

HEINRICH BECK · BAMBERG

## ZEIT ALS ‹ABBILD› DER EWIGKEIT

*Eine philosophische Betrachtung**1. Widerstreit der Meinungen*

Ist ‹Zeit› die absolut letzte Grunddimension menschlicher Existenz – oder ist sie letztlich auf dem Hintergrund von ‹Ewigkeit› zu verstehen: als ihr ‹Abbild› und als ‹Weg› zu ihr? Diese Frage ist von entscheidender Bedeutung für das Selbstverständnis des Menschen und gehört zu den ältesten Themen der Religion wie auch der Philosophie.

In ihrer Beantwortung scheinen sich die Kultursphären der Welt nach ihrer Tendenz in typischer Weise zu unterscheiden. In der europäisch-okzidentalen Zivilisation geht man in der Regel davon aus, dass jedenfalls die Realität der Zeit aufgrund der sinnlichen Erfahrung feststeht, während die Annahme einer ‹Ewigkeit› erst durch philosophische Argumente bewiesen werden müsse oder Sache einer reinen Glaubensentscheidung sei. Im Gegensatz dazu neigt man in östlich-asiatischer Kulturtradition von jeher zu einer stärkeren Gewichtung der Ewigkeit, für die man sich auf unmittelbare geistige Erfahrung beruft, während die Zeit vielfach zu einer subjektiven Erscheinungsweise der Ewigkeit verblasst oder gar als eine bloße Sinnestäuschung bezeichnet wird; man denke etwa an die Rede vom ‹Schleier der Maja› in indischen Erlösungslehren.

Diese unterschiedliche Wertung von Zeit und Ewigkeit in der Erkenntnisgewissheit hat auch Auswirkung für die Lebenseinstellung und Ethik. Entsprechend wird das Leben in der westlichen Welt immer ausschließlicher in den Dienst vergänglicher Werte gestellt und das Daseinsinteresse schrumpft zusammen auf die Hebung des materiellen Lebensstandards. Solcher einseitigen ‹Diesseitsmoral› stehen ebenso einseitige Formen östlicher ‹Jenseitsmoral› gegenüber, bei denen der Mensch sich seiner vorgegebenen ‹ewigen Bestimmung›, die nach einem unpersönlichen ‹Weltgesetz› festliege, mehr oder weniger passiv überlässt und sich z.B. mit seinem ‹Kismet› und seinen Leiden, die als vorbestimmt verstanden

*HEINRICH BECK, geb. 1929, Studium der Philosophie, Psychologie, Kath. Theologie u.a., promovierte 1954 in Philosophie an der Universität München, 1962 Habilitation, bis 1997 o. Professor für Philosophie an der Universität Bamberg. 1994 Dr. h.c. der Universidad del Salvador in Buenos Aires.*

werden, arrangiert. Sicher gibt es auf beiden Seiten auch Gegenbeispiele. Aber dies ändert nichts an der Unterschiedlichkeit der grundsätzlichen Tendenz der Kulturen – wobei die Menschen hüben und drüben natürlich nicht nur verschieden sind und immer auch schon gegenseitige Beeinflussungen stattgefunden haben.

Eine spezifische Vermittlung der Zeitkomponente und der Ewigkeitsdimension des menschlichen Daseins begegnet uns in der christlichen Anthropologie. Demnach ist der Mensch einerseits durch seinen materiellen Leib in den Zusammenhang der Welt von Raum und Zeit einbezogen, andererseits aber hat er durch seine unsterbliche geistige Seele am Ewigen und Göttlichen teil. So gehört er gleich wesentlich beiden Sphären an. Das irdische Leben gewinnt den Charakter eines Kampf- und Entscheidungsfeldes, auf dem er durch freie Tat und Bewährung über sein ihm von Gott zugedachtes ewiges Schicksal selbst bestimmt. An die Stelle eines anonymen ewigen Gesetzes tritt der persönliche Dialog mit dem persönlichen Gott. Am Ende seines zeitlichen Lebens hat der Mensch dann das Gesamtverhältnis zum Göttlichen und Ewigen, das er sich im Laufe dieses Lebens durch alle seine freien Entscheidungen selbst gegeben hat. Das Profil seiner «Ewigkeit» wächst so zuinnerst aus seinem zeitlichen Dasein heraus und beginnt fortwährend in ihm. Unsere geistig-unvergängliche Existenzweise ist nicht ein äußeres Anhängsel, das auf unser leiblich-sterbliches Dasein folgt, sondern sie ist gewissermaßen der un-vergängliche Grund, in den wir unser vergängliches Dasein einzeichnen.<sup>1</sup>

Diese Sicht wurde in der Geschichte vorbereitet vor allem durch den spätantiken griechischen Philosophen *Plotin* (203–269), der ebenso eine große geistige Verwandtschaft mit asiatischen Strömungen zeigte und der sich noch nicht zum Christentum bekannte. Sie erreichte dann eine erste spezifisch christliche Formulierung in der Philosophie und Theologie des in Italien beheimateten *Augustinus* (354–430), bei dem aber auch afrikanische Einflüsse hereinwirkten.

*Plotin* leitet sich zusammen mit Origenes von Ammonius Saccas her, der als Begründer des Neu-Platonismus gilt. Nach ihm ist das Sein in seinem Grunde eine all-umfassende Einheit; er nennt sie das Ur-Eine. Dieses ist jedoch nicht in sich verschlossen, sondern Wirk-lichkeit. Das heißt: Das Ur-Eine wirkt aus sich heraus, tritt aus sich hervor und tritt sich selbst gegenüber. So beugt es sich auf sich selbst zurück, es re-flektiert sich – und das bedeutet: Es entspringt der sich selbst erkennende Geist. Indem jedoch auch dieser wirkende Wirk-lichkeit ist, strömt auch er über sich hinaus und bringt so die materielle Welt hervor. Sie dehnt sich aus in Raum und Zeit und wird dabei von einer aus dem Geist ausfließenden Weltseele durchwirkt und zu einem «kosmischen Organismus» gestaltet. Die eine Weltseele verzweigt sich dabei in eine Vielfalt von Teilsoulen, welche die einzelnen Glieder des Weltorganismus wie Organe und Zellen ausformen. Indem somit aber das Sein in der Materie ein «Aus-ein-ander-Sein», ein Zerteiltsein in Raum und Zeit darstellt, gerät es in Widerspruch zu seiner ursprünglichen wesenhaften Einheit, was ein Leiden bedeutet. Daraus erwächst die Sehnsucht nach Rückkehr in die Einheit und die Kraft zur überwindenden Liebe.

In dieser Weise versteht *Plotin* das Sein als Wirk-lichkeit, d.h. als ein Wirken, ein Über-sich-Hinausströmen, Sich-Verströmen und Sich-Mitteilen. Darin be-

steht aber das Wesen des Guten. So ist das Sein von seiner Ur-Einheit her auch das Gute. Es durchläuft dabei wesenhaft drei Stadien, die er als «Hypo-stasen» oder «Selb-stände» beschreibt, nämlich: 1. das Stadium der «Moné», des ursprünglichen In-sich-selber-Stehens in unbegrenzter Einheit; 2. das Stadium der «Pró-odos», das heißt des Aus-sich-Hervortretens und Sich-gegenüber-Stehens in geistiger Selbsterkenntnis; und 3. das Stadium der «Epi-strophé», des Zu-sich-Zurückkehrens und «voll-endet» In-sich-Stehens, das die beseelte materielle Raum-Zeit-Welt durch die läuternde Liebe erreicht.

Dabei ist besonders zu beachten, dass dieses «Hervorströmen in der Erkenntnis» und das «Zurückströmen in der Liebe» als eine unbegrenzte und ewige Bewegung des Seins aufgefasst wird; die zeitliche Begrenzung kommt erst mit dem 3. Stadium ins Spiel, mit der materiellen Welt, und bedeutet eine Teilhabe an der unbegrenzten Fülle der Ewigkeit. Dabei scheint es, dass die zeitliche Welt eine innerlich notwendige Durchgangsstufe und ein konstitutiver und wesentlicher Bestandteil des ewigen Geschehens selbst ist, weshalb sie auch ihr Ziel, die Erlösung von Materie und Leid, mit absoluter Notwendigkeit eines Tages erreicht.

So erscheint die Wertung der Materie und der Zeit bei *Plotin* letztlich zwiespältig. Denn einerseits bedeutet sie das aus dem Ur-Einen und Ur-Guten und aus dem geistigen Licht herausgetretene Nicht-Eine und Nicht-Gute, Finstere und Ungeistige und somit das Böse und der Grund allen Übels und Leidens. Andererseits aber ist sie ein notwendiges Produkt des Einen, Guten und Geistigen. Denn dieses strömt, weil es ja Selbstmitteilung und Liebe ist, notwendig über sich hinaus und geht ins Andere seiner selbst, ins Nicht-Eine und Böse, über – um es mit derselben Notwendigkeit am Ende wieder zu sich zurückzuholen. Wo bleibt da aber noch ein Raum für Freiheit?<sup>2</sup>

Hier setzt *Augustinus* ein. Als Angehöriger der europäischen Kultursphäre betont er die Eigenständigkeit des Zeitlichen und der menschlichen Freiheit und Selbstverantwortung. Ihr widerspräche es, nur konstitutives Glied und Funktion eines notwendigen und ewigen göttlichen Prozesses zu sein; dies würde sie in ihrer Begrenztheit auch überfordern. Ebenso wäre aber auch die Unabhängigkeit und Freiheit des Schöpfers gefährdet, wenn er zu seiner Selbstverwirklichung auf den Menschen angewiesen und aus sich selbst heraus gewissermaßen gezwungen wäre, ihn hervorzubringen.

So legte es sich für *Augustinus* nahe anzunehmen, dass die unbegrenzte und ewige göttliche Wirklichkeit ein personales Urgeschehen darstellt, das vor aller Welt immer schon in sich selbst vollendet ist. Im Lichte der christlichen Offenbarung versteht er das erste Glied der 3 Hypostasen oder Selbstände der göttlichen Wirklichkeit, welches *Plotin* das Ur-Eine und den Ur-Grund von allem nennt, als die Person «Gottes des Vaters». Ebenso bezeichnet er die 2. Hypostase, die aus der ersten auf die Weise der Selbst-Reflexion hervorgeht, als den ewigen Logos, das heißt das innere Wort, in dem Gott den Inhalt seiner Selbsterkenntnis adäquat ausspricht, oder auch als seinen ihm wesensgleichen «ewigen Sohn», den er geistig gezeugt hat, «noch ehe die Welt war».

In diesen wesenhaften Hervorgang des Wortes bzw. des Sohnes ist nun die Schöpfung der Welt als zusätzliche und freie Tat Gottes gleichsam «eingebettet». In dieser spricht sich sein unbegrenztes Sein aber nur begrenzt aus; sie ist ledig-

lich sein schwaches Abbild, das am Logos, Gottes unbegrenztem Ebenbild, in nur sehr unvollkommener Weise teilhat und sich zu ihm wie zu seinem Urbild verhält, dem es nachgeordnet und nachgebildet ist. Die materielle Welt und ihre immanente Weltseele machen also nach *Augustinus* nicht etwa einen Bestandteil Gottes und so auch nicht seine 3. Hypostase aus. Diese ist vielmehr die Person des Hl. Geistes, die aus der Liebesvereinigung der beiden ersten göttlichen Personen erfließt.

Somit stellt sich die eine, unbegrenzte und ewige göttliche Wirklichkeit, der eine Gott, als ein 3-personales Geschehen dar, indem Gott in der 1. Person als Ur-Einheit in sich selber steht, in der 2. Person als Ausdruck seiner Selbsterkenntnis sich selbst gegenübertritt und in der 3. Person als Ergebnis der Liebesvereinigung beider sich erfüllt. Das göttliche Leben beschreibt in sich selbst gleichsam eine Kreisbewegung des Aus-sich-Hervorgehens und In-sich-Hineingehens von unbegrenzter Fülle, in der die begrenzte Welt mitschwingt.

Das Übel und das Böse in der Welt ist nach *Augustinus* nicht ein Attribut der Materie und auch nicht ein notwendiger Ausfluss des Guten und Geistigen, sondern Folge eines Missbrauchs geschöpflicher Freiheit. Ebenso wenig ist die Erlösung und Rückkehr in die beseligende Einheit mit dem göttlichen Ursprung eine zwangsläufige Etappe in einem ewigen Prozess, sondern sie wird nur möglich aufgrund eines freien Angebotes des Vaters, indem dieser durch seinen Sohn in die materielle Welt heraustritt und die überwindende Kraft seines Liebesgeistes ausgießt, und durch das freie Ja des Geschöpfes. Hierbei ergibt sich allerdings das Problem, ob der allmächtige und allweise Gott nicht mit seinem Liebeswillen zu einem endgültigen Scheitern verurteilt wäre, wenn das Geschöpf sich ihm definitiv verweigerte.

Damit haben wir zu unserem Thema: «Zeit als Abbild der Ewigkeit» zwei historische Entwürfe skizziert, die gegenüber einer einseitigen Überbewertung der Zeit in der westlichen Kultursphäre und einer vielleicht ebenso einseitigen Überbetonung der Ewigkeitsdimension der Wirklichkeit in der östlichen Kulturtradition eine Synthese beider Komponenten unseres Daseins versucht haben, wobei *Plotin* in seinem Denken stärker östliche Anklänge und *Augustin* deutlicher westliche Akzente zeigt. Wir wollen nun im 2. Teil unserer Betrachtungen versuchen, in systematischer philosophischer Argumentation einige grundsätzliche Gesichtspunkte zur weiteren Klärung der Begriffe und zum sachlichen Aufweis der These zu erarbeiten.

## 2. Philosophischer Aufweis

Um zunächst einen Begriff der «Zeit» zu gewinnen, geht man sinnvollerweise von entsprechenden Phänomenen der äußeren und inneren Erfahrung aus. Dabei bezeichnet man etwas als «zeitlich», wenn man feststellt, dass es entsteht und vergeht, das heißt vom Nichtsein zum Sein und vom Sein zum Nichtsein übergeht, also – in diesem doppelten Sinne! – sein Sein nur im Übergang hat; es ist ein bloß vorübergehendes Seiendes. Dies gilt für alles Seiende in der materiellen Welt. Beim Organismus z.B. ereignet sich Entstehen und Vergehen *schlechthin* durch Zeugung und Tod, *in gewisser Hinsicht* aber auch schon durch Wachstum und

Altern. Wenn das Entstehen einer Seinsweise mit dem Vergehen einer anderen verbunden ist, dann spricht man von bloßer «Veränderung» bei Fortbestehen des Ganzen; so bin ich als Kind, Jugendlicher, Erwachsener und im Seniorenalter zwar jeweils in meiner Lebensstruktur anders, aber niemals ein anderer, sondern immer dieselbe Person.

Für sich genommen ist die «Zeit als solche» gewiss ein abstrakter Begriff – aber dieser ist in der Wirklichkeit selbst fundiert. Denn wir erfahren Seiendes im Entstehen und Vergehen, wir erfahren die Zeitlichkeit und Vergänglichkeit als reale Verfassung der Wirklichkeit. Dies geschieht wohl am deutlichsten bei den geistigen Akten des Erkennens und des Wollens, etwa bei einer bewussten persönlichen Entscheidung, für die wir selbst die Verantwortung tragen. Hier erfassen wir den Übergang unserer Akte vom Nichtsein zum Sein als unbezweifelbar real, denn wir bewirken ihn selbst. Die Evidenz ist in diesem Falle eine unmittelbare, weil wir in unserem Bewusstsein nicht eine bloße Vorstellung von dem Ereignis haben, die ja immerhin eine Täuschung sein könnte, sondern vielmehr das Ereignis selbst in unserem Bewusstsein stattfindet. Dies ist gegenüber manchen extremen asiatischen Ideologien, welche das zeitliche Geschehen lediglich als subjektiven Schein eines ewigen Seins betrachten, unbedingt festzuhalten.

Doch nun erhebt sich die Frage: Woher kommt das Zeitliche, wenn es entsteht, und wohin geht es, indem es vergeht? Diese Frage weist uns hin auf ein ewiges Sein, das als wirkender Grund hinter dem Zeitlichen steht und als sein «Hinter-Grund» durchleuchtet. Dies erschließt sich dem Denken im Ausgang von der Erfahrung.

Denn in der Sicht der Naturwissenschaften stellt sich die räumlich-zeitliche Welt als ein all-umfassender Evolutionszusammenhang dar: Nach dem sogenannten «Ur-knall» entwickeln sich Energiefelder und korpuskuläre Strukturen der Materie, in denen später Leben auftritt, das dann zu sinnlichem und schließlich geistigem Bewusstsein gelangt und in der Menschheitsgeschichte zu höchst komplexen Kulturen führt. So folgen auf anfänglich sehr einfache Gebilde immer höhere und differenzierte Formen und der Informationsgehalt der Materie steigt. Von woher?

Aus dem jeweils vorangegangenen Zustand der Materie können die neu entstehenden Formen jedenfalls nicht ihre hinreichende Erklärung finden, denn in ihm waren sie als wirkliche Strukturen noch nicht vorhanden, und etwas kann ja nicht von dorthier kommen, wo es gar nicht ist. Insbesondere jede menschliche Person besagt etwas ontisch Neues, das vorher noch da nicht war. So sind meine Eltern gewiss die kausale Grundlage meiner Existenz; allein sie kommen nicht als *hinreichender* Grund in Betracht, da ich genauer besehen nicht nur die Fortsetzung ihres Seins bin, nicht lediglich eine weitere Variation ihrer schon vorhandenen Identitäten, sondern ein anderes und neues «Ich». Unter diesem Aspekt führt die Frage nach meiner Herkunft über meine Eltern und über die Reihe meiner Vorfahren hinaus.

Der Gedanke lässt sich noch grundsätzlicher fassen. Das Sein, das ich morgen haben werde, habe ich heute noch nicht; sonst wäre es nicht Zu-kunft und müsste nicht erst noch auf mich zu-kommen. Die Gegenwart bedeutet also insofern im Hinblick auf die Zukunft ein Noch-nicht-sein. Ein Sein kann aber nicht aus seinem eigenen Nicht-Sein erfließen, weil es in ihm eben noch nicht ist. Somit kann

die Zukunft nicht einfachhin aus der Gegenwart herkommen. Konkreter gesprochen: Ich werde vermutlich auch morgen noch existieren – aber nicht allein aus dem Grund, weil ich schon heute existiere. Die Gegenwart gibt niemals eine hinreichende Erklärung für die Zukunft, und ebensowenig die Vergangenheit für die Gegenwart. Das heißt: Das Zeitliche begründet und trägt sich nicht selbst.

Es legt sich daher philosophisch nahe, ein Seiendes jenseits und über der Zeit anzunehmen, aus dem her das Sein fortwährend in die Zeitlichkeit hereinströmt. «Bestehen in der Zeit» bedeutet ein laufendes «Entstehen in die Zeit» – aus einem Grund her, der von der Zeit verschieden ist und der alles Zeitliche in nicht-zeitlicher Weise «vorausenthält». Es verhält sich vielleicht ähnlich, um es in einem naheliegenden Vergleich zu sagen, wie beim Licht, wenn es durch ein Prisma strömt: Der gesamte Lichtgehalt, der nach Austritt aus dem Prisma in einen Fächer von Farben aufgeteilt und so vielfältig begrenzt vorliegt, ist vor Eintritt in das Prisma noch ungeteilt und unbegrenzt in sich selbst; die in der Vielfalt der Farben ausgedrückte Lichtfülle ist in ihrem Ursprung, im «reinen Licht», in einfacher Einheit vorausgehalten. So könnte man entsprechend sagen: Im Ausgang von dem in der Zeit sich ausbreitenden vielfältigen Seienden, das in der Erfahrung gegeben ist, lässt sich im denkenden Rück-schluss auf die einfache Fülle eines ewigen Seienden hinblicken, das in ihm permanent wirkend gegenwärtig ist, dessen Wirklichkeit selbst aber den Zusammenhang der Erfahrung transzendiert.<sup>3</sup>

Nun aber weiter: Ebenso wie die Frage nach der *Herkunft* des Zeitlichen auf ein Seiendes hinausführt, das *vor* aller Zeit liegt, so lenkt die Frage nach der *Zukunft* den Blick auf ein Seiendes, das *nach* aller Zeit ist; das von der Zeit als solcher verschiedene Seiende wird unter beiden Aspekten «an-gedacht». Es ist klar, dass hier die Bezeichnungen «vor» und «nach» nicht ein Verhältnis der Zeit, sondern des Ursprungs bzw. des Zieles meinen. Das Nicht-Zeitliche geht dem Zeitlichen nicht zeitlich voraus – sonst wäre es ja selbst in der Zeit –, sondern das Zeitliche entspringt fortwährend aus ihm; es ist dem Zeitlichen als bewirkender Ursprung und tragender Grund immanent.

Ich möchte also die Frage stellen: Wohin geht das Zeitliche, wenn es ver-geht? Was ist sein Ende und Ziel? Bei einem Körper, der sich durch Zerstörung in seine Bestandteile auflöst, werden diese in anderer Form fortbestehen, beziehungsweise die zugrunde liegende materielle Energie wird in gewandelter Form in Erscheinung treten – nach dem physikalischen Satz von der «Erhaltung der Energie». Beim belebten Körper erhebt sich die Frage nach einem immanenten Lebensprinzip, einer immateriellen Seele, die nicht aus Teilen besteht und daher beim Tode sich auch nicht in solche auflösen kann. Den zerstörbaren Körpern scheint ein nicht zerstörbares allgemeines Energieprinzip zugrundezuliegen, den sterblichen Lebewesen ein unsterbliches seelisches Lebensprinzip. Könnte dies ein Hinweis auf ein letztzugrundeliegendes, schlechthin Unbegrenztes, Ewiges und Göttliches sein – wenn nicht schon ein direktes «Abbild», so doch wenigstens sein Schatten und eine irgendwie geartete Teilhabe an ihm? Ihre höchste Brisanz gewinnt diese Frage im Hinblick auf die geistige Seele des Menschen.

Denn es scheint, dass der Mensch durch seine spezifisch menschlichen seelisch-geistigen Akte, durch die er sich von allen anderen Wesen abhebt, immer schon über das Zeitliche und Begrenzte ausdrücklich hinauszielt. Sein Erleben und

Fühlen geht von Natur aus auf das Schöne und Erfüllende, in den Akten des Erkennens und Urteilens strebt er nach Wahrheit, und im Wollen und Handeln bemüht er sich um das Gute – und selbst wenn er sich in freier Entscheidung entgegengesetzt und böse verhält, so tut er es wohl unter dem Aspekt, als auch darin für ihn – wenigstens partiell – etwas Befriedigendes und scheinbar Gutes liegt, obgleich es schlechthin und in bezug auf das Ganze durchaus un-gut und widersinnig ist. Damit erhebt sich die Frage, ob nicht die genannten grundlegenden geistigen Werte zumindest unbewusst in allem gesucht werden und ihrer Natur nach überhaupt un-begrenzt sind. Meint etwa Gerechtigkeit aus ihrem Wesen heraus ein nur begrenztes Maß an Gerechtigkeit, oder besagen mitmenschliche Akzeptanz und verstehende Liebe ihrem Sinn nach etwas Begrenztes? Warum empfinden wir uns unbefriedigt, wo immer sie uns nur begrenzt begegnen, und warum fragen wir dann über die Grenzen hinaus? Es handelt sich hier offenbar um Sinngehalte, die als solche nicht irgendeine Begrenzung besagen. Daher lassen uns ihre begrenzten Erscheinungen letztlich unerfüllt und tendieren wir bei aller Erfahrung des Endlichen und Vergänglichen immer schon durch dieses hindurch auf das Unvergängliche und Ewige. Und darum entspricht es wohl auch unserer innersten Anlage und Wesensausrichtung, wenn wir uns am Ende unseres zeitlichen Daseins der Hoffnung hingeben, jenseits der Grenze einem bergenden und befreienden Du zu begegnen, das uns unbegrenzt versteht und akzeptiert und dem wir uns ohne Vorbehalt überlassen können.

Handelt es sich hier um einen bloß subjektiven Wunsch – oder um eine Reaktion auf das Berührt- und Betroffensein von Realität? Könnten wir überhaupt dergestalt mit unserer ganzen Existenz fragen, wenn das Erfragte nicht als ansprechende und bewegende Wirklichkeit bereits in uns wäre? So lässt sich unsere Hingabe im Letzten verstehen als eine Antwort auf die An-frage und den Rückruf des Schöpfers.<sup>4</sup>

In unserer philosophischen Reflexion wurde deutlich: Auf dem Hintergrund der Zeit scheint die Ewigkeit auf: als ihr umfassender schöpferischer Ursprung, ihr tragender Grund und ihr letzterfüllendes Ziel. Freilich lässt sich daraus noch kein unmittelbarer Begriff des Ewigen gewinnen; es handelt sich nicht um ein wirkliches Begreifen, sondern eher um ein Erahnen aus dem Zeitlichen oder, wie Nikolaus v. Kues sagt, um ein «Wissen wie durch Nicht-Wissen».

Aber immerhin deutet sich aus dem Zusammenhang schon eine gewisse innere Struktur des Ewigen an. Denn wenn im Ewigen das Zeitliche hervorgeht, wie wir erkennen konnten, so heißt dies doch, dass in ihm die Bewegung des Hervorgehens ist. Da das Ewige aber nicht aus Zeitlichem zusammengesetzt ist, sondern vielmehr ihm voraus- und zugrundeliegt, so kann die Bewegung des Hervorgehens im Ewigen kein bloß zeitliches Geschehen bedeuten. Damit legt sich die Vermutung nahe, dass das Ewige in sich selbst eine unbegrenzte Bewegung des Hervorgehens darstellt, in die das Zeitliche eingebettet ist und an der es teilhat.

Sofern aber das Ewige nicht nur der Ursprung, sondern ebenso auch das Ziel des Zeitlichen ist, so lässt sich weiter vermuten: Wie könnte es das Zeitliche in sich hinein aufnehmen, wenn es nicht in seinem Wesen ein in sich Hineingehendes wäre?

So heben sich die Konturen einer inneren Bewegtheit und Lebendigkeit des Ewigen heraus, die in die Richtung der von Plotin und Augustinus beschriebenen

trinitarischen Struktur weisen. Demnach bedeutet das Ewige in sich selbst eine Kreisbewegung des Aus-sich-Hervorgehens und In-sich-Hineingehens von unbegrenzter Fülle, in der die begrenzte Welt mitschwingt und deren Abbild sie ist.

Es sei nun in einem abschließenden dritten Teil unserer Betrachtung versucht, diese entfernte begriffliche Annäherung noch mit einer gewissen Anschauung zu füllen.

### *3. Konkrete Beispiele<sup>5</sup>*

Das Abbild-Verhältnis besagt eine anschauliche Darstellung des ewigen Geschehens im Zeitlichen aufgrund einer gewissen Ähnlichkeit. Dabei handelt es sich nicht um eine starre Widerspiegelung, sondern um den begrenzten Nach-Vollzug eines in sich unbegrenzten Grund-Vollzugs. Das Begrenzte ist dem Unbegrenzten begrenzt ähnlich, dieses übersteigt jenes aber zugleich unbegrenzt.

Eine erste Spur des unbegrenzten göttlichen Hintergrundes zeigt sich bereits beim Anblick des Universums im Ganzen. Im Ausgang von Ergebnissen der modernen Physik lässt sich zunächst aussagen: Seit dem so genannten «Urknall» befindet sich die materielle Energie in beschleunigter Expansion und der Welt-radius wächst. Dem Gesamtvolumen des Weltraums entspricht aber eine bestimmte Gesamtmasse der Weltmaterie; beide stehen in einem konstanten Verhältnis. Folglich muss mit einer Ausdehnung des Weltraums auch eine Vermehrung der Materiemasse verbunden sein. Damit korrespondiert die Feststellung, dass die Massebildungen im Kosmos verschiedenen Alters sind und wiederholt gleichsam eine «Geburt» von neuen Gestirnen stattgefunden hat.

Philosophisch verstehen lässt sich dieser Zusammenhang nun in der Weise, dass sich mit der Raumbildung die reale Seinsmöglichkeit der Materie herausprägt, in welche sie sich mit der Massebildung hineinverwirklicht. Damit stellt sich die materielle Energie des Universums wie ein pulsierender Rhythmus dar, indem sie neuen Raum bildend immer weiter aus sich herausgeht und neue Masse bildend diesen Raum erfüllt und so immer tiefer in sich hineingeht. Vor dem Hintergrund des oben begründeten Zusammenhangs drängt sich die Deutung auf, dass hier ein erster abbildlicher oder wenigstens spurenhafter Hinweis auf eine unbegrenzte Urbewegung der Wirklichkeit vorliegt.

Dieser Hinweis gewinnt an Klarheit, wenn wir auf die weitere Evolution der Materie blicken. Denn mit dem Fortgang der Formstufen: Kristall – Pflanze – Tier – Mensch prägen sich in Gestalt von energetischen bzw. «morphogenetischen» Feldern laufend neue und differenziertere Möglichkeiten des materiellen Seins aus, in die es sich schrittweise hineinbewegt und weiter verwirklicht.

Bei den höheren Formen des Lebens geschieht dies durch die Vermittlung der Sexualität. In den beiden Geschlechtern tritt das Leben in entgegengesetzte Formen heraus und gewissermaßen sich selbst gegenüber. Aus ihrer Begegnung und Vereinigung geht es im Kinde tiefer in sich hinein. Das Kind stellt einen substantiellen Zusammenfluss des Wesens von Vater und Mutter dar, der mehr ist als ihre bloße Vermischung, nämlich eine neue Person. So stellt sich die Generationenfolge als eine kreisende Bewegung des Lebens dar, in der es laufend neue Möglichkeiten entwirft und heraussetzt, in die es sich hineinverwirklicht. Vor dem Hintergrund

des oben Gesagten erklärt sie sich letztlich als ein begrenzter abbildlicher Nachvollzug des göttlichen Urgeschehens, zu dem sie einen weiteren spezifischen Zugang erschließt.

Dies gilt ebenso wie für die Fortpflanzung der Art – und vielleicht mehr noch – auch für die biologische Entwicklung des Einzelindividuums, die demselben rhythmischen Prinzip folgt. Von seinem anfänglichen Status her, als befruchtete Eizelle, teilt und differenziert es sich und bildet verschiedene Organe aus; sein Leben strömt gewissermaßen aus sich heraus, drückt sich aus und stellt sich dar. Indem seine Gliedteile nicht auseinanderfallen, sondern sich zum lebendigen Ganzen ergänzen und integrieren, erfüllt und verwirklicht sich seine Einheit und gewinnt es immer mehr Stand in sich selbst und gegenüber seiner Umwelt; es strömt gleichsam in sich selbst, in seine eigene Seinsmöglichkeit hinein – wobei die beiden Bewegungsrichtungen des Geschehens, das «Aus-sich-Herausströmen» und das «In-sich-Hineinströmen», gleichzeitig und ineins stattfinden.

Diese Bewegungs- und Verwirklichungsstruktur des «Immer-weiter-Heraus» und «Immer-tiefer-Hinein» bestimmt wie die räumliche so auch die zeitliche Durchgestaltung des Lebens in den Tages- und den Jahresrhythmus und in die Lebensalter. Jeden Morgen öffnet sich das Leben neu und es schließt sich am Abend. Entsprechend gilt: In der Blüte des Frühlings bricht es aus sich auf, um in der Frucht des Herbstes in sich zurückzukehren und so bereichert im nächsten Jahr wieder neu aus sich hervorzukommen. In einer gewissen Analogie hierzu lässt sich beim Menschen von der Zeit der Entfaltung in Kindheit und Jugend sagen, sie sei der «Morgen» oder der «Frühling» des Lebens, und von der Zeit einer letzten Reifung und Verinnerlichung, die dem Seniorenalter aufgegeben ist, sie sei der «Herbst» oder der «Abend» des Lebens. Hierbei stellen die Lebensphasen der Kindheit, der Jugend, der Erwachsenenzeit und des Höheren und Hohen Alters jeweils in sich relativ geschlossene, ganzheitliche Lebensstrukturen dar, zwischen denen die Übergänge eine «Krise des Umbruchs», ein «Stirb und Werde» bedeuten können. Die darin aufscheinende Möglichkeit des Gelingens wie des Scheiterns zeigt, dass das Leben von seiner Struktur her ein Wagnis bedeutet. Es erscheint in seiner Gesamtgestalt wie ein in zahlreiche Ober- und Unterschwingungen gegliederter Bogen der «Ausfaltung» und «Rück-einfaltung» angelegt, der mit der Geburt einsetzt und sich mit dem Tode vollenden will.<sup>6</sup>

Dies ist zutiefst in der Konstitution der menschlichen Person fundiert – mit deren Aufweis wir uns an das Geheimnis des trinitarischen Gottesgeschehens weiter annähern. Denn der Mensch zeichnet sich durch das Bestreben aus, sich eine Vorstellung von sich selbst zu bilden, gewissermaßen sich geistig vor sich hinzustellen und sich zum Gegenstand seines Bewusstseins zu machen; damit schafft er sich die Möglichkeit, sich mit sich selbst auseinanderzusetzen und stets neu wieder zu identifizieren und tiefer in sich hineinzugehen. Die 3 Stadien: (1.) «Anfängliches In-sich-Sein», (2.) «Aus-sich-Hervorgetretensein» und «Sich-Gegenübergetreten-sein» und (3.) «Tiefer In-sich-Hineingegangensein» markieren somit die Bewegungsstruktur des menschlichen Seins, in der es sich wagt und verwirklicht.

Diese dynamische Struktur setzt sich im spezifisch menschlichen Leib-Seele-Verhältnis fort. Denn das seelisch-geistige Innere geht aus sich heraus, drückt sich im materiellen Leib aus und setzt sich der Welt aus, um durch die Auseinander-

setzung zu reifen und sich zu verwirklichen und so erfüllter zu sich zurückzukehren. Dabei wird Welt verinnerlicht. Das menschliche Sein besteht so im Zusammenspiel von Selbst-Ausdruck in die Welt und von Eindruck aus der Welt, gewissermaßen in einem Schwingen von innen nach außen und von außen nach Innen – wobei die innere Einheit des menschlichen Bewusstseins im Durchgang durch die Verschiedenheit und Vielfalt der Außeneindrücke erarbeitet werden muss.

Ja, es scheint, dass diese Anlagestruktur und Aufgabe nicht nur die Natur der individuellen Person, sondern auch die Menschheit im Ganzen und in ihrer Kultur und Geschichte kennzeichnet. Denn, wie wir schon am Anfang gesehen haben, der Mensch in der afro-asiatischen Kultursphäre hebt offenbar mehr auf die Erfahrung des Zusammenhangs und der Einheit der Wirklichkeit ab und entwickelt eher ein inneres Bewusstsein ihrer Ewigkeitsdimension, während der europäisch-okzidentale Mensch in erster Linie auf die rationale Unterscheidung, Abgrenzung und Beherrschung der Außenwelt ausgerichtet ist und die Zeitlichkeit des Daseins betont. So scheinen die Völker gerade in ihrer kulturen-anthropologischen Verschiedenheit aufeinander verwiesen und aneinander eine menschliche Aufgabe zu haben.<sup>7</sup>

Nicht zuletzt darin zeigt sich auch die eminent praktische Bedeutung einer Auffassung der Zeit als Abbild der Ewigkeit, in der beide Aspekte, sowohl die Realität der Zeit und der zeitlichen Dinge, als auch ihre Tiefenverankerung in der Ewigkeit, in angemessener Weise zum Tragen kommen. Vielleicht ist es dabei besonders für den westlichen Menschen gesagt, wenn Goethe am Ende seines Lebenswerkes, in den letzten Versen von Faust II zu dem Ergebnis kommt: «Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis...», und wenn Nietzsche in: «Also sprach Zarathustra»/«Das Trunkene Lied» über alles Leid und Weh' der vergänglichen Welt ausruft:

*«Weh' spricht: vergeh!  
Doch alle Lust will Ewigkeit -  
will tiefe, tiefe Ewigkeit!»*

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. vom Vf.: Der Mensch besitzt ein ewiges Schicksal, über das er in seinem sterblichen Dasein entscheidet. In: Walter Kern, Günter Stachel (Hsgg.), Warum glauben? Begründung und Verteidigung des Glaubens in einundvierzig Thesen, Würzburg 3. Aufl. 1967.

<sup>2</sup> Vgl. Kyu-Hong Cho, Zeit als Abbild der Ewigkeit. Historische und systematische Erläuterungen zu Plotins Enneade III 7 (Schriften zur Triadik und Ontodynamik, Bd. 16) Frankfurt/M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien 1999. – Dort auch ein Exkurs über den spezifischen Unterschied zwischen Plotin und Augustinus, wobei insbesondere das 11. Buch von Augustins «Confessiones» herangezogen wurde. Hierzu auch: Rudolph Berlinger, Augustins dialogische Metaphysik, Frankfurt/M. 1962 (dort bes. S. 42 ff.). – Unter den späteren Autoren, die mit Be-

zunahme auf Plotin und Augustinus die Sachproblematik reflektierten und sich um eine triadische Wirklichkeitsauffassung bemühten, sei hier besonders *Johann Amos Comenius* (1592-1670) hervorgehoben (vgl. seine «Pansophie»).

<sup>3</sup> Da es sich bei diesen und den folgenden Ausführungen zum Teil um ein Resumé extensiver Arbeiten des Vf. handelt, werden hier vorwiegend die entsprechenden Stellen zitiert. Dort auch viele weitere Literaturhinweise. – So vgl. zum obigen Zusammenhang vom Vf.: *Natürliche Theologie. Grundriß philosophischer Gotteserkenntnis*, München-Salzburg 2. Aufl. 1988, dort: *Vom Bewegten zum absoluten Beweger* 120-133, sowie den Kontext 211-215 (bes. 213).

<sup>4</sup> Vgl. vom Vf.: *Natürliche Theologie*, a.a.O., dort: *Vom Menschen zum absoluten Du*, 147-164 und: *Die Frage nach dem Menschen als Ansatz für die Frage nach Gott*, 280-293.

<sup>5</sup> Vgl. vom Vf.: *Analogia Trinitatis – ein Schlüssel zu Strukturproblemen der heutigen Welt*, in: *Salzb. Jahrb. für Philos.* XXV (1980) 87-99; ferner vom Vf.: *Ek-in-sistenz: Positionen und Transformationen der Existenzphilosophie. Einführung in die Dynamik existentiellen Denkens* (Schriften zur Triadik und Ontodynamik, Bd.2), a.a.O. 1989, dort: *Die (triadische) ek-insistente Bewegungsstruktur der Wirklichkeit*, 147-169; und vom Vf.: *Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*, 2. Aufl. in: *Schriften zur Triadik und Ontodynamik*, Bd. 19, a.a.O. 2000, dort: *Die Welt: Die finale Grundstruktur und der Akt-Rhythmus der Seinsordnung in transzendental-kategorialer Betrachtung*, 305-354.

<sup>6</sup> Vgl. vom Vf.: *Die Lebensstapen Kindheit – Jugend – Erwachsenenzeit – Alter. Die Frage nach ihrem Sinn und nach Hilfen zur Sinnverwirklichung*. In: *Via Mundi. Schriftenreihe für transzendenzoffene Wissenschaft und christliche Spiritualität*, H. 90, Pittenhard 1994.

<sup>7</sup> Vgl. vom Vf.: *Kreativer Friede durch Begegnung der Weltkulturen* (Schriften zur Triadik und Ontodynamik, Bd. 9), a.a.O. 1995, dort: *Weltfriede als dynamische Einheit kultureller Gegensätze. Onto-hermeneutische Grundlagen zum Strukturverständnis der Kultur der Menschheit – als Perspektive eines «dialektisch-triadischen» Wirklichkeitsverständnisses*, 17-69.