

Ewigkeit Gottes. Analytische Perspektiven

1. Einführung

^[1] Dass Gott ewig ist, ist Konsens der monotheistischen Religionen – sofern man davon absieht, ob sie sich mit dem Ausdruck „Gott“ überhaupt auf dasselbe beziehen (wollen). Was es hingegen genau bedeutet, ewig zu sein, darüber herrschen grundverschiedene Ansichten. Die Alternativen innerhalb von Judentum und Islam sind denen im Christentum ähnlich. Daher kann ich mich im Folgenden auf das Christentum konzentrieren, ohne die Problemlage unzulässig zu verkürzen. Sie wird im Christentum durch das mit der Inkarnation gegebene besondere Verhältnis Gottes zur Zeit ja eher noch verschärft.

^[2] In der Bibel hat Gottes Ewigkeit verschiedene Konnotationen wie Dauerhaftigkeit (vgl. z. B. Ps 89,2; 102,13), Leben und Kraft (Jes 40,28), charakterliche Festigkeit, Treue und Zuverlässigkeit (Jes 41,4), Einzigkeit und Permanenz (Jes 43,10), unverlierbare Weisheit (Sir 1,1; 24,9) und bleibende Bindung (Gen 9,16; 17,7; Ps 105,8–9; Jes 24,5). Die Rede von der Ewigkeit prägt die Sprache der liturgischen Amtsgebete. Sie begegnet aber auch in nicht-religiösen Kontexten. So spricht man davon, dass sich ein langweiliger Vortrag „ewig“ hinzieht oder dass es in Kantinen „ewig und drei Tage“ dasselbe zu essen gibt. Hier wird „ewig“ jedoch nur im übertragenen Sinn gebraucht, um auszudrücken, dass ein bestimmter Zeitraum als sehr lang empfunden wird. In der Ontologie nennt man mathematische Gegenstände und ggf. auch Universalien in dem Sinne „ewig“, dass sie nicht zeitlich existieren.

^[3] Der Ewigkeitsbegriff der Gotteslehre ist von den uneigentlichen Verwendungsweisen von „ewig“ abzugrenzen, es gibt aber Berührungspunkte. Gottes Ewigkeit hat kein Ende, der „ewige Vortrag“ *scheint* kein Ende zu haben. Von mathematischen Gegenständen wird gesagt, sie existieren ewig, insofern sie notwendigerweise existieren, unveränderlich und unvergänglich sind, und es sicher keinen Zeitpunkt gibt, zu dem sie noch nicht oder nicht mehr existieren.¹ Ob ewig zu sein im Fall Gottes diese Aspekte der Zeitlosigkeit einschließt, ist Gegenstand einer weiträumigen Debatte über die grundlegendste Unterscheidung der analytischen Religionsphilosophie im Bezug auf Ewigkeit: die Unterscheidung zwischen Eternalismus und Sempiternalismus.

2. Was bedeutet „ewig“?

^[4] Ewig zu sein schließt sicher aus, dass die Existenz durch die Zeit begrenzt ist. Aber was bedeutet das genauer? Zeitliche Begrenzungen kann es viele geben, z. B. dass etwas ein-für-allemal aufhört zu existieren oder dass es für eine gewisse Zeit aufhört zu existieren oder dass es überhaupt *in der Zeit* existiert. Je nachdem, welche Art von Grenze gemeint ist, ergeben sich verschiedene Bedeutungen von Ewigkeit als zeitlicher Grenzenlosigkeit.

^[5] Einigkeit herrscht unter den Theisten über die Minimalbestimmung von Ewigkeit, derzufolge Gottes Dasein nicht wie das der natürlichen Dinge einen Anfang oder ein Ende in der Zeit haben kann – und zwar weder einen absoluten Anfang, noch einen relativen im Sinne eines „Wiederanfangs“ nach einer Existenzunterbrechung. Dies nennt man *permanente Existenz*: Ein Wesen x existiert permanent genau dann, wenn gilt:

- a) x existiert,
- b) es gibt keine erste oder letzte Periode von x' Existenz und
- c) es gibt keine Zeitpunkte vor oder nach x' Existenz.²

Während man sich also einig ist, dass es keine Zeit vor oder nach der Existenz Gottes gibt, so gehen die Meinungen auseinander, *warum* dies so ist: Entweder gibt es keine Zeitpunkte vor oder nach der Existenz Gottes, weil Gott zu jedem Zeitpunkt existiert (Sempiternalismus), oder weil er zeitlos ist, d. h. überhaupt nicht zu Zeitpunkten existiert und damit auch nicht vor oder nach anderen Zeitpunkten (Eternalismus).

^[6] Die grundsätzliche Unterscheidung zwischen Sempiternalismus und Eternalismus ist dabei nicht neu. Schon Boethius kennt sie in Form der Unterscheidung zwischen der als unendliche zeitliche Ausdehnung gedachten Ewigkeit der Welt und der als gleichzeitiger Besitz des Lebens konzipierten Ewigkeit Gottes.

^[7] Die analytische Religionsphilosophie will diese Unterscheidung besser verstehen, die in ihr nicht unterschiedenen Bedeutungsebenen genauer auseinanderhalten, Argumente für Sempiternalismus und Eternalismus erarbeiten, die Implikationen eines genaueren Zeitverständnisses für das Ewigkeitsverständnis ermitteln und schließlich den Zusammenhang mit der Konzeption der übrigen Gottesegenschaften herausarbeiten.

¹ Vgl. E. STUMP/N. KRETMANN, Ewigkeit, 164–165.

² B. LEFTOW, *Time and Eternity*, 133; Q. SMITH, New Typology.

2.1 Eternalismus

[8] Der Eternalismus besagt, dass Gott zeitlos ist. Was das genauer bedeutet, hängt davon ab, welche Charakteristika der zeitlichen Existenz negiert werden sollen: Es könnte um die Negation zeitlicher Teile gehen (ähnlich dem Endurantismus), die Negation eines ausgezeichneten „Jetzt“-Zeitpunkts (ähnlich einigen Versionen des 4-Dimensionalismus bzw. B-Theorien der Zeit, s. u.), die Negation des „Verfließens“ der Zeit bei Annahme eines objektiven „Jetzt“-Zeitpunkts („*nunc stans/permanens*“-Theorien) oder die Negation der Sukzession von Zuständen. Die daraus resultierenden unterschiedlichen Konzeptionen von Zeitlosigkeit wurden bislang jedoch kaum unterschieden oder miteinander verglichen.

[9] Am ehesten Konsens zu sein scheint, dass Gottes Zeitlosigkeit mindestens bedeutet, keine zeitliche Erstreckung und keine zeitlichen Teile, keine Vergangenheit und keine Zukunft, sowie keine Sukzession von Phasen zu kennen – in der gängigen Metaphorik bündig zusammengefasst als „nicht dem Fluss der Zeit unterworfen zu sein“. Wenn Gott ein personales Wesen ist, so kann er im Eternalismus keine persönliche Geschichte haben in dem Sinne, dass ein Teil seines Lebens für ihn unerreichbar-vergangen wäre, ein weiterer augenblicklich präsent und ein dritter noch unerreicht-zukünftig. Er besitzt nach Boethius' Definition sein Leben „*totum simul*“, ganz gleichzeitig.

[10] Von einem eternalistischen Standpunkt aus kann man zwar in einem nicht-zeitlichen Sinne sagen: „Gott existiert“ (so wie man sagen kann: „Die Zahl 5 existiert“), aber nicht, jedenfalls nicht wörtlich: „Gott existiert jetzt gerade“. Da Gott nicht zu bestimmten Zeitpunkten existiert, kann zeitliches Vokabular auf ihn nur metaphorisch oder in einem analogen Sinne angewendet werden.³ Für den Eternalismus gehört Gottes Transzendenz gegenüber der Zeit zu den entscheidenden Unterschieden zwischen Schöpfer und Geschöpfen.

[11] Plastisch schildert Brian Leftow die Konsequenzen des Eternalismus für das Gottesbild:

„A timeless God does not remember, forget, regret, feel relief, or cease to do anything. For a timeless God has no past, and one can remember, forget, etc., only what is past. A timeless God does not wait, anticipate, hope, foreknow, predict, or deliberate. For a timeless God has no future, and one can anticipate, etc., only what is in one's future. A timeless God does not begin to do anything, if one can begin to do only what one then continues to do. If timeless, God does not change: what changes first has, then lacks, some property, and so must exist at least two times.“⁴

³ So auch A. PADGETT, Eternity, 289.

⁴ B. LEFTOW, Eternity (1997), 257.

[12] In der philosophisch-theologischen Tradition des Abendlands war der Eternalismus die vorherrschende Konzeption. Augustinus,⁵ Boethius, Anselm von Canterbury,⁶ Thomas von Aquin und viele andere bedeutende Philosophen und Theologen waren Eternalisten. Einiges spricht historisch dafür, dass der Eternalismus über den Neuplatonismus in die christliche Gotteslehre Eingang fand.⁷ Die berühmteste Referenz ist Boethius', *Consolatio philosophiae* 1.5, v.6:

Eternitas est „interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.“⁸

Ewigkeit ist der ganz gleichzeitige und vollkommene Besitz unbegrenzbaren Lebens.

[13] Thomas von Aquin, der im Wesentlichen dieselbe Konzeption vertritt, erklärt die drei Komponenten von Boethius' Definition (*tota simul*, *interminabilis* und *perfecta*) durch eine Art Unbegrenztheit:

„Aeternitas dicitur quasi ens extra terminos.“⁹

Ewigkeit wird gesagt wie ein Seiendes außerhalb der Begrenzungen.

Dabei schließe, so Thomas, „*interminabilis vita*“ (unbegrenztes Leben) aus, dass ein Leben oder Sein einen Anfang oder ein Ende hat – es ist „außerhalb der Grenzen“ der Gesamtdauer endlicher Ereignisse; „*tota simul*“ (ganz gleichzeitig) schließe die Abfolge von Teilen aus; und „*perfecta*“ (vollkommen) schließe die Begrenzungen eines Seins aus, das irgendwann empfangen und von dorther begrenzt ist. Im weiteren Verlauf der Theologiegeschichte war der Eternalismus in irgendeiner Spielart meist die Mehrheitsmeinung.¹⁰ In der analytischen Reli-

⁵ AUGUSTINUS, *Confessiones*, l.XI.

⁶ ANSELM schreibt im *Proslogion*, Kap. 19, ausdrücklich: „*Immo nec heri nec hodie nec cras es, sed simpliciter es extra omne tempus*“ – „Ja, du bist weder gestern noch heute noch morgen, sondern Du stehst einfachhin außer aller Zeit“. Vgl. auch *Monologion*, Kap. 24, wo sich Anselm wörtlich Boethius' Definition zueigen macht.

⁷ R. SWINBURNE, *Cohherence of Theism*, 217.

⁸ BOETHIUS, *De consolatione philosophiae*; zur grundsätzlichen Schwierigkeit einer Interpretation von Boethius' häufig zitiertem Aphorismus siehe auch T. KUKKONEN, *Eternity*, bes. 526. Klar ist, dass Boethius drei Dinge unterscheidet: ewiges Sein Gottes, unendliche Dauer des Kosmos und zeitliches Werden. Was man aber genau unter seiner berühmten Definition zu verstehen hat, ist umstritten.

⁹ THOMAS VON AQUIN, *Super Sent.*, lib.1 d.8 q.2 a.1.

¹⁰ In der protestantischen Theologie spielte der Eternalismus nur eine Nebenrolle. Nach Paul Tillich kann Gott nicht außerhalb der Zeit sein, da er sonst kein Leben hätte (P. TILLICH, *Systematische Theologie*, 305); für Karl Barth folgt aus der Inkarnation, dass Gott in der Zeit gehandelt hat und daher ein zeitliches Wesen sein muss (K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, II/1, 620). – Philosophischerseits ist die Geschichte des Atemporalismus nur begrenzt aufgearbeitet, vgl. etwa N. PIKE, *God and Timelessness*, bes. 180–187, und den Anfang von R. SWINBURNE, *The Timelessness of God*.

gionsphilosophie treten u. a. Eleonore Stump, Brian Leftow, Robert Pasnau und William Alston¹¹ für den Eternalismus ein.

[¹⁴] Unklar ist, ob Gottes Zeitlosigkeit selbst eine *Dauer* kennt oder nicht. Eine starke Fraktion von im Mittelalter bewanderten analytischen Religionsphilosophen (Stump, Kretzmann, Leftow u. a.) vertritt eine zeitlose Ewigkeit mit Dauer (*duratio*) und liest Boethius' Prädikation von „Leben“ entsprechend: Leben setze typisch zeitliche Eigenschaften voraus, und damit zeitliche Erstreckung oder Dauer.¹² Es handle sich um eine nicht-zeitliche Dauer, die sich entlang der gesamten Zeitachse erstrecken soll, ohne selbst eine entsprechende zeitliche Anordnung zu kennen. Kukkonen hat darauf hingewiesen, dass eine solche extensionale Auffassung der mittelalterlichen Rezeption des Boethius entspricht, während Boethius selbst Unbegrenztheit (*interminabilis*) in platonischer Tradition eher als Vollständigkeit und Vollkommenheit verstanden habe.¹³ In platonischer Tradition ist die zeitliche Unendlichkeit der Welt das Abbild der Vollkommenheit ihres Ursprungs. Insofern ist „der Raum der unendlichen Zeit das unvollkommene Abbild der Fülle der göttlichen Ewigkeit“.¹⁴ Letztere werde von Boethius wie Anselm eher als punktförmig, als bleibendes Jetzt (*nunc permanens*), jedenfalls als ausdehnungslos aufgefasst.¹⁵

[¹⁵] Ob Dauer überhaupt mit Zeitlosigkeit vereinbar ist, ist umstritten.¹⁶ William Lane Craig hält es gar für einen Kategorienfehler, bei einem zeitlosen Wesen in irgendeinem wörtlichen Sinne von „Dauer“ zu sprechen.¹⁷ Die Vermischung zwischen punktförmiger oder nicht-extensionaler Sprechweise und dauermaßiger oder extensionaler Sprechweise ist eine der größten Schwierigkeiten, wenn man die Autoren der Antike und des Mittelalters in den heutigen philosophischen Diskurs einbringen will.¹⁸

[¹⁶] Die Verbindung von Ewigkeit mit Leben und Bewußtsein führt dazu, dass der Eternalismus in der Regel von einem einzigen „Jetzt“ Gottes spricht: Gott existiere in einer Art „reiner Gegenwart“, er lebe sein gesamtes Leben in einem zeitlosen, unveränderlichen „Jetzt“, das sich von unserem temporalen „Jetzt“ – das wahlweise durch die Zeit wandert oder durch das die Zeit fließt – unterscheidet: Ich kann sagen, dass gleich, in 30 Sekunden, 17:57 Uhr sein wird.

¹¹ W. ALSTON, *Divine Nature*.

¹² B. LEFTOW, *Eternal Present*, 24.

¹³ T. KUKKONEN, *Eternity*. Für Stump und Kretzmann ist Boethius' Formulierung jedoch ein prägnanter Ausdruck für genuine Dauer, vgl. E. STUMP/N. KRETZMANN, *Atemporal Duration*, 219; ähnlich auch B. LEFTOW, *Time and Eternity*, bes. 112–146.

¹⁴ T. KUKKONEN, *Eternity*, 528, eig. Übers.

¹⁵ T. KUKKONEN, *Eternity*, 528.

¹⁶ Vgl. K. ROGERS, *Eternity has no Duration*.

¹⁷ Vgl. W. CRAIG, *God, Time, and Eternity*, 11.

¹⁸ Vgl. auch T. KUKKONEN, *Eternity*, 534.

Gleich wird also mein Gedanke: „Es ist jetzt 17:57 Uhr“, wahr sein. Solche zeitliche Indexikalität, also die Abhängigkeit des Wahrheitswertes eines Satzes, der ein zeitliches *indexical* enthält, vom Zeitpunkt des Gedacht- oder Ausgesagtwerdens, kann einem eternalistischen „Jetzt“ kaum zukommen. Eine befriedigende Ausarbeitung der Bedeutung dieses göttlichen, zeitlosen „Jetzt“, im Unterschied zu unserem temporalen „Jetzt“ steht noch aus.¹⁹

[¹⁷] In neuerer Zeit wurde ein verfeinertes Verständnis des Eternalismus vorgeschlagen, bei dem zwischen Atemporalität und dem Nichthalben zeitlicher Teile (Holochronität) unterschieden wird:²⁰ Was außerhalb der Zeit ist, hat selbstverständlich keine zeitlichen Teile, aber könnte es nicht etwas innerhalb der Zeit geben, das dennoch keine zeitlichen Teile hat? Nach Pasnau war dies Anselms Verständnis von Gottes Ewigkeit: holochron in der Zeit zu sein, d. h. ohne zeitliche Teile zu haben und damit auch ohne veränderlich zu sein. Boethius könnte man sowohl atemporal, als auch temporal-holochron lesen. Nicole Oresme schließlich habe vorgeschlagen, dass selbst die Geschöpfe in gewisser Hinsicht holochron seien: Während ihr Leben nämlich von der zeitlichen Sukzession geprägt sei, bleibe ihre Essenz durch die Zeit unverändert. Diese mittelalterlichen Vorprägungen kann man mit den Theorien des 3- bzw. 4-Dimensionalismus aus der heutigen analytischen Ontologie in Analogie sehen. Die Essenz eines Geschöpfes wäre demnach ein Endurant (etwas, das zu jedem Zeitpunkt seiner Existenz vollständig existiert), sein Leben ein Perdurant (etwas, von dem zu jedem Zeitpunkt nur ein Teil existiert).²¹

2.2 Sempiternalismus

[¹⁸] Der sempiternalistischen Ewigkeitskonzeption zufolge existiert Gott „in“ der Zeit, zu allen Zeitpunkten bzw. immerwährend (*everlasting, omnitemporal*), d. h. die Dauer seiner Existenz hat Phasen, die zueinander in den Relationen „vor“ und „nach“ stehen. Als ein personales Wesen mit kognitiven Zuständen hat Gott damit eine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Die Aussage „Gott existiert jetzt gerade“ kann im wörtlichen Sinne wahr sein. Nach sempiternalistischem Verständnis hat Gottes Dauer keinen Anfang und kein Ende, weil Gott eben zu allen Zeitpunkten existiert. Es gibt keinen Zeitpunkt, zu dem er nicht existiert, und daher ist seine zeitliche Erstreckung genau so groß wie die Ge-

¹⁹ Es ist nicht klar, ob die Konzeption eines „*nunc stans*“ kohärent ist. Schon oberflächlich fragt sich, ob, was steht, überhaupt leben kann. Ferner ist die Frage, welche Art von Temporalität mit der Rede von einem „Jetzt“ vorausgesetzt wird. „Jetzt“ ist ein indexikalischer Ausdruck, der sich auf einen mit dem Äußerungszeitpunkt *variierenden* Zeitpunkt bezieht. Demnach ist die Wortzusammenfügung „stehendes Jetzt“ stark erklärbungsbedürftig.

²⁰ R. PASNAU, *On Existing All at Once*.

²¹ Zu dieser Parallele siehe auch C. TAPP, *Can one separate me*.

samtheit der Zeit. Gott existiert also wie die Geschöpfe in der Zeit. Er hat ein gestern, heute und morgen. Man kann ihm zuschreiben, heute etwas zu wissen, sich gestern zu etwas entschlossen oder sich vor 2000 Jahren offenbart zu haben.

[19] Der Sempiternalismus war historisch eine Minderheitenposition.²² Ein bedeutender Vorläufer war Wilhelm von Ockham (1285–1347), der in seiner Auseinandersetzung mit dem Problem des Vorherwissens zwischen Gottes Wissen zu verschiedenen Zeitpunkten unterschied.²³ Das mittelalterliche Weltbild kannte nicht-göttliche „Kandidaten“ für sempiternalistische Existenz, etwa die Engel oder die rotierenden Himmelssphären. Im 19. Jahrhundert vertrat etwa Bernard Bolzano, der „Urgroßvater der analytischen Philosophie“ (Michael Dummett), eine sempiternalistische Konzeption, derzufolge Gott alle geschaffenen Substanzen zu jedem Zeitpunkt im Dasein erhält und somit zu jedem Zeitpunkt wirkt.²⁴

[20] In der heutigen Religionsphilosophie ist die größte Gruppe der Sempiternalisten unter den Anhängern der Prozess-Philosophie und -Theologie zu finden. Ihnen zufolge ist Gott kein statisches Wesen, sondern verändert sich mit der Zeit. Er braucht die Interaktion mit der Schöpfung, um überhaupt zu seiner ganzen Seinsfülle, zur Fülle der Möglichkeiten des Gottseins zu gelangen. Der bekannteste Prozess-Theologe ist wohl Charles Hartshorne.²⁵

[21] Neben den Prozess-Theologen gibt es aber noch viele andere Vertreter des Sempiternalismus. Der bedeutendste ist sicher Richard Swinburne.²⁶ Außerdem wären zu nennen: William Hasker,²⁷ William Kneale,²⁸ Nelson Pike²⁹ und Nicholas Wolterstorff.³⁰ Anders als Wolterstorff noch 1982 feststellte, scheint der Sempiternalismus in der heutigen Religionsphilosophie eher die Mehrheitsmeinung zu sein.³¹

²² Das Bild ist jedoch etwas verzerrt, da z. B. die mittelalterlichen Ressourcen für den Sempiternalismus schlechter aufgearbeitet sind als die für den Eternalismus T. KUKKONEN, *Eternity*, 538.

²³ Siehe T. KUKKONEN, *Eternity*, 538; vgl. auch den hilfreichen Überblick bei G. J. DEWESE, *God and the Nature of Time*, 186–200.

²⁴ B. BOLZANO, *Religionswissenschaft*, I §80.

²⁵ C. HARTSHORNE, *Man's Vision of God*.

²⁶ Swinburne hat in seiner absoluten Frühphase (vor der Trilogie) den Eternalismus verteidigt (R. SWINBURNE, *The Timelessness of God*), sich aber mit *The Coherence of Theism*, dem ersten Band der Trilogie, davon deutlich abgesetzt, vgl. R. SWINBURNE, *The Coherence of Theism*, 218, Fn. 8.

²⁷ Vgl. etwa W. HASKER, *God, Time, and Knowledge*; HASKER, *Timeless God*.

²⁸ W. KNEALE, *Time and Eternity*.

²⁹ N. PIKE, *God and Timelessness*.

³⁰ N. WOLTERSTORFF, *God Everlasting* (1982).

³¹ Vgl. N. WOLTERSTORFF, *God Everlasting* (1982), 77; B. LEFTOW, *Time and Eternity*, 3; B. LEFTOW, *Eternity* (1997), 257; G. GANSSLE/D. WOODRUFF, *God and Time*, 1.

2.3 Einfluss der Theorien der Zeit

[22] Besonderen Einfluss auf die analytische Debatte zum Ewigkeitsbegriff haben die Theorien über die Zeit, allen voran die Unterscheidung zwischen einer A-Folge und einer B-Folge der Zeit: Die A-Folge bezeichnen wir sprachlich durch die indexikalischen Termini „heute“, „gestern“, „übermorgen“ usw. Sie können nur innerhalb eines zeitlichen Kontexts sinnvoll verwendet werden, da sie einen Zeitpunkt relativ zum Äußerungszeitpunkt bestimmen. In der B-Folge hingegen sind die Zeitpunkte nicht von einem bestimmten zeitlichen Standpunkt aus geordnet, sondern nur relativ zueinander: Ein Ereignis ist vor einem anderem Ereignis, gleichzeitig mit ihm oder nach ihm geschehen.³² Die B-Theorie der Zeit behauptet, dass es keine genuinen zeitlichen Fakten mit Bezug auf die A-Folge gibt. Manche B-Theoretiker vertreten sogar einen Reduktionismus, demgemäß alle Behauptungen mit Bezug auf A-Eigenschaften (z. B. „Das Jahr 1900 ist vergangen“) auf die „objektiven“ Angaben der B-Folge zurückgeführt werden können (z. B. dass das Jahr 1900 vor dem Äußerungszeitpunkt ist). Die A-Theorie der Zeit bestreitet diese Reduzierbarkeit und hält daran fest, dass es echte Fakten mit Bezug auf die A-Folge gibt.³³

[23] Die B-Theorie der Zeit ist sowohl mit einem eternalistischen als auch mit einem sempiternalistischen Ewigkeitsverständnis kompatibel. Für viele Eternalisten fungiert sie jedoch zusätzlich als Plausibilisierungshilfe: Wenn die zeitliche Ordnung der Welt eine B-Folge ist, d. h. wenn jedes weltliche Ereignis mit jedem anderen in einer der drei zeitlichen Relationen des „vor“, „gleichzeitig mit“ oder „nach“ steht, so bestehen diese Relationen selbst unabhängig von einem eigenen zeitlichen Standpunkt, sie bestehen „*tenselessly*“. Dies hilft, Gottes Zeitlosigkeit und sein Verhältnis zur Zeit zu verstehen: So wie man die zeitliche Anordnung der Ereignisse „zeitlos“ auffassen kann, nämlich unabhängig vom eigenen zeitlichen Standpunkt, so kann eben auch Gott zeitliche Relationen und Ereignisse kennen, ohne deshalb selbst in der Zeit existieren zu müssen.³⁴

[24] Ist hingegen die A-Theorie der Zeit korrekt, ist „jetzt“ also nicht nur eine prinzipiell entbehrliche indexikalische Kennzeichnung für etwas, das vom subjektiven zeitlichen Standpunkt abhängt, sondern Ausdruck eines objektiven Faktums, dann müsste dieses Faktum auch für ein allwissendes Wesen wie Gott

³² J. M. E. McTAGGART, *Unreality of Time*. Der Kontext von McTaggarts fruchtbaren Unterscheidung, nämlich ein Argument für die Unwirklichkeit der Zeit, ist hingegen kaum je ernstgenommen worden.

³³ Das Verhältnis von A-Theorie der Zeit und der sog. „*tensed theory of time*“, derzufolge Zeitpunkte, Ereignisse usw. objektiv A-Eigenschaften besitzen, ist nicht ganz klar. Einige setzen sie gleich, andere bemühen sich um eine genaue Abgrenzung, so z. B. N. MARKOSIAN, *Time*.

³⁴ So z. B. P. HELM, *Eternity*.

zugänglich sein. Wenn für Gott aber zwischen „jetzt“, „gestern“ oder „in 5 Minuten“ ein Unterschied besteht, dann ist es naheliegend anzunehmen, dass er selbst zeitlich strukturiert ist. Während eine B-Theorie der Zeit also, abgesehen von dem Plausibilisierungsgewinn für den Eternalisten, im Hinblick auf die Alternative zwischen Eternalismus und Sempiternalismus neutral ist, spricht eine A-Theorie der Zeit eher für den Sempiternalismus.

[25] Das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit ist häufig durch berühmte Metaphern oder Bilder charakterisiert worden, die in der analytischen Philosophie auch heute noch herangezogen werden. Die Erkenntnis zeitlicher Ereignisse von einem eternalistischen Standpunkt aus sei wie das Überschauen eines Weges in der Ebene von einem hohen Berg aus: Von oben kann man vieles auf einmal wahrnehmen, was derjenige, der sich auf dem Weg im Tal wie in der Zeit voran bewegt, erst nacheinander zu Gesicht bekommt. Eine weitere Metapher vergleicht Gottes zeitlose Ewigkeit mit dem Verhältnis des Kreismittelpunkts zum Umfang: Sie sei allen Zeitpunkten gleich nah und gleich fern.³⁵ Diese Metapher wird kritisiert, weil sie eine zyklische Zeit³⁶ und eine punktförmige Dauer Gottes³⁷ nahelege.

2.4 Ewigkeit und zeitliche Unendlichkeit

[26] Häufig wird zwischen Ewigkeit und zeitlicher Unendlichkeit ein unmittelbarer Zusammenhang gesehen. Dieser besteht jedoch nur bei gewissen Auffassungen von Ewigkeit bzw. Unendlichkeit.

[27] Bedeutet zeitliche Unendlichkeit nämlich, erstens, *keinen Anfang und kein Ende in der Zeit zu haben*, dann ist dies in der Definition der permanenten Existenz einbegriffen und folgt daher aus der Ewigkeit. Umgekehrt folgt jedoch aus der zeitlichen Unendlichkeit nicht automatisch die Ewigkeit. Hier muss vielmehr nach dem zugrundegelegten Ewigkeitsbegriff differenziert werden und danach, ob die betreffende Entität temporal oder atemporal ist. Versteht man Ewigkeit zeitlos, so kann eine temporale Entität, auch wenn sie zu allen Zeit-

³⁵ Vgl. BOETHIUS, *De Consolatione Philosophiae*, I.IV, v.6; THOMAS VON AQUIN, *Summa Contra Gentiles* I,66,7.

³⁶ „Diese [...] Idee ist auch deshalb fehlerhaft, weil die zeitliche Ordnung selbstverständlich linear und nicht zirkular ist“, P. HELM, Divine Timeless Eternity, 38, eig. Übers.; vgl. auch T. KUKKONEN, Eternity, 530. – Dem Vorwurf der Zyklizität könnte man begegnen, indem man aus dem Kreisumfang einfach einen Teil ausschneidet, sodass der Rest eine offene Linie ist. Da sich diese stetig auf die gesamte reelle Zahlengerade abbilden lässt, wäre dieses Bild dem linearen Bild schon sehr ähnlich. Das Problem der „gleichen Entfernung“ aller Zeitpunkte vom Mittelpunkt bliebe allerdings erhalten.

³⁷ Letzterer Punkt wurde vor allem von Kretzmann und Stump kritisiert, die lieber die Metapher zweier Linien verwenden, die sich parallel ins Unendliche erstrecken (E. STUMP/N. KRETMANN, Ewigkeit, 175-176, Fn. 19). Brian Leftow hält beide Metaphern (Kreisumfang und zwei Linien) für komplementär (B. LEFTOW, *Time and Eternity*).

punkten existiert, nie „ewig“ genannt werden; eine atemporale Entität hingegen kann ewig sein, wenn sie zusätzlich dazu, dass sie keinen Anfang und kein Ende in der Zeit hat, weitere Bedeutungskomponenten des Ewigkeitsbegriffs erfüllt (unter Boethius' Ewigkeitsbegriff beispielsweise fällt nur, was in irgendeinem Sinne ein Leben hat). Versteht man unter Ewigkeit das Existieren zu allen Zeitpunkten, so erfüllt eine atemporale Entität zwar die Bedingung, keinen Anfang und kein Ende in der Zeit zu haben, ist aber im eigentlichen Sinne nicht ewig, weil sie eben nicht zu Zeitpunkten existiert; für eine temporale Entität ist in diesem Fall jedoch die Bedingung der zeitlichen Unendlichkeit tatsächlich äquivalent mit der Ewigkeit.

[28] Zeitliche Unendlichkeit kann aber, zweitens, auch bedeuten, dass die Existenzperiode eines Wesens unendlich ausgedehnt ist, oder – wie Richard Swinburne einmal formuliert hat: „Solange du auch Jahrezählst, du wirst den Anfang seiner Existenz nicht erreichen“.³⁸ Ein Implikationsverhältnis mit der Ewigkeit kann dann eigentlich nur bei sempiternalistischen Konzeptionen auftreten, denn für eternalistische Ewigkeit wäre Zeitlosigkeit verlangt, die ja jegliches Ausmaß zeitlicher Erstreckung ausschließt. Ein im sempiternalistischen Sinne ewiges Wesen, hat genau dann eine unendliche zeitliche Ausdehnung, wenn die Gesamtzeit selbst unendlich ausgedehnt ist. Umgekehrt folgt jedoch aus einer unendlichen zeitlichen Ausdehnung noch nicht die sempiternalistische Ewigkeit, da diese Ausdehnung z. B. nur in einer Richtung des Zeitstrahls unendlich sein könnte („backwardly eternal“ oder „forwardly eternal“ (Swinburne)). Unter der plausiblen Voraussetzung, dass die Gesamtzeit die Struktur der reellen Zahlen hat (und insbesondere keine höheren Unendlichkeitsabschnitte), ist ein Wesen, das sowohl in Richtung der Zukunft als auch in Richtung der Vergangenheit unendlich ausgedehnt ist (und dessen Existenz nicht unterbrochen ist), im sempiternalistischen Sinne ewig.

3. Argumente für den Sempiternalismus

[29] Da Eternalismus und Sempiternalismus Alternativen sind, ist im Wesentlichen jedes Argument gegen den Eternalismus eines für den Sempiternalismus und umgekehrt. Daher werden die Vor- und Nachteile von Eternalismus und Sempiternalismus im Folgenden nicht getrennt diskutiert, sondern zunächst die Argumente für den Sempiternalismus (bzw. gegen den Eternalismus) und danach diejenigen für den Eternalismus (bzw. gegen den Sempiternalismus).

³⁸ R. SWINBURNE, *The Coherence of Theism*, 211, eigene, etwas freie Übers.

3.1 Einfachheit/Näherliegendheit

[³⁰] Richard Swinburnes summarischer Darstellung zufolge lässt sich der ernalistischen Ewigkeitskonzeption „nur schwerlich ein Sinn abgewinnen“ und es erscheint ihm „für einen Theisten ganz unnötig [...], sich mit der Bürde eines solchen Verständnisses von ‚ewig‘ zu belasten“.³⁹ William Hasker sieht – als „open theist“ nicht unparteiisch – in der analytischen Religionsphilosophie einen Trend gegen das Verständnis von Ewigkeit als Zeitlosigkeit, der nicht ohne Grund bestehe:

„Analytic philosophers are inclined to think that ‚mysteries are not to be multiplied beyond necessity,‘ and divine timelessness has seemed to many of them one mystery too many.“⁴⁰

Überdies kann man sich kaum dem folgenden, einfachen Schluss entziehen: Wenn Gott existiert und eine Minute geht vorüber, dann hat Gott während dieser Minute existiert. Was aber während einer Minute existiert, existiert in der Zeit.⁴¹

3.2 Religiöse Adäquatheit

[³¹] Die sempiternalistische Position hat für sich, dass sie prima facie besser zur religiösen Tradition und Praxis passt. Die religiösen Überlieferungen sprechen überwiegend eine sempiternalistische Sprache. Diese muss zwar nicht notwendig im sempiternalistischen Sinne verstanden werden, legt dies aber so lange nahe, wie keine unabhängigen starken Argumente für Gottes Zeitlosigkeit vorliegen. So verkündet die Bibel einen Gott, der sich den Menschen zu bestimmten Zeitpunkten offenbaren und sie erlösen kann, der Gebete erhört, in seiner Schöpfung gegenwärtig ist und mit seinen Handlungen auf das reagiert, was Menschen zuvor getan haben. Er handelt also in der Zeit. Wenn eternalistische Ewigkeit tatsächlich mit diesen religiösen Attributionen unvereinbar ist, so sprechen diese Attributionen gegen den Eternalismus. Vertreter des Eternalismus müssen daher mindestens den Eindruck der Unvereinbarkeit erschüttern. So stellt sich beispielsweise Eleonore Stump die Aufgabe zu zeigen, dass personale Präsenz mit der zeitlosen Ewigkeitskonzeption des Thomas kompatibel ist.⁴²

[³²] Es gibt viele weitere Argumente für den Sempiternalismus, die bei bestimmten religiösen Überzeugungen ansetzen. Zwei Beispiele seien erwähnt.

³⁹ R. SWINBURNE, *Die Existenz Gottes*, 17.

⁴⁰ W. HASKER, *Analytic Philosophy of Religion*, 428.

⁴¹ Zu diesem Schluss vgl. B. LEFTOW, *Eternity* (1997), 259.

⁴² Vgl. E. STUMP, *Eternity*; zu Stumps Konzeption personaler Präsenz Gottes vgl. auch ihr Opus magnum *Wandering in Darkness*.

Ein Argument geht von der christlichen Fundamentalüberzeugung der Inkarnation aus und von der darin inbegriffenen engen Relation zwischen einer menschlichen Person, die vor ca. 2.000 Jahren in Palästina gelebt hat, und dem innertrinitarischen Sohn oder Logos. Wie könnte die zweite Person des trinitarischen Gottes identisch – und sei es in irgendeinem speziellen theologischen Sinne von „identisch“ – mit einem zeitlichen Wesen sein, wenn dieser Gott selbst zeitlos ist?⁴³ Argumente dieser Art sind abhängig von den genaueren christologischen Bestimmungen.

[³³] Das zweite Beispielargument setzt bei der Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf an: Wenn der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist (vgl. Gen 1,27), der Mensch aber ein zeitliches Wesen ist, sollte man auch bei Gott von einer zeitlichen Seinsweise ausgehen. Hier wird aus der theologischen Erkenntnislehre vorausgesetzt, dass wir (natürlicherweise) nur durch Rückschlüsse aus der Schöpfung von Gott etwas wissen können und daher – wenigstens hypothetisch – auch in puncto Zeitlichkeit von einer Ähnlichkeit ausgehen sollten. Dieses Argument ist jedoch relativ schwach, da im Christentum auch viele Unähnlichkeiten angenommen werden. Schon der theistische Gottesbegriff enthält Elemente, die Gott radikal von seiner Schöpfung unterscheiden (z. B. Welttranszendenz, Vollkommenheit(en), Einfachheit, u. U. auch Unveränderlichkeit, vgl. Abschnitte 4.2/4.5).

3.3 Wissen von innerzeitlichen Vorgängen

[³⁴] Gott ist allwissend, also muss er auch zeitliche Fakten kennen. Wie könnte er aber zeitliche Fakten kennen, wenn er selbst zeitlos wäre? Wie könnte er von innerzeitlichen Vorgängen, Ereignissen oder Ereignisketten wissen, wenn seine kognitiven Zustände nicht zeitlich wären, sondern „ganz gleichzeitig“? Wir können etwa die Bewegung eines Gegenstands nur wahrnehmen, wenn wir ein kurzes Zeitintervall lang seine unterschiedlichen Orte bemerken. Dazu muss unser Bewußtsein jedoch den Gegenstand *zunächst* an einem, *dann* an einem anderen Ort lokalisieren. Ein zeitloses Bewußtsein könnte das nicht. Wenn Gott also von Bewegungen wissen können soll, müsste sein Bewußtsein und damit er selbst zeitlich verfaßt sein.⁴⁴

⁴³ Vgl. T. SCHÄRTL, *God's Eternity*; Schärtls Argument ist allerdings komplexer: Er verlangt eine starke Relation der Kopräsenz Gottes mit der Schöpfung und nimmt letztlich die Möglichkeit des Präsentismus (dass nur der gegenwärtige Augenblick wirklich ist) zum Hauptanlass für seinen Eternalismus. Zum Präsentismus in der Theorie der Zeit siehe ZIMMERMAN, *Presentism*; M. MOZERSKY, *Presentism*.

⁴⁴ B. LEFTOW, *Eternity* (1997), 258, bietet eine Anregung zu diesem Argument – allerdings im Kontext einer Plausibilisierung des Wahrnehmens eines ganzen Zeitintervalls „auf einmal“, also bei der Verteidigung des Eternalismus.

[³⁵] Dieses Argument steht als Beispiel für eine ganze Reihe von Argumenten, die aus Gottes Wissen um innerzeitliche Vorgänge auf eine zeitliche Verfaßtheit Gottes schließen. Diese Argumente haben zwar eine gewisse Plausibilität, scheinen aber nicht zwingend zu sein. Am besten sieht man dies an einer Analogie zu einer Filmrolle: Sie enthält den ganzen Film, dessen interne zeitliche Struktur bei der Projektion zu einer realen Zeitstruktur wird, sodass der (vorgeführte) Film als ein zeitlich ausgedehnter Gegenstand wahrgenommen wird. Man kann die gesamte Filmrolle jedoch in jedem Detail kennen, ohne dass der Film vorgeführt würde, d. h. ohne dass die räumliche Anordnung der Bilder in eine zeitliche Anordnung überführt würde. Diese Analogie zeigt, dass es für die Kenntnis zeitlich ausgedehnter Gegenstände nicht notwendig ist, in derselben Weise wie der Gegenstand selbst zeitlich ausgedehnt zu sein (dass *wir* unsere Kenntnisse über einen Film auch ohne Projektion nur innerzeitlich erwerben können, wird damit natürlich nicht bestritten).

[³⁶] Verschärft wird die Situation jedoch, wenn man unabhängige Gründe für eine „*tensed theory of time*“ ins Feld führen kann. Ist es nämlich nicht nur eine Frage der Perspektive eines innerzeitlichen Subjekts, welche Zeitpunkte gerade vergangen und welche zukünftig sind, sondern ist dies eine objektive Tatsache – gibt es also *tensed facts* –, so scheint es zwingend zu sein, dass ein allwissendes Wesen auch diese Fakten weiß. Anscheinend kann es sie aber nur wissen, wenn es selbst zeitlich verfaßt ist.⁴⁵

[³⁷] Die Frage ist nun, ob Allwissenheit nicht in ähnlicher Weise präzisiert werden muss wie Allmacht, nämlich als Wissen all dessen, was einem Wesen mit gewissen (essentiellen) Eigenschaften zu wissen möglich ist. Dann müsste ein essentiell zeitloses und allwissendes Wesen über zeitliche Vorgänge nicht unbedingt etwas wissen. Hier droht jedoch dasselbe Trivialisierungsproblem wie bei ähnlichen Strategien in der Allmachtsdiskussion: Wenn Allwissenheit nur noch bedeutet, das zu wissen, was man wissen kann, so wäre beispielsweise ein Mensch, der aufgrund kognitiver Dysfunktionen nichts hinzulernen kann, allwissend.⁴⁶

[³⁸] Edward Wierenga argumentiert noch radikaler mit der Perspektivenabhängigkeit von Fakten. Wenn Allwissenheit intuitiv bedeutet, alle Fakten zu kennen, wäre zweierlei zu fordern:

- a) ist etwas aus einer bestimmten Perspektive ein Faktum, so muss ein allwissendes Wesen wissen, dass dies aus dieser Perspektive ein Faktum ist und
- b) wenn das allwissende Wesen diese Perspektive teilt, so muss es das Faktum wissen.

Dass der Zweite Weltkrieg vorbei ist, ist nur aus einer Perspektive nach 1945 ein Faktum. Ein allwissendes Wesen muss also a) dies wissen, nämlich dass es aus einer Perspektive nach 1945 ein Faktum ist, dass der Zweite Weltkrieg vorbei ist, und b) falls es selbst eine Perspektive nach 1945 einnimmt, muss es wissen, dass der Zweite Weltkrieg vorbei ist. Bedingung b) ist sozusagen das Stellglied im Bezug auf Eternalismus und Sempiternalismus: Der sempiternalistische Gott nimmt nach 1945 eine zeitliche Perspektive nach 1945 ein, muss also wissen, dass der Zweite Weltkrieg vorbei ist. Der eternalistische Gott nimmt entweder niemals eine zeitliche Perspektive ein, muss dann also auch nicht wissen, dass der Zweite Weltkrieg vorbei ist, oder er nimmt eine Art „Außen-“ oder „Beobachterperspektive“ ein, die ihm erlaubt, sowohl für die Zeit vor, als auch nach 1945 etwas über das Ende des Zweiten Weltkriegs zu wissen. Die Frage bleibt jedoch, ob es tatsächlich dasselbe ist, nach 1945 zu wissen, dass der Zweite Weltkrieg vorbei ist, und zu wissen, dass nach 1945 der Zweite Weltkrieg vorbei ist.

3.4 Gottes Leben

[³⁹] Die meisten Theisten folgen Boethius' Definition (*interminabilis vita*) darin, Gott Leben zuzuschreiben. Selbst bei extremer Abstraktion von den üblichen biologischen Prozessen, die „Leben“ sonst begleiten oder gar ausmachen, wird man zumindest festhalten müssen, dass Leben immer Veränderung beinhaltet. Das Leben von x besteht aus verschiedenen Ereignissen, in denen x in spezifischer Weise vorkommt. Und wenn die mereologische Summe von Ereignissen wieder ein Ereignis ist, so ist das Leben selbst ein Ereignis. Ereignisse jedoch sind zeitliche Entitäten: Sie treten zu bestimmten Zeitpunkten oder -intervallen auf. Das unterscheidet Ereignisse von Sachverhalten. Damit wäre Gottes Leben ebenfalls zeitlich ausgedehnt, und Gott müsste in der Zeit sein.

[⁴⁰] Roderick Chisholm hat allerdings eine alternative Konzeption von Ereignissen vorgelegt, derzufolge Ereignisse nicht notwendigerweise zeitlich sein müssen.⁴⁷ Wenn dieses Konzept kohärent ist, kann die Rede von der Ereignishaftigkeit des göttlichen Lebens aufrechterhalten werden, ohne den Sempiternalismus zu erzwingen.⁴⁸

⁴⁵ Mittels einer „*tensed theory of time*“ argumentiert z. B. William Lane Craig in W. CRAIG, *God, Time, and Eternity*.

⁴⁶ Vgl. auch das klassische Beispiel aus der Allmachtsdefinition mit dem Mann, dessen einzige Fähigkeit darin besteht, sich am Ohr zu kratzen, und den sicherlich niemand als „allmächtig“ bezeichnen würde.

⁴⁷ R. CHISHOLM, Events without times.

⁴⁸ Ähnlich schlussfolgert B. LEFTOW, *Eternity* (1997), 262–263.

3.5 Handeln Gottes bzw. Ursächlichkeit für zeitliche Veränderungen

[41] Alle Handlungsprädikate, die in den theistischen Religionen Gott zugesprochen werden, bezeichnen zeitliche Handlungen (vielleicht mit Ausnahme der *creatio originalis*). Man kann bei ihnen fragen, wann sie geschehen, geschehen werden oder geschehen sind. Dies gilt für das Erscheinen, Offenbaren, Begleiten, Erhören, Bestrafen, Warnen, u.v.a.m. Möchte man diese Prädikationen im Eternalismus beibehalten, muss man ihren Sinn recht stark modifizieren.

„Generally, the theist's only hope for maintaining the inner coherence of his claim that God is timeless and its coherence with others of his claims would be to maintain that many words are being used in highly analogical senses“.⁴⁹

[42] Dass die analoge Verwendung von Begriffen aus der philosophisch-theologischen Tradition wohlbekannt ist, macht sie noch nicht unproblematisch. So weist Swinburne darauf hin, dass Worte inhaltsleer zu werden drohen, wenn man analoge Bedeutung zu weitreichend beansprucht.⁵⁰

[43] Doch schon weit unterhalb eines Vollbegriffs von „Handlung“ kann man wie Craig dafür argumentieren, dass Gott, insofern er der Schöpfer ist, in einer wirklichen Kausalbeziehung zur Welt steht und aufgrund dieser Kausalbeziehung zu Ereignissen in der Zeit auch selbst in der Zeit existieren muss.⁵¹ Solche Argumente setzen voraus, dass nichts, was außerhalb der Zeit existiert, die Ursache zeitlicher Veränderungen sein kann – eine These, die von der Metaphysik der Zeit und der Kausalität abhängt.⁵² Die Befürworter des Eternalismus, die von der Möglichkeit zeitlicher Wirkungen Gottes ausgehen, lehnen diese Annahme meistens ab – selbst wenn sie ihre Gültigkeit in allen „nicht-göttlichen Fällen“ nicht unbedingt bestreiten (z. B. wenn sie die kausale Inertheit abstrakter Objekte damit begründen, dass diese nicht in Raum und Zeit existierten).

[44] Selbst wenn man einen kohärenten Begriff von kausalen Wirkungen eines außerzeitlichen Wesens in der Zeit entwickeln könnte, bleibt jedoch noch ein weiteres Problem aus dem christlichen Theismus, nämlich die Vorstellung, dass Gottes Handeln gelegentlich eine Reaktion auf vorausgegangene freie Handlungen der Geschöpfe ist. So hängen beispielsweise Bestrafung, Vergebung u. Ä. davon ab, dass jemand sich zuvor in bestimmter Weise verhalten hat. Und auch das „echte“ Bittgebet, das auf Erfüllung zielt, unterstellt die Möglichkeit der Erhörung, also eines göttlichen Handelns aufgrund des Gebets. Eine starke Reaktionsorientierung göttlichen Handelns spricht aber für den Sempiternalismus, wie Nicholas Wolterstorff feststellt:

⁴⁹ R. SWINBURNE, *Coherence of Theism*, 221.

⁵⁰ R. SWINBURNE, *Coherence of Theism*, 222, auch Kap. 4.

⁵¹ W. CRAIG, Tensed vs. Tenseless Theory of Time, 222.

⁵² So z. B. auch P. HELM, Eternity.

„Some of God's actions must be understood as a response to the free actions of human beings – that what God does he sometimes does in response to what some human being does. [...] And I think it follows, given that all human actions are temporal, that those actions of God which are 'response' actions are temporal as well“.⁵³

[45] Der Ausweg, Gottes Absichten in Form von riesigen konditionalen Listen zu „entzeitlichen“, in denen für alle möglichen Umstände die entsprechenden Reaktionen festgelegt sind, würde Gott, wie Swinburne feststellt, als ein „sehr lebloses Ding“ erscheinen lassen, und nicht als „Person, die auf Menschen reagiert“⁵⁴. Die Alternative wäre eine plausible Theorie eines Vorherwissens kontingenter Ereignisse „von Ewigkeit her“, wie beispielsweise durch eine Theorie mittleren Wissens.

3.6 Passung mit den personalen Gottesattributen

[46] Was mit Bezug auf Handlungen und speziell auf reaktive Handlungen gesagt worden ist, gilt *mutatis mutandis* für alle personalen Gottesattribute. Für Personen ist es charakteristisch, Überzeugungen, Absichten und Fähigkeiten zu haben. Überzeugungen, Absichten und Fähigkeiten hat man jedoch stets zu Zeitpunkten, und sie verändern sich: Aus alltäglichen Kontexten kennen wir wohl keine Person, die nicht einmal eine Überzeugung geändert, eine Fähigkeit erworben oder eine Absicht fallen gelassen hätte. Fasst man Gott in eternalistischer Weise als zeitlos auf, so kann man die personalen Attribute nicht ohne größere Bedeutungsmodifikationen auf Gott übertragen:

„Gottes Handlungen wären zeitlos, obwohl sie ihre Wirkungen in der Zeit haben; seine Gedanken und Reaktionen wären zeitlos, obwohl sie Gedanken über oder Reaktionen auf Zeitliches sein können; sein Wissen ist zeitlos, obwohl es Wissen über Zeitliches miteinschließt“⁵⁵

[47] Umgekehrt gilt damit:

„Wenn wir Gott überhaupt charakterisieren können, dann müssen wir sagen, dass er personal ist, und wenn er personal ist, dann zeitlich, und wenn zeitlich, dann in irgend-einem Sinn in der Zeit, nicht außerhalb von ihr“⁵⁶

Für den Sempiternalismus spricht also die größere Kohärenz mit einer wörtlicheren Lesart personaler Attribute. Umgekehrt ist es durchaus möglich, ein sempiternalistisches Ewigkeitsverständnis ohne ein personales Gottesverständnis.

⁵³ N. WOLTERSTORFF, God Everlasting, 197.

⁵⁴ R. SWINBURNE, *Coherence of Theism*, 214, eig. Übers.

⁵⁵ R. SWINBURNE, *Coherence of Theism*, 216, eig. Übers.

⁵⁶ J. LUCAS, *Future*, 213, eig. Übers.

nis zu haben. Zu den historisch bedeutendsten Beispielen zählen wohl Averroes und Spinoza.

3.7 Passung mit Unendlichkeit in Bezug auf Zeit

[48] Unendlichkeit im mathematisch präzisierbaren, quantitativen Sinn macht eigentlich nur unter sempiternalistischen Vorzeichen Sinn. Dass ein x innerhalb einer (näher zu spezifizierenden) Gesamtzeit T zeitlich unendlich ist, lässt sich in zweierlei Hinsichten verstehen, nämlich so,

- a) dass es keinen Zeitpunkt t in T gibt, für den gilt, dass x zu t nicht existiert (zeitliche Unbegrenztheit/Omnitemporalität); oder so,
- b) dass die Dauer von x (also die Menge der Zeitpunkte t in T , zu denen x existiert) mit Bezug auf eine bestimmte Metrik von T unendlich lang ist (unendliche Dauer).

Unendliche Dauer ist nur möglich, wenn die Gesamtzeit T selbst unendlich lang ist. Dann impliziert unendliche Dauer nicht die zeitliche Unbegrenztheit (man nehme einfach aus T ein endliches Intervall aus und erhält eine immer noch unendliche, aber begrenzte Dauer). Aus der zeitlichen Unbegrenztheit folgt jedoch umgekehrt die unendliche Dauer (vgl. hierzu auch oben Abschnitt 2.4.).

[49] In zeitlicher Hinsicht kein Ende zu haben, kann von einem eternalistischen Gott in dem Sinne ausgesagt werden, dass etwas Nicht-Zeitliches auch keinen Anfang und kein Ende in der Zeit haben kann. Zeitliche Unendlichkeit fällt also für den Eternalisten mit der permanenten Existenz zusammen (siehe auch oben Abschnitt 2).

[50] Ob die Gesamtzeit unserer Welt unendlich ist oder nicht, ist umstritten. Einige Philosophen argumentieren sogar dafür, dass selbst aus der Endlichkeit der physikalischen Zeit noch nicht die Endlichkeit der Zeit „an sich“, der sog. „metaphysischen Zeit“, folgt. Dabei versteht man unter „physikalischer Zeit“ die Zeit, insofern sie metrisierbar und physikalischer Theoriebildung zugänglich ist. Die Frage nach der Endlichkeit der Vergangenheit war im Mittelalter Gegenstand weitreichender Auseinandersetzungen über die sog. Ewigkeit der Welt (*aeternitas mundi*). In neuerer Zeit ist sie besonders in den von William Lane Craig propagierten Kaläm-Argumenten virulent geworden, die die Unmöglichkeit einer unendlichen Vergangenheit zum Ausgangspunkt kosmologischer Gottesbeweise machen.⁵⁷

⁵⁷ Craig hat diese im Mittelalter verbreitete Argumentation für die Analytische Religionsphilosophie wiederentdeckt. Seine Kaläm-Argumentation beweist die Existenz Gottes daraus, dass die Vergangenheit nicht zeitlich unendlich ist. Für Letzteres werden verschiedene Argumentationen geboten, die u. a. auf Aristoteles' These der Unmöglichkeit

3.8 Das Simultaneitätsproblem

[51] Wenn Gott nicht in der Zeit ist, aber dennoch zeitlichen Wesen präsent bzw. durch Handlungen in der Zeit gegenwärtig sein soll, dann muss seine Ewigkeit allen gewöhnlichen zeitlichen Ereignissen simultan sein. Dies aber hätte absurd Konsequenzen, wie Richard Swinburne 1977 zeigte⁵⁸ und Anthony Kenny 1979 in eine klassische Formulierung ausmünzte:

„my typing of this paper is simultaneous with the whole of eternity. Again, on this view, the great fire of Rome is simultaneous with the whole of eternity. Therefore, while I type these very words, Nero fiddles heartlessly on.“⁵⁹

[52] Das Problem ist, dass Gott nur dann zum Zeitpunkt t_1 in der Schöpfung präsent sein oder wirken kann, wenn seine Ewigkeit diesem Zeitpunkt t_1 (bzw. einem Ereignis zu t_1) irgendwie gleichzeitig ist. Ebenso aber auch jedem anderen von t_1 verschiedenen Zeitpunkt t_2 , an dem er präsent ist oder wirkt. Daher müsste Gottes Ewigkeit sowohl mit t_1 als auch mit t_2 gleichzeitig sein und daraus folgte aufgrund von Transitivität und Symmetrie der Gleichzeitigkeit, dass auch t_1 mit t_2 gleichzeitig wäre.

[53] Die Stichhaltigkeit dieses Arguments wurde bezweifelt, denn es setzt voraus, dass man von der Gleichzeitigkeit zwischen Ewigkeit und Zeitpunkten sprechen kann und Ewigkeit insofern eine Art zeitlicher Dauer bedeutet.⁶⁰ Es ist aber nicht klar, dass sich das Problem auf den internen Widerspruch „zeitlicher Zeitlosigkeit“ reduzieren lässt.

[54] Will man das Problem lösen, so kann man den Gleichzeitigkeitsbegriff in Bezug auf Gottes Ewigkeit modifizieren,⁶¹ wie es Eleonore Stump und Norman Kretzmann 1981 mit dem Konzept der *ET-simultaneity* durchgeführt haben.⁶² ET-simultan sind Ereignisse,

- a) die beide zeitlich und im herkömmlichen Sinne gleichzeitig sind oder

eines aktual Unendlichen zurückgreifen. Vgl. W. Craig, *Kalam Cosmological Argument*; W. CRAIG/Q. SMITH, *Theism*. Vgl. auch unten Abschnitt 4.3.

⁵⁸ R. SWINBURNE, *Coherence of Theism*, 220–221. Das Problem war schon im 14. Jh. bekannt, ausdrücklich erwähnt wird es von Durandus von St. Pourçain OP (1270–1334), *In quatuor libros Sententiarum l.1 dist.38 q.3 n.14*.

⁵⁹ A. KENNY, God of the Philosophers, 38–39.

⁶⁰ So z. B. P. HELM, Eternity.

⁶¹ Eine solche Lösung avisierte schon Richard Swinburne in *The Coherence of Theism*: „To avoid this awkward consequence [der Simultaneität zeitlich entfernter Handlungen, C. T.] we would have to understand ‚simultaneously‘ in a somewhat special stretched sense. The ‚simultaneity‘ holding between God’s presence at my actions and those actions would have to differ from normal simultaneity“ (R. SWINBURNE, *Coherence of Theism*, 221).

⁶² E. STUMP/N. KRETMANN, Ewigkeit.

- b) die beide in der Ewigkeit stattfinden oder
- c) von denen eines in der Ewigkeit und eines in der Zeit stattfindet.

Entscheidend ist, dass die ET-Gleichzeitigkeit nicht transitiv ist und damit der o. g. Schluss blockiert wird. Stump und Kretzmann plausibilisieren diese starke Abweichung vom herkömmlichen Begriff der Gleichzeitigkeit damit, dass auch die Relativitätstheorie die Transitivität fallen lässt, da Gleichzeitigkeit beobachtungsabhängig ist.

[55] Das Konzept der ET-Simultaneität wurde vielfach, wenn auch nicht immer zu Recht, kritisiert.⁶³ Ein Kritikpunkt ist z. B., dass „Ewigkeit“ wie eine Datumsangabe behandelt wird.⁶⁴ Ein anderer betrifft die Kohärenz eines Konzepts von zeitloser Dauer (siehe dazu oben Abschnitt 2.1).⁶⁵ Der Hauptkritikpunkt aber ist, dass die „Reparatur“ durch Festsetzung eines neuen Gleichzeitigkeitsbegriffs insofern ad hoc ist, als man die problematische Transitivität einfach „wegdefiniert“. Zu einer wirklichen Lösung des Problems fehle aber eine Erklärung, *warum* die Gleichzeitigkeit bei Gottes Ewigkeit (und nur dort!) nicht transitiv ist.⁶⁷ Diese Forderung ist sicher berechtigt. Dennoch sollte man festhalten, dass Stump und Kretzmann zumindest ein akutes Problem des Eternalismus gelöst haben: Die Rede von einer Gleichzeitigkeit eines zeitlosen Gottes mit gewissen irdischen Ereignissen kann nicht mehr einfach als in sich widersprüchlich kritisiert werden.

3.9 A-Theorie der Zeit

[56] Wie oben bereits angedeutet, argumentieren eine Reihe von Religionsphilosophen, dass nur eine B-Theorie der Zeit mit dem Eternalismus kompatibel ist. Eine A-Theorie der Zeit, die die Wirklichkeit oder Objektivität von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft behauptet, müsse diese auch sozusagen *coram Deo* behaupten. Dies aber stehe in Spannung zur Annahme einer göttlichen Zeitlosigkeit. Wenn das Argument stimmt, so sind Argumente für eine A-Theorie der Zeit stets zugleich Argumente für den Sempiternalismus.

⁶³ So kritisiert beispielsweise Herbert Nelson, dass Stump und Kretzmann Termini wie „Präsenz“, „Dauer“ und „Gleichzeitigkeit“ univok von zeitlichen und ewigen Dingen aussagen (H. NELSON, Time(s), 11–12). Ist aber nicht das Aufgeben der Transitivität ein klares Zeichen dafür, dass hier nicht univok, sondern analog prädiziert wird?

⁶⁴ Dem könnte man entgegenhalten, dass die Angaben „von Ewigkeit her“ oder „schon ewig“ oder „in Ewigkeit“ typischerweise auf eine „Wann“- oder „Wie lange“-Frage antworten, vgl. B. LEFTOW, Eternity (1997), 263.

⁶⁵ P. HELM, Eternity; ähnlich auch T. KUKKONEN, Eternity, 526, 535, *passim*.

⁶⁶ R. SWINBURNE, *The Christian God*, 248–249.

⁶⁷ So z. B. P. HELM, *Eternal God*, 76.

[57] Die Philosophen ziehen jedoch unterschiedliche Folgerungen aus dieser Beobachtung: Während Helm für die B-Theorie und damit für den Eternalismus entschieden ist, nehmen für Padgett gerade die Probleme, die mit der B-Theorie verbunden sind (der „*stasis view of time*“), dem Eternalismus jede Attraktivität. Craig forderte ursprünglich, die Verdienste der B-Theorie sorgfältig abzuwägen,⁶⁸ argumentiert heute jedoch mit Hilfe der A-Theorie dafür, dass nur ein Gott, der mit der Schöpfung zeitlich wird, auch wirklich mit ihr interagieren kann.

4. Argumente für den Eternalismus

Im Folgenden sind die wichtigsten Argumente für den Eternalismus und somit gegen den Sempiternalismus zu diskutieren.

4.1 Transzendenz und Überlegenheit gegenüber der Zeit

[58] Das historisch einflussreichste Argument für den Eternalismus, das bis heute vertreten wird, stammt aus der Spätantike. Swinburne hat es einmal die „Auf-fassung von Gott als Gefangenem der Zeit“ genannt.⁶⁹ Kurz gefragt: Schränkt man Gottes Souveränität und Vollkommenheit nicht zu sehr ein, wenn man ihn als zeitlich existierend auffasst? Schließlich ist Gottes Macht dann auf den schmalen Zeitausschnitt der jeweiligen Gegenwart begrenzt, während er „das Morgige noch nicht [erfasst], das Gestrige aber [...] schon verloren [hat]“.⁷⁰ Ein zeitliches Wesen kann das Vergangene oder Zukünftige, wie Craig formuliert, nicht genießen, da es nur die flüchtige Gegenwart besitzt.⁷¹ Verliert ein zeitlich existierendes Wesen nicht andauernd Teile seiner Existenz? Swinburne: „Damit dass der heutige Tag endet und der morgige beginnt, hat man den heutigen verloren.“⁷² Oder Paul Helm: Es gibt dann einen Teil von Gottes Leben, der für ihn gegenwärtig nur noch durch Erinnerung zugänglich ist. Wäre das nicht eine mit der Vollkommenheit unverträgliche Einschränkung?⁷³

[59] Dass das Leben eines temporalen Gottes zeitliche Episoden hat, die nicht mehr existieren, geben auch die meisten Sempiternalisten zu,⁷⁴ solange sie keine

⁶⁸ Vgl. P. HELM, *Eternal God*; A. PADGETT, *God, Eternity, and the Nature of Time*; W. CRAIG, Tensed vs. Tenseless Theory of Time.

⁶⁹ R. SWINBURNE, Gott und Zeit.

⁷⁰ BOETHIUS, *Consolatio philosophiae* V,6.

⁷¹ W. CRAIG, Divine Eternity, 151.

⁷² R. SWINBURNE, *Coherence of Theism*, 219, eig. Übers.

⁷³ P. HELM, Eternity.

⁷⁴ So z. B. Alan G. Padgett, der zumindest ein gemäßigter Temporalist ist, in A. PADGETT, Eternity, 288.

B-Theorie der Zeit vertreten. Die sempiternalistische Verteidigungsstrategie besteht vor allem darin zu fragen, warum das Vergehen eines Tages eigentlich ein Verlust ist. So führt Swinburne diese Verlusthaftigkeit letztlich auf unsere zeitlich begrenzte Existenz zurück: Wir können weniger erstrebenswerte Möglichkeiten realisieren, wenn wir einen Tag weniger zur Verfügung haben. Dies aber gelte nicht für ein Wesen, das zu allen Zeitpunkten existiert.⁷⁵ Man könnte etwas lax formulieren, dass für den sempiternalistischen Gott gilt: „Was er heute kann besorgen, dafür hat er Zeit bis morgen.“ Brian Leftow hält jedoch dagegen, dass für ein vollkommenes Wesen jeder Tag in der Summe lebenswert ist und damit jeder Tag, an dem es nicht lebt, einen Verlust von etwas Gutem bedeutet. Das aber widerstreite dem Begriff eines vollkommenen Wesens.⁷⁶ Leftows Gegenargument hängt an der Prämisse, dass ein vergangener Tag in dem Sinne ein verlorener Tag ist, dass sein Vergangensein für Gott nahezu gleichbedeutend damit wäre, dass dieser Tag überhaupt nicht existiert hätte. Genau dies aber war von Swinburne ursprünglich in Frage gestellt worden: Warum sollte ein vergangener Tag, auch wenn er nicht mehr verfügbar oder änderbar ist, genauso ein „Verlust“ sein wie ein nicht gelebter Tag?

[60] Ein anderes Argument geht von der Beobachtung aus, dass Kreaturen aus freien Stücken an einer Raumstelle, nicht aber an einer Zeitstelle bleiben können und insofern zwar „Herren des Raumes“, nicht aber „Herren der Zeit“ sind. Sie sind dem Fluß der Zeit unterworfen. Es scheint sowohl mit Gottes Vollkommenheit als auch mit dem Geschaffensein der Zeit besser vereinbar zu sein, Gott auch als „Herrn der Zeit“ anzusehen. Dazu aber darf er der Zeit nicht unterworfen sein.⁷⁷ Das Argument setzt implizit voraus, dass es eine Vollkommenheit ist, „Herr der Zeit“ zu sein. Sempiternalisten halten dagegen, dass der Verzicht auf positive zeitliche Vollzüge wie Vorfreude oder Freundschaft ebenfalls ein Verlust wäre. Der diesem Gedankengang häufig entgegengehaltene Anthropomorphismusvorwurf trägt nicht viel aus, denn er trifft wohl genauso die Argumentationslinie des Eternalisten, der die sich entfernende Vergangenheit als Verlust bewertet.

4.2 Unveränderlichkeit

[61] In der antiken Philosophie wurden Entstehen und Vergehen, ja überhaupt jede Art von Veränderlichkeit als Makel verstanden. Ein vollkommenes Wesen wie Gott muss von diesem Makel frei und demnach unveränderlich sein. Ewigkeit im Sinne der Zeitlosigkeit sichert diese Unveränderlichkeit.

⁷⁵ R. SWINBURNE, *Coherence of Theism*, 219–220.

⁷⁶ B. LEFTOW, *Eternity* (2010); B. LEFTOW, *Eternity and Immutability*, 74.

⁷⁷ P. HELM, *Eternity*.

[62] Ein direktes Argument für den Eternalismus lässt sich so jedoch nicht gewinnen, da selbstverständlich auch ein zeitlicher Gott unveränderlich sein könnte, solange ihm die Zeitlichkeit extrinsisch ist.⁷⁸ Eine solche Kombination von Sempiternalismus und Unveränderlichkeit findet man beispielsweise bei Averroes oder Bernard Bolzano.⁷⁹ Es stellen sich daher zwei grundsätzliche Fragen, nämlich erstens wie man aus der Unveränderlichkeit auf die Zeitlosigkeit schließen kann und zweitens was überhaupt für die Unveränderlichkeit spricht.

[63] Was zunächst den Schluss von der Unveränderlichkeit auf die Zeitlosigkeit betrifft, findet man gelegentlich folgende Variante eines Arguments für die zeitliche Unendlichkeit der Welt aus der mittelalterlichen arabischen Philosophie: Eine zeitlich endliche Welt könnte nur dann die Schöpfung eines sempiternalistischen Wesens sein, wenn man den Schöpfungsentschluss als eine Veränderung ansehen würde, denn er trenne die Zeit der alleinigen Existenz Gottes von der Zeit seiner Koexistenz mit der Welt. Ist der Schöpfer aber unveränderlich, wäre das absurd und somit wäre die Annahme einer endlichen Welt widerlegt.⁸⁰ Dieselbe *reductio* kann nun auch gegen die zweite Prämisse, den Sempiternalismus, gewendet werden, wenn man, wie im christlich-jüdischen Kontext vorherrschend, an der zeitlichen Endlichkeit der Welt festhält (vgl. dazu auch die Argumente mit der Endlichkeit der Zeit unten in Abschnitt 4.3).⁸¹

[64] Die Frage ist, ob durch die Unveränderlichkeit Gottes nur intrinsische oder auch extrinsische Eigenschaftsveränderungen ausgeschlossen werden sollen. Intrinsische Eigenschaften kommen einem Ding allein aufgrund dessen zu, wie es an sich ist; seine extrinsischen hingegen aufgrund seiner Beziehungen zu anderen Dingen. Eine extrinsische Eigenschaft ist beispielsweise kleiner als sein Sohn zu sein (denn diese Eigenschaft kann man erlangen, ohne sich intrinstisch zu verändern – z. B. dadurch, dass der eigene Sohn wächst), eine intrinsische ist es, eine bestimmte Körpergröße zu haben. Die genaue Ausbuchstabierung dieser Unterscheidung wird diskutiert.⁸² Werden bei Gott auch extrinsische Ver-

⁷⁸ Vgl. R. SWINBURNE, *Coherence of Theism*, 218–219.

⁷⁹ Ausdrücklich argumentiert Bolzano dafür, dass es nicht möglich sei, Gott „unter irgend einer Bedingung (selbst unter Voraussetzung einer verschiedenen Zeit) einander widersprechende Beschaffenheiten beizulegen“ (B. BOLZANO, *Religionswissenschaft*, I §72). Mit Leibniz fasst Bolzano die Zeit als eine für Veränderung notwendige Bedingung auf, nämlich als das Verhältnis, „das die Bedingung enthält, unter welcher einem und eben demselben wirklichen Gegenstande mehrere einander widersprechende Beschaffenheiten zukommen können“ (B. BOLZANO, *Religionswissenschaft*, I §62).

⁸⁰ Vgl. etwa IBN RUSHD, *Averroes' Questions in Physics*, 10–11.

⁸¹ Vgl. auch Craigs *Kalām*-Argument mittels der Unmöglichkeit einer unendlichen Vergangenheit, Fn. 57.

⁸² Siehe zum Beispiel den Artikel B. WEATHERSON/D. MARSHALL, Properties; klassisch D. LEWIS, Properties.

änderungen ausgeschlossen, während man an realen Relationen zwischen Gott und der Welt festhält – und selbstverständlich daran, dass die Welt sich zeitlich verändert –, so kann Gott nicht zeitlich sein, denn sonst würde er sich mit seiner realen Relation zur sich verändernden Welt extrinsisch verändern. Wenn durch die Unveränderlichkeit nur intrinsische Veränderungen in Gott ausgeschlossen werden, so ziehen Argumente für den Eternalismus weitere Gottesattribute wie die Allwissenheit heran. Zum Beispiel: Wäre Gott zeitlich, so könnte er wissen, wie spät es gerade ist. Dieses Wissen würde sich aber mit der Zeit verändern. Da Wissen eine intrinsische Eigenschaft ist, widerspricht dies der Unveränderlichkeit.

[65] Die zweite Frage war, warum man überhaupt an der Lehre von der Unveränderlichkeit festhalten sollte, die etwa die *open theists* umstandslos aufgeben.⁸³ Die traditionelle christliche Gotteslehre lehrt zwar die Unveränderlichkeit, das biblische Zeugnis ist jedoch nur schwach ausgeprägt. Wenn es überhaupt für die Unveränderlichkeit spricht, dann eher für eine schwache Lesart im Sinne charakterlicher Unveränderlichkeit.⁸⁴ Mit dieser allein lässt sich kaum für die Zeitlosigkeit argumentieren. Die stärkere Lesart absoluter Unveränderlichkeit steht sogar in Spannung zu theologischen Überzeugungen wie der von Gottes vollkommener Freiheit, denn wenn Gott absolut keine Veränderungen durchmachen kann, dann ist er durch seine „von Ewigkeit her“ getroffenen Entscheidungen ein für allemal gebunden.⁸⁵ Die stärkere Lehre scheint von der Philosophie aus in die Theologie eingewandert zu sein und sich dort als Folgerung aus Gottes Vollkommenheit etabliert zu haben. Sie steht und fällt mit der antiken metaphysischen Prämisse von der größeren Vollkommenheit des Unveränderlich-Statischen gegenüber dem Veränderlich-Dynamischen. Zwingende Gründe für diese Prämisse sind nicht zu erkennen. Grundsätzlich wird man noch festhalten müssen, dass Schlüsse von der Unveränderlichkeit auf die Zeitlosigkeit eher schwach sind, da die Unveränderlichkeit als Gottes Attribut stärkerer Kritik unterworfen wird als der Eternalismus selbst.⁸⁶

⁸³ Beispielsweise sei William Hasker erwähnt, der zwar der „griechischen Spekulation“ zugunsten des biblischen Bildes schlussendlich eine Absage erteilt, zunächst aber den Zusammenhang zwischen Unveränderlichkeit, Einfachheit und Seinsfülle sehr stark macht; vgl. W. HASKER, *God, Time, and Knowledge*, bes. 177–185; W. HASKER, *Timeless God*, 201–202.

⁸⁴ Zwar heißt es in Mal 3,6: „Ich, der Herr, habe mich nicht geändert“, der Kontext (Vers 5) zeigt aber, dass es um die Nicht-Änderung in Bezug auf Vertrauenswürdigkeit, Treue oder *charakterliche* Konstanz geht. Und auch wenn Jak 1,17 vom „Vater der Gestirne“ spricht, „bei dem es keine Veränderung und keine Verfinsternung gibt“, so legt die Zusammenstellung mit „Verfinsternung“ nahe, dass es auch hier um charakterliche Festigkeit und Treue geht.

⁸⁵ Vgl. R. SWINBURNE, *Coherence of Theism*, 212–215.

⁸⁶ W. CRAIG, *Divine Eternity*, 147.

[66] Verbreitet findet sich noch folgendes Argument: Als vollkommenes Wesen kann Gott sich nicht zum Schlechteren verändern, denn dann wäre er nicht mehr vollkommen. Und auch zum Besseren kann er sich nicht verändern, denn dann hätte er zuvor in irgendeiner Hinsicht unvollkommen gewesen sein müssen. Also kann er sich überhaupt nicht verändern. – Dieses Argument hat einen gravierenden Mangel. Es operiert nämlich mit der problematischen impliziten Annahme, dass jede Veränderung einen axiologischen Unterschied macht, also entweder eine Veränderung zum Besseren oder zum Schlechteren ist.

4.3 Grenzenlosigkeit Gottes und Endlichkeit der Zeit

[67] Ist die Zeit nur endlich ausgedehnt, so scheint dies eine Zeitlichkeit Gottes unmöglich zu machen. Es gäbe dann nämlich einen ersten oder letzten Augenblick von Gottes Leben und damit wäre es endlich umgrenzt.⁸⁷ – Argumente dieser Art sind gleich mehrfach defekt: Weder folgt daraus, dass die Zeit nicht unendlich ausgedehnt ist, dass es auch einen ersten oder einen letzten Augenblick geben müsste, denn die Zeit könnte ein endliches offenes Intervall sein. Noch folgt daraus, dass es einen ersten oder letzten Augenblick gibt, dass Gottes Leben damit nicht unendlich genannt werden könnte. Es könnte immer noch in dem Sinne unendlich sein, dass es *innerhalb* der Zeit keine Grenze hat, oder im oben beschriebenen Sinne permanenter Existenz, d. h. dass es keine Zeitpunkte vor oder nach seiner Existenz gibt (dies wäre auch möglich, wenn die Zeit ein abgeschlossenes endliches Intervall wäre), oder in dem von Craig und Padgett beanspruchten Sinne einer Existenz *vor* aller physikalischen Zeit.

[68] Brian Leftow unterscheidet von den äußeren Grenzen des zeitlich verlaufenden Lebens (Anfang und Ende der Existenz) innere Grenzen wie etwa die Grenzen zwischen Lebensabschnitten, Lebensjahren oder dem, was für ein Wesen zu einer bestimmten Zeit vergangen, gegenwärtig oder zukünftig ist.⁸⁸ Alle solche Arten von Grenzen sind nach Leftow Beschränkungen, denen ein vollkommenes Wesen nicht unterworfen sein darf. Wäre Gott in der Zeit, hätte er selbst bei unendlicher zeitlicher Ausdehnung seines Lebens innere Grenzen. Daher könnte Gott nicht zeitlich sein.

[69] Leftow verknüpft dieses Argument mit dem Ausschluss ontologischer Abhängigkeit: Zwar habe ein omnitemporales Wesen (ein Wesen, das zu jedem Zeitpunkt existiert) keine äußeren zeitlichen Begrenzungen; mit einem möglichen Beginn oder Ende der Zeit habe es aber eine Art von Beginn oder Ende. Seine Dauer wäre sozusagen an die Zeit gekoppelt und von ihr abhängig. Dies

⁸⁷ So z. B. W. MANN, *Divine Sovereignty*, 53.

⁸⁸ B. LEFTOW, *Eternity* (1997); B. LEFTOW, *Eternity and Immutability*, bes. 74; B. LEFTOW, *Eternity* (2010).

sei weniger vollkommen als die völlige Unabhängigkeit eines zeitlosen Gottes von der Zeit.⁸⁹

[70] Paul Helm argumentiert, dass eine unendliche Erstreckung der zeitlichen Existenz Gottes in die Vergangenheit unmöglich sei. Sie widerstreite der aristotelischen Lehre von der Unmöglichkeit eines aktual Unendlichen, da sie eine unendliche Kette von Ereignissen in der Vergangenheit voraussetze, die es umgekehrt unmöglich gemacht hätten, dass der gegenwärtige Zustand der Welt realisiert worden wäre, dieser ist aber offenkundig realisiert.⁹⁰ Also könne sich die zeitliche Existenz Gottes nicht unendlich in die Vergangenheit erstrecken. Da Gott aber auch nicht begonnen habe zu existieren, bleibe nur noch die Zeitslosigkeit.⁹¹

[71] Argument dieser Art haben eine Reihe von Schwachstellen, die in der Literatur unterschiedlich bewertet werden. So ist zunächst nicht klar, warum eine unendliche zeitliche Erstreckung in die Vergangenheit auch eine aktual unendliche Zahl von Ereignissen nötig macht. Es könnte stattdessen auch ein unendlich langes Ereignis oder eine leere Zeit geben.⁹² Die Kohärenz dieser beiden Alternativen wurde jedoch wiederum bestritten.⁹³ Ferner übersieht das Argument die oben schon erwähnte Alternative, dass die Zeit erst mit der Welt begonnen hat. Diese Alternative legt sich sowohl von einem umfassenden Schöpfungsverständnis (Zeit als Geschaffenes), von einer aristotelischen Zeitkonzeption (Zeit als Maß der Veränderung) als auch ganz allgemein von einer relationalen Zeitkonzeption (Zeit als Relation zwischen Ereignissen) her nahe. Nach dieser Alternative könnte sich Gottes Existenz, zumindest ohne innerzeitlich angefangen zu haben, sowohl über eine endliche als auch über eine unendliche Vergangenheit erstrecken. Ferner ist zweifelhaft, ob Aristoteles' Argumente für die Unmöglichkeit eines aktual Unendlichen überhaupt etwas austragen. Und schließlich scheint der Übergang von der These, dass der Gegenwart unendlich viele Ereignisse vorausliegen, zu der These, dass dann die Gegenwart nicht hätte erreicht werden können, ähnlich fehlerhaft zu sein wie derjenige, der behauptet, dass wenn der Zahl 0 unendlich viele negative ganze Zahlen vorausliegen, dann die 0 nicht erreicht werden könnte.⁹⁴

⁸⁹ So B. LEFTOW, *Time and Eternity*, 201–202.270.

⁹⁰ Ähnliche Argumente für die Unmöglichkeit einer unendlichen Vergangenheit entwickelt William Lane Craig im Kontext seiner Kalām-Argumentationen, vgl. Anm. 57.

⁹¹ P. HELM, *Eternal God*, 37–38.

⁹² B. LEFTOW, *Time and Eternity*, 268–269.

⁹³ W. CRAIG, *God, Time, and Eternity*, 9.

⁹⁴ Beide Schlüsse „funktionieren“ nur unter der verbreiteten Verwechslung einer in die Vergangenheit mit einer in die Zukunft unendlich ausgedehnten Kette. Man glaubt, dass die Kette aktual gewordener Ereignisse/die Kette früherer Zahlen irgendwo anfangen müssten und man dann noch unendlich viele Ereignisse/Zahlen vor sich habe. Daraus leitet man dann ab, dass man die Gegenwart/die Zahl 0 nie erreichen werde.

4.4 Ontologisches Verhältnis von Schöpfer, Schöpfung und Zeit

[72] Gott, der der Grund des Seins bzw. der Schöpfer von allem außer ihm selbst ist, ist als ein welttranszendentes Wesen zu verstehen: Er ist kein Seiendes in Raum und Zeit. Die Zeittranszendenz scheint eine Komponente des Ewigkeitsbegriffs zu sein.⁹⁵ Dies aber wird nur durch den Eternalismus realisiert, denn nach sempiternalistischem Verständnis wäre in einer Welt, die nur aus einem für eine Minute existierenden Stein bestünde, dieser Stein ewig, obwohl er nichts Transzendentales ist.

[73] Die Zeit ist eine Eigenschaft der Schöpfung.⁹⁶ Ist sie selbst etwas Geschaffenes? Wäre die Zeit ungeschaffen, so müsste sie entweder unabhängig von Gott sein oder „stets“ mit ihm existieren. Eine von Gott unabhängige Zeit steht jedoch in Spannung zur Überzeugung von Gott als dem Grund allen (von ihm verschiedenen) Seins, also der *creatio ex nihilo*. Unter sempiternalistischen Vorzeichen verschärft sich diese Spannung zu einer Spannung mit der Aseität Gottes, denn ein zeitlicher Gott wäre dann von etwas von ihm Unabhängigem, nämlich der Zeit, abhängig. Eine ungeschaffene aber dennoch von Gott abhängige Zeit (Isaac Newton nannte sie eine „emanative Wirkung“ Gottes), führt jedoch zu dem Problem, wie Zeit ohne die sich verändernden Prozesse der Schöpfung existieren können soll, wenn man mit Aristoteles daran festhält, dass die Zeit das Maß der Veränderung ist. Man steht dann vor einer scharfen Alternative: Entweder man muss in Gott selbst andauernde Veränderung annehmen (und zwar auch „vor der Erschaffung der Welt“!), man hätte also geradezu das radikale Gegenteil der klassischen Lehre von der göttlichen Unveränderlichkeit. Oder man muss zugestehen, dass die Schöpfung zeitlich mit Gott koextensional und für ihn damit in gewissem Sinne notwendig ist. Dies kollidiert aber mit den traditionellen theistischen Überzeugungen von der absoluten Freiheit und Bedürfnislosigkeit Gottes.

[74] Es bleibt die Alternative, dass die Zeit etwas Geschaffenes ist. Dies scheint insofern denkbar zu sein, als die Zeit, auch wenn sie kein eigenständiges Ding ist (kein Container, der durch Ereignisse „gefüllt“ wird), von Gott dadurch geschaffen werden könnte, dass er Ereignisse schafft, die in der Relation des „vorher“ und „nachher“ stehen, oder dadurch, dass er Wesen schafft, die solche Ereignisse hervorrufen. Ist die Zeit aber etwas Geschaffenes, so ist kaum zu sehen, wie Gott zeitlich verfasst sein könnte. Denn erstens hätte er aufgrund der Freiheit seines Schöpfungsentschlusses auch ohne die Schöpfung, und damit ohne

⁹⁵ P. HELM, *Eternity*.

⁹⁶ Die Alternative, dass es sich bei der Zeit um eine subjektive Anschaungsform handelt, wird hier nicht eigens erwähnt, da sich dabei sozusagen „innerhalb“ der Anschaungsformen dasselbe Problem stellt wie oben „außerhalb“ diskutiert.

die Zeit, existieren können,⁹⁷ kann also nicht essentiell temporal sein. Zweitens könnte er als Schöpfer nicht von etwas von ihm Geschaffenen abhängig sein.

[⁷⁵] Diese Argumente werden häufig durch physikalische Argumentationen mittels der Relativitätstheorie flankiert. Nach der Speziellen Relativitätstheorie ist die Messung von Zeit im Universum abhängig vom jeweiligen Inertialsystem, während das Universum als Ganzes ein 4-dimensionaler Raumzeitblock ist, den ein Beobachter „von außen“, wenn es ihn gäbe, als Ganzes und auf einmal wahrnehmen könnte. Dies plausibilisiert die Annahme, dass Gott eternalistisch aufzufassen ist, denn wäre er zeitlich, was sollte dann sein Inertialsystem sein? Gelegentlich wird das Argument noch durch die Annahme einer B-Theorie der Zeit verstärkt: Der Fluss der Zeit, und mit ihm die Unterteilung in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sei eine Illusion – die Physik zeige dies. So schrieb einst Albert Einstein: „For us who are convinced physicists, the distinction between past, present, and future is only an illusion, however persistent.“⁹⁸

[⁷⁶] Man sollte solche Argumente nicht überschätzen, denn die physikalischen Theorien wollen Theorien der geschaffenen Wirklichkeit sein. Selbstverständlich kann man Koordinatensysteme „von außen“ anschauen. Fraglich ist nur, ob dieser Gedanke mehr leistet als die Metapher von der Position auf dem Berg, von dem aus man die Bewegungen auf einem Weg im Tal „auf einmal“ überblickt. Das darüber hinausgehende Argument, die Physik zeige, dass das Vergehen der Zeit eine Illusion sei, kann eigentlich nur auf der Verwechslung des physikalisch erfassbaren Teils der Wirklichkeit mit der Wirklichkeit selbst beruhen. Jedenfalls wäre mir kein Physiker bekannt, bei dem das Vergehen seiner Lebenszeit nur eine Illusion gewesen wäre. William Craig zufolge muss man zwischen der physikalischen und der „metaphysischen“, eigentlichen Zeit unterscheiden. Während die physikalische Zeit tatsächlich mit der Schöpfung geschaffen ist und von den zwischengeschöpften Relationen abhängt, sei die metaphysische Zeit ungeschaffen und mit Gottes Leben koextensional.⁹⁹

4.5 Einfachheit (*simplicitas*)

[⁷⁷] Eine Besonderheit v. a. der mittelalterlichen Gotteslehre ist die Lehre von Gottes Einfachheit, d. h. davon, dass Gott nicht zusammengesetzt ist, also keine

⁹⁷ Vgl. auch B. LEFTOW, *Eternity* (1997), 259–260.

⁹⁸ Albert Einstein in einem Beileidsschreiben an die Witwe von Michele Besso, zit. n. I. PRIGOGINE, *From Being to Becoming*, 203.

⁹⁹ W. CRAIG, *God, Time, and Eternity*, 14 passim; W. CRAIG, Divine Eternity, 149–151; W. CRAIG, *God, Eternity, and Time*; vgl. auch Q. SMITH, *Language and Time*, Kap. 7; A. PADGETT, *God, Eternity, and the Nature of Time*, Kap. 1. Craig weist beispielsweise darauf hin, dass eine „metaphysische Zeit“ auch ohne ein physisches Universum, nämlich z. B. durch eine bloße Abfolge innergöttlicher Gedanken konstituiert sein könnte.

Teile hat. Es ist zwar im Einzelnen umstritten, was alles unter eine „Zusammensetzung“ fällt, sodass es durch die Einfachheit ausgeschlossen wäre. (Muss, wie beispielsweise bei Thomas von Aquin, auch die Unterscheidung in *materia* und *forma* oder in *esse* und *essentia* ausgeschlossen werden? Dies führt zu den gravierenden Verständnisschwierigkeiten mit den Identitätslehrten, denen zufolge Gottes Wesen nicht von seinem Sein verschieden ist oder alle Attribute Gottes zusammenfielen usw.) Der Ausschluss räumlicher und zeitlicher Teile ist aber relativ unumstritten. Wenn aber zeitliche Teile ausgeschlossen sind, so liegt Zeitlosigkeit vor.¹⁰⁰

[⁷⁸] Zu klären wäre, ob man nicht einen Unterschied zwischen Gott und seinem Leben machen sollte (was natürlich einen abgeschwächten Einfachheitsbegriff voraussetzt, der diese Verschiedenheit von Gott und seinem Leben nicht schon ausschließt). Dann würde aus Gottes Teilelosigkeit nicht unbedingt die Teilelosigkeit seines Lebens folgen und damit auch nicht der Ausschluss des Sempiternalismus. Ganz ähnlich gehen Vertreter des Dreidimensionalismus in der Ontologie davon aus, dass Gegenstände, deren „Leben“ (im Sinne der Dauer ihrer Existenz) unbestreitbar zeitliche Teile hat, selbst keine zeitlichen Teile haben.¹⁰¹

[⁷⁹] Ähnlich wie bei dem Argument aus der Unveränderlichkeit gilt hier sogar verschärft, dass die Prämisse des Arguments – Gottes Einfachheit – jedenfalls in ihrer starken Form mindestens so starken Zweifeln ausgesetzt ist, wie die Zeitlosigkeit als Konklusion.¹⁰²

4.6 Analogie zur Nicht-Räumlichkeit

[⁸⁰] Wie Gott nicht-räumlich bzw. ortlos ist, so sollte man ihn auch als zeitlos auffassen. Dieses Analogieargument wird gelegentlich noch durch den Begriff der Raumzeit aus der modernen Physik verstärkt: Raum und Zeit seien so als Einheit aufzufassen, dass alles, was nicht im Raum ist, auch nicht in der Raumzeit sein kann, und dass alles, was nicht in der Raumzeit ist, auch nicht in der Zeit sein kann.

[⁸¹] Die Analogie zwischen Zeit und Raum ist jedoch alles andere als selbstverständlich und wird intensiv bestritten.¹⁰³ Die oben erwähnte Unterscheidung

¹⁰⁰ So folgte z. B. für Anselm von Canterbury aus Gottes Vollkommenheit seine Einfachheit (vgl. *Proslogion* XVIII), und daraus der Eternalismus, vgl. *Monologion* XXIV: Gottes Ewigkeit sei „ohne Teile“ (*sine partibus*).

¹⁰¹ Siehe C. TAPP, *Can one separate me*.

¹⁰² Vgl. T. MORRIS, *Anselmian Explorations*, 98–123; C. HUGHES, *Complex Theory*; W. CRAIG, *God, Time, and Eternity*, 8; W. CRAIG, Divine Eternity, 147.

¹⁰³ Vgl. etwa E. RUNGGALDIER, *Die Raum-Zeit*; E. RUNGGALDIER, *Das menschliche Lebewesen*.

zwischen „physikalischer“ und „metaphysischer“ Zeit hat kein Analogon beim Raum.¹⁰⁴ Wichtiger aber ist, dass der Dualismus in Bezug auf das Mentale eine ernstzunehmende theoretische Position darstellt, die in der Regel mit der These verbunden wird, mentale Phänomene würden zwar zeitliche, aber keine räumliche Dimension kennen (eine Empfindung kann 5 Sekunden andauern, hat aber weder Breite noch Länge). Wenn es aber ernstzunehmende ontologische Positionen gibt, denenzufolge es Gegenstände gibt, die nur „in“ einer der „Dimensionen“ sind, kann das Argument „was in der Zeit wäre, müsste auch im Raume sein“ nicht überzeugen. Leftow stellt zwar mit Recht fest, dass im mathematisch-physikalischen Sinne von „Dimensionen“ etwas nur dann in einer Dimension der Geometrie lokalisiert ist, wenn es in allen lokalisiert ist.¹⁰⁵ Man wird jedoch zwischen der Zeit als einer Dimension einer 4-dimensionalen Mannigfaltigkeit (Zeit als Koordinate) und der Zeit als Parameter von Veränderungen physikalischer Objekte (Zeit als Parameter) unterscheiden müssen. Selbst wenn man das Analogieargument für die Zeit als Dimension überzeugend finde, wird man es nicht ohne weiteres auf die Zeit als Parameter übertragen können.

4.7 Allwissenheit und Freiheit: das Problem des Vorherwissens.

[82] Breit diskutiert wird seit den 1980er Jahren das Verhältnis von göttlicher Vorsehung bzw. göttlichem Vorherwissen (*providentia/praescientia Dei*) und geschöpflicher Freiheit. Wenn Gott schon weiß, dass ich morgen p tun werde, so scheint es schon festzustehen, dass ich morgen p tun werde, und damit habe ich keine andere Wahl, als p zu tun, bin darin also nicht frei. Schon Boethius oder Thomas von Aquin setzten sich mit diesem Problem auseinander.¹⁰⁶ Und es war dieses Problem, das Luis de Molina dazu führte, seine Theorie mittleren Wissens zu entwickeln.¹⁰⁷ Neu ist jedoch die logische Präzision mit der dieses Problem und mögliche Lösungsansätze heute konturiert werden.

[83] Aus dem Problem des Vorherwissens ergeben sich auch Folgen für die Frage nach der Ewigkeit. Denn wenn Gott zu Zeitpunkten existiert, so wird sein Wissen *cum grano salis* charakterisiert werden können als Wissen all dessen, was zu einem bestimmten Zeitpunkt zu wissen logisch möglich ist (weitere notwendige Präzisierungen seien der Überblickbarkeit halber ausgeblendet). Es spricht jedoch Einiges dafür, dass sich das, was zu wissen logisch möglich ist, mit der Zeit verändert, nämlich z. B. dann, wenn kontingente Aussagen über die

¹⁰⁴ Siehe Anmerkung 99.

¹⁰⁵ Siehe B. LEFTOW, *Time and Eternity*, 36.

¹⁰⁶ BOETHIUS, *De consolatione philosophiae*, I.5; THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae*, p.I q.14 a.8.

¹⁰⁷ L. DE MOLINA, *Concordia*, Disp.52; vgl. dazu C. JÄGER, Molina; A. FREDDOSO, Introduction; L. ZAGZEBSKI, *Freedom and Foreknowledge*; L. ZAGZEBSKI, Divine Foreknowledge and Free Will; J. FISCHER, Molinism; K. PERSZYK, *Molinism*.

Zukunft erst ab dem Zeitpunkt ihres Zutreffens wahr sind und daher erst ab diesem Zeitpunkt gewusst werden können. Für einen sempiternalistischen Gott entsteht damit aber entweder eine weitere Spannung zur Unveränderlichkeit oder zur Personalität; denn entweder fasst man Gottes Wissen als etwas ihm Intrinsisches auf, dann verändert er sich mit der Veränderung seines Wissens; oder man fasst es als etwas ihm Extrinsisches auf, weicht damit aber erheblich vom üblichen Verständnis von Personen ab, zu deren Charakteristika es zählt, epistemische Zustände zu haben.

[84] Unter der Voraussetzung, dass Gott all unsere Handlungen kennt, auch diejenigen, die für uns noch zukünftig sind, ergibt sich folgendes Problem für den Sempiternalisten: Wenn Gott zeitlich existiert, so sind unsere Handlungen auch für ihn zukünftig. Wenn er sie aber schon kennt, bevor wir sie tun, so scheint es, dass wir keine andere Wahl haben, als sie zu tun, mithin also nicht frei sind. Dies gilt zumindest unter Voraussetzung eines libertarianischen Freiheitsverständnisses, das am Prinzip der „Alternativen Möglichkeiten“ (*Principle of Alternate Possibilities*) festhält. Zusammenfassend gesprochen führen also die Thesen von Sempiternalismus, Vorherwissen (*providentia i. S. v. praescientia*) aller *futura contingentia* und ein Freiheitsverständnis im Sinne von Libertarianismus und Alternativen Möglichkeiten zu einem Widerspruch. Will man die drei letztgenannten Thesen nicht aufgeben, ergibt sich ein Argument gegen den Sempiternalismus.

[85] Die Zeitlosigkeitslehre blockt dieses Argument, indem unsere Handlungen zwar für uns, nicht aber für Gott zukünftig sind. Wenn, wie die B-Theorie der Zeit nahelegt, die Wahrnehmung der gesamten raum-zeitlichen Wirklichkeit auf einmal möglich ist, so wäre dies ein Modell für Gottes zeitlose Erkenntnis der zeitlichen Wirklichkeit.¹⁰⁸ Und wenn Gott nicht weiß, was wir tun werden, *bevor* wir es tun, ergibt sich kein Problem für die geschöpfliche Freiheit.¹⁰⁹

[86] Die erste Frage ist nun, ob man die Annahme machen soll, dass Gott die *futura contingentia* kennt. Während viele Theisten dies wohl vor allem aus soteriologischen Gründen annehmen, geben andere, vor allem die Prozesstheologen und die *open theists*, diese Annahme auf, ohne darin ein religiöses Problem zu erblicken. Aus der Allwissenheit folgt die Kenntnis der *futura contingentia* höchstens dann, wenn sie schon *ante festum* einen Wahrheitswert haben.

[87] Argumentativ liegt hier eine interessante Verschränkung vor: Wenn der Eternalist aus dem Problem des Vorherwissens ein Argument für seine Position machen will, muss er *für* die Annahme argumentieren, dass Gott die *futura contingentia* kennt. Wie kann er das aber von einem eternalistischen Stand-

¹⁰⁸ Vgl. G. GANSSLE, Direct Awareness.

¹⁰⁹ Zum Freiheitsproblem vgl. auch noch R. SWINBURNE, *Coherence of Theism*, 219, und den historischen Überblick in T. RUDAVSKY, *Divine Omniscience*.

punkt aus plausibilisieren? Er müsste dazu einen „*tenseless view of time*“ einnehmen, um denken zu können, dass Gott die Raumzeit als Ganze überblicken kann, während die *futura contingentia* nur aus unserer Perspektive „*futura*“ sind. Ein „*tenseless view of time*“ erklärt jedoch viele gängige Eigenschaften der Zeit zu einer Illusion – er ist also mit besonderen theoretischen „Kosten“ verbunden.¹¹⁰ Richard Swinburne hat in Kap. 10 von *The Coherence of Theism* dafür argumentiert, dass die Frage, ob man ein Wissen um *futura contingentia* annimmt oder nicht, weitgehend unabhängig vom Rest des Theismus ist. Man kann also am Theismus festhalten und solches Wissen fallen lassen. In diesem Fall würde das Problem von Freiheit und Allwissenheit gar nicht auftreten, und die Überlegenheit der eternalistischen Position bei der Lösung dieses Problems wäre kein Argument mehr für den Eternalismus.

[88] Die zweite Frage ist schließlich, ob der Eternalist nicht ein ähnliches Fatalismus-Problem hat. Linda Zagzebski hat entsprechende Argumente formuliert, die nicht von der Prämisse ausgehen, dass ich nichts an dem ändern kann, was Gott infallibel in der Vergangenheit geglaubt hat, sondern nichts an dem, was Gott zeitlos glaubt. Der Eternalismus löst demnach das Fatalismusproblem nicht. Er verschärft es vielmehr, so Zagzebski, weil die mögliche Rückzugsposition wegfällt, den Bereich des Wissbaren von der Zeit abhängig zu machen.¹¹¹

5. Eternalismus oder Sempiternalismus?

5.1 Abwägung der Argumente

[89] Angesichts der Komplexität und Vielfalt der Argumente ist es kaum möglich, eine zwingende Entscheidung zu fällen.

Für die temporalen Konzeptionen spricht neben ihrer ontologischen Sparsamkeit und größeren Klarheit vor allem ihre umstandslose Passung mit den Gottesbildern der religiösen Traditionen: Gebetserhörung, spezielles Handeln in der Schöpfung, inneres Leben und Präsenz in der Schöpfung. Vor allem die Personalität Gottes wird unter sempiternalistischen Vorzeichen deutlicher. Der Preis dafür scheint ein starker anthropomorphes Gottesbild zu sein.

[90] Dies vermeidet der Eternalismus. Für ihn spricht, dass er Souveränität, Vollkommenheit und Transzendenz Gottes theoretisch besser absichern kann. Ausgehend von den „Hoheitsattributen“ Gottes, die ihn von Innerweltlichem radikal unterscheiden (wie Einfachheit, Unveränderlichkeit oder Transzendenz), lassen sich Argumente für die Zeitlosigkeit angeben; auf der anderen

¹¹⁰ Vgl. W. CRAIG, Tenseless Theory of Time.

¹¹¹ L. ZAGZEBSKI, Eternity and Fatalism.

Seite sind gerade die Hoheitsattribute die relativ umstrittenen Attribute und auch nicht jedes dieser Argumente ist so schlüssig, wie es scheint.

[91] Selbst innerhalb einer religiösen Tradition wie dem Christentum ist die Entscheidung nicht einfacher. Für die Temporalität sprechen die biblischen Zeugnisse von einem göttlichen Handeln in der Geschichte, von seiner Reue, seiner Begleitung des auserwählten Volkes u. v. a.m. Einiges davon könnte man wohl der Bildebene zuordnen. Gottes Ewigkeit wird in der Bibel, wenn überhaupt, dann meist im Sinne anfangs- und endloser zeitlicher Dauer angesprochen.¹¹² Doch ist damit noch nicht gesagt, ob dies der Darstellungsform oder dem Dargestellten selbst zuzurechnen ist. Glaubensinhalte wie die Inkarnation verlangen eine sehr enge Beziehung zur Zeit. Andererseits bezeugen die biblischen Texte Gottes Herrlichkeit, Welttranszendenz und Schöpfertum, und ein Gott, der die Zeit erschaffen hat, kann kaum selbst zeitlich existieren. So bleiben die biblischen Texte letztlich unterbestimmt. Sie scheinen sowohl mit der sempiternalistischen als auch mit der eternalistischen Sichtweise kompatibel zu sein.¹¹³

[92] Vielleicht hat am Ende doch die These etwas für sich, dass die Entscheidung zwischen eternalistischen und sempiternalistischen Konzeptionen vor allem etwas mit der eigenen Sicht der Zeit zu tun hat: Wer den Fluss der Zeit (A-Theorie) und zeitlich imprägnierte Fakten (*tensed facts*) für etwas natürlich Gegebenes hält, neigt eher dem Sempiternalismus zu, während der typische Sympathisant des Eternalismus eher zeitlose Wahrheiten für das Primäre hält, ein Blockuniversum annimmt und einer relationalen Sicht der Zeit zuneigt.¹¹⁴

5.2 Kombinierte und hybride Sichtweisen

[93] Die Vor- und Nachteile auf beiden Seiten haben immer wieder angeregt, über kombinierte oder sogar hybride Sichtweisen nachzudenken.

Von William Lane Craig stammt der Vorschlag, dass Gott „zunächst“ „*sans creation*“ unveränderlich-zeitlos existiert, allerdings mit dem Willen, eine zeitliche Schöpfung ins Leben zu rufen. „Dann“ erschafft er diese und mit ihr die Zeit. Da Gott aber mit der Schöpfung auch reale kausale Beziehungen zu ihr

¹¹² Z. B. wenn es heißt, Gott habe einen „Anfang seiner Wege“ (Spr 8,22) oder er habe etwas Bestimmtes „vor allen Zeiten“ [*pro tōn aiōnōn / pro crōnōn aioiōn*] vorausbestimmt (1 Kor 2,7; 2 Tim 1,9; Tit 1,2; ähnlich Jud 25).

¹¹³ Dies gilt z. B. für das „bereschit“ in Gen 1,1: Die Übersetzung „im Anfang“ klingt eher temporal, „als Anfang“ eher atemporal. Ähnlich offen ist z. B. die Aussage von Ps 90,4 (vgl. 2 Petr 3,8), tausend Jahre seien für Gott wie ein Tag. Es klingt nach Zeitlosigkeit, wenn es zwischen einem Tag und tausend Jahren keinen Unterschied gibt. Es klingt nach Sempiternalismus, dass Zeiträume überhaupt eine bestimmte Bedeutung für Gott haben. – Zur Unterbestimmtheit generell siehe W. CRAIG, *God, Time, and Eternity*, 3–8; W. CRAIG, Divine Eternity, 145.

¹¹⁴ Ähnlich etwa T. KUKKONEN, Eternity, 542.

verwirklicht, wird er dadurch selbst zeitlich.¹¹⁵ Ähnliche Vorstellungen gibt es seit dem Mittelalter, v.a. im arabischen Raum.¹¹⁶ Craig rechtfertigt die Rede von einem „dann“ mit Hilfe seiner Unterscheidung zwischen physikalischer und metaphysischer Zeit.¹¹⁷

[94] Alan Padgett vertritt ebenfalls ein hybrides Modell.¹¹⁸ Er will die Vorteile von Eternalismus und Sempiternalismus dadurch verbinden, dass Gott zwar im Vergleich zu unserer raumzeitlichen Welt zeitlos ist, dass er aber durchaus zeitliche Eigenschaften hat. Gottes Zeitlosigkeit besteht darin, dass er durch unsere irdischen Raumzeit-Koordinaten nicht gemessen werden kann und allen negativen Aspekten des Vergehens der Zeit nicht unterworfen ist. Er ist unveränderlich in Bezug auf seine essentielle Eigenschaften, obgleich er sich in Bezug auf die Welt verändern kann. Padgett zufolge sind Veränderung und Dauer begrifflich verbunden, sodass Gott, wenn er sich überhaupt verändern können soll – und das musste er mit der *creatio originalis* –, auch zeitlich sein müsse. Padgetts Position ist also, dass Gott vor der Schöpfung und Veränderung relativ zeitlos war, d. h. ohne jegliche Veränderung und ohne jedes zeitliche Maß. Nach der Schöpfung hingegen wurde Gott omnitemporal, er bleibt zwar in Bezug auf sein Wesen unveränderlich, kann sich in seinen nicht-essentiellen Eigenschaften jedoch verändern, ohne jemals durch die Zeit begrenzt oder gebunden zu werden.

[95] Modelle, nach denen Gott „zunächst“ zeitlos-ewig war und dann mit der Schöpfung sempiternalistisch-ewig „wurde“, werden häufig scharf kritisiert: Die Rede von „zunächst“ und „dann“ (Craig) bzw. von einem „Wechsel“ oder einem „Werden“ (Padgett) mache keinen Sinn, wenn die Zeit doch erst geschaffen werde.¹¹⁹ Wenn eine zeitlose Phase Gottes *vor* der zeitlichen Phase sei, müssten sie schon in der zeitlichen Relation des „früher als“ stehen. Nach Leftow wird durch die hybriden Modelle daher nicht einmal ein kohärenter Gedanke ausgedrückt.¹²⁰

[96] Es ist jedoch nicht klar, ob die Rede von einem „und dann“ bzw. einem Werden tatsächlich schon volle Zeitlichkeit voraussetzt. Modelliert man die physikalische Zeit etwa durch das offene Intervall (0,1) und die „früher als“-Relation durch die „kleiner als“-Relation, so wäre die physikalische Zeit um den zusätzlichen Punkt 0 erweiterbar, der für Gottes zeitlosen (=punktformigen) Zustand ohne die Schöpfung steht. Die „früher als“-Relation kann dann wie die

¹¹⁵ Siehe z. B. W. CRAIG, Tensed vs. Tenseless Theory of Time.

¹¹⁶ So etwa bei Abu al-Ma'ali al-Juwayni (1028–1085); vgl. T. KUKKONEN, Eternity, 540.

¹¹⁷ Siehe Anmerkung 99.

¹¹⁸ Vgl. A. PADGETT, *God, Eternity, and the Nature of Time*; A. PADGETT, Eternity as Relative Timelessness; A. PADGETT; Eternity; A. PADGETT, The Difference Creation makes.

¹¹⁹ So z. B. P. HELM, Eternity.

¹²⁰ B. LEFTOW, Eternity (1997), 259.

„kleiner als“-Relation auf das halboffene Intervall [0,1) fortgesetzt werden. In diesem Sinne könnte es sinnvoll sein, von einem Zustand Gottes „vor“ der Zeit zu sprechen, ohne die Zeitzugehörigkeit dieses Punktes selbst zu beanspruchen.¹²¹ Auf diesem Weg könnte man auch Sinn machen aus streng-
eternalistisch unverständlichen Behauptungen wie der von Augustinus:

„Du gehst nicht in der Zeit den Zeiten voraus, sonst ginst du nicht allen Zeiten voraus. [...] Vor allen Zeiten bist du, und es gab nicht irgendeine Zeit, in der es noch keine Zeit gab“,¹²²

und von Boethius, demzufolge der trinitarische Gott mit seinen interpersonalen Relationen sogar „*ante mundi constitutionem*“, „vor der Erschaffung der Welt“ existierte.

[97] Katherine Rogers hat eine ganz andere Art von Hybridmodell vorgeschlagen, indem sie stark zwischen der zeitlosen Perspektive Gottes und der zeitlichen Perspektive von uns Menschen unterscheidet und beide Perspektiven gelten lassen will. Aus Gottes Perspektive gibt es kein ausgezeichnetes „Jetzt“, sondern wie in der B-Theorie der Zeit sind für ihn alle Zeitpunkte gleichermaßen „da“ bzw. „gleich weit von ihm entfernt“. Aus unserer menschlichen Perspektive hingegen ist die Zeit notwendig durch Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft strukturiert, sodass die temporale Indexikalität für menschliches Handeln wie in der A-Theorie der Zeit eine entscheidende Rolle spielt.

5.3 Reichere Begriffe von Ewigkeit?

[98] Vor allem von Seiten von Theologen, die mit den üblichen Überlegungen analytischer Philosophen zum Thema „Ewigkeit“ konfrontiert sind, wird häufig ein „reicherer“ oder „vollerer“ Begriff von Ewigkeit eingefordert, der der Vollkommenheit Gottes und seinen innertrinitarischen Lebensvollzügen besser entspreche. So will beispielsweise Robert Russell Ewigkeit „*much richer and more complex*“ verstehen als die herkömmlichen philosophischen Konzeptionen des Eternalismus und des Sempiternalismus:

„I understand eternity to be the boundless temporality of the Trinitarian God, a lavishly rich ‚supra-temporality‘ that is both the source and fulfillment of the temporality of creation [...] This is an eternity that flows out of the endless perichoretic dance of the divine persons.“¹²³

[99] Russell sagt nicht, was er unter dieser „Supra-Temporalität“ versteht. Augenscheinlich sollen hier schöpfungstheologische Theorien über den Ursprung der

¹²¹ Zu diesen Überlegungen siehe C. TAPP, Eternity and Infinity.

¹²² AUGUSTINUS, *Confessiones*, I.XI c.xiii.

¹²³ R. RUSSELL, *Time in Eternity*, 5.

Zeit, trinitätstheologische Theorien über Gottes inneres Leben und – im weiteren Verlauf von Russells Gedankengang – auch noch eschatologische Theorien über die zeitliche Qualität des ewigen Lebens sowie sein Verhältnis zur irdischen Zeitlichkeit mit zur Bedeutung von „Ewigkeit“ gehören. Dieses Vorgehen scheint mir im Rahmen einer holistischen Methodologie legitim zu sein, nur verlagert es die Verstehenshypothek vom einzelnen Theologoumenon auf ganze theologische Theoriekomplexe. Der analytische Philosoph vermag es dann kaum noch, ein Verständnis dessen zu gewinnen, was hier dem Eternalismus und dem Sempiternalismus als Alternative gegenübergestellt werden soll. Es mag sein, dass man erst im Licht eines voll ausgearbeiteten Schöpfungs-, Trinitäts- und Endzeitverständnisses ganz begreifen kann, was es mit der Ewigkeit auf sich hat. Aber man kann auch umgekehrt die Frage stellen, ob man wirklich erst im Lichte derartig komplexer Theoriekonglomerate verstehen können soll, was „Ewigkeit“ überhaupt bedeutet.¹²⁴

Verwendete Literatur

- ALSTON, William: *Divine Nature and Human Language*, Ithaca 1989: Cornell University Press.
- ANSELM VON CANTERBURY: *Proslogion*. Lateinisch-deutsch, hg. v. Franciscus Salesius Schmitt, Stuttgart/Bad Cannstatt 1962: Frommann-Holzboog.
- AUGUSTINUS, Aurelius: *Confessiones – Bekenntnisse*, übersetzt, herausgegeben und kommentiert von Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch, Stuttgart 2009: Reclam.
- BARTH, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik*, Zürich 1980: Theologischer Verlag.
- BOETHIUS: *Consolatio philosophiae*, hg. v. E. Gegenschatz/O. Gigon. Zürich 1990: Artemis.
- BOLZANO, Bernard: *Lehrbuch der Religionswissenschaft*, Sulzbach 1834: Seidel.
- CHISHOLM, Roderick: Events without times, in: *Nous* 24 (1990), 413–428.
- CRAIG, William Lane: *The Kalam Cosmological Argument*, London 1979: MacMillan.
- CRAIG, William Lane: The Tensed vs. Tenseless Theory of Time: A Watershed for the Conception of Divine Eternity, in: R. Le Poidevin (Hg.): *Questions of Time and Tense*, Oxford 1998: Clarendon, 221–250.
- CRAIG, William Lane: *The Tenseless Theory of Time: A Critical Examination*, Dordrecht 2000: Kluwer.
- CRAIG, William Lane: *God, Time, and Eternity*, Dordrecht: Kluwer 2001.
- CRAIG, William Lane: Divine Eternity, in: T. P. Flint/M. Rea (Hg.): *Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford 2008: OUP, 145–166.
- CRAIG, William Lane: Divine Eternity and Einstein’s Special Theory of Relativity, in: C. Tapp/E. Runggaldier (Hg.): *God, Eternity, and Time*, Farnham 2011: Ashgate, 145–155.
- CRAIG, William Lane/SMITH, Quentin: *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology*, Oxford 1995: Clarendon.
- DEWEENE, Garrett J.: *God and the Nature of Time*, Aldershot 2004: Ashgate.
- FISCHER, John M.: Molinism, in: J. Kvanvig (Hg.): *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, Bd. 1, Oxford 2008: OUP, 18–43.
- FREDDOSO, Alfred: Introduction, in: L. de Molina: *On Divine Foreknowledge*, Ithaca 1988: Cornell Univ. Press, 1–81.
- GANSLE, Gregory E.: *God and Time. Four Views*, Downers Grove 2001: InterVarsity.
- GANSLE, Gregory E.: Direct Awareness and God’s Experience of a Temporal Now, in: G. E. Gansle/D. M. Woodruff (Hg.): *God and Time. Essays on the Divine Nature*, Oxford 2002: OUP, 165–181.
- GANSLE, Gregory E./WOODRUFF, David M. (Hg.): *God and Time. Essays on the Divine Nature*, Oxford 2002: OUP.

¹²⁴ Dieser Aufsatz ist im Rahmen des DFG-Projekts „*Infinitas Dei*“ entstanden. Für hilfreiche Kommentare danke ich Benedikt Göcke und Christian Weidemann.

- HARTSHORNE, Charles: *Man's Vision of God*, Chicago 1941: Willet.
- HASKER, William: *God, Time, and Knowledge*, Ithaca 1989: Cornell University Press.
- HASKER, William: The Absence of a Timeless God, in: G. E. Ganssle/D. Woodruff (Hg.): *God and Time. Essays on the Divine Nature*, Oxford 2002: OUP, 182–206.
- HASKER, William: Analytic Philosophy of Religion, in: W. Wainwright (Hg.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford 2005: OUP, 421–446.
- HELM, Paul: *Eternal God*, Oxford 1988: Clarendon Press.
- HELM, Paul: Divine Timeless Eternity, in: G. Ganssle (Hg.): *God and Time. Four Views*, Downers Grove 2001: InterVarsity, 28–60.
- HELM, Paul: Eternity (2006), in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), hg. v. E. N. Zalta.
<http://plato.stanford.edu/archives/win2013-/entries/eternity/>, 11.02.2014.
- HUGHES, Christopher: *On a Complex Theory of a Simple God*, Ithaca 1989: Cornell University.
- IBN RUSHD: *Averroes' Questions in Physics*, hgg. und übers. v. Helen Tunik Goldstein, Dordrecht 1991: Kluwer.
- JÄGER, Christoph: Molina on Foreknowledge and Transfer of Necessities, in: C. Tapp/E. Runggaldier (Hg.): *God, Eternity, and Time*, Farnham 2011: Ashgate, 81–96.
- KENNY, Anthony: *The God of the Philosophers*, Oxford 1979: Clarendon.
- KNEALE, William: Time and Eternity in Theology, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 61 (1961), 87–108.
- KUKKONEN, Taneli: Eternity, in: J. Marenbon (Hg.): *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, Oxford 2012: OUP, 525–546.
- LEFTOW, Brian: *Time and Eternity*, Ithaca 1991: Cornell University Press.
- LEFTOW, Brian: Eternity, in: P. L. Quinn/C. Taliaferro (Hg.): *Companion to Philosophy of Religion*, Oxford 1997: Blackwell, 257–263.
- LEFTOW, Brian: The Eternal Present, in: G. Ganssle/D. Woodruff (Hg.): *God and Time. Essays on the Divine Nature*, Oxford 2002: OUP, 21–48.
- LEFTOW, Brian: Eternity and Immutability, in: W. E. Mann (Hg.): *The Blackwell Guide to Philosophy of Religion*, Malden 2005: Blackwell, 48–77.
- LEFTOW, Brian: Eternity, in: C. Taliaferro/P. Draper/P. L. Quinn (Hg.): *Companion to Philosophy of Religion*, Malden 2010: Blackwell, 278–284.
- LEWIS, David: Extrinsic Properties, in: *Philosophical Studies* 44 (1983), 197–200.
- LUCAS, John Randolph: *The Future*, Oxford 1989: Blackwell.
- MANN, William E.: Divine Sovereignty and Aseity, in: W. J. Wainwright (Hg.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford 2005: OUP, 35–58.
- MARKOSIAN, Ned: Time, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), hg. v. Edward N. Zalta.
<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/-entries/time/>, 11.02.2014.

- MCTAGGART, John M. E.: The Unreality of Time, in: *Mind* 17 (1908), 456–473.
- MORRIS, Thomas V.: *Anselmian Explorations*, Notre Dame 1987: University of Notre Dame Press.
- MOZERSKY, M. Joshua: Presentism, in: C. Callender (Hg.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Time*, Oxford 2011: OUP, 122–144.
- NELSON, Herbert J.: Time(s), Eternity, and Duration, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 22 (1987), 3–19.
- PADGETT, Alan G.: *God, Eternity, and the Nature of Time*, New York 1992: St. Martin's Press.
- PADGETT, Alan G.: Eternity as Relative Timelessness, in: G. Ganssle (Hg.): *God and Time. Four Views*, Downers Grove 2001: InterVarsity.
- PADGETT, Alan G.: Eternity, in: C. Meister/P. Copan (Hg.): *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, London 2007: Routledge, 287–295.
- PADGETT, Alan G.: The Difference Creation makes: Relative Timelessness Reconsidered, in: C. Tapp/E. Runggaldier (Hg.): *God, Eternity, and Time*, Farnham: Ashgate 2011, 117–125.
- PASNAU, Robert: On Existing All at Once, in: C. Tapp/E. Runggaldier (Hg.): *God, Eternity, and Time*, Farnham: Ashgate 2011, 11–28.
- PERSZYK, Ken (Hg.): *Molinism – The Contemporary Debate*, Oxford 2011: OUP.
- PIKE, Nelson: *God and Timelessness*, London 1970: Routledge and Kegan Paul.
- PRIGOGINE, Ilya: *From Being to Becoming: Time and Complexity in the Physical Sciences*, San Francisco 1980: Freeman.
- ROGERS, Katherin A.: Eternity has no Duration, in: *Religious Studies* 30 (1994), 1–16.
- ROGERS, Katherin A.: *Perfect Being Theology*, Edinburgh 2000: Edinburgh UP.
- ROGERS, Katherin A.: *Anselm on Freedom*, Oxford 2008: OUP.
- RUDAVSKY, Tamar (Hg.): *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, Dordrecht 1985: Reidel.
- RUNGGALDIER, Edmund: [2007a] Die Raum-Zeit: Eine naturalistisch verengte Sichtweise, in: *Philosophisches Jahrbuch* 114 (2007), 399–408.
- RUNGGALDIER, Edmund: [2007b] Das menschliche Lebewesen als Einheit in der Zeit (Kontinuant), in: L. Honnfelder/M. Schmidt (Hg.): *Naturalismus als Paradigma*, Berlin 2007: University Press, 87–104.
- RUSSELL, Robert: *Time in Eternity: Pannenberg, Physics, and Eschatology in Creative Mutual Interaction*, Notre Dame 2012: University of Notre Dame Press.
- SCHÄRTL, Thomas: Why we Need God's Eternity, in: C. Tapp/E. Runggaldier (Hg.): *God, Eternity, and Time*, Farnham: Ashgate 2011, 47–62.
- SMITH, Quentin: A New Typology of Temporal and Atemporal Permanence, in: *Nous* 23 (1989), 307–330.
- SMITH, Quentin: *Language and Time*, New York 1993: OUP.

- STUMP, Eleonore/KRETZMANN, Norman: Atemporal Duration: A Reply to Fitzgerald, in: *The Journal of Philosophy* 84 (1987), 214–219.
- STUMP, Eleonore/KRETZMANN, Norman: Ewigkeit, in: C. Jäger (Hg.): *Analytische Religionsphilosophie*, Paderborn 1998: Schöningh, 161–195 (Orig. engl. 1981).
- STUMP, Eleonore: [2011a], *Wandering in Darkness*. Oxford 2011: Clarendon.
- STUMP, Eleonore: [2011b], Eternity, Simplicity, and Presence, in: C. Tapp/E. Runggaldier (Hg.): *God, Eternity, and Time*, Farnham: Ashgate 2011, 29–45.
- SWINBURNE, Richard: The Timelessness of God, in: *Church Quarterly Review* (1965), 323–337.472–496.
- SWINBURNE, Richard: *The Coherence of Theism*, Oxford 1977: Clarendon.
- SWINBURNE, Richard: *Die Existenz Gottes*, Stuttgart 1987: Reclam (Orig. engl. 1979).
- SWINBURNE, Richard: *The Christian God*, Oxford 1994: Clarendon Press.
- SWINBURNE, Richard: Gott und Zeit, in: C. Jäger (Hg.): *Analytische Religionsphilosophie*, Paderborn 1998: Schöningh, 196–217 (Orig. engl. 1993).
- TAPP, Christian: [2011a] Can one separate me from my life? – A Runggaldier-sympathetic perspective on four- vs. three-dimensionalism, in: W. Löffler/C. Kanzian/J. Quitterer (Hg.): *The Way Things Are*, Frankfurt 2011: Ontos, 181–190.
- TAPP, Christian: [2011b] Eternity and Infinity, in: C. Tapp/E. Runggaldier (Hg.): *God, Eternity, and Time*, Farnham 2011: Ashgate, 99–115.
- TAPP, Christian/RUNGGALDIER, Edmund: *God, Eternity, and Time*, Farnham 2011: Ashgate.
- TILLICH, Paul: *Systematische Theologie*, Bd. 1, Stuttgart 1983: Evangelisches Verlagswerk.
- WEATHERSON, Brian/MARSHALL, Dan: Intrinsic vs. Extrinsic Properties, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition), hg. v. E. N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/entries/intrinsic-extrinsic/>, 17.2.2014
- WOLTERSTORFF, Nicholas: God Everlasting, in: J. Orlebeke/L. B. Smedes (Hg.): *God and the Good: Essays in Honor of Henry Stob*, Grand Rapids 1975: Eerdmans, 181–203.
- WOLTERSTORFF, Nicholas: God Everlasting, in: S. M. Cahn/D. Shatz (Hg.): *Contemporary Philosophy of Religion*, Oxford 1982: OUP, 77–98.
- ZAGZEBSKI, Linda: *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, New York 1991: OUP.
- ZAGZEBSKI, Linda: Recent Work on Divine Foreknowledge and Free Will, in: R. Kane (Hg.): *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford 2002: OUP, 45–64.
- ZAGZEBSKI, Linda: Eternity and Fatalism, in: C. Tapp/E. Runggaldier (Hg.): *God, Eternity, and Time*, Farnham 2011: Ashgate, 65–80.

- ZIMMERMAN, Dean: „Presentism and the Space-Time Manifold“, in: Callender (Hg.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Time*. Oxford 2011: OUP, 163–244.