

Anselms Konzeption von Ewigkeit im Dreieck von Unendlichkeit, Zeitlosigkeit und Gleichzeitigkeit

Christian Tapp

In diesem Aufsatz behandle ich die Konzeption von Ewigkeit bei Anselm von Canterbury. Aus der Fülle der damit verbundenen Themen und Fragen wähle ich der Zielsetzung des vorliegenden Bandes entsprechend drei aus. In einem ersten Abschnitt analysiere ich das Verhältnis von Ewigkeit und Unendlichkeit mit besonderem Fokus auf Anselms *Monologion*. Im zweiten Teil steht die Frage im Zentrum, ob Anselm als Äternalist gelten kann, da er Ewigkeit als eine Form von Zeitlosigkeit aufzufassen scheint. Im dritten Teil schließlich setze ich mich kritisch mit einem Argument von Brian Leftow auseinander, mit dem dieser von seiner grundsätzlich Anselm-nahen Position aus für das *totum simul*, das Verständnis von Ewigkeit als Gleichzeitigkeit „in den Augen Gottes“ argumentiert.

1. Ewigkeit und Unendlichkeit in Anselms *Monologion*

Im *Monologion* [=M] entwickelt Anselm von Canterbury ein gutes Stück philosophische Theologie. In den Anfangskapiteln legt er den Grundstein in Form von Argumenten dafür, dass es eine höchste Natur (*summa natura*) gibt und dass alles, was ist, durch sie ist. Da Anselm auch zeigt, dass es höchstens eine solche höchste Natur gibt,¹ nenne ich sie im Folgenden kurz „S“. S besitzt eine Reihe von Attributen wie ewig, wahr, gütig usw. zu sein. Doch da S im starken Sinne einfach ist, also auch keine metaphysischen Teile hat, wie verschiedene Attribute es wären, müssen diese Attribute untereinander übereinstimmen, ja sogar mit ihrem Träger übereinstimmen.² Eines der Attribute von S ist die Ewigkeit. Sie entspricht in Bezug auf S' Verhältnis zur Zeit der Allgegenwart in Bezug auf S' Verhältnis zum Raum. Der Frage, wie S sich zu Raum und Zeit verhält, widmet Anselm viel Aufmerksamkeit (mind. M18–M24). Es lohnt sich, einen genaueren Blick darauf zu werfen.

¹ Zur Einzigkeit Gottes in M siehe auch Tapp (2014); zu einem Eindeutigkeitsargument „im Geiste des *Proslogion*“ Tapp (2012).

² Zu diesem schwerverständlichsten Zug in der platonisierenden Tradition der christlich geprägten philosophischen Gotteslehre vgl. auch Anselm, *Proslogion* 18.

Meine spezielle Frage wird sein, wie Anselms Verständnis von Ewigkeit mit Unendlichkeit zusammenhängt. Diese Frage kann man nicht ohne Weiteres direkt beantworten, denn Anselm nennt Gott bzw. S nicht explizit „unendlich“ (*infinitus*).³ Der Ausdruck „unendlich“ hat allerdings verschiedene Bedeutungen, sodass man prüfen kann, ob man Beschreibungen von S findet, die einer dieser Bedeutungen entsprechen, auch wenn das Wort „*infinitus*“ nicht vorkommt. Und das ist in der Tat der Fall. Die in Frage kommende Bedeutung von „Unendlichkeit“ ist die Grenzenlosigkeit oder Unbegrenztheit.

Gottes Ewigkeit besteht nach Anselm, kurz gesagt, darin, dass Gott keinen zeitlichen Beschränkungen unterliegt. Was das genauer bedeutet, soll im Folgenden herausgearbeitet werden. Dazu ist Anselms Argumentation gründlicher unter die Lupe zu nehmen.

Schon kurz nach dem Beginn des *Monologion* hatte Anselm gezeigt, dass S keinen Anfang haben kann, denn S ist auf keine Weise durch etwas anderes (M6–7). In M18 rekapituliert Anselm dieses Argument und fügt hinzu, dass S auch kein Ende hat, denn S ist, so wurde zwischenzeitlich gezeigt, unsterblich und unvergänglich. Damit wäre man eigentlich fertig und auch der Einwand des Nichts in M19 wird von Anselm bravourös erledigt.⁴ Und doch verspüre er, Anselm, ein gewisses „Murmeln eines Widerspruchs“ (*quidam contradictionis summmurare*, M20), das ihn zu einer genaueren Überlegung zwingt. Im Rahmen dieser Überlegung macht Anselm auch deutlich, wie sich die Begriffe von Ewigkeit und Unendlichkeit zueinander verhalten.

Anselm führt seine Überlegungen zum Ort und zur Zeit in M weitgehend parallel, sie weichen nur an einer Stelle voneinander ab. Da die Überlegungen zum Raum ein klein wenig besser eingängig sind, wechsele ich zu ihnen über und gehe am Ende zum zeitlichen Analogon zurück.

³ Überhaupt ist mein Eindruck, dass Anselm den Ausdruck „*infinitus*“ fast ausschließlich im unproblematischen quantitativen Sinne verwendet, etwa in Wendungen wie „*et sic in infinitum*“ oder „*in infinitum procedere*“ (z. B. *De grammatico* 13 und 21, *De casu diaboli* 3), „*infinitus numerus*“ oder „*plus ... in infinitum*“ (z. B. *Cur Deus homo* II, 14; II, 18). In M4 spricht er von unendlich vielen Stufen in der Naturvollkommenheit (so dass es zu jeder eine höhere gebe und damit nicht notwendig eine höchste). Auch wenn unklar ist, wie man Sünden quantifizieren kann, gehört die Rede von einem „*peccatum infinitum*“ in *Cur Deus homo* II, 14 wohl auch zur quantitativen Verwendung, da es dort um deren Entsprechung zu einer unendlichen Anzahl von Welten geht.

⁴ Anselm bringt an dieser Stelle eine bemerkenswerte Differenzierung, die an Carnaps Auseinandersetzungen mit Heideggers „Nichts“-Spekulationen erinnert: Wenn nichts mich fliegen gelehrt hat, kann man das so verstehen, dass ich fliegen kann und zwar, weil ein gewisses „nichts“ mich das gelehrt hat, oder so, dass ich nicht fliegen kann. Nur der letztere Sinn ist logisch bedeutsam, während der erstere „durch allseitige Vernunftüberlegung als falsch zurückgewiesen wird“ (M19).

Anselm setzt mit der Frage ein, wo S ist. Es gibt drei Möglichkeiten: nirgends, nur an manchen Orten oder überall. Die beiden ersten Möglichkeiten scheiden schnell aus: Wäre S nirgends, so wäre aufgrund der Schöpfereigenschaft überhaupt nichts. Wäre S nur an manchen Orten, so gäbe es Orte, an denen nichts wäre, was aber nicht sein kann, da für Anselm Orte und Zeiten selbst etwas Geschaffenes sind (heute würde man ihn zu den Vertretern einer substanzialistischen Konzeption von Raum und Zeit rechnen). Es bleibt also nur, dass S überall ist.

Im weiteren Verlauf behandelt Anselm die Frage, *wie* S überall ist. S kann nicht nur teilweise im Raum sein und teilweise außerhalb des Raumes, und S kann nicht nur in Teilen an den einzelnen Orten sein, denn beides widerspräche der göttlichen Einfachheit (*simplicitas*). Damit muss S als Ganzes an jedem einzelnen Ort und zu jeder Zeit sein. Dies aber führte zu der absurden Konsequenz, dass es so viele S gäbe, wie es Orte gibt – was der Einzigkeit von S widerspräche.

So endet das Argument vorläufig in einer Aporie. Wie entkommt man ihr? Anselm deutet einen Ausweg an:

Vielleicht ist die höchste Natur auf eine gewisse Weise in Ort und Zeit, durch die sie nicht gehindert wird, auf solche Art gleichzeitig ganz an den einzelnen Orten oder zu den einzelnen Zeiten zu sein, daß es dennoch nicht mehrere Ganze sind, sondern nur ein Ganzes ist, und daß ihre Zeitdauer, die nichts anderes ist als die wahre Ewigkeit, nicht in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verteilt ist (M22).

Gewöhnliche Dinge sind so an einem Ort, dass er ihre Ausdehnung einschließt. Anselms malerische Formulierung lautet: „*circumscribendo continet et continendo circumscribit*“ („umschreibend enthält und enthaltend umschreibt“, M22), ich spreche kurz von „enthalten“: Was ganz in einem Ort enthalten ist bzw. was einen Ort *hat*, nämlich *seinen* Ort, das kann nicht auch woanders sein. Ist ein materieller Gegenstand ganz am Ort *O*, so ist nichts von ihm zugleich an einem davon verschiedenen Ort *P*. In einem Ort oder einer Zeit enthalten zu sein, ist aber nach Anselm eine Begrenzung. Denn zwingende Gesetze von Raum und Zeit gelten (*leges cogere*) für alles, was durch eine Beschränkung (*cohibitio*) des Raumes oder der Zeit eingeschlossen und so in Schranken gehalten (*coërcetur*) wird. Eine solche Beschränkung bei einem höchsten Wesen wie S zu verlangen, wäre „ein Zeichen von unverschämtem Unverstand“, ist S doch ein Wesen, das „keine Größe oder Kleinheit örtlicher oder zeitlicher Ausdehnung annimmt“ (M22).

Anselm schlägt entsprechend eine terminologische Anpassung vor. Wenn wir von einem materiellen Gegenstand sagen, dass er *zu* einer Zeit *an* einem Ort sei (im Lateinischen beide Male „*in*“ im weiteren Sinne), dann meinen wir damit jeweils zweierlei, nämlich an diesen Orten bzw. zu diesen Zeiten gegenwärtig zu sein (*praesens*) und in ihnen enthalten zu sein (*contine-*

tur). Das letztere kann aber, wenn man davon spricht, dass S an einem Ort ist, nicht gemeint sein, sondern nur das erstere. Daher sollte man bei S nicht davon sprechen, dass es „an“ einem Ort und „zu“ einer Zeit ist, sondern dass es *mit* allen Zeiten und *mit* allen Orten (lateinisch „cum“) ist. Materielle Gegenstände hingegen sind im starken Sinne des Enthaltenseins nicht nur mit den Orten und Zeiten, sondern auch „in“ ihnen („in“ im engeren Sinne des Enthaltenseins).

S ist also nicht im vollen Sinne beider Bedeutungskomponenten von „zu einer Zeit sein“ zu einer Zeit, sondern nur im Sinne der Präsenz. Die Präsenz ist die S eigene Weise (*suo quodam modo*) an jedem Ort bzw. zu jeder Zeit zu sein. S erhält Raum und Zeit sowie die dort Seienden im Sein (*sustinetur*) und fehlt ihnen nicht (*non abest*). In Summe besteht das besondere Verhältnis von S zur Zeit nach Anselm also aus der Dualität von Omnipräsenz und Akontenz, von der Präsenz an allen Orten zu allen Zeiten und dem Nicht-Enthalten-Sein in ihnen. Die zweite Bedeutungskomponente von „zu einer Zeit sein“, die gewöhnlichen materiellen Gegenständen zukommt, kommt S nicht zu, denn sie wäre eine Begrenzung und würde als solche der Unbegrenztheit von S widerstreiten. So ist es am Ende die Unendlichkeit von S im Sinne seiner Unbegrenztheit, die dazu führt, dass S nicht im engeren Sinne zu (*in*) einer Zeit ist.

Diese Lesart Anselms wird durch eine zweite Beobachtung verstärkt. Nachdem Anselm nun einen besonderen Sinn eingeführt hat, in welchem S an Orten und zu Zeiten ist, müsste er nun eigentlich noch einmal in sein ursprüngliches Argument zurückgehen und prüfen, ob denn die übrigen Teile des Arguments für die Ubiquität noch gelten. Zur Erinnerung: Das Argument ging von der Frage aus, wo bzw. wann S ist. Und es gab die drei Möglichkeiten, nirgendwo, nur an manchen Orten und überall, bzw. auf die Zeit bezogen: niemals, nur manchmal oder immer. Dass „niemals“, also „zu keinem Zeitpunkt“, ausscheidet, bleibt aufgrund des Schöpfungsaxioms gültig: Wäre S nicht, so wäre auch nichts anderes, nicht einmal der betreffende Ort oder Zeitpunkt. Warum aber scheidet die zweite Alternative aus, dass S nur an manchen Orten bzw. nur manchmal existiert? Weil genau dies ebenfalls eine Begrenzung wäre. Anselm spricht von „*esse determinate alicubi et aliquando*“, davon bestimmt bzw. begrenzt, irgendwo und irgendwann zu sein (M20).

Worin genau besteht diese Begrenzung des „*determinate aliquando*“? Die materiellen Dinge haben, anders als S, eine ihnen eigene Zeit. Gottfried Wilhelm Leibniz etwa wurde am 1. Juli 1646 geboren und starb am 14. November 1716. Diese beiden Daten markieren seine Lebenszeit. Leibnizens Dauer bzw. die Dauer seines Lebens⁵ wird von der Zeit umgrenzt und von ihr gemessen. Anselm spricht davon, dass die *diuturnitas*, die Dauer, „*tempus*

⁵ Zu der Dualität von Dauer einer Substanz und ihres Lebens vgl. auch Tapp (2011).

metiendo aliquomodo terminat et terminando metitur“ (von der Zeit irgendwie messend begrenzt und begrenzend gemessen wird, M21). Das Zeitintervall zwischen beiden Daten ist Leibnizens (Lebens-) Zeit. S hingegen hat keine ihm eigene Zeit. S ist zwar allen Zeiten *gegenwärtig* (*praesens*), ist *mit* allen Zeiten (*cum*) und ist als Schöpfer und Erhalter *in* allem Seienden. Aber S hat keine ihm eigene Zeit. Denn S, so formuliert Anselm etwas kryptisch, tut die Zeit nicht, was der Zeit ist; anders gesagt: für S gilt nicht, was ansonsten für Dinge in der Zeit gilt. Und der Grund dafür ist, dass seiner „*diuturnitas nulla meta a tempore opponitur*“ (seiner Dauer keine Mauer seitens der Zeit entgegensteht, M21). Die Dauer von S wird durch keine Zeit gemessen und daher und insofern auch durch keine Zeit begrenzt. Sie ist nicht eingeschlossen, wie die Dauer von Leibniz eingeschlossen ist zwischen den Intervallgrenzen seines Geburts- und Sterbedatums (*claudere*, in M18 mit Bezug auf die mit S identifizierte höchste Wahrheit).

Dies also wäre das erste Zwischenergebnis zu Anselms Ewigkeitsverständnis und dem Zusammenhang von Ewigkeit und Unendlichkeit: Anselm bestimmt das Verhältnis der ewigen höchsten Natur, S, als Omnipräsenz bei Akontenz – S ist allen Zeiten gegenwärtig, doch keine Zeit umfasst die Dauer von S. Und insofern besteht die Ewigkeit von S unter anderem darin, dass S den Begrenzungen der Zeit nicht unterliegt und insofern temporal unbegrenzt ist. (Unbegrenztheit war eine der Bedeutungen von „Unendlichkeit“.)

2. Ewigkeit und Zeitlosigkeit

Ewigkeit bedeutet nach Anselm also zunächst, keinen zeitlichen Beschränkungen zu unterliegen. Diese Grundkonzeption lässt sich weiter entfalten:

Erstens gilt: Was keine zeitlichen Beschränkungen hat, kann keinen Anfang und kein Ende in der Zeit haben. Das ist selbstverständlich. Es heißt aber nicht nur, keinen absoluten Anfang und kein absolutes Ende zu haben, sondern auch keine relativen Anfänge und Enden, also keine intermittierende Existenz.

Manche Philosophen gehen aber, *zweitens*, weiter und sagen, dass damit auch ausgeschlossen sei, *immer* zu existieren. Viele Philosophen sehen einen starken Kontrast zwischen Äternalismus und Sempiternalismus. Sempiternalistische Konzeptionen verstehen unter Ewigkeit die Existenz zu jeder Zeit. Äternalistische Konzeptionen hingegen stehen für ein zeitloses Verständnis von Ewigkeit, d. h. dass in diesem Sinne ewige Entitäten überhaupt nicht zu Zeitpunkten existieren.⁶

⁶ Zu dieser Debatte siehe auch Tapp (2017, 2011).

Man könnte nun fragen, was eigentlich Anselms Position ist. Anselm zufolge existiert S nicht im eigentlichen Sinne zu Zeitpunkten – das spricht für den Äternalismus. Außerdem sagt Anselm, dass die Ewigkeit von S „nicht in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verteilt“ ist (M22). Andererseits negiert er aber nicht ausdrücklich, dass Gott zu Zeitpunkten existiert – was nach einer sempiternalistischen Position aussieht. Ist Anselm nun Äternalist oder Sempiternalist?

Ein zentrales Argument für eine äternalistische Lesart Anselms ist, dass er selbst im *Proslogion* Folgendes sagt:

Du warst also nicht gestern oder wirst morgen sein, sondern gestern und heute und morgen bist Du. Ja, Du bist weder gestern noch heute noch morgen, sondern Du stehst einfachhin außer aller Zeit (P19).

Diese Passage gilt als stärkster Beleg dafür, dass Anselm eine *tenseless theory of time* vertrete, eine Theorie der Zeit, derzufolge den grammatischen Tempora ontologisch nichts entspricht. Diese Deutung ist aber nicht zwingend, denn:

1. sagt Anselm an anderer Stelle ausdrücklich, dass nichts von der Ewigkeit von S aus der Gegenwart in die Vergangenheit verschwunden ist oder mit der Zukunft erst kommen wird, nur weil S war, ist oder sein wird („*quoniam fuit aut est aut erit*“, M21). Anselm hält also an einer zeitlich flektierten Rede in Bezug auf Gott fest.
2. Wenn Anselm in P19 sagt, man könne im Präsens formulieren, soll das wohl eher ein mögliches Missverständnis auflösen. Wenn wir sagen: „Hier war eine Bushaltestelle“, so implizieren wir damit, dass heute hier keine Haltestelle mehr ist. Und wenn wir sagen: „Dort wird das Fußballstadion stehen“, so implizieren wir damit, dass es noch nicht steht. Diese Implikaturen will Anselm ausschließen, wenn er sagt, dass wir nicht eigentlich von S sagen sollen, es war gestern oder werde morgen sein, sondern es *sei* gestern und morgen.
3. Anselm begründet dann auch die Aussage aus P19 damit, dass Gott nicht in der Zeit, sondern alles in Gott sei, „denn nichts umschließt Dich, sondern Du umschließt alles“ (*continere*, P19). Die Außerzeitlichkeit Gottes wird also auch hier, wie im *Monologion*, als Akontenz verstanden, d. h. dass die Umfassung und Beschränkung Gottes durch die Zeit ausgeschlossen werden soll.

Brian Leftow macht noch ein weiteres, modales Argument stark: Unter der orthodox-christlichen Voraussetzung, dass es einen ersten Zeitpunkt gegeben hat, gebe es einen modalen Unterschied zwischen einem äternalen und einem sempiternalen Wesen: Das sempiternale existiert zu jedem Zeitpunkt, hätte aber der erste Zeitpunkt nicht existiert, so hätte auch das sempiternale

Wesen nicht existiert; seine Existenz ist also gewissermaßen modal von der Zeit abhängig; das äternale Wesen hingegen existiert völlig unabhängig davon, ob es Zeit überhaupt gibt. Damit wäre das sempiternale Wesen in einer Hinsicht beschränkt, in der das äternale Wesen nicht beschränkt ist.⁷ Dieses Argument passt recht gut zu der oben herausgearbeiteten Anselmischen Ewigkeitskonzeption der Akontenz. Und die Grundzüge des Arguments gehen auch auf Anselm selbst zurück, wenn er in P20 vorschlägt, Gott als noch über die anderen ewigen Dinge hinausgehend aufzufassen, insofern von diesen wenigstens gedacht werden könne, dass sie ein Ende haben, von Gott aber nicht („*illa cogitari possunt habere finem, tu vero nequaquam*“, P20).

Das Problem ist: Dieses Argument zieht nur, wenn das sempiternale Wesen *ausschließlich* zu Zeitpunkten existiert. Diese Voraussetzung ist aber eine zusätzliche Voraussetzung zum Sempiternalismus. Der Sempiternalismus sagt nur, dass Ewigkeit impliziert, zu allen Zeitpunkten zu existieren. Dass man überhaupt *nur* zu Zeitpunkten existiert, ist eine weitere, zusätzliche Voraussetzung. Und diese ist weder harmlos noch naheliegend. Sie ist nicht naheliegend, da viele spätantike und mittelalterliche Autoren (u. a. auch der von Anselm hochgeschätzte Boethius) es sinnvoll finden, z. B. davon zu reden, wie Gott *vor* der Schöpfung war. Wenn man davon ausgeht, dass die Zeit etwas Geschaffenes ist (und Anselm ging davon aus), dann müsste Gottes Existenz vor der Schöpfung irgendwie eine nicht-zeitliche Existenz sein. Wie ein „Vor“ der Schöpfung ohne Zeit überhaupt konzipiert werden kann, habe ich in einem anderen Aufsatz dargestellt.⁸ Jedenfalls ist es nicht naheliegend, mittelalterlichen Autoren zu unterstellen, sie würden neben der sempiternalistischen These, dass ewige Wesen zu allen Zeitpunkten existieren, auch noch die These vertreten, dass ewige Wesen überhaupt nur zu Zeitpunkten existieren. Diese Unterstellung ist außerdem nicht harmlos, da sie mir nahe am Materialismus zu liegen scheint. Wenn Leftow der modernen Physik zu Recht Recht gibt, dann gibt es nichts Zeitliches, das qua Bewohner der einheitlichen Raumzeit nicht auch räumlich wäre. Und damit liefe die These, Gott existiere nur zu Zeitpunkten, darauf hinaus, dass Gott qua temporalem Wesen ein Wesen in der Raumzeit sein muss. Diese Überzeugung aber sollte auch ein harter Äternalist nicht unbesehen seinem Gegner unterstellen.

Anselm findet im Übrigen keinen Widerspruch dazwischen, dass etwas in der Ewigkeit unveränderlich, in der Zeit jedoch veränderlich ist:

Quod vocati sunt sancti in aeternitate, in qua non est praeteritum vel futurum sed tantum praesens, immutabile est; sed in ipsis hominibus ex libertate arbitrii aliquando est mutabile. Sicut enim quamvis in aeternitate non fuit aut erit aliquid,

⁷ Leftow (1991: 200–201).

⁸ Tapp (2011).

sed tantum est, et tamen in tempore fuit et erit aliquid sine repugnantia: ita quod in aeternitate mutari nequit, in tempore aliquando per liberam voluntatem, antequam sit, esse mutabile probatur absque inconvenientia.⁹

Dass die Heiligen gerufen worden sind, ist in der Ewigkeit, in der es keine Vergangenheit oder Zukunft gibt, sondern nur Gegenwart, unveränderlich; aber in jenen Menschen ist es aus dem freien Willen irgendwann veränderbar. Wie nämlich in der Ewigkeit auch noch so wenig etwas gewesen ist oder sein wird, sondern nur ist, so ist es dennoch ohne Widerspruch in der Zeit gewesen oder wird sein: so wird ohne Unzuträglichkeit gebilligt, dass das, was in der Ewigkeit sich nicht verändern kann, in der Zeit einmal durch den freien Willen, bevor es ist, veränderbar ist.

Eine weitere Passage gibt Rätsel auf. So heißt es in P18, es gebe

nirgends und niemals einen Teil von Dir oder von Deiner Ewigkeit, sondern überall bist Du ganz und Deine Ewigkeit ist immer ganz („... *aeternitas tua tota est semper*“).

Ich übergehe das Problem, dass *aeternitas* eine Eigenschaft ist, sodass es überhaupt schwierig ist, zu sagen, Gott, der keine Eigenschaft ist, sei seine Ewigkeit. Noch problematischer ist es, zu sagen, die Ewigkeit sei *immer*. Wie könnte eine äternalistische Ewigkeit immer, d. h. zu allen Zeitpunkten, sein? Es scheint, dass die Ewigkeit damit aus der Analogie zur Zeit herausgenommen wird und stattdessen auf die Seite der Dinge gestellt wird, die *in* der Zeit sind. Aber vielleicht kann man diese rätselhafte Stelle auch anders lesen.

In den Augen der meisten Kommentatoren spricht Anselm in P20–22 relativ deutlich aus einer äternalistischen Perspektive. Wenn er jedoch – wie schon erwähnt – sagt, Gott gehe selbst über die ewigen Dinge noch hinaus, er sei „vor ihnen und über sie hinaus“ (*ante et ultra*, P20), dann meint dieses „*ultra*“ drei Dinge (P22): eine ontologische Abhängigkeit, ein modales Übertreffen und ein zeitüberlegenes Bewusstsein. Erstens könnten auch zeitlich unendlich sich erstreckende Geschöpfe ohne ihren Schöpfer nicht sein und sind insofern von ihm abhängig. Zweitens übertrifft der Schöpfer die Geschöpfe, weil man bei ihm nicht einmal denken kann, er habe ein Ende. Und drittens ist dem Schöpfer auch die Ewigkeit dieser Geschöpfe ganz gegenwärtig (*praesens*), während die ewigen Geschöpfe das Zukünftige noch nicht und das Vergangene nicht mehr besitzen (P22). Ob Anselms „*ultra*“ damit schon eindeutig für eine äternalistische Lesart spricht, kann bezweifelt werden.

Ich habe in diesem Abschnitt versucht zu zeigen, dass es Punkte gibt, die dagegen sprechen, Anselm als einen Äternalisten im Sinne der modernen Debatte aufzufassen. Vielleicht hat er nicht so scharf wie heute üblich zwischen den beiden Optionen unterschieden? In diesem Zusammenhang

⁹ Anselm, *De concordia* I, 5 = *opera* II, 253–254.

scheint es mir sehr hilfreich, sich Folgendes klarzumachen: Heute wird der Äternalismus oft mit der Auffassung der radikalen Zeitlosigkeit Gottes gleichgesetzt, d. h. mit der These, dass Gott überhaupt nicht zu Zeitpunkten existiere. Im Mittelalter wurde Zeitlosigkeit aber häufig anders verstanden, nämlich stärker aristotelisch. Martha Kneale hat deutlich darauf hingewiesen, dass in den meisten mittelalterlichen Texten im Gegenteil Ewigkeit – auch dann, wenn sie zeitlos verstanden wurde – impliziert, zu allen Zeitpunkten zu existieren:

If there is an eternal object, e.g., God [...] then since He is *at* all times, He is not *in* time, but this is not to be confused with saying that He does not exist at any time, i.e., not yesterday, today or tomorrow [...] Timelessness is lack of limitation of existence in time; it is not failure to exist at all times.¹⁰

Dieses Verständnis von Zeitlosigkeit scheint mir auch am bestens zu Anselms Konzeption zu passen – insbesondere der oben geschilderte Gedanke, dass etwas, dessen Dauer nicht durch die Zeit umfasst wird, nicht *in* der Zeit ist, obwohl es allen Zeitpunkten gegenwärtig sein kann. Weite Passagen bei Anselm, besonders das gesamte *Monologion*, lesen sich am kohärentesten, wenn dieser Begriff von Zeitlosigkeit als Freiheit von zeitlichen Begrenzungen unterstellt wird.

Zugegebenermaßen klingt die zitierte Passage aus dem *Proslogion* anders. Möglicherweise geriet Anselm dort unter Zugzwang, weil er sich dort, anders als an den betreffenden Stellen des *Monologion*, auch mit anderen ewigen Dingen beschäftigt, und dann deren Art von ewiger Dauer von derjenigen ihres Schöpfers noch einmal abgrenzen möchte, um deutlich zu machen, dass der Schöpfer selbst die ewigen Geschöpfe in dieser Hinsicht noch übertrifft, insofern sie, trotz ihrer Ewigkeit, zeitbezogene Begrenzungen aufweisen, von denen ihr Schöpfer frei ist.

3. Das *totum simul* (die Gleichzeitigkeit aller Ereignisse in den Augen Gottes)

3.1 Die Problematisierung des *totum simul*

„*Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*“. Für diese Charakterisierung der Ewigkeit ist Boethius berühmt. Doch sie ist nicht unproblematisch. Der Philosophie- und Logik-Historiker William Kneale hat schon

¹⁰ Kneale, M. (1969); siehe auch Leftow (1991: 1).

in den 1960er Jahren gezeigt, wie sich diese Konzeption aus dem Versuch herleitet, die Vorstellung unendlichen, sprich: unbegrenzten Lebens mit der Zeitlosigkeit der platonischen Ideen zu verbinden.¹¹ Und Kneale hat sich auch nicht mit einer sachlichen Bewertung zurückgehalten: Die Rede von einem Leben ohne Unterscheidung von früher und später erscheine widersprüchlich, und wer noch mit ihr arbeiten wolle, müsse sie grundlegend neu erklären.¹² Und in der Tat scheint es mir das schwierigste Problem für den Äternalisten zu sein, zu erklären, was unbegrenztes Leben auf einmal zu besitzen überhaupt heißen soll und warum diese Beschreibung nicht widersprüchlich ist. Leben scheint schließlich Dauer und damit Zeit voraussetzen. Zeit aber ist durch das „davor“ und „danach“ strukturiert, und „davor“ und „danach“ schließen Gleichzeitigkeit aus. Ich will nicht sagen, dass man hierzu keine Lösung finden kann. Aber es ist ein sehr schwieriges Problem und in meinen Augen die Hauptlast für den Äternalisten. Der Sempiternalist hat andere Probleme. Die größte Schwierigkeit für ihn liegt m.E. darin, die Geschaffenheit der Zeit damit zusammenzudenken, dass Gott zu Zeitpunkten existiert.

3.2 Leftows Argument für das *totum simul*

Wenn das *totum simul* also ein echtes Problem ist, dann scheinen mir Argumente für das *totum simul* besonders beachtenswert zu sein. Ein solches Argument hat Brian Leftow in seinem Buch *Time and Eternity* (1991) entwickelt.¹³ Das Argument geht von drei Prämissen aus:

- (Zero Thesis) The distance between God and every spatial creature is zero.
- (M) There is no change of any sort involving spatial, material entities unless there is also change of place, i. e., a motion involving some material entity.
- (4D) Time is a fourth dimension of an extensive continuum.

Aus diesen drei Prämissen wird in drei Schritten geschlussfolgert. Im ersten Schritt soll gezeigt werden:

- (NM_G) There is no motion relative to God,

¹¹ Kneale, W. (1961).

¹² Ebd.: 107.

¹³ Verweise auf dieses Werk erfolgen im Folgenden durch Seitenangaben in Klammern.

und zwar mit folgendem Argument:

1. Jede Bewegung erfordert eine Änderung des Ortes.
2. Nur räumliche Entitäten haben einen Ort, daher können nur sie sich bewegen.
3. Für räumliche Entitäten gilt: Ihr Abstand zu Gott ist stets 0. (Zero Thesis)
4. Daher gibt es keine Bewegung von räumlichen Entitäten relativ zu Gott.

Dieses Argument scheint mir gültig zu sein. Ob man der (Zero Thesis) zustimmt oder nicht: *Wenn* man sie voraussetzt, folgt zwingend, dass es keine räumlichen Relativbewegungen gegenüber Gott gibt, d. h. 4. bzw. (NM_G).

Im zweiten Schritt seines Arguments nutzt Leftow dann (NM_G), um für die Unmöglichkeit von Veränderung überhaupt in Bezug auf Gott zu argumentieren:

My argument, then, is that given the Zero Thesis, (M), and one very general property of time (its being a fourth dimension of an extensive continuum), it follows that in the actual world there is no motion or change relative to God (227).

Leftow deutet also ein Argument für die Unmöglichkeit von Veränderung in Bezug auf Gott an und damit für die These

- (NC_G) There is no change relative to God.

Dieser zweite Argumentationsschritt ist unten genauer zu prüfen.

Im dritten Schritt schließlich folgert Leftow aus der These (NC_G) – in meinen Augen schlüssig –, dass es ein Bezugssystem (*frame of reference*) gibt, in dem Gott und alle räumlichen Dinge sind, und in dem sich nichts verändert. Dann scheint aber, wie Leftow sagt, die einzige Erklärung für die Existenz eines solchen Bezugssystems zu sein, dass in diesem Bezugssystem alle zeitlichen Ereignisse „auf einmal“ (*all at once, totum simul*) stattfinden. Und damit wäre das Gesamtargumentationsziel erreicht. Diesen dritten Teil von Leftows Argument möchte ich im Folgenden nicht näher betrachten. Ich halte ihn für ziemlich überzeugend – vielleicht bis auf die Formulierung, dass sich Gott „in“ diesem *frame of reference* befindet.

Mich interessiert nun v.a. der zweite Schritt des Arguments, also die Argumentation für die Veränderungslosigkeit relativ zu Gott, die These (NC_G). Da Leftow das Argument nur andeutet, will ich versuchen, es explizit zu machen, um dann aufzeigen zu können, welches Problem ich an diesem Argument sehe.

Das Argument beginnt mit einer treffenden Analyse von Veränderung:

5. Was sich verändert, hat erst eine Eigenschaft F, und dann eine Eigenschaft, die impliziert, dass es non-F ist. (Analyse Veränd.)
6. Da etwas kontradiktorische Eigenschaften nur zu verschiedenen Zeiten haben kann, gilt: Nur zeitliche Dinge können sich verändern. (aus 5)
7. Zeitliche Dinge sind immer auch räumliche Dinge. (4D)
8. Also: Wenn etwas sich verändert, dann ist es etwas Räumliches. (aus 6, 7)
9. Wenn etwas sich verändert, dann muss es auch Bewegung geben. (aus 8, M)
10. Es gibt keine Bewegung in Bezug auf Gott. ($NM_G = 4$)
11. Also gibt es keine Veränderung in Bezug auf Gott. (aus 9, 10)

3.3 Erster Kritikpunkt: Versteckte Prämisse

Das erste Problem an diesem Argument könnte man als eine *quaternio terminorum* beschreiben. Es geht um den Schluss von 9 und 10 auf 11. Das Argument hat die Form:

Wenn A, dann B.	
Nicht-B in Bezug auf G.	
Also: nicht-A in Bezug auf G.	

Es ähnelt einem *modus tollens*:

Wenn p, dann q.	
Nicht-q.	
Also: nicht-p,	

doch erfolgt in Leftows Argument eine Relativierung auf Gott. Und hier liegt das Problem, denn meines Erachtens wird der Ausdruck „in Bezug auf“ in beiden Fällen unterschiedlich verwendet. Man sieht das deutlicher, wenn man die Rechtfertigungen der betreffenden Prämissen betrachtet.

Prämisse (M) ist für die Herleitung von 9 zentral. (M) besagt, dass jede Veränderung räumlicher Entitäten eine räumliche Veränderung beinhaltet. Leftows Beispiel ist, dass das Auftreten eines Gedankens Veränderungen im Gehirn impliziert, die die räumliche Bewegung von Mikropartikeln (z. B. Elektronenbewegungen oder chemische Stoffwechselvorgänge in Nervenzellen) einschließen. Unter der Bewegung, die im Sukzedens von 9 erschlossen wird, ist also zum Beispiel solche räumliche Bewegung von Molekülen

zu verstehen. Im Zusammenspiel von 9 und 10 nun wird die These 4 herangezogen, derzufolge es keine Bewegung in Bezug auf Gott gibt. Ausweislich des Arguments für These 4 ist hier an eine räumliche Relativbewegung gedacht. Es gibt nämlich keine Relativbewegung einer räumlichen Entität *r* in Bezug auf Gott, da der Abstand (und die Richtung) zwischen Gott und *r* immer 0 (bzw. die Nullrichtung) ist. Damit der gewünschte Schluss von 9 und 10 auf 11 gültig ist, müsste man also annehmen, dass jede Bewegung impliziert, dass es eine Relativbewegung in Bezug auf Gott gibt. Nur dann kann man mittels der in 10 angezogenen Konklusion des ersten Arguments, nämlich der Unmöglichkeit von Relativbewegungen in Bezug auf Gott, darauf schließen, dass Veränderungen unmöglich sind.

Um noch etwas deutlicher zu machen, wo das Problem liegt, kann man sich auch überlegen, wie man 11 aus 9 und 10 ableiten könnte. Es bietet sich ein indirekter Beweis an. Nehmen wir das Gegenteil von 11 an, also dass es Veränderung in Bezug auf Gott gäbe. Eine solche Veränderung in Bezug auf Gott ist eine Art von Veränderung überhaupt. Also kann man mittels 9 weiterschließen, dass es dann auch Bewegung geben muss. Wenn das nun im Widerspruch zu 10 stehen soll – denn einen Widerspruch müssen wir für einen indirekten Beweis erreichen –, dann müsste daraus, dass es Bewegung gibt, folgen, dass es relative Bewegung in Bezug auf Gott gibt.

Leftows Argument hat also eher die folgende logische Struktur:

Wenn p, dann q.	
[Wenn q, dann r.]	
Nicht-r.	
Also: nicht-p,	

wobei die stillschweigend verwendete Prämisse [Wenn q, dann r] die Aussage

10a. Jede Bewegung impliziert eine Relativbewegung in Bezug auf Gott,

ist. Diese Prämisse erscheint mir aber höchst zweifelhaft. Denn durch die Definition der Abstandsfunktion, derzufolge von Gott alles einen Nullabstand hat, wird ja eben sichergestellt, dass es ganz grundsätzlich, unabhängig von allem anderen und dessen Bewegungszuständen, keine Relativbewegung in Bezug auf Gott geben kann. Das war ja gerade der erste Schritt des Arguments, in dem (NM_G) gezeigt worden war. Würde man nun 10a annehmen, so würde generell folgen, dass es überhaupt keine Bewegung gibt – also quasi ein parmenideisches Szenario. Insofern bin ich skeptisch, ob sich Leftows Argument für (NC_G) überhaupt reparieren lässt.

3.4 Zweiter Kritikpunkt: Abstandsfunktion

Ein zweites Problem mit Leftows Argument hängt mit der von ihm vorausgesetzten Abstandsfunktion zusammen. Eine der wichtigsten Grundlagen des Arguments ist die Möglichkeit, eine Abstandsfunktion d^* so zu definieren, dass d^* für raumzeitliche Entitäten einer herkömmlichen Abstandsfunktion d für diese Entitäten entspricht (die aus der Metrik der physikalischen Raumzeit genommen wird), dass aber der Abstand zwischen raumzeitlichen Entitäten und Gott stets 0 ist. Dass es eine solche Abstandsfunktion gibt, wird genau durch die (Zero Thesis) ausgedrückt.

Leftows Idee eines Null-Abstands zwischen Gott und seinen Geschöpfen ist intuitiv zunächst sehr attraktiv. Omnipräsenz heißt, allen Orten gegenwärtig zu sein. Und, wie Anselm formuliert, ist die höchste Natur ja auch in allem, was ist.

Haben wir also eine herkömmliche Abstandsfunktion d auf der Menge der raumzeitlichen Entitäten R gegeben, so ist eine Fortsetzung d^* dieser Funktion auf die Menge R erweitert um Gott, $R^* = R \cup \{\text{deus}\}$, gesucht, für die der Abstand d^* zwischen *deus* und jedem Element aus R gleich 0 ist. Und die gesuchte Funktion soll eine *Abstandsfunktion* sein.

Es lässt sich nun aber zeigen, dass es eine solche Abstandsfunktion nicht geben kann. Und das liegt daran, dass man mathematisch für eine Abstandsfunktion folgende Bedingungen fordert:

- (1) $d(x, x) = 0$
- (2) $0 \leq d(x, y)$
- (3) $d(x, y) \leq d(x, z) + d(z, y)$.

Diese Bedingungen gelten als analytisch für Abstände. Eine Funktion heißt nur dann eine Abstandsfunktion, wenn sie diese drei Bedingungen erfüllt: Von sich selbst hat alles den Abstand 0. Abstände sind grundsätzlich größer oder gleich 0. Und das Dritte ist die sog. „Dreiecksungleichung“. Sie sagt allgemein, dass in einem Dreieck die Länge einer Seite kleiner ist als die Summe der Längen der beiden anderen Seiten.

Gäbe es nun eine Abstandsfunktion d^* wie von der (Zero thesis) gefordert, dann würde für alle $x, y \in R^*$ gelten:

$$0 \leq d^*(x, y) \leq d^*(x, \text{deus}) + d^*(\text{deus}, y) = 0 + 0 = 0, \text{ also } d^*(x, y) = 0,$$

was aber offensichtlich absurd ist bzw. falsch für alle $x, y \in R$ mit $x \neq y$. Daher kann es eine solche Abstandsfunktion nicht geben. Jede Funktion, die die (Zero thesis) erfüllt, ist keine Abstandsfunktion.

Dies ist in meinen Augen ein bedauerliches Ergebnis, denn eine Rekonstruktion der Anselmschen Theorie in einem klaren logischen *framework* erscheint mir ein äußerst wichtiger und weiterführender Ansatz zu sein.¹⁴

Literatur

- M** Anselm von Canterbury. 1964. *Monologion*, Lateinisch-deutsche Ausgabe von P. F. S. Schmitt, Stuttgart.
- P** Anselm von Canterbury. 2005. „Proslogion“, in: Anselm von Canterbury. *Proslogion/Anrede*, Lateinisch-deutsche Ausgabe von Robert Theis, Stuttgart, 5–73.
- Kneale, Martha. 1969. „Eternity and Sempiternity“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, 69, 223–238.
- Kneale, William. 1961. „Time and Eternity in Theology“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, 61, 87–108.
- Leftow, Brian. 1991. *Time and Eternity*, Ithaca.
- Reinmuth, Friedrich/Siegmund, Geo/Tapp, Christian. 2014. „Theory and Practice of Logical Reconstruction. Anselm as a Model Case. Introduction“, in: *Logical Analysis and History of Philosophy* 17 (2014), 13–21.
- Tapp, Christian. 2011a. „Eternity and Infinity“, in: *God, Eternity, and Time*, hg. von ders. und Edmund Runggaldier, Farnham, 99–115.
- Tapp, Christian. 2011b. „Can One Separate Me From My Life?“, in: *The Way Things Are*, hg. v. Kanzian/Löffle/Quitterer, Frankfurt, 181–190.
- Tapp, Christian. 2012. „Die Einzigkeit Gottes in Proslogion des Anselm von Canterbury“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 119/1, 15–25.
- Tapp, Christian. 2014. „The uniqueness of God in Anselm’s Monologion“, in: *Logical Analysis and History of Philosophy* 17, 72–93.
- Tapp, Christian. 2017. „Ewigkeit Gottes. Analytische Perspektiven“, in: *Handbuch für Analytische Theologie*, hg. von Gasser/Jaskolla/Schärfl, Münster, 363–402.
- Tapp, Christian/Runggaldier, Edmund (Hg.). 2011. *God, Eternity, and Time*, Farnham.

¹⁴ Zu diesem Projekt siehe auch Reinmuth/Siegmund/Tapp (2014). – Eine frühere Fassung des vorliegenden Aufsatzes wurde auf der Tagung „Zeit – Sprache – Gott“, München, 3.–4. April 2017, vorgetragen. Ich bin den Organisatoren für die Einladung und den Teilnehmern für die weiterführende Diskussion verbunden. Leider hat Brian Leftow selbst nicht an diesem Vortrag und der Diskussion seiner Thesen teilgenommen.