B. die Erwählung des Volkes Gottes - zu erkennen. Solche Ereignisse sind nach Mühlhagen nicht objektivierbar, sondern liegen nur in der Konstruktion als eines Ursprungsdatums vor, aaO, 256.

die Bewußtseinsmetaphysik anwendet: Es ist das Theorem vom Totalität des Sinnes, der jedenfalls das Ganze voraussetzt und so die Exentrität des Menschen in seiner notwendiger Bezogenheit auf die Ganzheit erklärt.

Mit der ontologisch-anthropologischen Fundierung des Wahrheitsstatus des apokalyptischen Geschichtsverständnisses, von dem der Status der Prolepse legitimiert wird, begibt sich Pannenberg in einen Zirkelschluß, der sich nicht nur als *circulum vitiosum* erweist, sondern dazu noch spekulativ und eklektisch ist.

Der Zirkel liegt in der gegenseitigen Begründung der Prolepse und Antizipation: durch Antizipation wird Erkenntnis der Prolepse ermöglicht; die Prolepse ermöglicht die Antizipation<sup>1070</sup>.

Die Eklektik und Spekulativität finden sich im impliziten Versuch Pannenburgs die Metaphysik (Vernunft) mit der Religion (Offenbarung) in einen theologischen System zu verbinden, in dem er jeweils die „Schwächen“ der einen<sup>1071</sup> durch die „Stärken“ der anderen zu kompensieren versucht<sup>1072</sup>. Dies soll hier etwas näher erläutert werden.

Der Kritik an die Metaphysik, daß sie ihre durch die Zeitlichkeit bedingte Endlichkeit und Geschichtlichkeit verkennt, will Pannenberg dadurch entgehen, daß er diesen Mangel mit einem religiösem Element beheben will: mit der Prolepse, durch die trotz der Unabgeschlossenheit der Zeit das wahrhaft seiende erkennbar werden soll<sup>1073</sup>. Auf eine philosophische Frage – wie kann das Sein des Seienden und Erkenntnis vom ihn begründet werden (aus temporalen Sicht ist dies schon eine falsche Fragestellung, insofern sie auf einen widersprüchlichen Zeitverständnis basiert), gibt Pannenberg eine theologische Antwort – das Seiende wie auch die Erkenntnis ist dank der Vorwegnahme des Endes möglich. Der Temporalität kommt hier entscheidende Bedeutung zu, weil die zeitüberbrückende Gegenwart der Ort ist, wo alles erscheint.

---

<sup>1070</sup> Dieser Zirkel wird öfters gesehen und kritisiert, vgl. Grimmer, Geschichte im Fragment, 166 f.; Kendel, Geschichte, Antizipation und Auferstehung, 138 ff, 145; auch Eicher, aaO, 462.

<sup>1071</sup> Von „Schwächen“ läßt sich in diesem Zusammenhang freilich immer nur aus einer bestimmten Perspektive sprechen, von der aus gesehen das Selbstverständnis der Metaphysik oder Religion in Frage gestellt wird.

<sup>1072</sup> Vgl. Schwöbel, aaO, 269 f.; Fischer, aaO, 49

<sup>1073</sup> An dieser Position will Pannenberg den entscheidenden Unterschied zur Position Hegels sehen, der die Endlichkeit der Zeit im seinem Denken des Absoluten als Begriff nicht angemessen gewürdigt habe, und so die Offenheit und Kontingenz der Zukunft verstellte, vgl. Pannenberg, Theologie und Philosophie, 259 ff.; Was ist Wahrheit? 218 ff. Zur Zeitfrage in Hegels Philosophie vgl. Bodei, Die „Metaphysik der Zeit“ in Hegels Geschichte der Philosophie, 79 ff. Trotz den Unterschieden gerade in der Frage der Zeit bleibt Pannenberg der hegelschen Logik verhaftet, indem er mit Hegel vom Postulat des Wahres als Ganzes ausgeht und so dann selbst die Offenheit der Zukunft und Kontingenz in Frage stellt. Zum Verhältnis Pannenburgs zu Hegel vgl. auch Freyer, aaO, 221.

Dieses Modell scheitert also nicht nur an den falschen Prämissen der Zeitauffassung, sondern auch an dem Versuch einer zirkulären Synthese zwischen Metaphysik und Religion, oder anders formuliert zwischen Vernunft und Offenbarung<sup>1074</sup>. Ihr gegenseitiges und aneinander sich profilierendes Verhältnis wird von Pannenberg in einem Konzept des Totalitätsdenkens zu einer differenzlosen Einheit nivelliert, infolgedessen sowohl Metaphysik als auch Religion ihre durch die eigene Spezifik begründete Autonomie verlieren und schließlich, entgegen der Intention Pannenbergs, nicht rehabilitiert werden, sondern eher schutzlos der atheistischen Kritik ausgeliefert werden. Denn wie könnte der Verdacht abgewehrt werden, daß es sich bei so einem Totalitätsdenken um eine aus der Bedürfnis der Vernunft nach einer letztgültigen Begründung<sup>1075</sup> resultierenden Projektion handelt?<sup>1076</sup>.

Die Fragwürdigkeit der Synthese zwischen Religion und Metaphysik wird auch aus der historischen-exegetischen Sicht erhärtet: Erstens wird das Modell des apokalyptischen Geschichtsverständnisses durch seine Anpassung an die temporal bedingte eschatologische Struktur der Ontologie von seinem Selbstverständnis gewaltsam entfremdet: Denn Apokalyptik geht nicht von philosophisch bestimmten

---

<sup>1074</sup> Vgl. Kritik bei Fischer, aaO, 60; Jüngel, *Nihil divinitatis, ubi non fides*, 231. Dagegen Gregersen, aaO, 128, ist der Meinung, daß Pannenberg „nie metaphysische Ganzheitskonzepte als abschließende Deutungsmuster aufgefaßt oder auch benutzt hat“. Doch unsere Analyse der Zeitauffassung in Pannenberg's Theologie hat das Gegenteil ergeben: An der metaphysisch bestimmten Zeitauffassung entfaltet Pannenberg seine ganze Systematik.

<sup>1075</sup> Vgl. die Kritik an den Anspruch der Vernunft die Ganzheit des Sinnes zu postulieren bei Dalferth, *Die Wirklichkeit des Möglichen*, 242 ff. Nach Dalferth hilft eine solche Art der Analyse, „die ein Ganzes als einen großen Gegenstand begreift, der aus kleineren Gegenständen als seinen Teilen aufgebaut ist, wenig oder nichts, wenn es darum geht, kognitive Phänomene wie Erfahrungen oder soziale Phänomene wie Religionen zu verstehen. Erfahrungen sind keine Objekte, und Religionen sind weder Ganzheiten, die Glaubensansichten als ihre isolierbaren Teile einschließen, noch sind sie selbst selbständige Teile größerer Ganzheiten wie Gesellschaften oder Kulturen“, aaO, 254. Dalferth betont, daß alle Beschreibungen relativ zu Perspektiven sind, und „Perspektiven sind keine Gegenstände, sondern kognitive Rahmen, in denen wir Gegenstände identifizieren und Ganzheiten konstruieren. Wenn wir einen Gegenstand in einem Wahrnehmungshorizont wahrnehmen, integrieren wir ihn nicht in ein Ganzes, sondern lozieren ihn in einer Perspektive“, aaO. Daß die Kritik Dalferth's zutreffend ist, wird offensichtlich gerade an Pannenberg's Zeitauffassung, wenn wir sie mit der ägyptischen Zeitauffassung vergleichen, vgl. dazu Assmann, *Das Doppelgesicht der Zeit im altägyptischen Denken*, 189 ff., bes. 198 ff. Assmann zeigt, daß altägyptisches Zeitverständnis, im Unterschied zum Verständnis des Abendlandes, aufgrund der Sprache nicht auf das menschliche Zeitbewußtsein konzipiert wird. Dazu vgl. Poser, *Zeit und Ewigkeit*, 27 f., der in Anlehnung auf den Hintergrund der altägyptischen Zeitauffassung vor dem Versuch nach einem Wesen der Zeit zu suchen warnt.

<sup>1076</sup> Kritisch bemerkt auch Jüngel, *Nihil divinitatis, ubi non fides*, 231: „Da Pannenberg die Forderung nach der Begründung der Strittigkeit Gottes in Gott selbst auch auf den Streit um das *Dasein* von so etwas wie Gott überhaupt bezogen wissen will, wird sich zudem zumindest dem Atheisten der böse Verdacht aufdrängen, ob die ganze Konzeption nicht genau das ist, was Pannenberg seinerseits nicht wenigen seiner Zunftgenossen zum Vorwurf macht: nämlich eine raffiniert durchkonstruierte Selbstimmunisierungsstrategie, die eine jede Religionskritik, die das Bedürfnis des Glaubens an eine göttliche Wirklichkeit auf ausschließlich weltliche Wurzeln zurückführt, von vorneherein ins leere laufen läßt“.

Zeitverständnis, geleitet von der Frage „was ist?“, sondern von dem Glaubensaxiom an die Treue und Gerechtigkeit Gottes aus. Der Vergeltungsgedanke steht im Zentrum des apokalyptischen Vollendungsgeschehen. Zweitens beachtet die durch die Synthese zwischen Religion und Metaphysik beanspruchte Lösung des neutestamentlichen Problems von der Spannung des sogenannten Schon und Noch-Nicht des Heils nicht den metaphorischen Sprachcharakter der religiösen Aussagen<sup>1077</sup>: Solche Problemstellung, die im Rahmen der Spannung von präsentischen und futurischen Eschatologie verfährt, setzt ein bestimmtes Zeitverständnis voraus – nämlich eine von der naturwissenschaftlichen Betrachtung bestimmte lineare Zeitauffassung, die auf eine empirische Beobachtung gründet und in abstrakten Begrifflichkeiten formuliert wird<sup>1078</sup>. Daher erhebt sich die berechtigte Frage, durch welche Methode die bildhaften Metaphern der religiösen Sprache mit den abstrakten Begriffen der Naturwissenschaft in einen kohärenten Gedankensystem zusammengefügt werden können, welches Pannenberg's Zeitmodell zu sein beansprucht.

Fragwürdig erscheint Pannenberg's Zeitkonzept auch in bezug auf die Freiheits- und Kontingenzproblematik. Es fragt sich, inwiefern der Mensch Zeit „haben“ bzw. frei sein kann, wenn die Zeit als Gegenwart erst durch Antizipation der Ewigkeit konstituiert wird, in der schon das, was in der Zeit geschieht, enthalten ist?<sup>1079</sup> Obwohl dies nach Pannenberg nur aus der Perspektive Gottes zu sehen ist, fragt sich trotzdem, wie der Gedanke der Freiheit und der Kontingenz im Rahmen solches Verständnisses noch begriffen werden kann. Vom menschlichen Standpunkt gesehen muß sie als bloße Scheinwirklichkeit erscheinen<sup>1080</sup>. In der Zeit wird das in der synchronen Totalität der

---

<sup>1077</sup> Vgl. Hahn, *Theologie des Neuen Testaments*, 792 f. Hahn betont, daß die Aussagen über Zeit und Raum sich in der Bibel in erhöhtem Maße durch Bildhaftigkeit auszeichnen, darum vor einer wörtlichen Auslegung zu bewahren sind. Den Projektionsvorwurf in bezug auf die Problematik der biblischen Zeitdeutung hat schon Ratschow, *Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems*, 295 erhoben, indem er auf die Unangemessenheit des durch die griechische Ontologie bestimmten Ansatzes bei der Auslegung der biblischen Aussagen über die Zeit hingewiesen hat.

<sup>1078</sup> In diesem Zusammenhang betont Mühlhahn, aaO, 256, daß der Historiker wegen der grundsätzlichen Offenheit aller geschichtlichen Daten in bezug auf ihre für uns fremde Konkretheit nicht auf die Normativität eines Urdatum zurückzugreifen hat, sondern die wegen der geschichtlichen Distanz zu uns entstandene Andersheit zu beschreiben hat.

<sup>1079</sup> Vgl. Gräßer, aaO, 74 f.

<sup>1080</sup> So auch Frey's Kritik, aaO, 285: „Die *Gegenwart* der Macht der Zukunft wird auf das Niveau der bloßen *Erscheinungsgegenwart* reduziert. Die mit dem Begriff „Erscheinung“ verbundene Intention, die Kontingenz eines Ereignisses zu unterstreichen und zu gewährleisten, wendet sich in ihr Gegenteil: es handelt sich gerade nicht um ein absolutes Novum, ein Widerfahrnis, das den ontologischen Horizont der Universalgeschichte in seiner zeitlichen Dynamik zu sprengen vermag und damit auch die angebliche Schrankenlosigkeit geschichtlicher Vernunft durchbricht“. Damit rückt Pannenberg's Denken in die überraschende Nähe zur Parmenides, vgl. ebenfalls Frey, aaO, 248.

Ewigkeit Enthaltene diachron-sukzessiv abspielt<sup>1081</sup>. Einerseits scheint das nichts zu ändern, was in Wahrheit IST. Andererseits wird der Mensch unfrei, denn er kann keine „eigene“ Zeit haben, insofern das Subjekt der Antizipation, durch die seine Gegenwart begründet wird, der Geist ist. Nur in einem Fall kann der Mensch „Zeit haben“ – wenn er den Geist an sich reißt (siehe 4.2.4.). Dann aber verfällt er der Macht der Sünde, die sein Zeitverhältnis verkehrt. Hierin liegt ein Zwiespalt im Verhältnis des Menschen zu der durch die Zeit bestimmten Freiheit: Wird er als Subjekt der Zeit gedacht, verfällt er der Macht der Sünde, wird der Geist als Subjekt der Zeit ( bzw. der Geschichte) gedacht – wird seine Freiheit nur in der Identität mit der Ewigkeit Gottes denkbar. Dann aber muß gefragt werden, wie eine Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf denkbar sein soll, die unumgängliche Voraussetzung sowohl des Liebes- wie auch des Freiheitsbegriffs ist<sup>1082</sup>.

Wir wollen zum Schluß noch gerade erwähnten Zusammenhang zwischen Sünde und Zeit, das so charakteristisch ist für die Zeitauffassung Pannenberg, kritisch hinterfragen.

## 5. Zeit und Sünde

Bei der Problematik von Zeit und Sünde handelt es sich um die eingangs erwähnte Spannung in Pannenberg's theologischer Deutung der Zeit als einerseits von Gott gewollter Schöpfung und andererseits als Quelle des Leidens und des Bösen.

Den Zusammenhang zwischen Sünde und Zeit stellt Pannenberg durch den Todesbezug her (siehe Exkurs Tod). Also wird erst die Zusammengehörigkeit von Sünde und Tod für die Verbindung der Zeitproblematik mit der Sündenproblematik leitend: Daher läßt sich auch die Tragfähigkeit dieser Verbindung an der Plausibilität des Zusammenhanges zwischen Sünde und Tod messen. Pannenberg selbst insistiert auf die

---

<sup>1081</sup> Vgl. die aus vergleichbaren Gründen entfaltete Kritik an der augustinischen Zeitdeutung bei Flasch, *Was ist Zeit?*, 211 f.

<sup>1082</sup> Jünger. *Nihil divinitatis, ubi non fides*, 231, kritisiert die Tendenz in Pannenberg's systematischer Theologie, die Wahrheit und Macht zu einer Einheit zu verbinden, die in seinem Geschichtskonzept als Manifestwerden göttlicher Wirklichkeit zum Ausdruck kommt: Wird so „aufgefaßte Religionsgeschichte nicht zur Erscheinungsgeschichte der Gottheit Gottes und also zum göttlichen curriculum vitae, in dem der Streit zwischen den Religionen und den in ihnen verehrten Göttinnen und Göttern sinnvoll ausgetragen und *nach dem Gesetz des Stärkeren* entschieden wird? Reduziert sich der *Wahrheitsanspruch* der jeweiligen Gottesverehrung damit nicht auf einen bloßen *Machtanspruch*?“

Allgemeingültigkeit der Sünde, die er an objektiv feststellbaren Phänomenen aufzeigen zu können glaubt. Die Begründung des Zusammenhanges von Sünde und Tod, der dann die Beziehung zur Zeit bestimmt, die Pannenberg in Zusammenhang mit der durch Natur bedingten Situation des Sündigens bringt, ist fragwürdig aus mehreren Gründen: 1. Sozialpsychologie und Thanatologie kennen unabhängig von der Religiosität durchaus auch andere Verhaltensweisen gegenüber dem Tod, als nur grenzenlose Furcht, die zur rücksichtslosen Selbstbehauptung treibt<sup>1083</sup>; 2. Geistesgeschichtlich ist es fragwürdig von einem Axiom einer a-priorischen Angst gegenüber dem Tod auszugehen: Nicht nur die Zeugnisse des Alten Testaments sprechen von einem alten und lebenssattem Sterben, Vergleichbares findet sich auch in der griechischen Antike, z.B. in der Philosophie der Stoa, und läßt sich auch für die christliche Geschichte des Abendlandes nachweisen<sup>1084</sup>. Man könnte zwar mit recht einwenden, daß bestimmte Phänomene die Abwehrfunktionen gegenüber der Todesangst erfüllt haben mögen<sup>1085</sup>, doch dieses ist noch keine ausreichende Basis auf die Universalität der Angst, bestimmt durch die Zeiterfahrung angesichts des Todes, zu schließen. So zeigt sich einerseits, daß die antike Philosophie nicht so sehr an der Frage nach dem Tode als solchem interessiert war, sondern vielmehr auf die Frage nach dem, was wirklich IST. Andererseits läßt sich vermuten, daß die an der Zeiterfahrung zum Ausdruck kommende Universalität der Angst gegenüber dem Tod durchaus ein modernes Phänomen, nicht zuletzt durch eine Breitenwirkung Heideggers Philosophie, darstellt, die in die antiken Texte hineinprojiziert wird. Denn erst in der Neuzeit ist der Gedanke aufgekommen, daß mit dem Tode alles aus ist, bis zur Neuzeit dagegen wurde der Tod eher als Übergang in eine andere Existenz verstanden<sup>1086</sup>. Damit soll nicht die außerordentliche Bedeutung des Problems des Todes für die Zeiterfahrung geleugnet werden: Es ist in der Tat eines der zentralen Aspekte der Zeitfrage. Fraglich ist nur die Ankoppelung der Zeiterfahrung an die Einstellung zum Tod nach dem modernen heideggerschen Muster und diese als allgemeingültig für alle Zeiten und Kulturen zu behaupten; 3. Aus

---

<sup>1083</sup> Vgl. Bleyl U., Das Dilemma, sterben zu müssen, in: *Sterben und Tod*, (Studium Generale) Heidelberg 1998, 139 – 149; Rosemeier, H.P., *Untersuchungen zur Psychologie des Todes*, in: Winau/Rosemeier, (Hg.): *Tod und Sterben*, Berlin/New York 1984, 217 – 236; Wittkowski, J., *Psychologie des Todes*, Darmstadt 1990.

<sup>1084</sup> Vgl. dazu die Untersuchungen von Aries, *Geschichte des Todes*; auch Lang / McDannell, *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*.

<sup>1085</sup> Man denke an die schon erwähnte Einstellung Epikurs gegenüber der Angst vor dem Tod oder an die Mysterienkulte, durch die der Tod auf rituelle Weise vorweggenommen und so auf virtuelle Weise durchlebt wird, dazu vgl. Burkert, *Antike Mysterien. Funktion und Gehalt*, München 1990.

<sup>1086</sup> Siehe dazu: *Die Zeit und Befristung*.

biblisch-exegetischer Sicht wiegen die Argumente für die Natürlichkeit und Geschöpflichkeit des Todes mehr als Argumente für den Versuch Pannenberg, die Trennung zwischen Sterblichkeit und Endlichkeit biblisch zu begründen<sup>1087</sup>. Die Behauptung, der christliche Glaube erwarte ein Leben ohne Tod (1 Kor 15, 52 ff.) ist natürlich richtig, aber nicht so eindeutig, wie Pannenberg es sieht: Es gibt gute Gründe zu vermuten, daß in der Bibel nicht um die Sterblichkeit an sich, sondern um den Tod als vorzeitigen Abbruch und gewaltsames Ende geht, das die Verheißung Gottes, damit auch seine Gerechtigkeit in Frage stellt. Dies bestätigt auch die Tatsache, daß die Apokalyptik, in der von der Auferstehung der Toten explizit gesprochen wird, aus dem Vergeltungsgedanken erwachsen ist<sup>1088</sup>.

Andererseits ist der Gedanke von der Sünde als einer von Gott trennenden Macht, deren Folge der Tod ist, von zentraler theologischer Bedeutung: Trotz der nicht eindeutigen und schmalen Bezeugung in der Bibel – im Neuen Testament hauptsächlich bei Paulus und in Johannesevangelium, im Alten Testament nur am Rande<sup>1089</sup> – kann die Hoffnung auf das ewige Leben in der Tat als zentraler Inhalt des christlichen Glaubens verstanden werden. Es ist nur fraglich, ob Pannbergers Explikation des Zusammenhanges zwischen Zeit, Sünde und Tod nun wirklich den von Pannenberg intendierten Status innerhalb der christlichen Lehre eben in dieser Form beanspruchen darf. Pannbergers Beschreibung der verkehrten Beziehung zur Zeit durch den Todesbezug scheint durchaus plausibel zu sein. Aber sie kann weder universalisiert werden, noch ist sie für die Erfahrung der Zeit allgemeingültig. Pannenberg trifft mit seiner Explikation – einen obwohl sehr gewichtigen, doch eben nur einen Aspekt der Zeiterfahrung: nämlich, wenn uns die Zeit sich als eine absolute Endlichkeit – durch den Tod als nicht integrierte Grenze, wie Pannenberg treffend beschreibt, erscheint<sup>1090</sup>, infolgedessen die Zeit zum Mittel der Selbstbehauptung wird. Doch solche Wahrnehmung ist keineswegs a-priorisch vorgegeben, daher darf auch nicht die Allgemeingültigkeit beanspruchen; 4. Die gewichtigste Kritik ist jedoch aus theologischer Sicht zu üben: Es handelt sich um den

---

<sup>1087</sup> Siehe dazu Exkurs: Pannbergers Verständnis des Todes.

<sup>1088</sup> Dafür sprechen auch die in der frühjüdischen Apokalyptik vorhandenen Vorstellungen von einem sanften Tod des Gerechten im hohen Alter, vgl. die Belege bei Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter. Nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur dargestellt, Tübingen 1934.

<sup>1089</sup> Vgl. Janowski, Ewiges Leben, 1762 f.

<sup>1090</sup> Daß diese Sicht nicht einmal für die westliche Kultur der Gegenwart, geschweige schon für die anderen Epochen und Kulturen, allgemein zutreffend ist, zeugen die soziologischen Untersuchungen, vgl. dazu Jörns, Die neuen Gesichter Gottes: Die Umfrage „Was die Menschen wirklich glauben“ im Überblick, Neukirchen-Vluyn 1997, 177 ff.

eingangs erwähnten theologischen Widerspruch in der Deutung der Zeit, einerseits als durch göttliche Bestimmung des Menschen notwendige Daseinsform zur Erlangung seines Selbst gegebene und andererseits als Quelle des Leidens und des Bösen, also der Quelle der Sünde. Der theologische Widerspruch wird deutlicher am unklaren Verhältnis der anthropologischen Grunddimensionen Exzentrizität und Zentralität, die Pannenberg theologisch als Gottoffenheit und Sündhaftigkeit interpretiert. Nun erweist sich beim genaueren Zuschauen, daß es hier um zwei Seiten einer und derselben Sache handelt. Dies wird deutlich daran, daß Pannenberg von Gottoffenheit spricht als einem Bedürfnis, durch das der Mensch über den Tod hinaus zu fragen getrieben wird<sup>1091</sup>. Aber es ist doch das gleiche Bedürfnis, durch das der Mensch als sündhaftes Wesen erkannt wird, indem er seine Endlichkeit nicht annehmen kann und sein will wie Gott. Pannenberg sieht im Verhältnis zwischen Exzentrizität und Zentralität in der Tat eine Spannung, in der die Gebrochenheit der menschlichen Identität zum Ausdruck kommt. Es scheint als viel versprechender Versuch diese das menschliche Verhalten bestimmenden anthropologischen Dimensionen mit der theologischen Interpretation der Zeit zu verbinden – diese Synthese besitzt in der Tat hohe Plausibilität angesichts der Erfahrung der Zeit. Sie kreist um das tiefe Geheimnis der menschlichen Existenz, in der sich der Mensch einerseits auf die Ewigkeit bezogen fühlt und andererseits doch der Macht der Zeit nicht entgehen kann. Die Zeit wird vom Menschen als eine Dimension erfahren, durch die der Mensch auch von seiner Gottebenbildlichkeit wissen kann. Alle diese Aspekte werden in den Ausführungen Pannenburgs in einem eindrucksvollen System zusammengefügt, die dazu durch Integration von Ergebnisse der Humanwissenschaften unterstützt wird. Aber in diesem System findet sich eine simple Inkohärenz des Gedankens: Die Bestimmung des Menschen zur Teilhabe an der Ewigkeit Gottes kann nicht an einer anthropologischen Dimension, die durch entgegengesetzte theologische Deutung eines Bedürfnisses expliziert wird, gezeigt werden, ohne in den theologischen Widerspruch selbst zu geraten: Denn durch solche Sicht wird Gott zum Urheber der Sünde. Wenn Gott der Schöpfer der Zeit ist, so wird er auch zum Schöpfer der Sünde, wenn der Mensch nur in zeitlicher Daseinsform – als an

---

<sup>1091</sup> Vgl. diesbezüglich die Sicht von Tugendhat, Über den Tod, 88: „Weiterleben um jeden Preis [...] – nicht weil das Leben ein Gut ist, nicht weil die Güter die Übel überwiegen, sondern weil der Wille zur Selbsterhaltung die erste, grundlegende Komponente der Oikeiosis des Sichwichtignehmens ist, und das ist auch der Grund, warum das Aufhören schrecklich erscheint, wenn man im Zentrum bleibt, d.h. selbst das Theater ist“.

jeden zeitlichen Augenblick gebundener - existieren und seine Bestimmung realisieren kann<sup>1092</sup>.

## 6. Zusammenfassende Bemerkungen

Fassen wir unsere Kritik zusammen, so können wir noch einige Aspekte der Zeitproblematik in Pannenberg's systematischer Theologie etwas genauer betrachten, wenn wir nach den das Konzept bestimmenden Gründen fragen.

Zunächst ist festzustellen: Pannenberg löst das Rätsel der Zeit nicht<sup>1093</sup>. Eher wird sein eigener systematischer Entwurf gerade durch das ungelöste Zeitproblem in Frage gestellt, denn die Vorstellung eines Gottes, der sich in seiner Schöpfung als Liebe offenbart, gerät in einen schwer lösbaren Widerspruch, der am Gegensatz zwischen Zeit und Ewigkeit deutlich wird. Und obwohl Pannenberg bemüht war, diesen Gegensatz zu überwinden, kann diese Überwindung nicht als eine wirkliche Überwindung betrachtet werden. Denn obwohl Pannenberg im Vergleich zu Augustinus einen Schritt weiter in Richtung der Auflösung des Gegensatzes tut, bleibt er trotzdem an den den Gegensatz zwischen Zeit und Ewigkeit bestimmenden Denkprämissen verhaftet: dachte Augustinus Zeit und Ewigkeit auf der ontischen Ebene nur entgegengesetzt, weil er die Gegenwart als sukzessive Ganzheit nicht zu denken vermochte<sup>1094</sup>, so faßt Pannenberg die Gegenwart durchaus als einheitlich, als eine sukzessive Ganzheit auf. Diese Gegenwart ist jedoch, was ihren Konstitutionsgrund betrifft, nicht von der Zeit her, sondern von der Ewigkeit her zu verstehen – als Produkt der Antizipation. Das heißt, daß der Gegensatz zwischen Zeit und Ewigkeit auf der ontologischen Ebene sich nicht nur als nicht überwunden, sondern geradezu als notwendig erweist – in dem er als Voraussetzung für die Zeitdefinition gedacht wird, die dann theologisch mit dem Versöhnungsgedanken verbunden wird, so daß Pannenberg behaupten kann, daß die Versöhnung in der Aufhebung des Gegensatzes zwischen Zeit und Ewigkeit liege<sup>1095</sup>. So bleibt Pannenberg trotz des Ergebnisses einer scheinbaren Überwindung des

---

<sup>1092</sup> Vgl. auch Fischer, aaO, 58, der in der Konzeption Pannenberg's auf die Gefahr vom Zusammenfallen von geschöpflicher Natur des Menschen mit der Sünde aufmerksam macht, so daß „die Identität des Menschen nur noch in einer eigentümlichen Naturenthobenheit faßbar“ zu werden droht.

<sup>1093</sup> Vgl. Gräßer, aaO, 79.

<sup>1094</sup> Vgl. dazu Abschnitt zu Augustinus; auch Mesch, Reflektierte Gegenwart, 309; 340.

<sup>1095</sup> Vgl. S 1, 481; S 3, 640.

Gegensatzes in seinen Denkprämissen nicht minder als Augustinus an den ontologischen Gegensatz zwischen Zeit und Ewigkeit gebunden<sup>1096</sup>.

Fragen wir nach den Gründen, die Pannenberg's Zeitauffassung bestimmenden, so liegt es nahe, diese in seiner Wahrheitsauffassung zu suchen: Die Wahrheit begründet nach Pannenberg die Einheit der Wirklichkeit<sup>1097</sup>. Und die Einheit bildet für ihn eine apriorische Bedingung der Möglichkeit zur Erfahrung von Glück<sup>1098</sup>, - somit identifiziert Pannenberg den Gedanken der Einheit mit der Bestimmung Gottes und mit dem Sinn: „In der umfassenden Sinntotalität also fallen Sinn und Wahrheit in eins“<sup>1099</sup>. Solches Verständnis der Wahrheit wird dann zum Grund der Zeitinterpretation: In der Zeit erscheint weder unser Leben als einheitlich, noch die Wirklichkeit selbst; Der Augenblick erscheint als Punkt, die Zeit – als aus solchen getrennten Punkten bestehend, daher immer fragmentarisch, nicht ganz. Das Ganze der Zeit, das gleichzeitig in ewiger Gegenwart alles umfaßt, das ist also die Wahrheit der Zeit – so lautet die neuplatonisch beeinflusste Definition der Ewigkeit bei Pannenberg<sup>1100</sup>. Die Erkenntnis dieser Wahrheit wird aber im Laufe der Zeit immer vorläufig bleiben, weil Zeit im Gegensatz zur Ewigkeit noch nicht das Ganze umfaßt<sup>1101</sup>. Hier wird deutlich, daß Pannenberg in der Tradition der von der griechischen Ontologie bestimmten klassischen Metaphysik die Wahrheit mit der Ewigkeit identifiziert, nur ihre Erkenntnis dynamisiert, da der Endlichkeitsproblematik der klassischen Metaphysik entgehen will.

---

<sup>1096</sup> Vgl. auch Gräßer, aaO, 78 f. So fast Gräßer seine Kritik an Pannenberg's Modell der Zeit - mit einem möglichen Ausweg aus der Aporie - zusammen: „Nicht die logistische Funktion der Vernunft und ihr Produkt, die von den erlebten raum-zeitlichen Ganzheiten abstrahierte und zu einer quantitativen Einheit geschrumpfte Wirklichkeit ist ‚in höherem Maße Partizipation am Ewigen‘, sondern die Geistseele in ihrem Sein und Bewußtsein ist Bild des Ewigen und partizipiert in ihrem Sein und ihren besonderen, bewußten Akten in höherem Maße am Ewigen, während empirische Seiende in analoger Weise als Spuren des Schöpfers verstanden werden können“, aaO, 79 f.

<sup>1097</sup> Vgl. Pannenberg, Was ist Wahrheit?, 202 ff.

<sup>1098</sup> Vgl. einen aufschlußreichen Abschnitt in: Was ist der Mensch? 44: „Nur in einer Welt, die eine Einheit ist, kann unser Leben als Ganzes gelingen, kann es heil bleiben oder werden. Darum fragen wir nach der einen Wahrheit, nach der Übereinstimmung in allem Verschiedenen. Darum suchen wir über jeden entdeckten Zusammenhang hinaus umfassendere Zusammenhänge. Und doch bleibt die Einheit der Welt, zu der auch der Friede der Menschen untereinander gehört, immer ein offenes Problem. Daran zeigt sich, daß der Konflikt zwischen Ich und Welt, zwischen Ichbezogenheit und Weltoffenheit nicht vom Menschen her zu lösen ist. Alle Anstrengungen, die Einheit der Wirklichkeit zu erkennen und zu gestalten, um so die Ganzheit des menschlichen Lebens zu sichern, sind nur sinnvoll unter der Voraussetzung, daß die Wirklichkeit selbst von sich aus solchem Streben entgegenkommt, von sich aus darauf angelegt ist, eine Einheit zu sein“.

<sup>1099</sup> Wissenschaftstheorie und Theologie, 220.

<sup>1100</sup> Was ist der Mensch?, 53: „Die Wahrheit der Zeit ist der Zusammenhang allen Geschehens in einer ewigen Gegenwart. [...] Ewigkeit ist die Einheit aller Zeit, darin aber etwas, das unsere Zeiterfahrung übersteigt“.

<sup>1101</sup> Vgl. Was ist Wahrheit?, 217. Zum Wahrheitsbegriff bei Pannenberg vgl. Kendel, aaO, 97 ff; Eicher, aaO, 439 ff.

Es ist nur sachgemäß, daß sich Pannenberg an dieser Stelle sich auf Hegel beruft, nämlich auf sein Postulat des Wahren als des Ganzen<sup>1102</sup>. Von daher ist Pannenburgs Grundprämisse für seine Zeitkonzeption verständlich, daß „das religiöse Bewußtsein das wahrhaft Wirkliche in Differenz zum gegenwärtig Vorhandenen denkt“<sup>1103</sup>.

Die temporal bedingte Unbestimmtheit der Wahrheit führt dann zur permanenten Unbestimmtheit aller theologischen Topoi<sup>1104</sup>, die in der Totalitätsperspektive als doppeldeutig erscheinen: Wenn die Wahrheit erst am Ende offenbar werden wird, wie ist ein wahres Urteil unter Bedingungen der Zeit möglich? Wenn Gottes Ewigkeit die Ganzheit der Zeit ist, wie kann seine Transzendenz bewahrt werden? Wenn die immanente und ökonomische Trinität ihre Einheit durch die Lösung des Gegensatzes zwischen Zeit und Ewigkeit gewinnt, wie ist dann Gottes Freiheit und Kontingenz zu denken? Wenn das Ende der Geschichte schon erschienen ist, wie kann es das Neue geben? Wenn der Mensch den zeitlichen Bedingungen des Daseins unterworfen ist und Sünde als Kehrseite des Selbstbewußtseins bzw. Zeitbewußtseins verstanden wird, wie ist Gott angesichts des Leidens und des Bösen zu rechtfertigen?<sup>1105</sup> Wenn alles erst in der Totalität und Ganzheit den letztgültigen Sinn gewinnt, wie ist im Laufe der Geschichte das Besondere und das Andere in seiner irreduziblen Besonderheit und Andersheit zu wahren? Solche Fragen ließen sich weiter formulieren. Man könnte schließlich zu recht fragen, ob das von Pannenberg intendierte Konzept der Offenbarung als Geschichte sich nicht in ihr Gegenteil verkehrt: Wird nicht dadurch, daß alles seinen Sinn erst vom Ende bekommt, die wirkliche Geschichte entgeschichtlicht und Offenbarung als Aufhebung der Geschichte erscheinen? Durch ein solches Konzept wird die Zeit letzten Endes entzeitlicht, so daß sie in die Nähe der parmenideischen Auffassung der Zeit als des Scheins rückt: Denn in der antizipierten Gegenwart kann als wahrhaft nur das Ewige erscheinen. Dagegen wird das, was in der Gegenwart wirklich erscheint, von Pannenberg als vorläufig, nicht endgültig, also letztlich als Schein abgewertet<sup>1106</sup>.

---

<sup>1102</sup> Was ist Wahrheit?, 218.

<sup>1103</sup> Zeit und Ewigkeit in Israel, 190.

<sup>1104</sup> Vgl. die Kritik auch bei Schwöbel, Pannenberg, 268 f.

<sup>1105</sup> In solcher Situation bleibt Pannenberg freilich nichts übrig, als wieder auf die linear gedachte eschatologische Vollendung zu verweisen – vom Ende her soll über die Gerechtigkeit Gottes geurteilt werden. Der Eindruck, daß Pannenberg in der Rede vom erlösungsbedürftigen Menschen nicht den Einzelnen, sondern stets die Gattung des Menschen meint, läßt sich nur schwer abwehren, vgl. S 2, 200 f.

<sup>1106</sup> Vgl. auch Eicher, Offenbarung 464, nach deren Meinung Pannenburgs Konzept der Offenbarung als Geschichte „mit dem *Verlust* von Geschichte bezahlt wird“.

Wenn unsere Kritik in ihren wesentlichen Momenten nicht fehl geht, dann ließe sich die Frage erheben, anhand welcher theologischen Problematik Pannenberg zu einem solchen die Zeitauffassung bestimmenden Wahrheitsbegriff kommt und welche Rolle in diesem Zusammenhang die Zeit selbst spielt. Es läßt sich mit guten Gründen vermuten, daß dies in der schon oben erwähnten Problematik des Verhältnisses zwischen temporal bzw. geschichtlich ungeklärter zeitloser Vernunft und geschichtlicher bzw. zeitlich gebundener Offenbarung liegt<sup>1107</sup>: Im Wahrheitsbegriff gehen bei Pannenberg Vernunft und Offenbarung in Eins. Das Problem liegt näher betrachtet im cartesischen Ausgangspunkt der Rede von Gott, gemäß dem man sich Gott als alles bestimmende Wirklichkeit dem Denken als zugänglich denkt; Mehr noch: sogar die Kriterien der Rede von Gott müssen laut Pannenberg der Vernunft entnommen werden. Zwar wird von Pannenberg die Endlichkeit und Überholbarkeit jeder Erkenntnis anerkannt. Aber daß nicht nur die Erkenntnis an sich, sondern das Verständnis, was eine Erkenntnis an sich für Theologie darstellt, und wie ein theoretisches System funktioniert, dies scheint bei Pannenberg keineswegs so eindeutig beantwortet zu werden<sup>1108</sup>. Pannenberg versucht wie schon oben gezeigt das Problem durch die Synthese zwischen Vernunft und Offenbarung zu lösen. Es stimmt natürlich: Nur wenn Offenbarung von sich aus eine bestimmte Art von zeitfreiem, d.h. nicht überholbaren Wissen darstellen würde, könnte man dem unumgänglichen Zeitrelativismus, der jede Erkenntnis, auch die der natürlichen Theologie, entgehen. Doch mit der Ver-Einigung der zeitfreien Vernunft und zeitlichen Offenbarung im Wahrheitsbegriff wird das Problem nicht gelöst, denn auf diese Weise wird letzten Endes die Zeit selbst entzeitlicht, infolgedessen entstehen sowohl ontologische als auch theologische Widersprüche. Das systematische Konzept Pannengers stellt somit die Identität Gottes als Liebe in Frage: Nicht die Liebe wird zum Offenbarungsinhalt, sondern zeitlose sich um sich selbst ängstigende Vernunft, die den durch summative Totalität bestimmten Wahrheitsbegriff als Kriterium des Wirklichen die reale zeitliche Geschichte in zwei qualitativ verschiedene Sphären –

---

<sup>1107</sup> Eindeutig urteilt diesbezüglich Eicher, aaO, 464: nach ihm soll die Dialektik von Zeit und Ewigkeit des Offenbarungsgeschehen neu durchdacht werden, wenn Pannengers Ansatz nicht in die Aporien auslaufen soll.

<sup>1108</sup> Roderich Barth kritisiert die Form der Wahrheitserkenntnis bei Pannenberg, indem er Pannenberg die Vermischung der Frage nach dem Begriff der Wahrheit mit der Frage nach dem, was jeweils als wahr beurteilt wird, vorwirft, vgl. Barth, Absolute Wahrheit, 24: „Gegen Pannenberg ist dann aber festzuhalten, daß, wenn die Geschichtlichkeit streng genommen nur von menschlicher Wahrheitserkenntnis und ihren jeweils für wahr gehaltenen Inhalten ausgesagt werden muß, damit noch in keiner Weise begründet ist, daß das Wesen der Wahrheit als solches ebenfalls ‚die Form einer Geschichte haben sollte‘“.

einer zeitlichen und einer ewigen – scheidet<sup>1109</sup>. Geraten unter diesen Bedingungen die menschlichen Verhältnisse nicht anstatt die Liebe zur Schöpfung, zu Gott und den Mitmenschen in die Angst um die wahre Erkenntnis des in der Gegenwart erscheinenden Ewigen als einzig Sinngebendem? Gerät schließlich Pannenberg durch den latenten Gegensatz zwischen Zeit und Ewigkeit bestimmter Ansatz nicht selbst in den Verdacht, Ausdruck solcher unbewältigter Angst angesichts der Endlichkeit der Zeit zu sein?

---

<sup>1109</sup> Vgl. Eicher, aaO, 463. Auch Jüngel, *Nihil divinitatis, ubi non fides*, 232, bemerkt kritisch, daß die Wahrheit des Glaubens aus dem Inhalt des Glaubens einsichtig zu machen ist, denn nach Jüngel: „Der *Inhalt* des Glaubens selber verlangt danach, nichts anderes als Inhalt des *Glaubens* zu sein“, aaO, 233.

## Teil 3 Schlußbetrachtung: Einige Bemerkungen zum Thema Zeit und Theologie

### 1. Das Geheimnis der Zeit und die Erfahrung von Differenz

Blicken wir auf unsere Untersuchung zurück, so kann festgestellt werden: Nicht die Ewigkeit, sondern die Zeit zu begreifen erwies sich dem Denken als eine wahre Herausforderung: Der Ursprung der Zeit liegt in einem dem Verstand nicht zugänglichen Grund, der nur in mythischer Sprache in der Rede vom Geschaffensein der Zeit durch Gott – wie das auf paradigmatische Weise das Alte Testament und Platon aussagen, oder in Vorstellung eines Falls, wie es beispielsweise Plotin darlegt, ausgedrückt werden konnte. Ihr Wesen scheint unfäßbar und zugleich übermächtig zu sein, und die Versuche, die Problematik der Zeit denkend in einen Begriff zu fassen, führten immer wieder in Aporien. Die Zeit erwies sich als ein Geheimnis, das – ein Paradox – je mehr „erforscht“ wird, desto größer und undurchsichtiger erscheint.

Es ist aber keineswegs so, daß von der Zeit gar nichts gesagt werden kann. Im Gegenteil: Sie ist aus allen möglichen Perspektiven und auf allen möglichen Ebenen erforscht – als mythologische, physikalische, transzendente, transzendente, semantische, existentielle, usw. Größe. Erfasst werden dabei jedoch nur Aspekte von Zeit, deren Verabsolutierung zu einer verengten Zeitauffassung führen<sup>1110</sup>. Als – immer offenes – Ergebnis unserer Untersuchungen kann dagegen die Einsicht gelten, daß das Wesen der Zeit, wie es an Kants und Husserls Abhandlungen zu sehen war, zuletzt explizit von Theunissen entfaltet<sup>1111</sup>, undefinierbar bleiben muß und daß von Zeit nur approximativ gesprochen werden kann<sup>1112</sup>. Das alte philosophische Problem, das in der Verhältnisbestimmung zwischen der sog. subjektiven, erlebten Zeit des Lebens und der objektiven, meßbaren Zeit der Natur zu sehen ist, - und das eigentlich das Zeit- bzw. das Selbstbewußtseinsproblem repräsentiert<sup>1113</sup> - kann, wie aus den neusten Untersuchungen zu entnehmen ist, nicht auf Kosten einer der Zeitformen gelöst werden, wie es

---

<sup>1110</sup> Als typisches Beispiel einer solchen einseitigen Auffassung von Zeit kann die Untersuchung von Dux, *Die Zeit in der Geschichte*, gelten, in der die Zeit aus der geschichtlichen Entwicklungslogik der Handlung zu verstehen versucht wird. Was dem Blick dieser Untersuchung entgeht bzw. entgehen muß, ist der Zusammenhang der Zeit mit der Sinnfrage. Dieser entscheidender Mangel entsteht, weil Dux mit dem Begriff „Zeit“ einen definierten Gegenstand zu haben meint.

<sup>1111</sup> Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*; vgl. auch Picht, *Von der Zeit*, 677.

<sup>1112</sup> Vgl. Henrich, *Zeit und Gott. Anmerkungen und Anfragen zur Chronotheologie*, 30.

<sup>1113</sup> Vgl. Luckner, *Genealogie der Zeit*, 22.

beispielsweise Heidegger versucht hat<sup>1114</sup>. Die erlebte subjektive und die gemessene objektive Zeit gehören zusammen, und können nicht eine auf die andere reduziert bzw. eine aus der anderen abgeleitet werden<sup>1115</sup>. Darin eben liegt ihr Geheimnis, das vor allem in der Sinnfrage explizit zum Ausdruck kommt. Rösen schreibt über den Zusammenhang zwischen Sinn und Zeit:

„In beidem, Natur und Kultur, waltet die Zeit und hält sie zu einem Sinnganzen zusammen. Was dieses Sinnganze ist und wie die Zeit in ihm wirkt, wissen wir nicht, obwohl wir doch in ihm und aus ihm leben“<sup>1116</sup>.

Es ist ein bemerkenswertes Zugeständnis eines Kulturwissenschaftlers, der zweierlei konstatiert: Einerseits unsere Unwissenheit vom Sinnganzen, andererseits unsere Angewiesenheit auf ihn. Durch die Frage der Zeit werden Kultur und Natur in Verbindung gehalten, die unser praktisches Leben entscheidend bestimmt.

Worin aber liegt eigentlich das Geheimnis der Zeit, das an der Sinnfrage greifbar zu sein scheint? Augustins Frage drückt dieses Geheimnis auf paradigmatische Weise aus: Zeit scheint im Leben selbstverständlich zu sein. Aber sobald wir sie zu denken, zu bestimmen, zu definieren versuchen, verbirgt sie sich. Ihr Geheimnis liegt vielleicht darin, daß sie immer auf ein anderes als sich selbst verweist – auf Sinn, Identität, Wahrheit, Gerechtigkeit usw. In diesem Von-sich-Wegweisen, im diesem Sich-Selbst-Übersteigen zeigt sich die Zeit als Phänomen der Transzendenz<sup>1117</sup>, das im metaphysischen Denken zum Gedanken Gottes führt, dessen Grund dem Denken selbst jedoch nicht zugänglich ist und nur durch *via negativa*<sup>1118</sup>, bzw. durch Mystik „gewußt“ werden kann<sup>1119</sup>. In und durch Zeit wird also eine Perspektive geöffnet, die den Menschen in Abwendung von sich auf ein Jenseits „blicken“ läßt, durch das der Mensch sich selbst als eine Ganzheit begreift, indem er – sozusagen - wie von einem imaginären Standpunkt Gottes, sich selbst schaut. Damit aber deutet das Geheimnis der Zeit in seinem transzendierenden Verweisungscharakter auch auf die Frage des Selbstverständnisses des Menschen hin<sup>1120</sup>: Die Zeit offenbart uns als bedürftige Wesen,

---

<sup>1114</sup> Vgl. Tugendhat, Heidegger und Bergson über die Zeit.

<sup>1115</sup> Vgl. Mesch, Reflektierte Gegenwart, 386 ff., auch Gloy, Zeit, 509.

<sup>1116</sup> Vgl. Rösen, Die Kultur der Zeit, 53; Picht, Von der Zeit, 680.

<sup>1117</sup> Vgl. Gron, Zeit und Transzendenz, 40 ff.

<sup>1118</sup> Vgl. Halfwassen, Metaphysik und Transzendenz, 26 f.; Hindrichs, Metaphysik und Subjektivität, 26 f.

<sup>1119</sup> Beierwaltes, Henosis, 123 ff.

<sup>1120</sup> Henrich, Zeit und Gott, 30.

als Fragende und Leidende, als solche, die auf Übersteigen der Flüchtigkeit des Augenblicks (zum Glück oder Unglück?) angewiesen sind. Diese Erfahrung deckt gleichzeitig die Erfahrung von Nichtidentität auf - als eine Erfahrung des Mangels bzw. Erfahrung des Nicht-Ganz-Seins<sup>1121</sup>. Darum hat diese Angewiesenheit auf die Ganzheit den Gedanken der Ewigkeit bzw. des ewigen Lebens evoziert<sup>1122</sup>, das im Gegensatz zur Zeit vor allem durch seine Ganzheit bzw. Vollkommenheit ausgezeichnet war, und daher schon seit alten Zeiten bis zur Gegenwart zum Gottesprädikat gehörte<sup>1123</sup>. Bei der Unterscheidung Zeit – Ewigkeit handelt sich also um die Erfahrung einer Differenz<sup>1124</sup>: In seiner Zeitlichkeit erfährt sich der Mensch mit der Zeit nicht synchron, sondern in einer unüberwindbaren Differenz, die diese Unterscheidung in Zeit und Ewigkeit ermöglicht<sup>1125</sup>. Diese Differenz scheint eine Konstante der menschlichen Zeiterfahrung zu sein, die auf die Relationalität der Zeit hinweist: Die Zeit erschließt sich in der Form der Beziehung, oder genauer, sie *ist* Beziehung, die diese Differenz als Differenz offenbart. Denn wären wir mit der verlaufenden Zeit synchron, so wäre weder das Wort bzw. der Begriff *Zeit* noch *Ewigkeit* sinnvoll oder möglich, weil ohne Bezug. Aber was besagt diese Differenz, bzw. was wird durch sie unterschieden?

Mit der Differenzfrage begeben wir uns in die Welt der Metaphysik, oder genauer gesagt, in zwei Welten, die von der Metaphysik aufgrund dieser Differenz postuliert werden<sup>1126</sup>. Eine grundlegende Rolle spielt hier die Wahrheitsfrage, die mit dem Problem der Zeit auf engste verbunden zu sein scheint: Die Differenz besagt nach dem Verständnis der traditionellen Metaphysik, daß die Wahrheit nicht der Wandelbarkeit der Zeit unterworfen sein kann<sup>1127</sup>. Die Erfahrung von Nichtidentität, die vor allem aus der Erfahrung von Zeit resultiert, sucht die Wahrheit als Identität nicht in der Zeit, sondern im Zeitlosen bzw. im Ewigen. Damit wird die Wahrheitsfrage zur Trennlinie zwischen Zeit und Ewigkeit. Die Wahrheit repräsentiert dann eine andere Welt, die sich

---

<sup>1121</sup> In der Erfahrung der eigenen Nichtidentität äußert sich die Erfahrung von Freiheit, vgl. dazu Marquard, *Freiheit und Zeit*, 323 ff., 332 ff.

<sup>1122</sup> Vgl. van den Brom, *Ewiges Leben*, 1767 ff.

<sup>1123</sup> Es handelt sich um die berühmte und wirkungsvollste Definition der Ewigkeit bei Boethius, die er von Plotin übernommen und im Christentum etabliert hat, vgl. Mesch, *Ewigkeit bei Boethius*.

<sup>1124</sup> Daß diese von Heidegger intensiv thematisierte Differenz nicht nur ontologisch, sondern auch theologisch interpretiert werden kann, hat Gadamer, *Hermeneutik und ontologische Differenz*, 266 f., vertreten.

<sup>1125</sup> Gelegentliche Aufhebung der Differenz in einer mystischen Erfahrung der Einung bestätigt nur ihre Faktizität, vgl. Beierwaltes, *Henosis*, 123 ff.

<sup>1126</sup> Vgl. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, 38; Gron, *Zeit und Transzendenz*, 42 f.

<sup>1127</sup> Dazu vgl. Picht, *aaO*, 677, 682 ff.

von der hiesigen durch ihren Wert in jeder Hinsicht unterscheidet<sup>1128</sup>. Auf der Basis der Differenz, die in Form von Nichtidentität erfahren wird, lehrt die Metaphysik infolgedessen zwei Welten: Diesseits und Jenseits, vergängliche Welt und ewige Welt, sinnliche Welt und geistige Welt, endliche und unendliche Welt usw. Damit scheint, daß die Differenz einen Gegensatz offenlegt, der vor allem als Gegensatz zwischen Zeit und Ewigkeit verstanden worden ist<sup>1129</sup>.

Warum jedoch mußte die Wahrheit mit der Ewigkeit identifiziert werden?<sup>1130</sup> Dies scheint es notwendige Voraussetzung des Denkens selbst zu sein: Denn die Veränderung und Bewegung, die sich in der Zeit manifestiert, scheint jeder Aussage ihren Geltungsanspruch durch Überholbarkeit zu entziehen. Die Zeit muß wie ein Selbstwiderspruch des Denkens erscheinen. Wenn man von der Frage ausgegangen ist: „Was ist jetzt wirklich, was kann Geltung in der Gegenwart – als einzigem Modus des Seins – beanspruchen?“, konnte man ins Schaudern geraten: Durch die Zeit schien die Gegenwart, damit aber die ganze Wirklichkeit überhaupt in Frage gestellt zu werden, denn die Definition von Gegenwart konnte dem auf der zeitlosen Logik beruhenden Denken nur als ausdehnungsloser Punkt faßbar erscheinen. Die Zeit, die zeitliche Welt und Existenz, gerät damit in Zwielficht: Dem Denken konnte sie nicht als „wahr“ erscheinen, ohne daß das Denken sich selbst aufgehoben hätte. Der Ausweg aus diesem Dilemma war für das Denken das Postulat zweier Welten – einer scheinbaren, unwirklichen, vorläufigen, ja gar unrealen und einer wahren, vollendeten und wirklichen. Und - konsequent – konnte die scheinbare als unwirkliche Welt ihrer Abwertung nicht ausweichen. Darum wurde Wahrheit mit der Ewigkeit identifiziert, obwohl vielleicht genauer zu sagen wäre, daß das Denken, das aus dem Wahrheitsbedürfnis die „Ewigkeit“ geschaffen hat, der Erfahrung der Zeit in Form von Differenz zugrunde lag. Ermöglicht hat diese Identifizierung die Sprache: Als Modus des Denkens erwies sie sich zugleich auch als Medium der Ewigkeit selbst, wie es Rustemeyer in bezug auf Aristoteles treffend bemerkt:

---

<sup>1128</sup> Die Vorstellungen vom ewigen Leben haben darin kritische Funktion, indem sie – als Bild der Erfüllung - zum Maßstab für das gegenwärtige Leben werden. Vgl. van den Brom, aaO, 1768 f: „Die Rede vom e.L. [ewigen Leben] ist keine Flucht vor der Wirklichkeit, sondern eine krit. Projektion ‚rückblickend‘ in unsere Wirklichkeit hinein. Bringt das Bild vom e.L. den vollkommenen Kontext der Beziehung von Gott und Mensch zum Ausdruck, fungiert es als Kriterium zur Beurteilung der gegenwärtigen Wirklichkeit“.

<sup>1129</sup> Vgl. Heimsoeth, Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik, 18 ff., Picht, aaO, 667.

<sup>1130</sup> Vgl. Heimsoeth, aaO, 131 ff.

„Zugang zum wahren Sein erlangt das Denken aber gerade nicht durch die messende Bestimmung des Werdens als Zeit, sondern mit Hilfe der urteilsförmigen Struktur der Sprache, deren Relation von Subjekt und Prädikat der zweiwertigen Logik korrespondiert und eindeutige Zuordnungsverhältnisse erlaubt, in denen sich Substanz und Akzidenz, Bleibendes und Veränderliches trennen lassen. Die Form der Sprache steht der Form der Zeit gegenüber und bindet urteilsförmige Erkenntnis an eine atemporale, onto-logische Struktur. Logik, Grammatik und Ontologie schließen sich im Theorieprogramm der aristotelischen Metaphysik zusammen“<sup>1131</sup>.

Die in der Zeit erfahrbare Differenz erschließt also einen Zusammenhang zwischen Zeit und „Wahrheit“, der in der traditionellen Metaphysik zur Postulierung von zwei entgegengesetzten Welten führte. Die Kritik der traditionellen Metaphysik, angefangen von Kant und fortgeführt u.a. vor allem durch Nietzsche, Heidegger und die analytische Philosophie, hat gezeigt, daß zwei Welten nicht ein ontologisches, sondern ein Problem des Bewußtseins bzw. Selbstbewußtseins darstellt, indem es sie die Zwei-Welten-Lehre als sprachliche Projektion der selbstreflexiven Vernunft aufdeckte<sup>1132</sup>. „Ewigkeit“ repräsentiert demnach nicht eine objektive Realität, die dem Denken als ein objektiver Gegenstand vorliegt, sondern deckt die Eigenschaft (Bedürfnis?) des Bewußtseins auf, seinen eigenen Grund zu denken, der dem Denken jedoch unzugänglich bleiben muß<sup>1133</sup>. Dem Denken bleibt nur die Gegebenheit der Differenz selbst greifbar, die sich im Bedürfnis (d.h. dem Willen oder Sehnsucht nach „ewiger“ Wahrheit), das aus der Erfahrung der Zeit entsteht, manifestiert<sup>1134</sup>.

Mit der Entdeckung des projektiven Charakters einer gegenständlichen Vorstellung von Ewigkeit war das Problem zwischen Jenseits und Diesseits nicht gelöst, sondern nur anders verortet: Vom Sein ins Bewußtsein. Die Tatsache der Differenz war damit jedoch nicht beseitigt, auch eine befriedigende Antwort auf ihre Bedeutung nicht gefunden. Die Verlagerung des Problems auf das Bewußtsein machte die Frage der nach Wahrheit und dem Selbstverständnis des Denkens nur noch komplizierter: Denn nun schien die Wahrheit nicht ein Prädikat der Ewigkeit, sondern der Zeit zu sein, insofern das Bewußtsein nur als zeitliches Bewußtsein – im doppelten Sinne als fließendes Bewußtsein, dessen Fließen zugleich selbst in der Zeit verfließt - gibt. Da das Bewußtsein als ein Zeitliches der Endlichkeit, Geschichtlichkeit und Kontingenz ausgesetzt bleibt, kann auch der Begriff der Wahrheit nicht von Zeitprädikaten

---

<sup>1131</sup> Rustemeyer, Zeit und Zeichen, 57 f. Vgl. auch die Kritik von Micali, Zeiterfahrungen, 13, wo er die Verwendung des Begriffpaars - Form/Materie - in Hinblick auf die Bestimmung der Zeitlichkeit kritisiert.

<sup>1132</sup> Dazu vgl. Picht, Von der Zeit, 666 – 697.

<sup>1133</sup> Vgl. Hindrichs, Metaphysik und Subjektivität, 5, 26 f., Luckner, Genealogie der Zeit, 9 – 24.

<sup>1134</sup> Vgl. Füzési, Die Relevanz oder Irrelevanz der Metaphysik für die heutige Zeit, 47 ff.

verschont bleiben. Die Wahrheit kann also nicht unabhängig von Zeit erfaßt werden. Wird aber damit der Begriff der Wahrheit nicht in Subjektivität aufgelöst? Wenn die Wahrheit verzeitlicht wird, scheint ein rational begründeter Diskurs überflüssig zu sein. Wird durch die Verzeitlichung der Wahrheit jegliche Möglichkeit von Verbindlichkeit suspendiert? Welchen Sinn hat also „Wahrheit“, wenn sie weder ewig noch allgemeingültig zu sein scheint? Gibt es überhaupt Kriterien für „wahr“ oder „nicht wahr“? Diese Fragen sollen im folgenden kurz erläutern werden<sup>1135</sup>.

Aus der Sicht unserer Untersuchung läßt sich folgender Schluß ziehen: Die Entdeckung der Zeitlichkeit der Wahrheit verwandelt den Wahrheitsbegriff selbst, oder besser gesagt, entdeckt den Ort der Wahrheitsgeltung neu: Aus der Perspektive der Zeit gesehen ist der Ort der Wahrheit nicht das Urteil, indem Identität von Urteil und Sache (*adaequatio intellectus et rei*) behauptet wird, sondern Beziehung<sup>1136</sup>. Wahrheit ist keine Substanz, sondern Vollzug von Relation<sup>1137</sup>. D.h., daß Wahrheit nicht nur eine ontologische, sondern auch eine ethische Kategorie darstellt – wie dies Levinas in seiner Philosophie des Anderen vertritt –, oder besser, daß ontologische Wahrheit nur über die ethische zugänglich ist, bzw. daß beide untrennbar zusammen gehören. Die Unmöglichkeit einer Wahrheit als Urteil liegt schon darin, daß jeder Anfang dem Denken eigentlich uneinholbar bleibt:

„Die Präsenzmetaphysik wird radikal in Frage gestellt, wenn der Anfang, selbst mein Anfang, weder je gegenwärtig gewesen ist, noch auf die Gegenwart zurückgeführt werden kann. Es ist deshalb unmöglich, den Anfang einzuholen, weil der Anfang nicht bei sich selbst, sondern beim Anderen ist. Das Bewußtsein, das Subjekt, kommt immer zu spät. Wir können nur auf etwas antworten, was uns schon zuvor getroffen hat: Ein Antlitz, das mir lächelnd begegnet; eine Stimmung, die mich überfällt; ein Ereignis, das sich als Gelegenheit zeigt“.<sup>1138</sup>

Dieser von der Beziehung her entdeckte Wahrheitsort bestimmt auch den Geltungsanspruch von Wahrheit neu: Die Wahrheit kann nicht mehr allgemein gelten – eine solche Geltung ist nichts anderes als die Unterwerfung unter die Herrschaft der Rationalität einer abstrahierenden Vernunft, die den einzelnen zum abstrakten Objekt

---

<sup>1135</sup> Zur gegenwärtigen Diskussion dieser Frage vgl. Dalferth / Stoelger, Wahrheit, Glaube und Theologie. Zur theologischen Rezeption zeitgenössischer wahrheitstheoretischer Diskussion, 36 ff.

<sup>1136</sup> Damit werden nicht die klassischen Wahrheitstheorien – Kohärenz-, Korrespondenz- und Konsensstheorie in Frage gestellt. Sie alle haben ihre Berechtigungen als Theorien. Hier wollen wir die Frage nach dem Sinn bzw. Funktion von Wahrheit in Zusammenhang mit der Zeit formulieren, indem wir uns selbst als zeitliche Wesen bekennen.

<sup>1137</sup> Solche Wahrheitsauffassung kommt dem Heideggerschen Wahrheitsverständnis sehr nahe, vgl. Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit, 182 f.

<sup>1138</sup> Micali, Zeiterfahrungen, 16.

reduziert. Die metaphysische Wahrheit, um ihrem Selbstverständnis nach Wahrheit zu sein, mußte alles Zeitliche beseitigen – d.h. das Individuelle, Irreduzible, Geschichtliche und Biographische als das nicht „wahre“ erklären. Die „Wahrheit“ mußte das Gegenteil von „Leben“ bedeuten, weil das Leben eben erst durch seine Zeitlichkeit zum Leben bzw. zu einer Biographie und Geschichte wird. Wir kommen damit zum paradoxen Schluß: Die Wahrheit zeichnet sich nicht durch ihre Allgemeingültigkeit, sondern durch ihre Subjektivität aus, indem die Subjektivität in der konkret erlebten Zeit entsteht und dem Subjekt als Selbstdarstellung realer Zeit erscheint<sup>1139</sup>. Die Wahrheit ist jedoch nicht mit der Subjektivität selbst zu identifizieren, - das wäre wiederum eine Substantialisierung von Wahrheit nach dem Schema der metaphysischer Vernunft. Wenn der Ort der Wahrheit die Beziehung ist, dann ist Wahrheit nicht mit der Selbstbehauptung der eigenen Subjektivität identisch, sondern sie liegt in der Verantwortung gegenüber dem anderen<sup>1140</sup>, die aber immer von der eigenen Subjektivität bestimmt wird<sup>1141</sup>. Der Begriff „Wahrheit“ ist damit rein formal bestimmt: Zu behaupten, daß etwas die Wahrheit *ist*, wäre ein Widerspruch in sich, weil die Wahrheit nicht *ist*, sondern geschieht. Auch die Frage nach dem Kriterium der Wahrheit ist somit noch nicht beantwortet. Für die traditionelle Metaphysik war das Kriterium der Wahrheit die Adäquation zwischen Sache und Urteil, indem das Urteil vom Akzidentiellen gereinigt sein mußte. Das sollte die Unvergänglichkeit des Urteils, also die der Wahrheit, sichern.

Wird die Wahrheit durch ihre Subjektivierung vergänglich? Was bedeutet in diesem Zusammenhang „vergänglich“? Mit dieser Frage stoßen wir auf das Problem der Ursache des Bedürfnisses nach Wahrheit, die wir mit der Erfahrung von Zeit als einer Erfahrung von Differenz in Zusammenhang gebracht haben. Drückt sich dieses Bedürfnis als der Wille zur Macht aus<sup>1142</sup>, das sich eigentlich nur als Ausdruck der

---

<sup>1139</sup> Das ist Ergebnis der Untersuchung von Bieri, *Zeit und Zeiterfahrung*, 221.

<sup>1140</sup> Vgl. dazu die nähere Klärung des Problems bei Picht, *Von der Zeit*, 686 f.

<sup>1141</sup> Wir hätten damit ein Modell der „responsorischen“, d.h. antwortenden Wahrheit, die nicht von der Wahrheit einer Aussage, sondern von der Wahrheit meiner Existenz handelt, vgl. Dalferth / Stoellger, *Wahrheit, Glauben und Theologie*, 49 f. Vgl. auch Jüngel, *Wertlose Wahrheit*, 90 ff., der die Wahrheit als „Unterbrechung“ des Lebens versteht, durch die in Begegnung mit Jesus unsere Selbstverständlichkeiten als Unwahrheiten aufgedeckt werden. Auch Franz Rosenzweig war ein Denker, der die Wahrheit zu einer Sache der Zeit machte, vgl. Wiehl, *Die Hoffnung zwischen Zeit und Ewigkeit. Zum Ewigkeitsdenken Franz Rosenzweigs*, 182 f.

<sup>1142</sup> Dieses Bedürfnis, die Wirklichkeit einer Ordnung zu unterwerfen, durch die die Zeit im gewissen Sinne „entkräftet“ wird, kann in den unterschiedlichen religiösen Systemen an der Funktion der Ewigkeit beobachtet werden, vgl. Böhm, *Zeit*, 402: „Der Zusammenhang zwischen Herrschaftsuniversalisierung und dem Ewigkeitswert der Zeit läßt sich einleuchtend am Begriff der ägyptischen Ma-at explizieren,

Kompensation der eigenen Ohnmächtigkeit angesichts der Endlichkeit der Zeit äußert? Oder ist es der Ausdruck einer unbewältigten Angst angesichts des Todes, die das Verlangen nach Unvergänglichkeit repräsentiert?<sup>1143</sup>. Bei dieser Art von Fragen scheint die Zeit bzw. die Erfahrung von Vergänglichkeit eine nicht zu unterschätzende Rolle zu spielen. Außerdem sagt das Bedürfnis nach Unvergänglichkeit zunächst nichts über die Form der Befriedigung dieses Bedürfnisses aus: Dieser Frage wird in den folgenden Überlegungen nachgegangen.

Die relationale Bestimmung von Wahrheit wirft ein anderes Licht auch auf das Problem der Vergänglichkeit: Wenn Wahrheit sich im Modus der Relation vollzieht, dann ist sie der Vergänglichkeit – im ontischen Sinne – entzogen: Wahrheit, wie die Zeit auch, kann nicht vergehen<sup>1144</sup>. Vergehen ist nicht mit dem zeitlichen Wandel, wie es sich beispielsweise in Entropie manifestiert, zu identifizieren: Das Gewesene bleibt für immer gewesen und ist nicht Nichts<sup>1145</sup>. Vergehen, das das Leben bedroht, vollzieht sich in falscher Beziehung<sup>1146</sup>. Die Vergänglichkeit folgt aus der Schuld – die als Gegenbegriff von Wahrheit gelten kann<sup>1147</sup>. Daß die Zeit mit der Vergänglichkeit immer

---

deren sinnstiftende Konturen ebenso das chinesische ‚tao‘, das indische ‚dharma‘ oder das griechische ‚dike‘ und ‚thesmos‘ in Zusammenhang mit ‚kosmos‘ aufweisen. Ma-at ist die zentrale Ordnungsleistung, die der ägyptische König zu erbringen hat, und bedeutet Augeglichenheit, Symmetrie, Regelmäßigkeit, Maß- Vorstellungen, die in logisch kondensierter Form auf Wiederholungen verweisen. Als solche zielen sie auf Gerechtigkeit und Wahrheit und implizieren die universale Rechts- und Vergeltungsordnung, die der König immer erneuert, wenn er Ma-at tut“.

<sup>1143</sup> Vgl. Theunissen, Negative Theologie der Zeit, 116 f. Vgl. Gadamer, Der Tod als Frage, 71: „Es gehört zur Denkerfahrung des Todes, daß sie stets hinter sich zurückbleibt, daß sie nur im Wegdenken von ihm, im Stehen in der eigenen Lebensgewißheit sozusagen eine Spur von ihm erfaßt. Was für das Denken eine angemessene Weise, über den Tod zu denken, bleibt, scheint nichts anderes, als die Angst selber zu denken, oder besser, die Angst selber als Denken zu erkennen“.

<sup>1144</sup> Vgl. Henrich, Zeit und Gott, 31: „Wenn es zur Zeit selbst gehört, daß Künftiges zu Gegenwärtigem wird, um dann zu vergehen, so kann sie doch selbst einem solchen Wechsel nicht unterliegen. Man wird zunächst sagen, daß sie diesen Wechsel ermöglicht und erwirkt und daß sie ihm eben damit selbst schlechthin entzogen ist“.

<sup>1145</sup> Vgl. Angern, Zeit und Geschichte, 79.

<sup>1146</sup> Vgl. Jünger, Tod, 164 f. Die Ewigkeit kann daher in der Tat – in ihrer Konfrontation mit der Zeit als Gericht Gottes verstanden werden, wie dies z.B. Barth und Pannenberg interpretierten.

<sup>1147</sup> In diesem Sinne spricht vom Vergehen auch das Alte Testament, vgl. Ratschow, Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems, 293 ff. Vgl. auch Dalferth, Die Wirklichkeit des Möglichen, 547. Der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf liegt demnach, so Dalferth im Anschluß an Kierkegaard, nicht im ontologischen Unterschied, daß das Geschöpf endlich und der Schöpfer unendlich ist, sondern in der Sünde: „Die radikale Andersheit wird aber nicht in der Differenz von Endlichkeit und Unendlichkeit begründet, sondern – wie Kierkegaards *Climacus* im Bezug auf den christlichen Diskurs herausstellt – in der *Sünde*. In der Tat ‚ist der Gott schlechthin verschieden vom Menschen‘ und ‚der Mensch schlechthin verschieden von Gotte‘ [Kierkegaard, Philosophische Brocken oder Ein Bröckchen von Johannes Climacus, hg. v. Kierkegaard, S., Kopenhagen 1884, übers. V. E. Hirsch, Gesammelte Werke, 10. Abteilung, Düsseldorf u.a. 1952, 44 f.]. Aber nicht weil der Mensch endlich und Geschöpf, Gott aber unendlich und Schöpfer ist: Das ist nicht, was die Menschen von Gott trennt, sondern gerade umgekehrt, was sie fundamental mit Gott verbindet. Was sie als Geschöpfe Gottes ganz und gar von Gott entfremdet, ist die *Sünde*. Sie konstituiert die radikale Andersheit, die Gott den Menschen fremd macht,

wieder in Beziehung gebracht worden ist, ist ein Indiz dafür, daß die Zeit wesentlich mit Wahrheit zu tun hat. Die falsche Beziehung zur Zeit, in der es keinen Raum für den Anderen gibt, wird der Herrschaft der Zeit ausgesetzt und dem Vergehen preisgegeben:

„Ein auf sich selbst fixiertes und so eben in die Verhältnislosigkeit drängendes Leben verfehlt die Zeit als Raum geschichtlicher Begegnung. Die Lebenszeit erscheint dann nur noch als Ablauf. Sie verrinnt. Und das Ende der Lebenszeit ist dann die Konfrontation des auf sich selbst fixiertes Ich mit dem Nichts“<sup>1148</sup>.

Wenn Vergänglichkeit also relational und nicht substantiell verstanden wird, dann können wir auch den Begriff von Ewigkeit in diesem Sinne interpretieren. Wir haben oben von der Unterscheidung: Zeit – Ewigkeit als von einer Differenz gesprochen. Die Kritik der Zwei-Welten-Lehre der Metaphysik hat die Ewigkeit nicht als ein Jenseits, sondern als Erfahrung des Unterschiedes in der Zeit selbst entdeckt. Ewigkeit zeigt sich somit als Transzendenz, die als In-Beziehung-zur-Zeit-gesetzt-werden erfahren wird. Sie hat mit der Erfahrung des Todes – in der Unmöglichkeit, Tod zu erfahren, indem der Tod für und in seiner Abwesenheit anwesend ist – zu tun. Sie hat mit jedem Augenblick unseres zeitlichen Daseins zu tun, indem die Ganzheit unseres Lebens uns ständig präsent hält<sup>1149</sup>. Und sie hat ebenfalls mit dem Unvordenklichen als Grund und Ziel unseres Daseins zu tun, von dem wir uns unterschieden und zugleich dazugehörig fühlen<sup>1150</sup>. Es ist ein Geheimnis, das die Zeit umgibt. Unsere Erfahrung der Nicht-Erfahrbarkeit der Ewigkeit, die uns nur in Form der Differenz zugänglich ist, ermöglicht uns die Zeit als Zeit – d.h. als Veränderung, Bewegung, Offenheit, Auftrag, Ruf, schließlich als geschenktes Mysterium des Daseins zu erfahren. Das heißt weiterhin, daß der Begriff der Zeit den Begriff der Ewigkeit impliziert: Zum Verständnis der Ewigkeit als Transzendenz der Zeit kommen wir eben nur durch die Zeit<sup>1151</sup>.

---

und sie wird nicht dadurch überwunden, dass unsere Endlichkeit in die Unendlichkeit Gottes eingeht, sondern allein dadurch, dass die Sünde unter Wahrung der Differenz von Endlichkeit und Unendlichkeit aufgehoben wird. Wäre nicht die Sünde, wäre Gott nicht radikal anders, sondern als der Schöpfer einsichtig“.

<sup>1148</sup> Jünger, *Tod*, 165.

<sup>1149</sup> Vgl. Sturma, *Die erweiterte Gegenwart*, 76 f: „Endlichkeit und Kontingenz personaler Existenz mögen ontologisch das letzte Wort sein, in bewußtseinsphilosophischer Hinsicht enthält jeder Augenblick die Möglichkeit der modalen und temporalen Erweiterung, die über die eigene Lebenszeit weit hinausgehen kann“.

<sup>1150</sup> Vgl. Gadamer, *Hermeneutik und ontologische Differenz*, 58 ff.

<sup>1151</sup> Rezipierbar für Theologie scheint in diesem Zusammenhang die Auffassung von der Transzendenz der Zeit zu sein, die Theunissen in seinem Pindarbuch ausgearbeitet hat, Theunissen, *Pindar. Menschenlos und Wende der Zeit*, München 2000. Die Verschiedenheit seines Ansatzes von der traditionellen Metaphysik faßt Theunissen gleich am Anfang des Buches so zusammen: „Als das

Wir kommen damit zum einem paradoxen Schluß: Die verzeitlichte Wahrheit vernichtet nicht die Metaphysik, sondern tritt an ihre Stelle<sup>1152</sup>. Sie erweist sich als eine ewige Aufgabe, die jedoch niemals endgültig gelöst werden kann, insofern es sie nur in zeitlicher Form gibt. Dennoch bleibt zu fragen, ob eine solche Bestimmung der Metaphysik nicht wiederum ein Urteil der Vernunft ist, das die substantielle Ontologie durch die relationale Ontologie ersetzt, aber die gleiche metaphysische Struktur des Denkens behält. In der Tat läßt sich die Metaphysik nicht wirklich überwinden, solange es das Denken gibt<sup>1153</sup>. Der entscheidende Unterschied zwischen den beiden Arten der Metaphysik besteht jedoch darin, daß die eine durch ihren Absolutheitsanspruch sich in Machtverhältnisse zu verwandeln droht<sup>1154</sup>, die andere dagegen durch ihre Selbstbegrenzung sich im Bewußtwerden ihrer eigenen Endlichkeit dem Anderen öffnet.

## 2. Zeit und Offenbarung

Wir wollen jetzt unser Ergebnis vom Zusammenhang der Wahrheit mit der Zeit explizit auf die theologische Problematik beziehen. Der Bezugspunkt betrifft das christliche Offenbarungsverständnis<sup>1155</sup>, da es vor allem als eine von Gott geoffenbarte *ewige*

---

übergreifende Geschehen, von dem die frühgriechische Dichtung Zeugnis ablegt, wird in den folgenden Interpretation zu Pindar und zur archaischen Lyrik ein Wandel in Anspruch genommen, der als eine dynamisch verstandene Zeit von deren basaler Herrschaft ausgeht und eine gewisse Freiheit von Zeitherrschaft zugeht. Transzendenz meint da aber keinen Ausbruch aus der Zeit schlechthin und in eine vermeintliche Zeitlosigkeit wie in parmenideisch-platonischen Metaphysik, sondern eine Verwandlung herrschender Zeit in eine andere. Darum ist der Wandel eine Wende, eine Umwendung der Zeit in ihr selbst“, Theunissen, aaO, 1.

<sup>1152</sup> Vgl. Luckner, *Genealogie der Zeit*, 23. Die Wahrheit in Verbindung mit der Zeit zu denken war auch das Ziel von Heideggers *Sein und Zeit*, vgl. Thomä, *Sein und Zeit* im Rückblick, 284: „In dem Maße nämlich, wie das Dasein seine zeitliche Verfassung ‚aushält‘ oder sich in sie hinein ‚versetzen‘ kann (vgl. 325, 445), soll das Seiende in seiner Unverborgenheit, das heißt ‚Wahrheit‘ zugänglich werden; es wird ‚gelichtet‘. Genau diesen Übergang von der Zeitlichkeit zur Wahrheit [...] habe er, wie Heidegger im Rückblick erklärt, in *Sein und Zeit* ‚geahnt, aber nicht bewältigt‘“. Und das Versagen von *Sein und Zeit* liegt nach der Meinung des späten Heideggers an der Sprache, die sich – schon in ihrer grammatikalischen Verfassung – für ihn als Sprache der Metaphysik erwiesen hat, vgl. dazu Kiesel, *Das Versagen von Sein und Zeit*, 255 f. Vgl. dazu auch Luckner, aaO, 23, Fußnote 24.

<sup>1153</sup> Vgl. Klein, *Kein Ende für die Metaphysik*.

<sup>1154</sup> Den Zusammenhang zwischen Absolutheitsanspruch einer metaphysisch begründeten Wahrheit mit der Gewalt hat insbesondere die Philosophie Vattimos betont, vgl. Vattimo, *Christentum im Zeitalter der Interpretation*. Zur Vattimos Kritik der traditionellen Metaphysik vgl. Weiß, Gianni Vattimo. *Einführung*, 23 ff.

<sup>1155</sup> Zum Offenbarungsbegriff vgl. Härle, *Dogmatik*, 81 ff. Der Offenbarungsbegriff hinsichtlich seiner Bedeutung und Funktion ist schon seit langem umstritten und sein Gebrauch in der Theologie als problematisch erkannt, vgl. Ritschl, *Zur Logik der Theologie*, 135 ff. Wir können hier nicht auf die ganze

*Wahrheit* verstanden wird. Das Besondere der Offenbarung liegt im Vergleich zu den anderen Erkenntnisformen der Wirklichkeit vor allem darin, daß ihre Inhalte der natürlichen Vernunft nicht zugänglich sind<sup>1156</sup>. Subjekt der Offenbarung ist Gott, der Mensch dagegen ist ein passiver Empfänger.

Für unsere Fragestellung sind zwei Aspekte des Offenbarungsverständnisses von Bedeutung: 1. die Unzugänglichkeit der Offenbarung für die natürliche Vernunft und 2. ihr Geltungsanspruch in Bezug auf die Ewigkeit. Es fragt sich, ob ein solches Offenbarungsverständnis eine in der Erfahrung der Offenbarung selbst liegende Einsicht ist, oder eine nachträgliche Deutung bzw. Bestimmung der Offenbarung darstellt. Diese Frage ist insofern legitim, als bei der Erfahrung der Offenbarung und ihrer Bestimmung das Subjekt-Objekt-Verhältnis wechselt: Im Offenbarungsgeschehen ist die Vernunft Objekt der Offenbarung, in der Bestimmung der Offenbarung wird die Vernunft zum Subjekt der Bestimmung. In der Analyse der Zeit haben wir die Problematik der Identifikation der Wahrheit mit der Ewigkeit entdeckt. Nehmen wir den Willen zur Identifikation der Wahrheit mit der Ewigkeit durch die Vernunft einerseits und die behauptete Unzugänglichkeit der Offenbarung für die Vernunft andererseits, so erscheint die Bestimmung der Offenbarung als „ewige Wahrheit“ widersprüchlich. Wenn die Wahrheit als Wahrheit sich nur in Zeitlichkeit erschließt, dann erscheint die Identifizierung der Offenbarung mit der Ewigkeit als ein Akt der metaphysisch denkenden Vernunft<sup>1157</sup>. Dann hätten wir ein Offenbarungsverständnis nach dem Schema der klassischen Metaphysik, dessen Paradox darin bestünde, daß die Entgegensetzung der Offenbarung gegenüber die natürliche Vernunft nichts anderes als die Setzung derselben auf die Ewigkeit der Wahrheit drängenden Vernunft wäre. Wird damit ein solcher Begriff der Offenbarung, deren Inhalt der natürlichen Vernunft nicht zugänglich sein soll, nicht zum Selbstwiderspruch? Es ist unterdessen unschwer zu erkennen, daß ein solches Offenbarungsverständnis ein Spiegelbild des metaphysisch gedachten Gegensatzes zwischen Ewigkeit und Zeit darstellt: Die Offenbarung wird hier

---

Breite der Problematik eingehen und beschränken uns auf den Zusammenhang der Offenbarung mit der Zeitproblematik.

<sup>1156</sup> Vgl. Wießner, *Offenbarung I. Phänomenologisch*, 110.

<sup>1157</sup> Bemerkenswert ist, daß sich in der Bibel kein abstrakt gebrauchter Begriff von Offenbarung findet wie z.B. in der Theologie der Apologeten. Identifizierung der Offenbarung mit der ewigen Wahrheit scheint damit nicht zum Geschehen der Offenbarung selbst zu gehören, sondern erweist sich als Ergebnis der Reflexion, vgl. Gloege, *Offenbarung*, 1609 ff.

zu einer Trennlinie zwischen zwei Welten, einer vergänglichen und unwahren und einer ewigen und wahren.

Wie kann also die Offenbarung im Zusammenhang mit der Zeit gedacht werden, ohne ihre Geltungsautorität dem Relativismus preiszugeben?

Christus spricht von sich: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14, 6). Seine Worte beinhalten die Offenbarung Gottes. Lassen sich seine Worte in Verbindung mit der Zeit denken, ohne daß sie ihren Anspruch, die ewige Offenbarung Gottes auszusagen, aufgeben? Wir wollen zeigen, daß sie nur in Verbindung mit der Zeit ihren ewigen Anspruch bewahren und richtig verstanden werden können.

Beim näheren Zusehen stellt sich heraus, daß das Problem der Ewigkeit bzw. Zeitlichkeit der Offenbarung eigentlich das Problem der Sprache betrifft. Nur als Behauptung, d.h. in der sprachlichen Verfassung, in einem Begriff, stellt sich das Problem nach der ewigen Geltung der geoffenbarten Wahrheit, so wie die Sprache der Metaphysik es eine in ihr selbst ruhende Ewigkeit der Logik voraussetzt. Aber Offenbarung gibt es nicht als Offenbarung des Begriffs oder einer Aussage<sup>1158</sup>, sondern Offenbarung ist Vollzug, ein Geschehen. Nicht die Aussage: „Gott ist Liebe“ wird offenbart, sondern die Wirkung dieser Liebe, die mich in eine Liebesbeziehung zur Mitwelt und Gott setzt. D.h., die Offenbarung begründet die Erfahrung, die alle Erfahrungen unter einer besonderen Perspektive erschließt<sup>1159</sup>, die die Aussage „Gott ist Liebe“ bestätigt. Es gibt ein Verstehen von Liebe, aber es setzt Liebeserfahrung voraus<sup>1160</sup>. Die Liebe ist nicht kognitiv mittelbar, ebensowenig wie sich z.B. die Musik einem Tauben oder die Farben einem Blinden durch Begriffe vermitteln ließen. Sie hat mit dem Wissen, das sich methodisch verifizieren läßt, nichts gemeinsam. Darin eben

---

<sup>1158</sup> Vgl. Härle, Dogmatik, 90: „Indem Jesus Christus als der Offenbarer Gottes verstanden wird, geht der christliche Glaube davon aus, daß Gottes Offenbarung *nicht* in einer Kundgabe von Aussagen oder Lehrsätzen besteht, sondern in einer menschlichen Person“. Die Zeit ist damit als die Vollzugsform der Personalität impliziert.

<sup>1159</sup> Ausführlich zur Problematik zwischen Offenbarung und Erfahrung vgl. Schwöbel, Offenbarung und Erfahrung, 53 ff., 127 f. Vgl. auch Stock, Erfahrung, 1404.

<sup>1160</sup> Vgl. Figal, Phänomenologie der religiösen Erfahrung, 176. Figal bemerkt, daß die Phänomenologie ihren Anspruch auf Immanenz nicht einlösen kann, indem sie versucht, die religiöse Erfahrung auf dem Begriff zu bringen: „Was in der Erfahrung ist, geht bei dem Versuch, es in Begriff zu übersetzen, verloren, weil die Erfahrung auf das Besondere geht, das die Reflexion ‚einklammern‘ muß, um phänomenologisch zu sein. Um die Nähe, in der die Erfahrung zu ihrer Sache steht, zu sich herüberzutragen zu können, müßte das Begreifen selbst ein Erfahren, es müßte dasselbe Erfahren sein. Nur so wäre ihm die Sache genau in der Weise, in der sie im Erfahren gegeben ist, präsent. Also muß die phänomenologische Erörterung der Religion das, was für sie wesentlich ist, anders als im reflektierenden Übersetzen der personalen Erfahrung suchen“.

liegt die Unverfügbarkeit der Offenbarung Gottes, daß sie nicht manipulierbar oder lehrbar ist<sup>1161</sup>. Diesen Sachverhalt illustriert besonders deutlich das Wort Jesu vom Brot: „Ich bin das Brot des Lebens. Wer zu mir kommt, den wird nicht hungern“ (Joh, 6, 35). Vom Begriff des Brotes wird man nicht satt, man muß Brot essen, um satt zu werden.

Als Geschehen ist Offenbarung notwendig zeitlich, insofern jedes Geschehen Temporalität impliziert. Ihre Wahrheit, die sich in zeitlicher Form offenbart, hat einen Bezug zur Ewigkeit, der aber nicht im Anspruch auf Kohärenz bzw. Korrespondenz der Wahrheitstheorie liegt, sondern in der Beziehung, die mich in ewiger Liebe aufnimmt und alle meine Lebensbeziehungen neu bestimmt<sup>1162</sup>. Offenbarung ist daher immer als ein personales Geschehen zu verstehen, das sich als eine personale Anrede Gottes vollzieht. Gottes Anrede ist nur als Anrede einer *Stimme* hörbar und wahrnehmbar, die durch keinen Text vervielfältigt werden kann. Wort Gottes ohne eine lebendige Stimme wird zum toten Buchstaben. Von daher ist auch das Problem der Allgemeingültigkeit der Offenbarungswahrheit, das seit Troeltschs expliziter Problematisierung des Absolutheitsanspruchs des Christentums bis heute offen bleibt<sup>1163</sup>, wie das beispielsweise an Pannenberg's Theologie zu sehen ist, zu lösen: Ihre Allgemeingültigkeit wird nicht durch irgendwelche Wahrheitstheorien begründet, sondern zeigt sich in der Erfahrung<sup>1164</sup>. Der Missionsbefehl im Matthäusevangelium (Mt 28, 16 ff.) darf also nicht vom Inhalt der Offenbarung getrennt werden: Die Liebe läßt sich nur lehren, indem sie gelebt wird. Denn sonst verkehrt sich die Lehre von der

---

<sup>1161</sup> Zurecht hebt Allen, *Ewige Wahrheit*, 30, gegenüber Heidegger hervor, daß die Vorstellung von der „ewigen Wahrheit“ nicht zu den „noch nicht radikal ausgetriebenen Resten von christlichen Theologie“ gehört [Heidegger, *Sein und Zeit*, 229]: „Es wäre genauer gewesen, nicht von christlichen Theologie, sondern von neuplatonischer Metaphysik zu sprechen. Die vermeintliche Ewigkeit der Wahrheit war niemals eine spezifisch theologische Verbindlichkeit“.

<sup>1162</sup> Damit kann die Frage nach dem Verhältnis Gottes zur Zeit jenseits von der Alternative, die entweder zur Beziehungslosigkeit Gottes gegenüber der Welt oder zu seiner Verzeitlichung führte, gelöst werden. Gottes Ewigkeit kann dahingehend interpretiert werden, als daß sie eine durch Selbstoffenbarung Gottes als Liebe gesetzte Beziehung des Menschen zur Zeit aus einer vergänglichen bzw. chronischen Zeit zur aionischen Zeit verwandelt. Die menschlich zu erleidenden Grenzen einer chronischen Zeit, durch die Zeit ihre Nichtigkeit in Gestalt der Vergänglichkeit erhält, werden durch Einbeziehung von diesen Grenzen in die Frage nach dem Grund und Ziel der Zeit in Gott suspendiert. D. h., die Ewigkeit des ewigen Lebens liegt nicht in irgendwelchen fantastischen Eigenschaften der Zeit, durch die sie in eine andere Zeit verwandelt wird, die nach der irdischen Zeit eintreten soll, sondern sie liegt in einem neuen durch Offenbarung gesetzten Verhältnis zur Zeit, die alle möglichen Grenzen der Zeit transzendiert.

<sup>1163</sup> Übersicht über die betreffende Problematik bietet Roderich Barth, *Absolute Wahrheit*, 1 – 57.

<sup>1164</sup> Es ist m.E. Vattimos Urteil zuzustimmen, wenn er „die Botschaft des Evangeliums als Prinzip der Auflösung jedweder objektivistischen Ansprüche“ versteht, vgl. Vattimo, *Christentum im Zeitalter der Interpretation*, 24.

Liebe in ihr Gegenteil, wie das in der Geschichte des Christentums leider viel zu häufig geschehen ist.

Welchen Sinn hat es dann, von Offenbarung zu reden, wenn sie sich dem Begriff entzieht und nicht durch eine Lehre vermittelt werden kann?<sup>1165</sup> Insbesondere trifft diese Frage das Verständnis der Schrift und ihrer Auslegung bzw. Verkündigung. Denn die Schrift kann nicht als Offenbarung Gottes in dem Sinne verstanden werden, daß hier eine ewige Wahrheit im Modus des Wissens vorliegt. Daß erst dem Glauben die Schrift sich als Offenbarung Gottes erschließt, ist sicherlich richtig, beantwortet jedoch die Frage nach dem Sinn der dogmatischen Lehre nicht: Der Glaube duldet keine Lehre, weil die Lehre durch ihren innewohnenden Anspruch auf Allgemeingültigkeit ihrer Aussagen den personalen Glauben in seiner Individualität und Einzigartigkeit bedroht, indem sie den persönlichen Glauben zum Allgemeinen reduziert. Der Glaube ist aber ebensowenig austauschbar wie ein Liebesverhältnis. Darin liegt auch der Sinn des christlichen Schöpfungsglaubens, daß jeder Mensch ein nicht austauschbares Geschöpf Gottes ist, dem eine Würde - Ebenbild Gottes zu sein - zukommt. Die Wahrheit des Glaubens ist damit grundverschieden von der Wahrheit der Dogmatik, wenn Dogmatik als die Wahrheit „beweisende“ Theorie verstanden wird<sup>1166</sup>: Die erste zeichnet sich durch ihre irreduzible durch die Beziehung konstituierte Subjektivität aus, die andere durch ihren Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Ist dieser Widerspruch unlösbar? Und wenn unsere Einsichten zutreffend sind, welchen Sinn hat dann Theologie?

Freilich berühren wir mit solchen Fragen eine sehr vielschichtige Problematik der Theologie, die hier nicht in allen ihren Aspekten erfaßt werden kann. Wir begrenzen uns auf das Problem der Verhältnisbestimmung zwischen Theologie und Zeit. Dieses Verhältnis wird wesentlich von der Problematik des Verhältnisses zwischen Sprache

---

<sup>1165</sup> Freilich ist diese Frage nicht neu: Insbesondere von Kierkegaard, Philosophischen Brosamen, und Bultmann, Allgemeine Wahrheiten und christliche Verkündigung, in: Ders., Glauben und Verstehen 3, 1960, 166 – 177, ist das Problem erhoben worden.

<sup>1166</sup> Genau dieser Aspekt wird von Puntel, Das Verhältnis von Philosophie und Theologie, 15 ff., bes. 28, verkannt. Darum kann Theologie nicht, wie Puntel, aaO, 36 meint, ein Bestandteil der Philosophie sein, sondern ist von der Philosophie grundsätzlich verschieden. Zuzustimmen ist in diesem Zusammenhang der Position Fischers, Zum Wahrheitsanspruch der Theologie, 93 – 107, der im Anschluß an Mildner den Anspruch einer Theologie auf die Wahrheitserkenntnis bestreitet. Nach Fischer ist es illegitim zuerst einen philosophisch begründeten Wahrheitsbegriff zu konstruieren und dann diesen Begriff auf die Theologie anzuwenden, aaO, 94. Auch in Bezug auf das Programm Pannenberg's, die Allgemeingültigkeit der christlichen Wahrheit rational zu begründen, lehnt Fischer mit der rhetorischen Frage ab: „Wie kann die durch die menschliche Vernunft erschlossene Wirklichkeit Kriterium göttlicher Wahrheit sein?“, aaO, 96. Zur Fischers Position vgl. Dalferth / Stoellger, Wahrheit, Glaube und Theologie, 46 ff.

und Zeit bestimmt: Wir haben schon mehrmals über diesen Zusammenhang gesprochen: Einerseits haben wir festgestellt, daß die Sprache im Widerspruch zur Zeit steht, andererseits, daß die Sprache die Zeit selbst transzendiert<sup>1167</sup>. D.h. aber, daß die angemessene Rede von Gott (wie dies übrigens schon Martin Luther erkannt hat<sup>1168</sup>) nicht im begrifflichen Denken erfolgen kann, denn solches Denken „ordnet alles, was es denkt, in Zusammenhänge ein, bestimmt es also als Besonderes eines Allgemeinen“<sup>1169</sup>. Dalferth, schlägt vor, das begriffliche Denken in Bezug auf Gott durch ein neues „grammatisches Denken“ zu ersetzen<sup>1170</sup>:

„Ein solches grammatisches Denken konstruiert seine Gegenstände nicht in zeitlosen Begriffsrelationen und logischen Verhältnissen, sondern denkt in Zeit- und Adressatenbezügen in Diskurshorizonten. Es denkt nicht in Begriffen, sondern in Bildern, spricht nicht begrifflich, sondern metaphorisch und narrativ, sagt nicht nur einen Satz, sondern verknüpft jeden Satz mit weiteren in Diskursverläufen, *denkt* das Singuläre also, indem es dem *Vorgang des Redens vom Singulären* nachdenkt“<sup>1171</sup>.

Solche Rede kann nicht mehr als Lehre, zumindest im üblichen Sinne, verstanden werden: Sie ist methodisch nicht verifizierbar; auch der Glaube eines jeden Einzelnen kann nicht durch eine allgemeine Methode auf „Richtigkeit“ bzw. Angemessenheit in Bezug auf bestimmte Glaubensregeln überprüft werden. Eine solche Methode gibt es nicht. Statt dessen gibt es eine gemeinsame Erinnerung - im Bekenntnis festgelegt, - die in der gemeinsamen Geschichte erzählt wird, und einen gemeinsamen Glaube, der das durch die Zeiten Verschiedene in einer Kontinuität zusammenhält. Die Gemeinsamkeit des Glaubens darf aber nicht mit der Uniformität des Glaubens identifiziert werden.

---

<sup>1167</sup> Vgl. dazu Teil I: 4.3.2.

<sup>1168</sup> Vgl. Schwöbel, Gott, 1116 f. Schwöbel spricht von der reformatorischen Theologie als von einem „Paradigmenwechsel von der Kausalität zur Kommunikation, von Gott als der ersten Ursache zum Wort Gottes [...], von der Konzentration auf das Verhältnis zw. Schöpfer und Seinsordnung auf das soteriologische Thema der Theol.“ Indem jedoch die reformatorische Orthodoxie die aristotelische Substanzmetaphysik in die Gotteslehre wieder aufnahm, verfiel sie der Kritik der Aufklärung, vgl. Schwöbel, aaO, 1117.

<sup>1169</sup> Dalferth, Die Wirklichkeit des Möglichen, 546. Die Problematik des Sagbaren wird anhand der Philosophie von Levinas von Hattrup, Das Levinassche Denken des Anderen als Weg zur Gerechtigkeit, 283 – 322, entfaltet.

<sup>1170</sup> Der Vorschlag Dalferths entspricht unserem Ergebnis, zu dem wir anhand der Erläuterung des vorchristlichen Zeitbegriffs gekommen sind, nämlich daß Zeit und Ewigkeit im Begriff zu fassen unmöglich ist, und daß von der Zeit bzw. Ewigkeit nur in der Sprache der Dichtung bzw. metaphorisch gesprochen werden kann. Vgl. auch Gloy, Zeit, 506. Gloy sieht daher einen möglichen Ausweg aus dem Dilemma metaphysisch bestimmten Zeit-Ewigkeit Gegensatzes nicht im nach-, sondern im vorplatonischen Verständnis von *aion*.

<sup>1171</sup> Dalferth, aaO, 546. Er präzisiert den Unterschied zwischen begrifflicher und metaphorischer Rede folgendermaßen: „Wir sprechen *begrifflich*, indem wir etwas in einen Sprachzusammenhang einordnen. Wir sprechen dagegen *metaphorisch*, indem wir Sprache *aus anderen Zusammenhängen* verwenden, um etwas [...] nicht Einzuordnendes *zur Sprache zu bringen*“.

Denn das Gemeinsame besteht nicht darin, daß zwei Objekte im Vergleich als ähnlich bzw. identisch anerkannt werden<sup>1172</sup>. Das gegenwärtig Gemeinsame besteht in der die Gemeinschaft stiftender Beziehung, die das Einzigartige, Verschiedene, je Individuelle gelten läßt. Nur darin kann die Universalität und die Allgemeingültigkeit des christlichen Glaubens gesehen werden<sup>1173</sup>.

Auch in Bezug auf die Schriftauslegung ist zu sagen: Der Gebrauch der Schrift in der Kirche, ihre Auslegung und Verkündigung, kann nicht nach den systematisch festgelegten Kriterien der Schriftgemäßheit und Zeitgemäßheit methodisch kontrolliert werden. Diese Kriterien sind schon ein Ergebnis der metaphysischen Vernunft, die in Subjekt-Objekt-Denken „die Schrift“ und „die Zeit“ als durch Begriffe definierte Gegenstände vor sich zu haben meint, über die sie verfügen kann. Wir haben gezeigt, daß ein solches Denken nicht nur seine Endlichkeit verkennt, sondern notwendig einem lebendigen Glauben widersprechen muß. Die Schrift in ihrer wirkungsgeschichtlichen Gestalt - als erzählte Zeit, Zeit des Erzählens und sich selbst erzählende Zeit – spricht zu uns in ihrer Gegenwärtigkeit<sup>1174</sup>. Darum ist das Alte Testament nicht einfach vom Neuen Testament überholt, um das Neue des Neuen hervorzuheben, sondern das Alte Testament ist im Neuen präsent, so wie auch Theologie- bzw. Dogmengeschichte nicht einfach durch „besseres“ Wissen – z. B. durch historisch-kritische Methode korrigiert werden können<sup>1175</sup>. Und als sich selbst erzählende Zeit, die zugleich eine Offenheit und

---

<sup>1172</sup> Die Identität des christlichen Glaubens ist somit keine zeitlose, sondern eine geschichtliche, d.h. durch die Erfahrungen begründete Identität.

<sup>1173</sup> An dieser Stelle sei noch einmal Pannenberg's Wahrheitsverständnis kritisch in Erinnerung zu rufen, das sich vor allem durch die Insistenz auf die Allgemeingültigkeit und gegen die drohende Relativität des Subjektivismus der Wahrheit ausgezeichnet hat. Relativismus droht jedoch gerade dem Pannenberg'schen Verständnis der Wahrheit, insofern die Wahrheit, indem sie nur durch eine geschichtlich bedingte Antizipation zugänglich ist, damit aber überholbar bzw. relativierbar wird. Pannenberg's substantielles Verständnis von Wahrheit wird an seiner Auseinandersetzung mit Gadamer über die Hermeneutik sichtbar, vgl. Pannenberg, Hermeneutik und Universalgeschichte. Der Unterschied zwischen Gadamer und Pannenberg liegt - bezeichnenderweise – im Verständnis der Sprache: Für Gadamer liegt das Wesen der Sprache im Gespräch, und darin auch der Ort der Wahrheit, vgl. Gadamer, Sprache und Verstehen, 71 ff., für Pannenberg dagegen – in der Abbildung der Sache selbst, vgl. Pannenberg, Bewußtsein und Geist, 136. Es ist daher konsequent, daß Pannenberg's Zeitverständnis dem metaphysischen Gegensatz zwischen Zeit und Ewigkeit verhaftet bleibt.

<sup>1174</sup> Vgl. Schwöbel, Bibel, 1428: „So wie sich Gott in Jesus in der leiblichen Geschichtlichkeit der Schöpfung vergegenwärtigt, so vergegenwärtigt Gott durch das Wirken des Geistes den gekreuzigten Auferweckten und so sich selbst in der menschlichen Verkündigung des Evangeliums“.

<sup>1175</sup> In welchem Maße jedoch die unbewältigte Zeitproblematik sich in der Theologie noch auswirkt, belegt die Untersuchung von Henning Theißen, Die evangelische Eschatologie und das Judentum, 269: „Es ist nun bemerkenswert, daß die evangelische Eschatologie, wie sie hier untersucht wurde, dazu neigt, die o.g. doppelte Dimension der Verheißung in beiden Verhältnisbestimmungen durch eine lineare Abfolge von Verheißung und Erfüllung auszudrücken. Das zeigt sich gerade in der Wahrnehmung des Judentums: Innerhalb eines Zeit-Ewigkeits-Kontinuums erscheint das Judentum dann als Zeit der Verheißung, die eine wohl notwendige, aber auch notwendig zu überwindende Vorstufe des Christentums

Möglichkeit impliziert, bedarf die Auslegung der Schrift eines fortgesetzten Diskurses<sup>1176</sup>: Wenn der Ort der Wahrheit Beziehung ist, dann kann eine Rede von der Wahrheit nicht aufhören<sup>1177</sup>.

Die Zeit stellt also die Wahrheit nicht in Abrede, sondern weist auf die Art und Weise des Gegebenseins der Wahrheit hin. Kurz läßt sich diese Art und Weise des Gegebenseins so näher bestimmen: Die Wahrheit ist uns – durch ihre Manifestation im Zeitlichen, das unsere individuelle Subjektivität begründet – unverfügbar. Ihre freiheitstiftende Kraft liegt nicht darin, daß sie einmal verstanden worden ist und danach immer weiter gelehrt wird, sondern darin, daß sie sich immer wieder als befreiender Prozeß erweist.

---

als der Zeit der Erfüllung darstellt. Aber auch bei Annahme einer Zeit-Ewigkeits-Diastase, die die Ewigkeit jenseits aller Zeitkategorien theologisch, etwa als Gericht versteht, war zu beobachten, daß das Judentum gerade und nur ‚in seinem Scheitern‘ als Verheißung betrachtet wird und so wiederum zur Negativfolie des Christentums wird, das dann dem Judentum als dessen Erfüllung linear zugeordnet werden kann. D.h. selbst wenn Ewigkeit an sich nicht zeitlich [...], sondern gerade als Gegensatz der Zeit verstanden wird, kann das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit dennoch linear, also nach Art des Zeitstrahls, gedacht sein“.

<sup>1176</sup> Vgl. Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 15 f. Nach Vattimos Sicht „ist in der postmetaphysischen Postmoderne wiedergefundene Gott allein der Gott des Buches: nicht allein im subjektiven Sinn des Genitivs der Urheber der biblischen Offenbarung, sondern auch im objektiven Sinn – der Gott, der sich uns nur im Buch gibt, der nicht als eine ‚objektive‘ Wirklichkeit außerhalb der Heilsverkündigung ‚existiert‘, die uns von der Heiligen Schrift und von der lebendigen Tradition der Kirche in historisch wandelbaren Formen und Angeboten an die fortwährende Neuinterpretation durch die Gemeinschaft der Gläubigen verkündet worden ist“.

<sup>1177</sup> Vgl. Dalferth, *Die Wirklichkeit des Möglichen*, 547.

## Literaturverzeichnis

- Achtner, Wolfgang / Kunz, Stefan / Walter, Thomas, Dimensionen der Zeit. Die Zeitstrukturen Gottes, der Welt und des Menschen, Darmstadt 1998.
- Achtner, Wolfgang, Theologie und Naturwissenschaft im Dialog über das Problem der Zeit, in: Ökumenische Rundschau 49 (2000) 131 – 148.
- Allen, Barry, Ewige Wahrheit: Rorty und Heidegger, in: Gimmler, A. / Sandbothe, M. / Zimmerli, W. Chr. (Hg.), Wiederentdeckung der Zeit. Reflexionen – Analysen – Konzepte, Darmstadt 1997, 27 – 40.
- Angern, Emil, Zeit und Geschichte, in: Angern, E. / Iber, Ch. / Lohmann, G. / Poci, R. (Hg.), Der Sinn der Zeit, Weilerswist 2002, 67 – 84.
- Assmann, Jan, Das Doppelgesicht der Zeit im altägyptischen Denken, in: Die Zeit, München Wien 1983, 189 – 224.
- , Religion und kulturelles Gedächtnis, Zehn Studien, München 2000.
- Aristoteles, Physik. Vorlesung über die Natur, Philosophische Schriften in sechs Bänden, Bd. 6, Übersetzt von H. G. Zekl, Hamburg 1995.
- Augustinus, Aurelius, Bekenntnisse, Münster 1978.
- Axt-Piscalar, Christine, Die Eschatologie in ihrer Funktion und Bedeutung für das Ganze der *Systematischen Theologie* Wolfhart Pannenberg, in: Kerygma und Dogma 45 (1999), 130 – 142.
- Barr, James, Biblical Words for Time. Studies in Biblical Theology Bd. 33., London 1962.
- Barth, Karl, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. II/1, Zürich 1946.
- Barth, Roderich, Absolute Wahrheit und endliches Wahrheitsbewußtsein. Das Verständnis von logischem und theologischem Wahrheitsbegriff – Thomas von Aquin, Kant, Fichte und Frege, Tübingen 2004.
- Baumgartner, Hans Michael, Zeit und Sinn. Grundzüge menschlicher Zeiterfahrung und Zeitdeutung, in: Phil. Jahrbuch 106 (1999), 287 – 298.
- Beierwaltes, Werner, Realisierung des Bildes, in: Ders., Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt a. M. 1985, 73 – 113.
- , Henosis, in: Ders., Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt a. M. 1985, 123 – 154.
- Bernet, Rudolph, Einleitung, in: Husserl, E., Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893 – 1917), Hamburg 1985, XI – LXVII.
- Bieri, Peter, Zeit und Zeiterfahrung. Exposition eines Problembereichs, Frankfurt a M 1972.
- Blumenberg, Hans, Lebenszeit und Weltzeit, Frankfurt a. M. 1986.
- Blaser, Jean-Pierre, Die Zeit in der Physik, in: Die Zeit, München / Wien 1983, 1 – 16.
- Bleyl, Ewe, Das Dilemma, sterben zu müssen, in: Sterben und Tod, (Studium Generale), Heidelberg 1998, 139 – 150.
- Bodei, Remo, Die „Metaphysik der Zeit“ in Hegels Geschichte der Philosophie, in: D. Henrich / R.P. Horstmann (Hg.), Hegels Logik der Philosophie. Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes, Stuttgart 1984, 79 – 98.
- Brom, Luco J. van den, Art. Ewiges Leben VI. Dogmatisch, in: RGG 2 (1999), 4. Aufl., 1766 – 1769.
- Böhm, Thomas, Art. Zeit, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, 5 (2001), 397 – 409.

- Brown, Peter, Augustine of Hippo. A Biography, London 1967.
- Brunner, Emil, Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik, Bd. 1, Zürich 1946.
- Cancik, Hubert, Die Rechtfertigung Gottes durch den „Fortschritt der Zeiten“. Zur Differenz jüdisch-christlicher und hellenisch-römischer Zeit und Geschichtsvorstellungen, in: Die Zeit, München Wien 1983, 257 – 288.
- Clayton, Philip, Das Gottesproblem. Bd. 1. Gott und Unendlichkeit in der neuzeitlichen Philosophie, Paderborn u.a. 1996.
- Cullmann, Oscar, Christus und die Zeit, 3. Aufl., Zürich 1962.
- Dalferth, Ingolf U, Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit, Tübingen, 1997.
- , Die Wirklichkeit des Möglichen, Tübingen 2003.
- Dalferth, Ingolf U / Stoellger, Phillipp, Wahrheit, Glauben und Theologie. Zur theologischen Rezeption zeitgenössischer wahrheitstheoretischer Diskussionen, in: Theologische Rundschau 66 (2001), 36 – 102.
- Diels, Hermann / Kranz, Walther, Die Fragmente der Vorsokratiker, 15 Aufl., Dublin / Zürich 1971.
- Dummett, Michael, McTaggarts Beweis für die Irrealität der Zeit: Eine Verteidigung, in: Zimmerli, W. Ch. / Sandbothe, M. (Hg.), Klassiker der modernen Zeitphilosophie, Darmstadt 1993, 120 – 128.
- Düsing, Edith, Gott als Horizont oder Grund des Ich?, in: Fischer, N. (Hg.), Kants Metaphysik und Religionsphilosophie, Hamburg 2004, 433 – 491.
- Dux, Günther, Die Zeit in der Geschichte. Ihre Entwicklung von Mythos zur Weltzeit, Frankfurt a. M. 1989.
- Ebeling, Gerhard, Zeit und Wort, in: Dinkler, E., (Hg.), Zeit und Geschichte, Tübingen 1964, 341 – 356.
- Echternach, H., Art. Ewigkeit, in: HWPh 2 (1972), 838 – 844.
- Eicher, Peter, Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie, München 1977.
- Elias, Norbert, Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II, (Hg.) v. M.Schröter, Frankfurt a. M. 1988.
- Erlemann, Kurt, Art. Zeit IV. Neues Testament, in: TRE 36 (2004), 523 – 533.
- Esterbauer, Reinhold, Verlorene Zeit - wider eine Einheitswissenschaft von Natur und Gott, Stuttgart 1996.
- Evers, Dirk, Raum – Materie – Zeit: Schöpfungstheologie im Dialog mit naturwissenschaftlicher Kosmologie, Tübingen 2000.
- Fasching, Gerhard, Das Kaleidoskop der Wirklichkeiten. Über die Relativität naturwissenschaftlichen Erkenntnis, New York / Wien 1999.
- Figal, Günter, Zeit und Erinnerung. Überlegungen im Anschluß an Theunissen, Hegel und Proust, in: Angern, E. / Iber, Ch. / Lohmann, G. / Poci, R. (Hg.), Der Sinn der Zeit, Weilerswist 2002, 101 – 111.
- , Phänomenologie der religiösen Erfahrung, in: Enders, M. / Zaborowski, H. (Hg.), Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen, Feiburg / München 2004, 175 – 180.
- Fischer, Hermann, Fundamentaltheologische Prolegomena zur theologischen Anthropologie. Anfragen an W. Pannenberg's Anthropologie, in: Theologische Rundschau 50 (1985), 41 – 61.
- , Systematische Theologie. Konzeptionen und Probleme im 20. Jahrhundert, Stuttgart u.a. 1992.
- Fischer, Norbert, Die Zeit als Problem in der Metaphysik Kants, in: Ders., (Hg.), Kants Metaphysik und Religionsphilosophie, Hamburg 2004, 409 – 431.

- Flasch, Kurt, Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie. Text – Übersetzung – Kommentar, Frankfurt a. M 1993.
- Frank, Manfred, Zeitbewußtsein, Pfullingen 1990.
- Fränkel, Hermann, Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur, in: Ders., Wege und Formen frühgriechischen Denkens, München 1955, 1 – 22.
- Freyer, Thomas, Zeit – Kontinuität und Unterbrechung: Studien zu Karl Barth, Wolfhart Pannenberg und Karl Rahner, Würzburg 1993.
- , Art. Zeit IV. Systematisch.theologisch, in: LThK 10 (2001), 2. Aufl., 1411 – 1413.
- Füzesi, Nicolas, Die Relevanz oder Irrelevanz der Metaphysik für die heutige Zeit, in: Gloy, K. (Hg.), Unser Zeitalter – ein postmetaphysisches? Würzburg 2004, 47 – 54.
- Gadamer, Hans-Georg, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1960.
- , Der Tod als Frage, in: Ders., Variationen (Kleine Schriften IV), Tübingen 1977, 62 – 73.
- , Sprache und Verstehen, GW 2, Tübingen 1987, 184 –198.
- , Die religiöse Dimension, GW 3, Tübingen 1987, 308 –319.
- , Die Zeitanschauung des Abendlandes, GW 4, Tübingen 1987, 119 – 136.
- , Über leere und erfüllte Zeit, GW 4, Tübingen 1987, 137 – 153.
- , Hermeneutik und ontologische Differenz, GW 10, Tübingen 1989, 58 –70.
- Gerhard, V., Art. Sinn des Lebens, in: HWPh 9 (1995), 815 – 824.
- Gestrich, Christof, Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung, 2. Aufl., Tübingen 1996.
- Gimmler, Antje / Sandbothe, Mike / Zimmerli, W. Ch., Einleitung, in: Gimmler, A. / Sandbothe, M. / Zimmerli, W. Chr. (Hg.), Wiederentdeckung der Zeit. Reflexionen – Analysen – Konzepte, Darmstadt 1997, 1 – 8.
- Gloy, Karen, Art. Zeit I. Philosophisch, in: TRE 36 (2004), 504 – 516.
- Gloge, G., Art. Offenbarung, in: RGG 4 (1960), 3. Aufl., 1609 – 1613.
- Gräßer, A., Verweigerte Partnerschaft? Anthropologische konfessionelle und ökumenische Aspekte der Theologie W. Pannenburgs, Regensburg 1991.
- Gregersen, Niels Henrik, Einheit und Vielfalt der schöpferischen Werke Gottes. Wolfhart Pannenburgs Beitrag zu einer trinitarischen Schöpfungslehre, in: Kerygma und Dogma 45 (1999), 102 – 129.
- Grimmer, F. Karl, Geschichte im Fragment. Grundelemente einer Theologie der Geschichte, Stuttgart 2000.
- Gron, Arne, Zeit und Transzendenz, in: Angern, E. / Iber, Ch. / Lohmann, G. / Pocai, R. (Hg.), Der Sinn der Zeit, Weilerswist 2002, 40 – 52.
- Härle, Wilfried, Dogmatik, Berlin / New York 1995.
- Hahn, Ferdinand, Theologie des Neuen Testaments, Bd. 2, Tübingen 2002.
- Halfwassen, Jens, Zeit, Mensch und Geschichte in der antiken Philosophie, in: Laarmann, M. / Trappe, T. (Hg.), Erfahrung – Geschichte – Identität. Zum Schnittpunkt von Philosophie und Theologie. Für Richard Schaeffler, Freiburg a. u. 1997, 149 – 164.
- , Ewigkeit und Zeit bei Plotin, in: Angern, E. / Iber, Ch. / Lohmann, G. / Pocai, R. (Hg.), Der Sinn der Zeit, Weilerswist 2002, 222 – 234.
- , Metaphysik und Transzendenz, in: Jahrbuch für Religionsphilosophie 1 (2002), 13 – 27.

- Hattrup, Dieter, Das Levinassche Denken des Anderen als Weg zur Gerechtigkeit, in: Fischer, N. / Hattrup, D., *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen*, Paderborn u.a. 1999.
- Hawking, Stephen, *Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums*. Hamburg 1988.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, 6. Aufl., Hamburg 1952.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, 18 Aufl., Tübingen 2001.
- , *Vom Wesen der Wahrheit*, in: Ders., *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1978.
- Heimsoeth, Heinz, *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, 5. Aufl., Darmstadt 1965.
- Helm, Paul, *Eternal God. A Study of God without Time*, New York 1988.
- Henrich, Dieter, *Zeit und Gott. Anmerkungen und Anfragen zur Chronotheologie*, in: Angern, E. / Iber, Ch. / Lohmann, G. / Poci, R. (Hg.), *Der Sinn der Zeit*, Weilerswist 2002, 15 – 39.
- Herms, Eilert, „Meine Zeit in Gottes Händen“, in: K. Stock (Hg.), *Zeit und Schöpfung*, Gütersloh 1997, 67 – 90.
- , *Art. Zeit IV. Systematisch-theologisch*, in: TRE 36 (2004), 533 – 551.
- Hindrichs, Gunnar, *Metaphysik und Subjektivität*, in: *Philosophische Rundschau* 48 (2001), 1 – 27.
- Hölscher, Parmenides. *Vom Wesen des Seiendes*, Frankfurt a. M. 1969.
- Hügli, A., *Art. Tod*, in: HWPh 10 (1998), 1230 – 1242.
- Husserl, Edmund, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893 – 1917)*, Herausgegeben und eingeleitet von R. Bernet, Hamburg 1985.
- Iber, Christian, *Zeit und vergängliches Werden bei Heraklit*, in: Angern, E. / Iber, Ch. / Lohmann, G. / Poci, R. (Hg.), *Der Sinn der Zeit*, Weilerswist 2002, 201 – 221.
- Jackelen, Antje, *Zeit und Ewigkeit. Die Frage der Zeit in Kirche, Naturwissenschaft und Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2002.
- Jaeger, Werner, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953.
- Jaeger, Friedrich, *Epochen als Sinnkonzepte historischer Entwicklung und die Kategorie der Neuzeit*, in: Rüsen, J. (Hg.), *Zeit deuten. Perspektiven – Epochen – Paradigmen*, Bielefeld 2003, 313 – 354.
- Janowski, Bernd, „Du hast meine Füße auf weitem Raum gestellt“ (Psalm 31, 9). *Gott, Mensch und Raum im Alten Testament*, in: Hossfeld, F.L./ Schwienhorst-Schönberger, L. (Hg.), *Das Manna Fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments*, FS E. Zenger, Freiburg/Basel/Wien 2004, 312 – 339.
- , *Art. Ewiges Leben III. Altes Testament*, in: RGG 1 (1999), 4 Aufl., 1762 - 1763
- Jenni, Ernst, *Art. Zeit*, in: THAT Bd. 2, München / Zürich 1976, 370 – 385.
- , *Art. Ewigkeit*, in: THAT Bd. 2, München / Zürich 1976, 228 – 243.
- Jüngel, Eberhard, *Tod*, Stuttgart 1971.
- , *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, 3. Aufl., Tübingen 1978.
- , *Der Tod als Geheimnis des Lebens*, in: Ders., *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch*, 3 Aufl., Tübingen 2002, 327 – 354.
- , *Grenzen des Menschseins*, in: Ders., *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch*, 3. Aufl., Tübingen 2002, 355 – 361.
- , *Nihil divinitatis, ubi non fides. Ist christliche Dogmatik in rein theoretischer Perspektive möglich? Bemerkungen zu einem theologischen Entwurf von Rang*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 86 (1989) 204 – 235.

- , Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die „Tyrannei der Werte“, in: Ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens, München 1990.
- , Ganzheitsbegriffe – in theologischer Perspektive, in: Ders., Ganz Werden, Tübingen 2003, 40 – 53.
- , Die Ewigkeit des ewigen Lebens, in: Ders., Ganz Werden, Tübingen 2003, 345 – 353.
- , Meine Zeit steht in Deinen Händen (Psalm 31, 16). Zur Würde des befristeten Menschenlebens, in: Ders., Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit,
- , Art. Ewigkeit, in: RGG 2, 4. Aufl., (1999), 1771 – 1776.
- Kaegi, D. / Rudolph, E., Art. Vergänglichkeit; Vergehen, in: HWPh 10 (1998), 658 – 664.
- Kann, Irene, Schuld und Zeit: literarische Handlung in theologischer Sicht; Thomas Mann – Robert Musil – Peter Handke, Paderborn u.a. 1992.
- Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, Werke Bd. III (Akademie Textausgabe), Berlin 1968.
- Kaspar, Rudolf F. / Schmidt, Alfred, Wittgenstein über Zeit, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 46 (1992), 568 – 583.
- Kendel, Andre, Geschichte, Antizipation und Auferstehung: theologische und texttheoretische Untersuchung zu W. Pannenberg's Verständnis von Wirklichkeit, Frankfurt a. M. 2001.
- Kierkegaard, Sören, Die Krankheit zum Tode, Frankfurt a. M. 1984.
- Kisiel, Theodore, Das Versagen von *Sein und Zeit*, in: Rentsch, Th. (Hg.), Martin Heidegger, Sein und Zeit, Berlin 2001, 253 – 280.
- Klein, Hans-Dieter, Kein Ende für die Metaphysik, in: Gloy, K. (Hg.), Unser Zeitalter – ein postmetaphysisches? Würzburg 2004, 15 – 24.
- Kugelman, Lothar, Antizipation. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung, Göttingen, 1986.
- Lang, Bernhard / McDannell, Colleen, Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens, Frankfurt a.M. 1990.
- Leuenberger, Robert, Der Tod. Schicksal und Aufgabe, 2. Aufl., Zürich 1973.
- Levinas, Emmanuel, Die Zeit und der Andere, Hamburg 1984.
- , Totalität und Unendlichkeit. Versuch über Exteriorität, Freiburg/München 1987.
- , Gott, der Tod und die Zeit, Wien 1996.
- Link, Christian, Gott und die Zeit. Theologische Zugänge zum Zeitproblem, in: K. Stock (Hg.), Zeit und Schöpfung, Gütersloh 1997, 41 – 66.
- Löwith, Karl, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, 8 Aufl., Stuttgart u.a. 1990.
- Luckner, Andreas, Genealogie der Zeit: zu Herkunft und Umfang eines Rätsels; dargestellt an Hegels Phänomenologie des Geistes, Berlin 1994.
- , Art. Zeitlichkeit, in: Enzyklopädie Philosophie, (Hg.) v. Sandkühler, H.J., Bd. 2, Hamburg 1999, 1808 – 1810.
- , Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit, in: Rentsch, Th. (Hg.), Martin Heidegger, Sein und Zeit, Berlin 2001, 149 – 168.
- Manzke, Karl Hinrich, Ewigkeit und Zeitlichkeit: Aspekte für eine theologische Deutung der Zeit, Göttingen 1992.
- Marquard, Odo, Freiheit und Zeit. Versuch, eine Frage zu stellen, in: Baumgartner, H.M. (Hg.), Prinzip Freiheit, Freiburg 1979.
- , Homo compensator. Zur anthropologischen Karriere eines metaphysischen Begriffs, in: Ders., Philosophie des Stattdessen, Stuttgart 2000, 11 – 29.

- , Ende der Universalgeschichte? Philosophische Überlegungen im Anschluß an Schiller, in: Ders., Philosophie des Städtischen, Stuttgart 2000, 79 – 93.
- Mathys, Hans-Peter, Art. Zeit III. Altes Testament, in: TRE 36 (2004), 520 – 523.
- McTaggart, J. / McTaggart, E., Die Irrealität der Zeit, in: Zimmerli, W. Ch. / Sandbothe, M. (Hg.), Klassiker der modernen Zeitphilosophie, Darmstadt 1993, 67 – 86.
- Mesch, Walter, Ewigkeit bei Boethius. Ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte des Timaios, in: Neschke-Hentschke, A. (Hg.), Platos Timaios. Beiträge zu Rezeptionsgeschichte, Louvain – Paris 2000, 109 – 137.
- , Reflektierte Gegenwart. Eine Studie über Zeit und Ewigkeit bei Platon, Aristoteles, Plotin und Augustinus, Frankfurt a. M. 2003.
- Micali, Stefano, Zeiterfahrungen. Eine phänomenologische Analyse der „Zeitlichkeit als brüchige Erfahrung“, in: Phänomenologische Forschungen (2004), 11 – 36.
- Mohn, Jürgen, Art. Zeit II. Religionsgeschichtlich, in: TRE 36 (2004), 516 – 520.
- Moltmann, Jürgen, Der „eschatologische Augenblick“. Gedanken zu Zeit und Ewigkeit in eschatologischer Hinsicht, in: Rohls, J. / Wenz, G. (Hg.), Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. FS. W. Pannenberg, Göttingen, 1988, 578 – 589.
- Mühlenberg, Ekkehard, Gott in der Geschichte. Erwägungen zur Geschichtstheologie von W. Pannenberg, in: Kerygma und Dogma 24 (1978), 244 – 261.
- Pannenberg, Wolfhart, Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung, in: Ders. (Hg.), Offenbarung als Geschichte, Göttingen, 1961.
- , Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, 8 Aufl., Göttingen 1995, (zuerst 1962).
- , Die Krise des Schriftprinzips, in: Ders., Grundfragen Systematischer Theologie I (GST I), Göttingen 1967, 11 – 21.
- , Heilsgeschehen und Geschichte, in: Ders., (GST I), Göttingen 1967, 22 – 78.
- , Hermeneutik und Universalgeschichte, in: Ders., (GST I), Göttingen 1967, 91 – 122.
- , Über historische und theologische Hermeneutik, in: Ders., (GST I), Göttingen 1967, 123 – 158.
- , Analogie und Doxologie, in: Ders., (GST I), Göttingen 1967, 181 – 201.
- , Was ist Wahrheit?, in: Ders., (GST I), Göttingen 1967, 202 – 222.
- , Die Frage nach Gott, in: Ders., (GST I), Göttingen 1967, 361 – 386.
- , Grundzüge der Christologie, 2. Aufl., Gütersloh 1966.
- , Zeit und Ewigkeit in der religiösen Erfahrung Israels und des Christentums, in: Ders., Grundfragen systematischen Theologie, Göttingen 1980, 188 – 206.
- , Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu, in: Ders., Grundfragen systematischen Theologie, Göttingen 1980, 160 – 173.
- , Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen, in: Ders., Grundfragen systematischen Theologie, Göttingen 1980, 174 – 187.
- , Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik, in: Ders., Grundfragen systematischen Theologie, Göttingen 1980, 146 – 159, (zitiert nach Abkürzung: TuA).
- , Eschatologie, Gott und Schöpfung, in: Ders., Theologie und Reich Gottes, 9 – 31, (zitiert nach Abkürzung: EGSch), Gütersloh 1971.
- , Erscheinung als Ankunft des Zukünftigen, in: Ders., Theologie und Reich Gottes, Gütersloh 1971, 79 – 91.
- , Anthropologie und Gottesfrage, in: Ders., Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1972, 9 – 28.

- , Die christliche Legitimität der Neuzeit, in: Ders., Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1972, 114 – 128.
- , Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a. M. 1973.
- , Ekstatische Selbstüberschreitung als Teilhabe am göttlichen Geist, in: C. Heitmann / H. Mühlen (Hg.), Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes, Hamburg 7 München 1974, 176 – 191.
- , Christologie und Theologie, in Kerygma und Dogma 21 (1975), 159 – 175.
- , Der Geist des Lebens, in: Ders., Glauben und Wirklichkeit. Kleine Beiträge zum christlichen Denken, München 1975, 31 – 56.
- , Wie wird Gott uns offenbar?, in: Ders., Glauben und Wirklichkeit. Kleine Beiträge zum christlichen Denken, München 1975, 71 – 91.
- , Jesu Geschichte und unsere Geschichte, in: Ders., Glauben und Wirklichkeit. Kleine Beiträge zum christlichen Denken, München 1975, 92 – 102.
- , Die Offenbarung Gottes und die Geschichte der Neuzeit, in: Ders., Glauben und Wirklichkeit. Kleine Beiträge zum christlichen Denken, München 1975, 113 – 134.
- , Der Gott der Geschichte. Der trinitarische Gott und die Wahrheit der Geschichte, in: Kerygma und Dogma 23 (1977), 76 – 92.
- , Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, (zitiert nach der Abkürzung A).
- , Die Theologie und die neue Frage nach der Subjektivität, in: Stimmen der Zeit 202 (1984), 805 – 816.
- , Der Geist und sein Anderes, in: D. Henrich / R.P. Horstmann (Hg.), Hegels Logik der Philosophie. Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes, Stuttgart 1984, 151 – 159.
- , Anthropologie in theologischer Perspektive. Philosophisch-theologische Grundlinien, in: W. Pannenberg (Hg.), Sind wir von Natur aus religiös? Düsseldorf 1986, 87 – 105.
- , Schluß-Diskussion, in: W. Pannenberg (Hg.), Sind wir von Natur aus religiös? Düsseldorf 1986, 134 – 166.
- , Die Theologie und die neuen Fragen nach Intersubjektivität, Gesellschaft und religiöser Gemeinschaft, in: Archivio die filosofia 54 ( 1986), 411 – 425.
- , Metaphysik und Gottesgedanke, Göttingen 1988, (zitiert nach der Abkürzung MuG).
- , Ein theologischer Rückblick auf die Metaphysik, in: Ders., Philosophie, Religion, Offenbarung. Beiträge zur Systematischen Theologie Bd. 1 (BST I), Göttingen 1999, 27 – 31.
- , Fichte und die Metaphysik des Unendlichen, in: Ders., Philosophie, Religion, Offenbarung. Beiträge zur Systematischen Theologie Bd. 1 (BST I), Göttingen 1999, 32 – 44.
- , Religion und Metaphysik, in: Ders., Philosophie, Religion, Offenbarung. Beiträge zur Systematischen Theologie Bd. 1 (BST I), Göttingen 1999, 45 – 57.
- , Die Bedeutung der Kategorien „Teil“ und „Ganzes“ für die Wissenschaftstheorie der Theologie, in: Ders., Philosophie, Religion, Offenbarung. Beiträge zur Systematischen Theologie Bd. 1 (BST I), Göttingen 1999, 85 – 100.
- , Sinnerfahrung, Religion und Gottesfrage, in: Ders., Philosophie, Religion, Offenbarung. Beiträge zur Systematischen Theologie Bd. 1 (BST I), Göttingen 1999, 101 – 113.

- , Eine philosophisch- historische Hermeneutik des Christentums, in: Ders., Philosophie, Religion, Offenbarung. Beiträge zur Systematischen Theologie Bd. 1 (BST I), Göttingen 1999, 200 – 211.
- , Die Auferstehung Jesu – Historie und Theologie, in: Ders., Philosophie, Religion, Offenbarung. Beiträge zur Systematischen Theologie Bd. 1 (BST I), Göttingen 1999, 308 – 318.
- , Gott und die Natur, in: Ders., Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung, Beiträge zur Systematischen Theologie Bd. 2, (BST II), Göttingen 2000, 11 – 29.
- , Theologie der Schöpfung und Naturwissenschaft, in: Ders., Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung, Beiträge zur Systematischen Theologie Bd. 2, (BST II), Göttingen 2000, 30 – 42.
- , Das Wirken Gottes und die Dynamik des Naturgeschehens, in: Ders., Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung, Beiträge zur Systematischen Theologie Bd. 2, (BST II), Göttingen 2000, 43 – 54.
- , Geist und Energie, in: Ders., Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung, Beiträge zur Systematischen Theologie Bd. 2, (BST II), Göttingen 2000, 55 – 63.
- , Geist als Feld – nur eine Metapher? in: Ders., Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung, Beiträge zur Systematischen Theologie Bd. 2, (BST II), Göttingen 2000, 64 – 68.
- , Die Kontingenz der geschöpflichen Wirklichkeit, in: Ders., Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung, Beiträge zur Systematischen Theologie Bd. 2, (BST II), Göttingen 2000, 69 – 81.
- , Eine moderne Kosmologie: Gott und die Auferstehung der Toten, in: Ders., Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung, Beiträge zur Systematischen Theologie Bd. 2, (BST II), Göttingen 2000, 93 – 98.
- , Bewußtsein und Geist, in: Ders., Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung, Beiträge zur Systematischen Theologie Bd. 2, (BST II), Göttingen 2000, 123 – 140.
- , Der Mensch – ein Ebenbild Gottes? in: Ders., Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung, Beiträge zur Systematischen Theologie Bd. 2, (BST II), Göttingen 2000, 141 – 149.
- , Christliche Anthropologie und Personalität, in: Ders., Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung, Beiträge zur Systematischen Theologie Bd. 2, (BST II), Göttingen 2000, 150 – 161.
- , Der Mensch als Person, in: Ders., Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung, Beiträge zur Systematischen Theologie Bd. 2, (BST II), Göttingen 2000, 162 – 169.
- , Identität und Wiedergeburt, in: Ders., Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung, Beiträge zur Systematischen Theologie Bd. 2, (BST II), Göttingen 2000, 170 – 174.
- , Die Maßlosigkeit des Menschen, in: Ders., Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung, Beiträge zur Systematischen Theologie Bd. 2, (BST II), Göttingen 2000, 215 . 219.
- , Aggression und die theologische Lehre nach der Sünde, in: Ders., Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung, Beiträge zur Systematischen Theologie Bd. 2, (BST II), Göttingen 2000, 220 – 234.

- , Sünde, Freiheit, Identität – Eine Antwort an Thomas Pröpper, in: Ders., Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung, Beiträge zur Systematischen Theologie Bd. 2, (BST II), Göttingen 2000, 235 – 245.
  - , Die christliche Deutung des Leidens, in: Ders., Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung, Beiträge zur Systematischen Theologie Bd. 2, (BST II), Göttingen 2000, 246 – 253.
  - , Religion und menschliche Natur, in: Ders., Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung, Beiträge zur Systematischen Theologie Bd. 2, (BST II), Göttingen 2000, 260 – 270.
  - , Das Nahen des Lichts und die Finsternis der Welt, in: Ders., Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung, Beiträge zur Systematischen Theologie Bd. 2, (BST II), Göttingen 2000, 283 – 294.
  - , Die Aufgabe christlicher Eschatologie, in: Ders., Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung, Beiträge zur Systematischen Theologie Bd. 2, (BST II), Göttingen 2000, 271 – 282.
  - , Art. Unendlichkeit, in: HWPh 11 (2001), 140 – 146.
  - , Systematische Theologie Bd. 1, Göttingen 1988, (zitiert nach der Abkürzung S 1).
  - , Systematische Theologie Bd. 2, Göttingen 1991, (zitiert nach der Abkürzung S 2).
  - , Systematische Theologie Bd. 3, Göttingen 1993, (zitiert nach der Abkürzung S 3).
  - , Theologie und Philosophie, Göttingen 1996.
  - , Geschichtliche Offenbarung Gottes und ewige Trinität, in: Kerygma und Dogma 49 (2003), 236 – 246.
- Perone, Ugo, Verzögerung und Vorwegnahme, in: B. Casper / W. Sparn (Hg.), Alltag und Transzendenz. Studien zur religiösen Erfahrung in der gegenwärtigen Gesellschaft, Freiburg/München 1992, 163 – 178.
- Picht, Georg, Von der Zeit. Vorlesungen und Schriften, Stuttgart 1999.
- Platon, Timaios. Kritias. Philebos, Werke in Acht Bänden, Bd. 7, (Hg.) G. Eigler, bearbeitet v. K. Widdra, Übersetzung von H. Müller und F. Schleiermacher, Darmstadt 1972.
- Plotin, Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7), Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Werner Beierwaltes, 4 Aufl., Frankfurt a. M. 1995.
- Pocai, Romano, Ausdehnung und Zersplitterung. Zeit bei Augustinus, in: : Angern, E. / Iber, Ch. / Lohmann, G. / Pocai, R. (Hg.), Der Sinn der Zeit, Weilerswist 2002, 235 – 251.
- Polkinhorne, John, The Faith of a Physicist. Reflections of a Bottom-Up Thinker, Princeton 1994.
- Pöppel, Ernst, Erlebte Zeit und Zeit überhaupt, in: Die Zeit, München Wien 1983, 369 – 382.
- Poser, Hans, Zeit und Ewigkeit. Zeitkonzepte als Orientierungswissen, in: H. M. Baumgartner (Hg.), Das Rätsel der Zeit. Philosophische Analysen, Freiburg/München 1993, 17 – 50.
- Puntel, Lorenz Bruno, Das Verhältnis von Philosophie und Theologie. Versuch einer grundsätzlichen Klärung, in: Rohls, J. / Wenz, G. (Hg.), Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. FS. W. Pannenberg, Göttingen, 1988, 11 – 41.
- Rahner, Karl, Theologische Bemerkungen zum Zeitbegriff, in: Ders., Schriften zur Theologie Bd. IX. Zürich, Köln 1970, 302 – 322.
- , Ewigkeit aus Zeit. Skeptizismus gegenüber dem ewigen Leben, in: Ders., Schriften zur Theologie Bd. XIV, Zürich, Köln 1980.

- Ratschow, Carl Heinz, Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems, in: Ders., Von der Gestaltwerdung des Menschen. Beiträge zu Anthropologie und Ethik, Hg. v. Chr. Keller-Wentorf / M. Repp, Berlin/New York 1987, 290 – 318.
- , Erwarten wir noch etwas jenseits des Todes?, in: Ders., Von der Gestaltwerdung des Menschen. Beiträge zu Anthropologie und Ethik, Hg. v. Chr. Keller-Wentorf / M. Repp, Berlin/New York 1987, 319 – 341.
- , Art. Eschatologie. VIII. Systematisch-theologisch, in: TRE 10 (1982) 334 – 363.
- Rentsch, Thomas, Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie, Stuttgart 2003.
- , Zeitlichkeit und Alltäglichkeit, in: Rentsch, Th. (Hg.), Martin Heidegger, Sein und Zeit, Berlin 2001, 199 – 228.
- Ricken, Friedo, Analogie der Erfahrung, in: : Laarmann, M. / Trappe, T. (Hg.), Erfahrung – Geschichte – Identität. Zum Schnittpunkt von Philosophie und Theologie. Für Richard Schaeffler, Freiburg a. u. 1997, 91 – 110.
- Ricoeur, Paul, Zeit und Erzählung, Bd. 3. Die erzählte Zeit, München 1991.
- Ringleben, Joachim, Gott und das ewige Leben. Zur theologischen Dimension der Eschatologie, in: Ders., Arbeit am Gottesbegriff., Bd. 1: Reformatorische Grundlegung, Gotteslehre, Eschatologie, Tübingen 2004, 295 – 340.
- Ritschl, Dietrich, Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München 1984.
- Rüsen, Jörn, Die Kultur der Zeit. Versuch einer Typologie temporaler Sinnbildungen, in: Ders. (Hg.), Zeit deuten. Perspektiven – Epochen – Paradigmen, Bielefeld 2003, 23 – 53.
- Russell, Bertrand, Über die Erfahrung der Zeit, in: Zimmerli, W. Ch. / Sandbothe, M. (Hg.), Klassiker der modernen Zeitphilosophie, Darmstadt 1993, 87 – 105.
- Rustemeyer, Dirk, Zeit und Zeichen, in: Rüsen, J. (Hg.), Zeit deuten. Perspektiven – Epochen – Paradigmen, Bielefeld 2003, 54 – 81.
- Sandbothe, Mike, Die Verzeitlichung der Zeit in der modernen Philosophie, in: A. Gimmler / M. Sandbothe / W. Chr. Zimmerli (Hg.), Die Wiederentdeckung der Zeit. Reflexionen, Analysen, Konzepte, Darmstadt 1997, 41 – 62.
- , Die Verzeitlichung der Zeit: Grundtendenzen der modernen Zeitdebatte in Philosophie und Wissenschaft, Darmstadt 1998.
- Sauter, Gerhard, Zukunft und Verheißung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion, Zürich / Stuttgart 1965.
- Scherer, Georg, Das Problem des Todes in der Philosophie, Darmstadt 1979.
- , Art. Liebe, in: TRE 21 (1991), 188 – 191.
- Schmidt, Ernst A., Zeit und Geschichte bei Augustin, Heidelberg 1985.
- Schoberth, Wolfgang, Leere Zeit – Erfüllte Zeit. Zum Zeitbezug im Reden von Gott, in: J. Roloff / H.G. Ulrich (Hg.), Einfach von Gott reden. FS F. Mildenerger, Stuttgart 1994, 124 – 141.
- Schönberger, Rolf, Der Disput über die Ewigkeit der Welt, in: Bonaventura, Thomas von Aquin, Boethius von Dacien, Über die Ewigkeit der Welt. Mit einer Einleitung von Rolf Schönberger. Übersetzung und Anmerkungen von Peter Nickl, Frankfurt a. M. 2000, VII – XXXII.
- Schrage, Wolfgang, Der erste Brief an die Korinther, 4. Teilband 1 Kor 15,1 – 16, 24, EKK VII/4, Neukirchen-Vluyn 2001.

- Schwöbel, Christoph, Wolfhart Pannenberg, in: Ford, D. (Hg.), *Theologen der Gegenwart*, Paderborn 1993, 240 – 271.
- , *Offenbarung und Erfahrung – Glaube und Lebenserfahrung. Systematisch-theologische Überlegungen zu ihrer Verhältnisbestimmung*, in: Ders., *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik*, Tübingen 2002, 53 – 130.
- , *Theologie der Schöpfung im Dialog zwischen Naturwissenschaft und Dogmatik*, in: Ders., *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik*, Tübingen 2002, 131 – 160.
- , *Menschsein als Sein-in-Beziehung. Zwölf Thesen für eine christliche Anthropologie*, in: Ders., *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik*, Tübingen 2002, 193 – 226.
- , *Christologie und trinitarische Theologie*, in: Ders., *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik*, Tübingen 2002, 257 – 292.
- , *Die Letzten Dingen zuerst? Das Jahrhundert der Eschatologie im Rückblick*, in: Ders., *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik*, Tübingen 2002, 437 – 468.
- , *Art. Bibel IV. Dogmatisch*, in: *RGG 1* (1998), 4. Aufl., 1426 – 1432.
- , *Art. Gott V. Dogmatisch*, in: *RGG 3* (2000), 4. Aufl., 1113 – 1126.
- Seibt, Ferdinand, *Die Zeit als Kategorie der Geschichte und als Kondition des historischen Sinns*, in: *Die Zeit*, München Wien 1983, 145 – 188.
- Seils, M., *Art. Unveränderlichkeit Gottes*, in: *HWPPh 10* (1998), 328 – 331.
- Stoecker, Ralf, *Der Tod – ein philosophisches Rätsel*, in: *Sterben und Tod, (Studium Generale)*, Heidelberg 1998, 9 – 27.
- Stock, Konrad, *Art. Erfahrung V. Dogmatisch*, in: *RGG 2* (1999), 4. Aufl., 1403 – 1404.
- Sturma, Dieter, *Die erweiterte Gegenwart. Kontingenz, Zeit und praktische Selbstverhältnisse im Leben von Personen*, in: A. Gimmler / M. Sandbothe / W. Chr. Zimmerli (Hg.), *Die Wiederentdeckung der Zeit. Reflexionen, Analysen, Konzepte*, Darmstadt 1997, 63 – 78.
- Theißen, Henning, *Die evangelische Eschatologie und das Judentum. Strukturproblem der Konzeptionen seit Schleiermacher*, Göttingen 2003.
- Theunissen, Michael, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt am Main 1991.
- , *Griechische Zeitbegriffe vor Platon*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte 44* (2002) 7 – 23.
- , *Pindar. Menschenlos und Wende der Zeit*, München 2000.
- Thomä, Dieter, *Sein und Zeit im Rückblick. Heideggers Selbstkritik*, in: Rentsch, Th. (Hg.), *Martin Heidegger, Sein und Zeit*, Berlin 2001, 281 – 298.
- Tillich, Paul, *Systematische Theologie*, Bd. 2, 3. Aufl., Stuttgart 1958.
- Torrance, Thomas, *Space, Time and Resurrection*, Edinburgh 1998.
- Tugendhat, Ernst, *Heidegger und Bergson über die Zeit*, in: Ders., *Aufsätze 1992 – 2000*, Frankfurt a. M. 2001, 11 – 26.
- , *Über den Tod*, in: Ders., *Aufsätze 1992 – 2000*, Frankfurt a. M. 2001, 67 – 90.
- Vattimo, Gianni, *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?*, München / Wien 2004.
- , *Christentum im Zeitalter der Interpretation*, in: Eggenperger, Th. (Hg.), Gianni Vattimo, Richard Schröder, Ulrich Engel, *Christentum im Zeitalter der Interpretation*, 2004 Wien, 17 – 32.
- Weder, Hans, *Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum*, Neukirchen-Vluyn 1993.
- Weischedel, Wilhelm, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischer Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, 2. Bd. 3 Aufl., Darmstadt 1975.
- Welker, Michael, *Gottes Ewigkeit, Gottes Zeitlichkeit und die Trinitätslehre. Prolegomena zum Verstehen trinitätstheologischer Metaphernkränze*, in: R.

- Bernhard / U. Link-Wieczorek (Hg.), Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur, Göttingen 1999, 179 – 193.
- Wendorff, Rudolf, Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewußtseins in Europa, 2. Aufl., Opladen 1980.
- Wenz, Gunther, Wolfhart Pannenberg's Systematische Theologie. Ein einführender Bericht, Göttingen 2003.
- Wenzler, Ludwig: Zeit als Nähe des Abwesenden. Diachronie der Ethik und Diachronie der Sinnlichkeit nach Emmanuel Levinas, in: Levinas, E., Die Zeit und der Andere, Hamburg 2003, 67 –92.
- Whitehead, Alfred North, Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie, Frankfurt a. M. 1979.
- Wiehl, Reiner, Die Hoffnung zwischen Zeit und Ewigkeit. Zum Ewigkeitsdenken Franz Rosenzweig, in: Ders., Zeitwelten. Philosophisches Denken an den Rändern von Natur und Geschichte, Frankfurt a. M. 1998, 170 – 183.
- Wismann, Heinz, Zur Sprache selbst. Erinnerung an die platonische Aporie des Benennens, in: Rudolph, E. / Wismann, H. (Hg.), Sagen, was die Zeit ist. Analysen zur Zeitlichkeit der Sprache, Stuttgart 1992, 5 – 10.
- Wittgenstein, Ludwig, Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914 – 1916. Philosophische Untersuchungen, Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt a. M. 1984.
- , Philosophische Bemerkungen, Werkausgabe Bd. 2, Frankfurt a. M. 1984.
- , Das Blaue Buch, Werkausgabe, Bd. 5, Frankfurt a. M. 1984.
- Zimmerli, W. Ch. / Sandbothe, M., Einleitung, in: Zimmerli, W. Ch. / Sandbothe, M. (Hg.), Klassiker der modernen Zeitphilosophie, Darmstadt 1993, 1 – 30.