



HUBERT PHILIPP WEBER · WIEN

«DU ABER BLEIBST, DER DU BIST»

*Dogmatische Notizen zur Rede von der Ewigkeit
und Unveränderlichkeit Gottes*

Mit bisweilen verwunderlicher Selbstverständlichkeit werden komplexe philosophische Begriffe in der Gottesrede, in Liturgie und Verkündigung verwendet. So wird Gott zugesprochen, dass er der Ewige und Unveränderliche ist. Doch was wird mit diesen Attributen erklärt und welche Grenzen hat eine solche Sprechweise? Die folgende Spurensuche verläuft in mehreren Etappen. Zunächst wird nach den Begriffen «Ewigkeit» sowie «Unveränderlichkeit» und ihrem Erklärungspotential gefragt, danach kommen Möglichkeit und Grenzen einer solchen Bestimmung des Gottesbegriffs in den Blick. Dann ist der Boden bereitet, aus der Heiligen Schrift und der theologischen Tradition herauszuarbeiten, was die Rede vom ewigen und unveränderlichen Gott positiv zum Ausdruck bringt. Im vierten und letzten Schritt werden schließlich die Grenzen und mögliche Kritik an einer solchen Gottesrede thematisiert.

Ewigkeit und Unveränderlichkeit

Ist es rechnerisch möglich, dass die Zeit unbegrenzt anhält? Kann man gewissermaßen physikalisch von Ewigkeit sprechen? Einige Überlegungen über Schwarze Löcher ermöglichen ein Denkmodell dazu. Der Begriff «Schwarzes Loch» ist ein Bildwort für eine bestimmte Form von Himmelskörpern. Gemeint ist nicht ein «Loch» im Universum, sondern eine Masse, die so groß ist, dass sie durch die Gravitationskraft alles ringsum so stark an sich zieht, dass nicht einmal Licht mehr entweichen kann. Ein Himmelskörper wird dann zu einem Schwarzen Loch, wenn sein Radius den so genannten Schwarzschildradius unterschreitet. Dieser beträgt für die Sonne etwa 3 Kilometer, für die Erde etwa 0,9 Zentimeter. Die gesamte Sonnen-

HUBERT PHILIPP WEBER, Dr. theol. geb. 1969, Dogmatiker, tätig am Institut für Theologie der Spiritualität der Katholischen Theologischen Fakultät der Universität Wien; Schwerpunkte in der Forschung: Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft, mittelalterliche Theologie.



masse müsste auf einen Durchmesser von höchstens 6 Kilometer zusammengepresst werden, damit ein Schwarzes Loch entsteht. Das Zentrum des Schwarzen Lochs stellt eine Singularität dar, wo die Regeln der Relativitätstheorie nicht mehr gelten, weil die Raumzeit unendlich gekrümmt ist. Der Schwarzschildradius stellt eine Grenze des Universums dar, hinter der etwas oder ein Zustand zu finden ist, der sich allen Erfahrungen und empirischen Beobachtungen entzieht.

Im Rahmen eines Gedankenexperiments ist ein Raumschiff vorstellbar, das sich auf ein Schwarzes Loch zu bewegt. Bald wird die Gravitation sehr stark, und das Raumschiff wird immer stärker in Richtung der Singularität beschleunigt. Die Geschwindigkeit wird immer größer und erreicht am Schwarzschildradius die Lichtgeschwindigkeit. Bekanntlich gibt es keine absolute Zeit, sondern nur immer die Zeit von etwas. Der Unterschied im Zeitlauf zwischen zwei bewegten Systemen ist nach der speziellen Relativitätstheorie für gewöhnlich vernachlässigbar. Das gilt aber nicht, wenn die Geschwindigkeit sich der Lichtgeschwindigkeit nähert. Dann verläuft die Zeit auf dem bewegten Körper vom ruhenden System aus betrachtet langsamer, sie wird gedehnt. Bei Lichtgeschwindigkeit wäre die Dehnung so groß, dass die Zeit auf dem Raumschiff nicht mehr vergeht. Für den ruhenden Beobachter bewegt sich das Raumschiff immer schneller auf das Schwarze Loch zu und verschwindet schließlich dort. Die Passagiere des Raumschiffs hingegen würden zwar die Beschleunigung spüren und merken, wie sie sich immer schneller auf die Singularität zu bewegen, aber dann am Schwarzschildradius quasi stehen bleiben. Dort hätten sie das Ziel für immer vor sich, ohne es aber jemals zu erreichen.¹

Für unser Thema ist die Perspektive interessant: Es ist naturwissenschaftlich denkbar, einem Ziel gegenüber zu stehen, das auf immer in der Zukunft bleibt. Das Raumschiff bewegt sich auf eine Singularität zu, ohne sie jemals zu erreichen. Freilich handelt es sich hier um ein rein rechnerisches Modell. Abgesehen davon, dass es aus heutiger Sicht technisch unmöglich scheint, sich in absehbarer Zeit mit einem Raumschiff einem Schwarzen Loch auch nur zu nähern, würde niemand die Beschleunigung unbeschadet überstehen. Spätestens am Schwarzschildradius würden Raumschiff und Insassen wie Spaghetti auseinander gezogen werden.

Abgesehen davon: Ist das, was sich hier als «Science Fiction» errechnen lässt, ein sinnvolles Modell, um Ewigkeit zu verstehen? Meine subjektive Zeit würde in diesem Raumschiff nicht mehr vergehen, ich könnte für immer dort bleiben, ohne dass sich etwas tut. Meine Zeit wäre zu Ende, ohne je zu Ende zu gehen. Aber was hätte ich davon? Ich könnte nicht handeln, sondern wäre auf absurde Weise in einem Zustand gefangen, in dem meine Zukunft unerreichbar vor mir liegt. Kein Handeln, auch kein Denken wäre dort möglich.

Ein solches Modell kann nur dort angewendet werden, wo Ewigkeit quantitativ als unendliche Aneinanderreihung von Zeiträumen verstanden wird. Die Zeit erscheint als bloße Rechenfunktion, dementsprechend ist auch die Bedeutung des Begriffs Ewigkeit eingeschränkt. Es würde «für immer» so weitergehen. Doch ist damit keine heilvolle Vorstellung verbunden. Die Zukunft würde nicht mehr durch die Gegenwart in die Vergangenheit übergehen, das heißt sie wäre Zukunft, die nicht mehr auf mich zukommt, sondern unerreichbar vor mir liegt.

Zeitphilosophie oder Zeittheologie öffnen den Horizont für einen weiteren Begriff von Zeit und Ewigkeit. Einige Hinweise dazu sollen den Boden für die weiteren Überlegungen bereiten. Dabei erfolgt hier eine Beschränkung auf die menschliche Zeit. Meine eigene Zeit wird mir offenbar als Zeit meines Lebens, als die Vergangenheit, Zeit hinter mir, meine eigene Geschichte, als Zukunft, Zeit die noch vor mir liegt, auf mich zu kommt und von mir gestaltet werden kann, und als Gegenwart, in der ich mir selbst und anderen Menschen gegenwärtig bin. Im Selbstbewusstsein werden Vergangenheit und Zukunft in die Gegenwart hereingeholt, indem ich mir erinnernd Vergangenes vergegenwärtige oder Zukünftiges antizipiere. Mein Selbstbewusstsein transzendiert den Lauf der Zeit und erhebt mich selbst über das Vergehen von Zeit. So lässt sich im Selbstbewusstsein eine Erfahrung von Ewigkeit erahnen. Dabei zeigt sich, dass der Unterschied von Zeit und Ewigkeit weniger in der Quantität als in der Qualität zu suchen ist.² Es gehört zum menschlichen Dasein und zur geistigen Verfasstheit, dass Menschen sich überhaupt aus ihrer Zeit erheben und auf etwas über der Zeit beziehen können, oder mit Søren Kierkegaard gesagt: «Der Mensch ist eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit.»³

Ewigkeit lässt sich nur in der Gegenwart und von ihr her erreichen. Freilich realisieren sich Zeit und Gegenwart nicht individualistisch, sondern immer nur im Miteinander, im Gegenüber. Menschen sind nicht nur für mich selbst, sondern immer einander und miteinander gegenwärtig.

Der zweite Begriff, der hier ausgearbeitet werden soll, ist Unveränderlichkeit. Aristoteles unterscheidet drei verschiedene Formen von Veränderung (μεταβολή): nämlich Ortsveränderung (κίνησις), das «Zur-Wirklichkeit-Kommen», also Entstehen (γένεσις) und Vergehen (φθορά), und die entwickelnde Veränderung. Diese Formen werden dann nochmals unterschieden. Vor dem Hintergrund einer traditionellen Metaphysik wird deutlich, dass «Veränderung» oder «Prozess», wie auch übersetzt werden kann, sowohl einen Wechsel in den Akzidentien als auch in der Substanz meinen kann.⁴

In der Neuzeit wird unter dem Einfluss von Isaac Newtons Physik versucht, alle Formen von Veränderung auf eine zurückzuführen: die Ortsver-



änderung. Das setzt voraus, dass die Zeit als vierte Dimension gleich den drei räumlichen Dimensionen verstanden wird, womit alle Veränderungen innerhalb eines vierdimensionalen Systems erfasst werden können.⁵

Zeit erscheint gleichberechtigt und gleichbedeutend neben den drei Raumdimensionen. Daraus folgt, dass es nicht notwendig eine Richtung der Zeit gibt. Dem widerspricht die Physik im zweiten Hauptsatz der Thermodynamik, wonach die Entropie in einem Gesamtsystem immer nur zunimmt, das heißt die Energie sich im ganzen System gleichmäßig verteilt und sich immer mehr in Wärme umwandelt. Daraus ergibt sich der Zeitpfeil, die unumkehrbare Richtung der Zeit.

Menschliches Leben ist ohne Veränderung schlechterdings unvorstellbar. Das Leben selbst zeigt sich als dynamischer Prozess, von Zeugung, Geburt bis zum Tod. Das gilt auch für den Kosmos: die Erde bewegt sich ständig um die Sonne, diese wieder um das Zentrum der Galaxie. Die Sonne ist in einem ständigen Prozess. Erst wenn sämtlicher Wasserstoff in ihrem Inneren zu Helium verschmolzen ist, wird sie aufhören zu leuchten. Ein Blick in den Mikrokosmos zeigt auch dort beständig Bewegung und Prozess. Die Atome sind durch die Wärme in Bewegung, gleichzeitig bewegen sich Elektronen um einen Atomkern. Unveränderlichkeit ist in diesem Kontext mit dem Ende des Kosmos und des Lebens verbunden.

Veränderung in einem qualitativen Sinn oder in einer personalen Dimension ist ein weiteres Signum des Menschseins. Menschen werden durch ihre Geschichte und leben im Blick auf die Zukunft. Unveränderlichkeit, Verzweiflung über die Geschichte oder Verlust von Zukunftsperspektiven machen menschliches Leben zur schweren Last.

In all diesen Zusammenhängen ist der Begriff Unveränderlichkeit negativ konnotiert. Für die Gotteslehre sind die verschiedenen Aspekte des Begriffes zu bedenken und darauf hin zu befragen, ob sie in der Gottesrede eine positive und Gott würdige Bedeutung haben.

Zur Problematik der Rede von «Eigenschaften Gottes»

Die Zusage Gottes, deren Niederschlag die Heilige Schrift darstellt, ist dem Denken nicht entzogen. Der Glaube, der das Verstehen sucht (*fides quaerens intellectum*), ist immer schon darauf ausgerichtet, mit der Vernunft durchdrungen zu werden. Ein Glaube, der das Zeugnis der Offenbarung von der vernünftigen Betrachtung fernzuhalten trachtet, ist unwürdig. Karl Rahner hat in diesem Zusammenhang von einem «Mut zur Metaphysik» in der Theologie gesprochen.⁶ Freilich muss sich das systematische Denken dabei stets seiner Quelle, der Offenbarung Gottes, vergewissern.

In den traditionellen Handbüchern waren im Traktat über den einen Gott (*De Deo uno*) zwei Abschnitte enthalten: «Die Wesenheit Gottes und

ihr Verhältnis zu seinen Eigenschaften» und «Die Eigenschaften Gottes im einzelnen». ⁷ Sie sind nicht in gleicher Weise zu verstehen, wie die Eigenschaften oder Attribute irdischer Geschöpfe. Vielmehr handelt es sich um Vollkommenheiten ⁸, die Gott, der selbst das Sein ist (*ipsum esse*), zukommen. Dabei lassen sich Eigenschaften des göttlichen Tätigseins, nämlich des Erkennens (Voraussicht, Weisheit) und Wollens (Freiheit, Heiligkeit, Allgüte, Gerechtigkeit, Allmacht, Treue), und des Seins Gottes in sich selbst (Aseität, Geistigkeit, Ewigkeit, Unendlichkeit, Einfachheit, Unveränderlichkeit, Unermesslichkeit in Raum und Zeit, Urgüte, Urwahrheit, Einzigkeit, Überweltlichkeit und Personalität) unterscheiden. ⁹

Was aber bedeuten diese Eigenschaften? Ist Gott damit definiert, also das Sein Gottes begrenzt und abgegrenzt gegenüber dem Sein anderer? ¹⁰ Welchen ontologischen Status haben die Eigenschaften Gottes? Ein guter Teil der Bestimmungen ist negativ formuliert. Sie lassen sich nur denken, indem abgegrenzte Erfahrungen denkend ins Unendliche transzendiert werden (Unendlichkeit, Unermesslichkeit, Aseität, aber auch Ewigkeit und Allmacht). Diese Attribute begrenzen nicht bestimmte Bereiche, sondern öffnen sich, entgrenzen das Denken und den Gottesbegriff.

Eigenschaften sind nicht statisch zu verstehen, als würde sich daraus immer und unter allen Umständen ein bestimmtes Handeln zwingend ergeben. Zum Personsein gehört, dass Eigenschaften sich in Freiheit verwirklichen. Daher ist hier noch eine notwendige Unterscheidung zwischen Eigenschaften und freien Verhaltensweisen zu treffen. Die Bibel erzählt vom freien Handeln Gottes an der Welt, an seinem Volk Israel und an der Kirche. ¹¹ Ebenso geht die Gotteslehre nicht von metaphysisch gedachten Attributen aus, sondern von der Heilsgeschichte und den Strukturen des freien Handelns Gottes in dieser Geschichte. ¹²

Angewendet auf das Problem hier bedeutet dies: Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes sind nicht erfahren worden und nicht erfahrbar. Erfahren ließen und lassen sich aber die Treue Gottes und seine beständige Gegenwart in seinem Volk. Davon ausgehend kann nach Gott und seinen Eigenschaften zurückgefragt werden.

Der ewige und unveränderliche Gott

Das vierte Laterankonzil (1215) hat sein Glaubensbekenntnis so begonnen: «Wir glauben fest und bekennen aufrichtig, dass nur *einer* der wahre, ewige, unermessliche und unveränderliche, unbegreifliche, allmächtige und unaussprechliche Gott ist ...» ¹³ (DH 800). Im nächsten Schritt soll die Lehre von Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes positiv dargestellt werden, um den Raum für kritische Anfragen zu eröffnen.

In der Heiligen Schrift ist die Veränderlichkeit der Welt von der Unveränderlichkeit Gottes abgehoben. Die veränderliche und vergängliche Welt kann nur sein, weil sie vom unveränderlichen Gott getragen ist. «Vorzeiten hast du der Erde Grund gelegt, die Himmel sind das Werk deiner Hände. Sie werden vergehen, du aber bleibst; sie alle zerfallen wie ein Gewand; du wechselst sie wie ein Kleid, und sie schwinden dahin. *Du aber bleibst, der du bist, und deine Jahre enden nie.* Die Kinder deiner Knechte werden (in Sicherheit) wohnen, ihre Nachkommen vor deinem Antlitz bestehen» (Ps 102, 26-29).¹⁴

«Der Ewige» kann im Alten Testament als Gottesname gelten. So heißt es etwa: «Abraham aber pflanzte eine Tamariske in Beerscheba und rief dort den Herrn an unter dem Namen: Gott, der Ewige» (Gen 21,33).¹⁵ Weil Gott als der Ewige über der Zeit steht, deshalb können die Israeliten, kann das Volk Gottes sich ihm auch in der Not anvertrauen, wie es im Psalm 90 thematisiert wird. Gott wird die zeitliche Not wenden, weil er die Macht dazu hat: «Beschleunige das Ende, und schau auf die Zeit! Denn wer darf zu dir sagen: Was tust du?» (Ps 36,10).

Dem Terminus «Ewigkeit» auf Seiten Gottes korrespondiert «Zeitlichkeit» auf Seiten der geschaffenen Welt und der Menschen. In den Psalmen und der Weisheitsliteratur kommt die Begrenztheit der menschlichen Zeit in den Blick. Der Beter kann seine Hoffnung nur auf Gott setzen, der über seiner und aller Zeit steht, vom Schwinden der Zeit nicht erfasst ist, aber alle Zeit in sich umgreift (vgl. Ps 90,1-6).

In der Offenbarung des Johannes¹⁶, der apokalyptischen Trostschrift, findet sich als Selbstbezeichnung Gottes das Begriffspaar: «Alpha und Omega» (Offb 1,8; 21,6), «Anfang und Ende» (21,6). Gott ist der, «der ist, der war und der kommt» (1,8; vgl. 1,4). Christus sagt: «Ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige. Ich war tot, doch nun lebe ich in alle Ewigkeit, und ich habe die Schlüssel zum Tod und zur Unterwelt» (1,17-18; vgl. 2,8). Die Auferstehung ist das Zeichen dafür, dass Gott, dass Christus vor und über aller Zeit steht. Diese Vorstellungen wachsen aus der Prophetie des Alten Testaments heraus, wobei sich typisch christliche Erweiterungen zeigen. Bei Jesaja heißt es: «So spricht der Herr, Israels König, sein Erlöser, der Herr der Heere: Ich bin der Erste, ich bin der Letzte, außer mir gibt es keinen Gott» (Jes 44,6; vgl. 41,4). Es sind Aussagen über Gott selbst, darüber, wie er ist. Nach den Namen folgt die Aussage: «Ich bin der Erste, ich bin der Letzte», Gott ist vor und nach allem. Dann folgt am Schluss gewissermaßen als Begründung der Anspruch auf die Einzigkeit (Jes 44,6; vgl. Dtn 6,5). Diese Aussage war selbst für die hebräischen Theologen schwer zu fassen. Die Übersetzer der Septuaginta schwächen daher ab: «Ich bin der erste und ich bin *darauf*» (μετὰ ταῦτα). Die Apokalypse hingegen sagt klar: «Ich bin der Erste und der Letzte» (Offb 1,17). Die zweite entschei-

dende Erweiterung betrifft das Subjekt: Hier, wie an allen Vergleichsstellen, spricht Christus. Er ist der, der über allen Zeiten steht, vorher und nachher, dem die Macht über die Zeiten gegeben ist, der wie Gott, ja selbst Gott ist.

Die spätere Form bekommt das Theologumenon durch die Begegnung des biblischen Christentums mit der griechischen Philosophie. Nach platonischem Verständnis sind die Ideen und die Gottheit unvergänglich. Deshalb erschien dieses Denken den Christen der Antike besonders attraktiv.¹⁷ Der biblischen Sicht von der zeitlich-veränderlichen Welt und dem ewigen Gott entspricht in gewisser Weise eine Gegenüberstellung, wie sie in Platos Timaios ausgearbeitet ist. Die Welt ist demnach als Bild des Ursprungs gestaltet, jedoch nicht auf vollkommene Weise. Unvollkommen bedeutet, die Welt ist «ein bewegliches Bild der Unvergänglichkeit», und darum macht der Schöpfer «dasjenige, dem wir den Namen Zeit beigelegt haben, zu einem in Zahlen fortschreitenden unvergänglichen Bilde der in dem Einen verharrenden Unendlichkeit». Zeit ist untrennbar mit Bewegung, mit dem fortschreitenden Werden verbunden.¹⁸

Den biblischen Aussagen ist gemeinsam, dass die Ewigkeit Gottes, bei aller Unterschiedenheit von der Zeitlichkeit des Irdischen, die Zeit der Welt umfassend gedacht wird, weil der ewige Gott alle Zeit in sich begreift. Im platonischen Denken hingegen ist Ewigkeit als Zeitlosigkeit von der Zeit völlig verschieden. Diese Trennung bleibt auch bei der Rezeption der Kirchenväter prägend.¹⁹

Die Begegnung des Christentums mit der Philosophie ließ die Aufgabe hervortreten, den christlichen Gottesbegriff in einer Weise auszusagen, dass er Gott würdig ist, sowohl entsprechend der biblischen Botschaft als auch entsprechend dem philosophischen Denken. Augustinus deutet die Erschaffung der zeitlichen Welt in Einklang mit dem Verständnis aus dem Timaios. Wandel und Veränderung sind die Merkmale der geschaffenen Welt, während Gott unveränderlich sich immer gleich bleibt. Die Welt ist einmal vom Nichtsein zum Sein gekommen und kann wieder ins Nichtsein zurückfallen. Veränderlichkeit bedeutet zugleich Vergänglichkeit. Schöpfungserkenntnis geschieht, indem der Mensch über die vergängliche Schöpfung hinausgeht und zum unveränderlichen Gott aufsteigt.²⁰

In den *quinque viae* verbindet Thomas von Aquin diese Gedanken mit dem aristotelischen Verständnis. «Es ist nämlich gewiss und steht für die Sinneswahrnehmung fest, dass einige (Dinge) in dieser Welt bewegt werden. Alles aber, was bewegt wird, wird von etwas anderem bewegt.» Bewegen bedeutet in diesem Zusammenhang «etwas aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überführen», umfasst also alle drei aristotelischen Formen, nicht nur die Ortsveränderung.²¹ Der Schluss von der Bewegung auf einen letzten, unbewegten Beweger, der dann von allen als Gott verstanden wird, folgt dem metaphysischen Kausalprinzip.²²



Als rationale Vergewisserung der Gottesrede zeigt dieser Text, dass im Kontext einer solchen Philosophie die Rede von der Unveränderlichkeit zu einem Gott würdigen Gottesbegriff gehört. In der spekulativen Entfaltung lassen sich Ewigkeit und Unveränderlichkeit auf die Einheit und Einfachheit Gottes zurückführen. Gott ist «einfach» (*simplex*) bedeutet, es gibt keinen Unterschied zwischen seinem Wesen und seiner Erscheinung, keinen Unterschied zwischen dem, was er ist, und dem, was er noch an Möglichkeiten in sich trägt. Gott ist immer schon Gott selbst, er muss sich nicht erst als er selbst erweisen, sondern entspricht immer schon seinem Idealbild.²³

Ewigkeit im Sinne von Zeitlosigkeit und Unveränderlichkeit erscheinen hier als negative Bestimmungen. Doch wie lassen sich die positiven Aspekte aufzeigen? Wenn sich die Eigenschaften Gottes in frei gesetzten Handlungen realisieren, dann müssen mit der Rede von Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes positive Erfahrungen verbunden sein und in der Schrift ihren Niederschlag gefunden haben.

Der Blick auf die bisherigen biblischen Notizen zeigt in Bezug auf die Unveränderlichkeit, dass Gott sich in seinem Sein und Tun in keiner Weise von jemand oder etwas Außergöttlichem nötigen lässt. Gott bleibt bei seinem Handeln sich selbst treu und erweist sich zugleich in der Geschichte Israels und der Kirche als der treue und verlässliche Gott.²⁴ Die Schöpfungstheologie geht zurück auf diese Erfahrung Israels mit seinem Gott, der auch dann zu seinem Volk steht, wenn es sich von ihm immer wieder abwendet: «Ich, der Herr, habe mich nicht geändert, und ihr habt nicht aufgehört, Söhne Jakobs zu sein» (Mal 3,6). Im Horizont der Heilsgeschichte Israels bedeutet die Unveränderlichkeit Gottes seine unverbrüchliche Bundes-treue: «Wenn wir untreu sind, bleibt er doch treu, denn er kann sich selbst nicht verleugnen» (2 Tim 2,13 vgl. Ex 3,14).²⁵ Daraus folgt die Zuversicht, die sich im prophetischen Hoffnungsruf äußert: «Herr, bist nicht du von Ewigkeit her mein heiliger Gott? Wir wollen nicht sterben. Herr, du hast sie doch nur dazu gerufen, an uns das Gericht zu vollziehen: Du, unser Fels, du hast sie dazu bestimmt, uns zu bestrafen» (Hab 1,12).²⁶

Zur Kritik an der Rede von der Ewigkeit Gottes

Bisher wurden Ewigkeit und Unveränderlichkeit als Elemente der traditionellen Gottesrede dargestellt. In einem metaphysischen Kontext ist diese Terminologie überzeugend. Aber hält sie auch in anderen, modernen Kontexten noch stand? Im letzten Schritt soll daher die Tragfähigkeit des Begriffs in den Blick kommen, indem auch kritische Momente befragt werden.

In seinen theologischen Beiträgen, die der Gotteslehre gewidmet sind, spricht Jürgen Moltmann von einer notwendigen «Umkehr zum trinitarischen Denken». Die klassisch-traditionelle Form der Theologie geht davon

aus, dass Gott eine, ja die höchste Substanz ist. Das ist von der griechischen Philosophie inspiriert, die selbst wieder eine denkerische Aufarbeitung, eine «Aufklärung» der mythischen Religion ist. «Gott» ist in diesem Denken kein Name, sondern ein Prädikat, Gott selber bleibt in diesem Denken unbekannt. Wer mir gegenübersteht, wem ich mich glaubend zuwende, das kann eine solche Theologie nicht sagen. Zu einem Gott würdigen und heute tragfähigen Gottesbegriff gehört die Gotteserfahrung, die nicht nur unsere Erfahrung mit Gott, sondern, nimmt man die Heilige Schrift ernst, auch Gottes Erfahrung mit den Menschen ist. Diese Erfahrung könne eine alleine an der griechischen Philosophie orientierte Gottesrede nicht in adäquater Weise ausdrücken.²⁷

Die fünf Wege des Thomas von Aquin gehen von der Welt als Kosmos, als geordneter Wirklichkeit aus, fragen zurück und können sich so der Frage: «Was ist das Göttliche?» annähern. Aber diese Denkfigur setzt voraus, so gibt Moltmann zu bedenken, dass es ein gemeinsames Verständnis davon gibt, was ein geordneter Kosmos ist. Was aber geschieht, wenn diese gemeinsame denkerische Basis aus der klassischen Metaphysik zerbricht?²⁸

Die Fragestellung wird dann besonders virulent, wenn auch der Gedanke einer Passion Gottes mit einbezogen wird. Der traditionelle Gedanke der Unveränderlichkeit schließt Leidlosigkeit, Apathie mit ein. Hier lässt Moltmann seine Kritik konkret werden: «Bis in die Gegenwart hinein hat das Apathieaxiom die Grundbegriffe der Gotteslehre stärker geprägt als die Passionsgeschichte Christi. Leidensunfähigkeit gilt offenbar als unaufgebbares Attribut der göttlichen Vollkommenheit und Seligkeit. Bedeutet dies aber nicht, dass die christliche Theologie bis in die Gegenwart keinen konsequent christlichen Gottesbegriff entwickelt hat, sondern sich ... eher an die metaphysische Tradition der griechischen Philosophie angelehnt hat, die sie als «natürliche Theologie» verstand und als ihr Fundament ansah?»²⁹

Die christliche Gotteslehre habe sich von der philosophischen Gotteslehre so stark einnehmen lassen, dass sie – hier als Frage formuliert – in der Gefahr steht, möglicherweise gar nicht mehr christlich zu sein. Moltmann weist auf ein kritisches Moment hin: Wie verträgt sich die Rede vom leidlosen Gott mit der biblischen Botschaft, dass Gott mit seinem Volk leidet, sich vom Elend anrühren lässt? Würde die Gotteslehre die Apathie tatsächlich so verstehen, wäre sie mit der Selbstoffenbarung des liebenden und in dieser Liebe für sein Volk engagierten Gottes kaum vereinbar. – Moltmanns Antwort auf dieses kritische Moment ist die Forderung nach einem schon im Ansatz trinitarischen Denken einer «Theopathie», einer Passion Gottes, die das Leiden auch in Gott verstehbar macht.³⁰

Für ein rechtes Verständnis der Rede von der Leidlosigkeit Gottes müssen die verschiedenen Facetten von Leiden unterschieden werden. Zunächst bedeutet zu leiden etwas ertragen, was außerhalb der eigenen Macht liegt,



also eine Wirkung von außen an sich zulassen zu müssen. Wenn Gott der absolut souveräne ist, dann kann das für Gott nicht zutreffen. Davon zu unterscheiden ist aktiv und freiwillig sich von außen rühren lassen, etwas ertragen, mit anderen mitleiden, also Sympathie zeigen. War in der griechischen Philosophie und in der alten Kirche für den Gott würdigen Gedanken wichtig, dass Gott apathisch ist, um seine Macht und Souveränität der Welt gegenüber zu betonen, ist andererseits ebenso wichtig, die Sympathie Gottes mit den Menschen dieser Welt, besonders mit den Leidenden und Ausgegrenzten zu betonen.

Wenn Gott die Menschen ernst nimmt, an ihrem Geschick Anteil hat und leidenschaftlich ihre Geschichte mit ihnen teilt, dann leidet er auch mit ihnen mit, nimmt ihr Leiden auf sich und macht es zu einer Passion Gottes. Nur dann ist Gott der Fels, auf den sie ihr Vertrauen setzen können. In diesem Sinne kann auch davon geredet werden, dass Gott eine Geschichte (mit den Menschen) hat. In dieser Geschichte, die auch ein Werden Gottes bedeutet, erweist er sich als der Treue. Damit ist die Unveränderlichkeit in einer höheren Weise richtig ausgesagt.

Ein zweiter Einwand folgt aus der biblischen Rede von der Reue Gottes. Im Alten Testament ist davon erstmals bezeichnenderweise als Auftakt zur Erzählung von der großen Flut die Rede. «Der Herr sah, dass auf der Erde die Schlechtigkeit des Menschen zunahm und dass alles Sinnen und Trachten seines Herzens immer nur böse war. Da reute es den Herrn, auf der Erde den Menschen gemacht zu haben, und es tat seinem Herzen weh» (Gen 6,5–6).

Gott empfindet Reue, weil die Geschichte der von ihm erschaffenen und in Freiheit gesetzten Menschheit keine Geschichte zum Heil ist. Er lässt sich berühren, beschließt selbst die Initiative zu ergreifen und das Böse von der Erde zu tilgen. Doch die Vernichtung der Menschheit ist nicht das letzte Wort. Vielmehr mündet die Erzählung von der Flut in die Erneuerung der ursprünglichen Treue Gottes und in die neuerliche Zusage des anfänglichen Ja Gottes zur Geschichte des Menschen (Gen 8,21). Die Strafe wird immer nur punktuell vollzogen (vgl. Hos 13,14; Jer 4,28; Ez 24,24). Die Reue Gottes richtet sich sogar gegen das Unheil aus dem eigenen Strafgericht (vgl. Ex 32,14; Jer 18,8; 26,3.13; Joël 2,13–14; Am 7,3.6; Jon 3,10).

Die Unveränderlichkeit Gottes lässt sich mit dem Gedanken, Gott habe eine Änderung seines Heilswillens beschlossen, nicht leicht versöhnen. Die Rede von der Reue Gottes bedeutet aber nicht, er wäre wankelmütig oder würde grollen. Schon im Buch Numeri wird klargestellt: «Gott ist kein Mensch, der lügt, kein Menschenkind, das etwas bereut» (23,19).³¹ Dieses Theologumenon soll die Zuwendung Gottes zu seiner Schöpfung und zu seinen Erwählten zum Ausdruck bringen, und stellt sie dazu als personales Verhältnis aus Freiheit dar.³²

Die Rede von der menschlichen Reue, die aus der Schuldeinsicht erwächst, muss nach den Regeln der Analogie hier in einer Weise angewendet werden, dass sie der Gottesrede adäquat ist und gleichzeitig nichts von der biblischen Botschaft der leidenschaftlichen Zuwendung Gottes zu seinem Volk verliert. Es geht also auch nicht an, die Reue ausschließlich aus pädagogischen Motiven zu erklären, wie es etwa Origenes³³ tut, oder sie nur zum Ausdruck der Differenz zwischen geschichtlicher Welt und ewigem Gott zu machen, wie es sich bei Augustinus³⁴ findet. Gottes Haltung zur menschlichen Geschichte und sein Handeln sind von der menschlichen Freiheit nicht unabhängig, weil er selbst sich auf diese Freiheitsgeschichte verpflichtet hat. In diese Geschichte hinein wirkt er, um die Menschen in Freiheit zur Umkehr zu bewegen.³⁵

Schließlich erweist sich das Glaubensgeheimnis von Weihnachten als kritischer Punkt: Gott ist Mensch *geworden*. Wie kann gesagt werden: Gott ist etwas geworden? Dabei geht es noch einmal um mehr als um die Frage, ob Gott sich rühren lässt, mitleidet. Hier geht es um Veränderung im Sinn von *Werden* (γένεσις) und *Vergehen* (φθορά). Ist das denkbar? Die Frage ist leicht positiv zu beantworten, wenn man etwa im Sinn eines Pantheismus Gott ganz und gar in das Werden der Welt verstrickt sieht. Wenn Gott aber als der Unveränderliche, weil über alle Veränderung Mächtige der veränderlichen Welt gegenüber steht, dann lässt sich diese Aussage nicht mehr so einfach treffen.

Und doch ist es notwendig, Gottes Souveränität, die vor aller Veränderung ist, und Gottes Engagement in der Welt, welches darin gipfelt, dass Gott in seinem Wort Mensch geworden ist, zusammen zu sehen. Das heißt nicht nur, der Logos sei mit einer veränderlichen Natur verbunden, sondern, wie Karl Rahner schreibt: «Es bleibt doch wahr, dass der *Logos* Mensch *wurde*, dass die Werdeggeschichte dieser menschlichen Wirklichkeit *seine* eigene Geschichte, unsere Zeit die Zeit des Ewigen, unser Tod der Tod des unsterblichen Gottes selbst wurde.» Auch wenn göttliche und menschliche Natur als «zwei Wirklichkeiten» in Christus unterschieden werden können, darf darüber nicht in Vergessenheit geraten, «dass eben die eine, nämlich kreatürliche Wirklichkeit die des Logos Gottes selber ist». In der Menschwerdung, das heißt indem Christus in die Geschichte eintritt und selbst ein zeitliches Wesen wird, nimmt sich Gott die Geschichte selbst zu eigen. Damit wird die Frage noch einmal verschärft: «Die Frage nach dem Verständnis dafür nämlich, dass der Satz von der Unveränderlichkeit Gottes uns nicht den Blick darauf verstelle, dass, was hier bei uns in Jesus als Werden und Geschichte geschehen ist, genau die Geschichte des Wortes Gottes selbst, *sein* ihm eigenes Werden ist.»³⁶ So erweist sich gerade eine Christologie, die sowohl das alexandrinisch betonte Moment der Einheit als auch die antiochenisch hoch gehaltene Wahrung der Eigenständigkeit



beider Naturen ernst nimmt, als die kritische Anfrage an die Gottesrede und insbesondere an die Attribute Ewigkeit und Unveränderlichkeit: «Wenn wir die Tatsache der Menschwerdung, die uns der Glaube an das Grunddogma der Christenheit bezeugt, unbefangen und klaren Auges anblicken, dann werden wir schlicht sagen müssen: Gott kann etwas werden, der an sich selbst Unveränderliche kann *selber am andern* veränderlich sein.»³⁷

Der Logos wird aber nicht von selbst, automatisch etwas, sondern es ist die freie Selbstentäußerung, die Kenosis. Gott entledigt sich seiner Gottheit, steigt um des Menschen willen in die Menschheit herab (vgl. Phil 2,7). Wenn Gott sich schon in der Schöpfung des Menschen als sein eigenes Bild in den Menschen selbst aussagt, dann lässt sich die Menschwerdung noch einmal als der Höchstfall der Selbstaussage Gottes auf den Menschen hin verstehen. Selbst in die Geschichte zu kommen, selbst am Werden und Vergehen der Menschheit Anteil zu nehmen, ist die freie Urmöglichkeit Gottes, die in der Schrift als Liebe bezeichnet wird.³⁸

Noch einmal anders lässt es sich biblisch sagen. Mit rein rationalen Maßstäben, ausschließlich an der Metaphysik gemessen, ist die christliche Gottesrede, ja das Christentum insgesamt Torheit. Denn die Mitte des Glaubens ist eine Person mit einer Geschichte, ein zeitliches Ereignis, das zu einer bestimmten Zeit in der Welt eingetreten und wieder vergangen, ja den schändlichen Tod am Kreuz gestorben ist: «Wir dagegen verkündigen Christus als den Gekreuzigten: für Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit» (1 Kor 1,23–24).

Die Rede vom ewigen und unveränderlichen Gott, der in Christus in die Welt gekommen ist und sich das Leid der Welt in seinem eigenen Leiden zu eigen gemacht hat, ist mit den Mitteln rationaler Theologie allein nicht zu erfassen. Es verlangt den Glauben, als völliges sich Einlassen auf das Mysterium Gottes.

Ausblick: Gott als Eschaton

Ist an dieser Stelle eine Verbindung zu den Eingangsüberlegungen über physikalische Modelle möglich? Das Gedankenexperiment zum Schwarzen Loch setzt Zeit als quantitative Größe voraus. Die menschliche Zeit hat aber auch eine qualitative Dimension, auf die es ankommt, wenn in der Theologie von Ewigkeit die Rede ist. Nach dem Tod als dem Ende des irdischen Lebens ist den Menschen ewiges Leben verheißen. Diese Ewigkeit ist nur von Gott und seiner Ewigkeit her verständlich, und sie ist, folgt man Hans Urs von Balthasars Grundbestimmung der Eschatologie³⁹, nur verständlich, wenn die verheißene Ewigkeit als ewige Begegnung mit Gott gedacht wird. Dann ist ein Zustand denkbar, wo der Mensch auf ewig Gott als dem, der

auf ihn zukommt, gegenüber bleibt, nicht in endloser Erwartung, sondern in erfüllter Begegnung mit dem Ewigen, der die Fülle der Gegenwart ist und damit alle Zeit und Geschichte in sich zur Erfüllung bringt.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Paul DAVIES, *Die Unsterblichkeit der Zeit. Die moderne Physik zwischen Rationalität und Gott*, München 1995, 148–181; Stephen HAWKING, *Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums*, Reinbeck 1996, 109–131; DERS. / Roger PENROSE, *Raum und Zeit*, Reinbeck 2000.

² Vgl. dazu Thomas FREYER, *Zeit*. IV. Systematisch-theologisch. In: LThK³ 10, 1411–1413.

³ Søren KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode*, Stuttgart 1990, 8; vgl. Helmut ECHTERNACH, *Ewigkeit*. In: HWP 2, 838–844, hier: 842–843.

⁴ ARISTOTELES, *Physik* III,1, 200b–201a.

⁵ Vgl. Mike SANDBOTHE, *Die Verzeitlichung der Zeit. Grundtendenzen der modernen Zeitdebatte in Philosophie und Wissenschaft*, Darmstadt 1998, 8–9.

⁶ «Der Mut zur Metaphysik. Es gibt keine Theologie, die nicht Metaphysik triebe, einfach weil auch in der Theologie gedacht werden muss.» Karl RAHNER, *Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik*. In: DERS., *Schriften zur Theologie* 8, 165–186, hier: 178.

⁷ Hier nach den Überschriften bei Franz DIEKAMP, *Katholische Dogmatik* I, Münster 1930.

⁸ «Die Attribute oder Eigenschaften Gottes sind Vollkommenheiten, die nach unserem analogen Denken aus der metaphysischen Wesenheit Gottes hervorgehen und zu ihr hinzutreten. Wir können nämlich die unendliche Seinsfülle des absolut einfachen göttlichen Wesens nur «stückweise» (1 Kor 13,9) in einer Vielheit von inadäquaten Begriffen erkennen, in denen wir einzelne Vollkommenheiten Gottes erfassen.» Ludwig OTT, *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Freiburg/Br. 1981, 33.

⁹ Hier aufgezählt nach Jürgen WERBICK, *Eigenschaften Gottes*. In: LThK³ 3, 528–530; vgl. Herbert VORGRIMLER, *Eigenschaften Gottes*. In: DERS., *Neues Theologisches Wörterbuch*, Freiburg/Br. 2000, 144; MySal II, 297 (Magnus LÖHRER).

¹⁰ WERBICK, *Eigenschaften Gottes*, 529.

¹¹ Vgl. MySal II, 221–225 (M. LÖHRER).

¹² «Damit ist auch schon gegeben, dass es sich in der Gotteslehre nicht nur, ja nicht einmal in erster Linie, darum handeln kann, Aussagen über metaphysisch notwendige Eigenschaften Gottes zu machen, sondern vor allem über die in der Heilsgeschichte sich durchhaltenden Strukturen des freien Verhaltens Gottes zur Welt und dem Menschen.» Karl RAHNER, *Bemerkungen zur Gotteslehre*, 175–176.

¹³ «Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis, incomprehensibilis, omnipotens et ineffabilis ...» DH 800.

¹⁴ Vgl.: «Jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk kommt von oben, vom Vater der Gestirne, bei dem es keine Veränderung und keine Verfinsterung gibt.» Jak 1,17.

¹⁵ Vgl. Dtn 33,27; Sir 36,22; Jes 40,28; Dan 13,42; Hab 1,12.

¹⁶ Zum Folgenden vgl. MySal II, 289 (Josef PFAMMATTER).

¹⁷ Vgl. Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie* I, Göttingen 1988, 436. Beispiele für die Rezeption des philosophischen Begriffs v.a. bei den Apologeten bietet: DERS., *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*. In: DERS., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1967, 296–346, hier: 327–329.

¹⁸ PLATO, *Timaios* B,III,10, 37c–38b.

¹⁹ Vgl. PANNENBERG, *Systematische Theologie* I, 433–441.

²⁰ Vgl. AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XI,2; *Confessiones* IX,6.



²¹ Vgl.: «Das endliche Zur-Wirklichkeit-Kommen eines bloß der Möglichkeit nach Vorhandenen, insofern es eben ein solches ist – das ist (entwickelnde) Veränderung.» ARISTOTELES, *Physik* III,1, 201a.

²² «Certum est enim et sensu constat aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. ... Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum.» THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3 resp. (Üs. H. SEIDL, *Die Gottesbeweise*, Hamburg ³1996, 52-55). Zur Deutung vgl. Klaus MÜLLER, *Gott erkennen. Das Abenteuer der Gottesbeweise*, Regensburg 2001, 34-40; Hansjürgen VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Regensburg ³2000, 74-76.

²³ Vgl. Frank MEESSEN, *Unveränderlichkeit Gottes*. In: LThK³ 10, 448-449.

²⁴ Vgl. MySal II, 310-311 (Magnus LÖHRER). Dazu auch: «Eine Wohnung ist der Gott der Urzeit, von unten (tragen sie) die Arme des Ewigen. Er trieb den Feind vor dir her, er sagte (zu dir): Vernichte!» Dtn 33,27.

²⁵ Vgl. MEESSEN, *Unveränderlichkeit Gottes*.

²⁶ Vgl. «Weißt du es nicht, hörst du es nicht? Der Herr ist ein ewiger Gott, der die weite Erde erschuf. Er wird nicht müde und matt, unergründlich ist seine Einsicht» (Jes 40,28).

²⁷ Vgl. Jürgen MOLTMANN, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980, 18-21.

²⁸ Vgl. ebd., 26-28.

²⁹ Ebd., 37.

³⁰ Vgl. etwa ebd. 40-45.

³¹ Vgl.: «Er, der ewige Ruhm Israels, kann weder lügen noch bereuen. Er ist doch kein Mensch, so dass er etwas bereuen müsste.» 1 Sam 15,29.

³² Vgl. Renate BRANDSCHEIDT, *Reue Gottes*. I. Biblisch-theologisch. In: LThK³ 8, 1139-1140.

³³ Weil die Menschen ihren Willen ständig ändern, spricht Gott zu ihnen wie zu kleinen Kindern, um ihnen ihr Handeln einsichtig zu machen. Er macht an sich selbst deutlich, was Reue bedeutet. ORIGENES, *Hom. in Jer.* 18,6 (SC 238,194-205).

³⁴ Während Gott in seinem Handeln stets beständig bleibt, ändern die Menschen ihr Wollen. Wenn von der Reue die Rede ist, geht es darum, der Schwäche und Unwissenheit der Menschen aufzuhelfen. AUGUSTINUS, *De div. Quaest. ad Simpl.* II,2,4 (CChr.SL 44,79-80).

³⁵ Vgl. Eva-Maria FABER, *Reue Gottes*. II. Systematisch-theologisch. In: LThK³ 8, 1140.

³⁶ Karl RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*. In: DERS., *Schriften zur Theologie* 4, 137-155, hier: 146.

³⁷ RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, 146-147.

³⁸ Vgl. ebd., 148-149.

³⁹ Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Umriss der Eschatologie*. In: DERS., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie* I, Einsiedeln 1960, 282.