

HELMUT HOPING · FREIBURG IM BREISGAU

## EWIGKEIT

*Notizen zur Zeit Gottes*

Jesus ist zugleich der ewige Sohn des Vaters, der, in der Erfahrung zeitlichen Daseins und Leidens und Sterbens, etwas erlebt, was er nicht als Gott erlebt hat, der somit – wir müssen hier stammelnd und übertragen reden – in den Raum des ewigen Lebens eine zeitliche Erfahrung einschreibt.

*Hans Urs von Balthasar*

### I

Zum Leben Gottes gehört seine Ewigkeit. Der metaphysische Theismus hat diese mehr oder weniger streng als Zeitlosigkeit, als Negation von Zeit verstanden. Die Aporien, die damit verbunden sind, traten in der Krise des metaphysischen Gottesgedankens deutlich zu Tage. Ein zeitlos existierender Gott wäre ein radikal transzendenter Gott und nicht der Gott, der seiner Schöpfung gegenwärtig ist, der sich als geschichtsmächtig erweist und in Jesus von Nazareth Mensch geworden ist. Die moderne Theologie hat sich um eine der christlichen Offenbarung angemessenere Bestimmung des Verhältnisses von Ewigkeit und Zeit bemüht. Karl Barth forderte, den theologischen Begriff der Ewigkeit Gottes «aus der babylonischen Gefangenschaft des abstrakten Gegensatzes zum Zeitbegriff»<sup>1</sup> zu befreien.

Das vorplatonische Griechisch kennt zwei Begriffe für Zeit: χρόνος, die Zeit, die über das Leben verfügt und es verbraucht, sowie αἰών, die Lebenszeit oder die Kraft, aus der das Leben kommt. Erst bei Platon wird αἰών zur Ewigkeit und gleichbedeutend mit αἰώνιος.<sup>2</sup> Die Zeit ist bei ihm Bild der unvergänglichen Ewigkeit (αἰώνιον εἶκονα).<sup>3</sup> Aristoteles sieht die Zeit als Maß, nämlich «als Zahl der Bewegung nach Früher und Später»<sup>4</sup> und verbindet mit der zeitenthobenen Ewigkeit den Gedanken der unzerstörbaren

*HELMUT HOPING, geb. 1956, ist Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br..*

Einheit.<sup>5</sup> Von entscheidender Bedeutung für den theologischen Ewigkeitsbegriff wurde der neuplatonische Begriff zeitfreier Ewigkeit.<sup>6</sup> Einflussreich war Plotin, der zur Ewigkeit des Einen dessen Unvergänglichkeit und Zeitlosigkeit rechnet.<sup>7</sup>

Der Platoniker Augustinus spricht vom «Glanz der immer stehenden Ewigkeit (*aeternitas*)»<sup>8</sup>, in der es kein Früher und Später gibt.<sup>9</sup> Alles ist in Gott ein *nunc aeternum praesens*.<sup>10</sup> Boethius sieht in der Ewigkeit eine Negation von Zeit, wenn er *aeternitas* im Unterschied zum *nunc fluens* der Zeit als *nunc stans* bestimmt.<sup>11</sup> Die positive Bestimmung der Ewigkeit lautet: «Aeternitas igitur est indeterminabilis vitae totae simul et perfecta possessio» (Ewigkeit ist also der vollständige und zugleich vollkommene Besitz unbegrenzten Lebens).<sup>12</sup> Mit diesem Begriff der Ewigkeit Gottes, der die folgenden Reflexionen zur Zeit bestimmen sollte, ist die Vorstellung eines zeitlosen Wissens Gottes verbunden.<sup>13</sup> Um Gottes Ewigkeit von der kreatürlichen Teilhabe abzugrenzen, unterschied man in der Scholastik zwischen *aeternitas* und *aevum* (Zeit der Engel und des Zwischenzustandes).

Kann Gottes Ewigkeit als Zeitlosigkeit und Zeitjenseitigkeit verstanden werden oder ist sie nicht im Licht der Offenbarung Gottes qualitativ anders, nämlich als die ewige Zeit Gottes zu bestimmen? Der Begriff einer zeitlosen, rein zeittranszendenten Ewigkeit Gottes wird in der heutigen Debatte eternalistisch genannt, von *aeternum* (ewig, im Sinne von zeitlos). Davon unterschieden wird ein sempiternalistischer Begriff der Ewigkeit Gottes, von *sempiternus*, immerwährend. Der sempiternalistische Begriff der Ewigkeit Gottes betont nicht so sehr die Zeittranszendenz bzw. Zeitlosigkeit Gottes, sondern seine immerwährende Existenz, in der Ewigkeit und Zeit keine Gegensätze sind.<sup>14</sup> Davon zu unterscheiden ist die theologisch fragwürdige Vorstellung eines werdenden Gottes, der erst im Durchgang durch die Zeit zu seiner Identität gelangt.

## II

In der modernen Theologie hat die sempiternalistische Position deutlich an Zustimmung gewonnen, da nicht erkennbar ist, wie ein streng zeitlos und zeittranszendent existierender Gott mit der Lehre von der Inkarnation des Gottessohnes vereinbar sein sollte.<sup>15</sup> Nach Karl Barth ist die Ewigkeit des Gottes der Offenbarung nicht zeitlos zu denken, sondern als Inbegriff und Grund aller Zeit. Die Person des Sohnes Gottes ist der Ort der Ewigkeit in der Zeit. In Jesus Christus konnte der ewige Gott zeitlich existieren, wie Barth treffend sagt.<sup>16</sup> Bei einer zeitlosen Ewigkeit wäre Gottes Offenbarung in Jesus Christus von einem «Mythos oder Traum nicht zu unterscheiden».<sup>17</sup> Gottes Offenbarung in der Zeit ist also

das entscheidende Argument, die Ewigkeit nicht als zeitlose Form seiner Existenz aufzufassen.

Eberhard Jüngel, für den Barth einer seiner wichtigsten Lehrer war, spricht davon, dass Gott ewig zu sich selbst kommt und sich in seiner Offenbarung nicht nur der Zeitlichkeit, sondern auch der Vergänglichkeit aussetzt.<sup>18</sup> Darauf zielt der Titel von Jüngels früher Programmschrift «Gottes Sein ist im Werden».<sup>19</sup> Das ewige Leben Gottes ist als «Ineinander von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft» sowie als «Ineinander von Wirklichkeit und Möglichkeit»<sup>20</sup> zu denken, ausgehend von Gottes Offenbarung in Jesus Christus. Ein Gott, der radikal zeitlos existierte, könnte auch keine Orientierung in der Zeit geben und wäre damit für den Menschen letztlich irrelevant.<sup>21</sup>

Eine Ewigkeit, die alle Zeit umfasst, jeder Zeit gegenwärtig ist und in der Zeit einbricht, ist letztlich nur von einem Gott her denkbar, der nicht wie bei Plotin als unterschiedslose Identität, sondern als in sich differenzierte Einheit verstanden wird.<sup>22</sup> Ein christlicher Begriff der Ewigkeit kann nicht vom *Deus Trinitas* absehen. Für Pannenberg hat der dreieine, ewige Gott «keine Zukunft vor sich, die von seiner Gegenwart unterschieden wäre»<sup>23</sup>, weshalb der Ewigkeit Gottes an sich «alles gegenwärtig»<sup>24</sup> ist und bleibt. Damit scheint Pannenberg unverändert an einer zeitlosen Ewigkeit Gottes festzuhalten. Doch wird der Eternalismus von ihm an entscheidender Stelle aufgebrochen: Gott ist «die Zukunft seiner selbst und alles von ihm Verschiedenen»<sup>25</sup> sagt Pannenberg. Mit der Inkarnation des Gottessohnes nimmt er eine «Inzeitlichkeit»<sup>26</sup> der göttlichen Ewigkeit an.

Da Gott in seinem menschgewordenen Sohn in unsere Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ausgespannte Zeit kommt, wird man an dieser Stelle noch einen Schritt weiter gehen müssen. Wenn Gott in seinem menschgewordenen Sohn zeitlich existiert, der Sohn aber als der erhöhte Herr mit der Parusie noch eine Zukunft vor sich hat, dann gehört diese Zukunft zur Identität Gottes. Den Gott Jesu Christi kann man daher mit Christian Link «als ‹Wesen seiner noch ausstehenden Zukünftigkeit› denken».<sup>27</sup> Trefend spricht Matthias Remenyi hier von einem *messianischen Sempiternalismus*.<sup>28</sup>

Während es für Karl Rahner in seiner Transzendentaltheologie in letzter Instanz bei einem «Nein zur Zeit im Begriff der Ewigkeit»<sup>29</sup> bleibt, verschränkt Hans Urs von Balthasars heilsdramatischer Ansatz Zeit und Ewigkeit miteinander. Dies beginnt schon mit dem Gedanken einer Urkenose in Gott, in der alle endlichen Differenzen gründen und in welcher auch die in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ausgespannte Zeit ihre Wurzel hat, ebenso wie der Raum.<sup>30</sup> Mit der Person des menschgewordenen Sohnes Gottes wird darüber hinaus eine zeitliche Erfahrung in Gott eingeschrieben: «Jesus ist zugleich der ewige Sohn des Vaters, der, in der Erfahrung zeit-

lichen Daseins und Leidens und Sterbens, etwas erlebt, was er nicht als Gott erlebt hat, der somit – wir müssen hier stammelnd und übertragen reden – in den Raum des ewigen Lebens eine zeitliche Erfahrung einschreibt». <sup>31</sup> In Jesus werden die «zeitlichen und endlichen Erfahrungen der Kreatur, wie Geborenwerden, Wachsen, Arbeiten, Beten, Ermüden, Dulden und Sterben auf Grund der hypostatischen Union zu Erfahrungen des ewigen und unveränderlichen Gottes selbst». <sup>32</sup> Der Gott Jesu Christi existiert damit nicht in zeitloser und rein zeitjenseitiger Ewigkeit. Die weltliche Zeitlichkeit, in die Gott eingeht, ereignet sich nicht außerhalb seiner Ewigkeit, sondern spielt sich in ihr ab. <sup>33</sup> Zur Zeit Gottes gehört aber auch das Sterben, das Gott in seinem menschengewordenen Sohn auf sich nimmt. Der *Deus sempiternus*, der nicht zeitlos existierte, ist der *Deus compassibilis* und der *Deus crucifixus*. Ein streng eternalistischer Begriff der Ewigkeit Gottes könnte einen *Deus compassibilis et crucifixus* nicht denken. Das Leiden und Sterben Christi müsste exklusiv seiner menschlichen Natur zugeschrieben werden. Wie könnte Gott vom Leiden und Sterben Christi betroffen sein, wenn er streng zeitlos existiert? Für den Begriff einer nichtzeitlosen Ewigkeit Gottes gewänne die Lehre von der absoluten Prädestination neu an Bedeutung. <sup>34</sup>

Ein zeitliches Verständnis der Ewigkeit Gottes begegnet teilweise auch in theologisch bedenklicher Form, wenn etwa in Verbindung mit der These von der Univozität des Seins- und Freiheitsbegriffs das trinitarische Sein Gottes als Kommerzium dreier gleichursprünglicher Freiheiten konzipiert und in einem solchen Plural von Freiheiten Gottes zeitliche Existenz begründet wird, in der man die in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ausgespannte Zeit fundiert. <sup>35</sup> Ein zeitliches Verständnis der Ewigkeit Gottes müsste aber wohl stärker die Differenz zwischen der ewigen Zeit Gottes und der in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ausgespannten endlichen Zeitlichkeit beachten.

### III

In einem Beitrag zum Verhältnis von Zeit und Gott schreibt der Philosoph Dieter Henrich zum spezifisch christlichen Zeitverständnis: «Das große Ziel des Lebens wirkt vorab in seinen Verlauf hinein und kann eine Gegenwart begründen, die nicht einzig durch Erwartung, sondern durch eine Vorwegnahme der Erfüllung geprägt ist». <sup>36</sup> Hier ist eine Zeitlichkeit im Blick, die man proleptisch nennen kann. Es handelt sich um die messianische Zeit, die durch den Einbruch der Ewigkeit in die Zeit im geschichtlichen Anbruch des Reiches Gottes in Jesus von Nazareth eröffnet wird. Die messianische Zeit, auch eschatologische Zeit, genannt, ist die Zeit von der Ankunft Christi im Fleisch, seiner Auferstehung von den Toten bis zu

seiner Parusie in Herrlichkeit. Die messianische Zeit ist für das christliche Verständnis der Ewigkeit Gottes und seiner Offenbarung in Jesus Christus von zentraler Bedeutung.

Es gehört zur säkularen Zeiterfahrung, dass Weltzeit und Lebenszeit nicht mehr wie Ordnungen der einen Zeit erscheinen, sondern wie disparate Zeiten, für die es keinen gemeinsamen Grund gibt.<sup>37</sup> Unsere Lebenszeit ist die Zeit zwischen Geburt und Tod. Von der in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ausgespannten Zeitlichkeit unseres Daseins ist die lineare Zeit des «Früher als» und «Später als» zu unterscheiden.<sup>38</sup> Der Mensch weiß, dass er sterben muss und er ist das einzige Lebewesen, das fragen kann, was es mit dem Tod auf sich hat. Zum nachmetaphysischen Todesverständnis gehört nach Hans Ebeling eine «Inversion der Thanatologie»<sup>39</sup>, wie sie sich in ganzer Schärfe bei Martin Heidegger in seinem Werk «Sein und Zeit» (1927)<sup>40</sup> zeigt. Der Tod wird in das Leben eingezeichnet: Im Vorlaufen in den Tod als der äußersten Möglichkeit des Daseins, in der dieses auf sich selbst zurückkommt, erschließt sich eine Zukunft des Daseins, die radikal endlich ist. Eine Zukunft gibt es für das Dasein nur in der Geschlossenheit seiner endlichen Existenz, für eine Zukunft jenseits des Todes ist hier kein Platz mehr. Heideggers «Sein und Zeit» ist die Grundlegung einer Ontologie radikaler Endlichkeit.<sup>41</sup> Michael Theunissen hat dagegen vorgeschlagen, den Tod und seine Gegenwart im Leben vom Phänomen des Abschieds her zu denken, um so das metaphysische Anliegen fest- und zugleich offen zu halten.<sup>42</sup> Ähnlich notiert Emmanuel Levinas: Der Tod ist ein Abschied, «ohne ein Anschrift zu hinterlassen».<sup>43</sup> «Der Tod ist Aufbruch, Hinscheiden, Negativität, deren Bestimmung unbekannt ist.»<sup>44</sup> Auf den Abschied des Todes, der ins Ungewisse führt, spielt Jacques Derrida in seiner Grabrede für Levinas mit dem Titel «Adieu» an, sofern darin das «A-Dieu» mitgehört wird.<sup>45</sup>

Im Licht der Auferstehung Christi und der Hoffnung auf die Auferstehung der Toten gewinnt der je eigene Tod eine andere Bedeutung. Auferstehung und Erhöhung Jesu ragen aus der Geschichte gleichsam «heraus». Die Auferstehung Christi ist «nicht ein isoliertes, in die Geschichte hineinragendes Wunder. Nein, sie ragt eben nicht in die Geschichte hinein, sondern aus der Geschichte heraus, und sie ist kein isoliertes Wunder, da sie nur ihren Sinn hat unter der Voraussetzung, dass der Auferstehung Christi unsere Leibesaufstehung folgt.»<sup>46</sup> Der Einbruch der Ewigkeit Gottes in die Zeit geschieht mit der Inkarnation des Logos. Die Zeit dazwischen ist die des *Kairos* im Unterschied zur Zeit des *Chronos*. Es ist die erfüllte Zeit, in der das Reich Gottes anbricht: «Die Zeit (καίρός) ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe, kehrt um und glaubt an das Evangelium» (Mk 1, 15). Vom Ende der chronologischen Zeit, das mit der Parusie Christi zum jüngsten Gericht eintritt, spricht die Apokalypse des Johannes: «Es wird keine Zeit (χρόνος) mehr bleiben» (Offb 10, 6). Die messianisch befristete Zeit (καίρός)

hat Paulus im Blick (Röm 11,5; 1 Kor 4,5).<sup>47</sup> Der Christ lebt in messianischer Zeit, die als *Ende der Zeiten* (1 Kor 10,11) und als *Zeit des Endes* zu bestimmen ist.<sup>48</sup>

Nirgendwo im Neuen Testament wird die messianische Struktur der Zeit deutlicher ins Wort gebracht als bei dem Apostel Paulus. Philosophen wie der frühe Martin Heidegger vor «Sein und Zeit»<sup>49</sup>, Jacob Taubes<sup>50</sup> und Giorgio Agamben<sup>51</sup> haben in ihren Paulusstudien die messianische Struktur der Zeit herausgearbeitet, die einen eminenten Einfluss auf das menschliche Zeitverständnis hatte.<sup>52</sup> Die messianische Zeit des Sohnes gehört zur Zeit des ewigen Gottes, der sich zu seiner Selbstoffenbarung in Jesus Christus frei bestimmt hat. Die Zeit Gottes ist nicht allein seine unvordenkliche Ewigkeit, sondern auch die Zeit des Sohnes. Mit der Parusie hat der Sohn eine Zukunft vor sich, die zugleich die Zukunft seiner Erwählten ist.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Karl BARTH, *Die Lehre von Gott* (Kirchliche Dogmatik: Studienausgabe II/1), Zürich 1986, 689.

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Timaios* 29 c 40 b; *Phaidon* 106 b; *Philebos* 66 a.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Timaios* 37 d.

<sup>4</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Physik* 219 b2.

<sup>5</sup> Vgl. ARISTOTELES, *De coelo* I, 9 279 a; II, 1, 283 b.

<sup>6</sup> Vgl. Markus MÜHLING, *Ewigkeitsauffassungen. Die Aporien der exemplarischen Verhältnisbestimmungen von Zeit und Ewigkeit bei Augustinus, Boethius und Swinburne und trinitarische Lösungswege*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 47 (2005) 154–172.

<sup>7</sup> Vgl. PLOTIN, *Über Ewigkeit und Zeit* (Enneade III 7). Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von W. BEIERWALTES, Frankfurt/Main <sup>3</sup>1981.

<sup>8</sup> AUGUSTINUS, *Confession* XI, 11.

<sup>9</sup> AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XI, 6; DERS., *Tractatus in Evangelium Iohannis* XXXVIII, 10.

<sup>10</sup> Vgl. AUGUSTINUS, *De trinitate* XV, 23.

<sup>11</sup> Vgl. BOETHIUS, *De trinitate* IV.

<sup>12</sup> Vgl. BOETHIUS, *De Consolatione philosophiae* V, 6.

<sup>13</sup> Vgl. ebd.

<sup>14</sup> Zur Begriffsbestimmung vgl. Oliver WIERTZ, *Divine Temporality – Zeitlichkeit Gottes*, in: Thomas MARSCHLER – Thomas SCHÄRTL (Hg.), *Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie* (Studien zur Systematische Theologie, Ethik und Philosophie 6), Münster 2016, 301–328; hier 307–309.

<sup>15</sup> Vertreter eines eternalistischen Begriffs der Ewigkeit Gottes werden daher hier nicht eigens vorgestellt. Die Argumente des vorliegenden Beitrags für den Sempiternalismus sind zugleich Argumente gegen den Eternalismus. Huber Philipp WEBER sieht zwischen der Rede von Gottes Unveränderlichkeit und seiner Menschwerdung eine Spannung, die rational nicht aufzuhellen ist (vgl. DERS., «Du aber bleibst, der du bist». *Dogmatische Notizen zur Rede von der Ewigkeit und Unvergänglichkeit Gottes*, in: *IKaZ* 36 [2007] 408–421). Damit kann sich die Theologie als wissenschaftlicher Glaubensreflexion aber nicht zu fügen geben. Die Annahme einer zeitlosen Ewigkeit Gottes ist vielmehr zu hinterfragen.

- <sup>16</sup> Vgl. BARTH, Lehre von Gott (s. Anm. 1), 694f.
- <sup>17</sup> Ebd., 699.
- <sup>18</sup> Vgl. Eberhard JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen <sup>7</sup>2001, 521.
- <sup>19</sup> Vgl. Eberhard JÜNGEL, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase* (1964), Tübingen <sup>3</sup>1976.
- <sup>20</sup> Eberhard Jüngel, *Anteilgeben an der Ewigkeit. Erwägungen zu einem christlichen Ewigkeitsbegriff*, in: Reinhard G. KRATZ – Hermann SPIECKERMANN (Hg.), *Zeit und Ewigkeit als Raum göttlichen Handelns*, Berlin 2009, 299–318, hier 312.
- <sup>21</sup> Vgl. Ingolf U. DALFERTH, *Gott und die Zeit*, in: DERS., *Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit*, Tübingen 1997, 232–267, hier 262.
- <sup>22</sup> Vgl. Wolfhart PANNENBERG, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen 1988, 52–65; DERS., *Systematische Theologie I*, Göttingen 1988, 433–443.
- <sup>23</sup> PANNENBERG, *Systematische Theologie I* (s. Anm. 22), 443.
- <sup>24</sup> Ebd.
- <sup>25</sup> Ebd.
- <sup>26</sup> Ebd., 439.
- <sup>27</sup> Christian LINK, *Gott und die Zeit*, in: DERS., *Die Spur des Namens. Wege zur Erkenntnis Gottes und zur Erfahrung der Schöpfung*, Neukirchen-Vluyn 1997, 91–119, hier 117.
- <sup>28</sup> Vgl. Matthias REMENYI, *Auferstehung denken. Anwege, Grenzen und Modelle personaleschatologischer Theoriebildung*, Freiburg – Basel – Wien 2016, 667.
- <sup>29</sup> Karl RAHNER, *Ewigkeit aus Zeit*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 30: *Anstöße systematischer Theologie. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik*, bearb. v. K. Kreutzer und A. Raffelt, Freiburg – Basel – Wien 2998, 648–656, hier 654.
- <sup>30</sup> Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Theodramatik IV: Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 80.
- <sup>31</sup> Hans Urs von BALTHASAR, *Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum*. Mit einem Vorwort von A. Haas und einer Nachbetrachtung von J.–H. Tück, Einsiedeln 2005, 40f.
- <sup>32</sup> Ebd.
- <sup>33</sup> Vgl. BALTHASAR, *Endspiel* (s. Anm. 30), 226.
- <sup>34</sup> Vgl. Anton Friedrich KOCH, *Zeit und Ewigkeit*, in: Edmund ARENS (Hg.), *Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs*, Freiburg – Basel – Wien 2010, 81–100, hier 99f.
- <sup>35</sup> Vgl. Magnus STRIET, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik negativer Theologie* (ratio fidei 14), Regensburg 2003, 229.250–257; Magnus STRIET, *Die Zeit. Systematisch-theologische Überlegungen*, in: *Zeit schenken – Vollendung erhoffen. Gottes Zusage an die Welt* (Theologische Module 8), Freiburg – Basel – Wien 2013, 103–124. Auch Dirk ANSORGE, *Der Ursprung der Zeit im dreifaltigen Gott. Theologische Reflexionen zum Verhältnis von Freiheit, Zeit und Ewigkeit in Christentum, Judentum und Islam*, in: *Theologie und Philosophie* 88 (2013) 211–235, geht von einem «univoken Freiheitsbegriff» (224f) aus. In einer Überinterpretation des Gedankens der Urkenose meint Ansoerge, dass von Balthasar die Beziehung der drei göttlichen Personen zueinander als Beziehungen von drei Freiheiten denkt (225).
- <sup>36</sup> Dieter HENRICH, *Zeit und Gott. Anmerkungen zur Chronotheologie*, in: Emil ANGEHRN u.a. (Hg.), *Der Sinn der Zeit*, Weilerswist 2002, 15–39, hier 38.
- <sup>37</sup> Vgl. Hans BLUMENBERG, *Weltzeit und Lebenszeit*, Frankfurt/M. 2001.
- <sup>38</sup> John E. McTAGGART, der einen der erfolgreichsten Beiträge zur modernen Philosophie der Zeit vorgelegt hat, unterscheidet zwischen *A-series* und *B-series*. Vgl. DERS., *The Unreality of Time* (in: *Mind. A Quarterly Review of Psychology and Philosophy* 17 (1908) 457–474). Deutsch: *Die Irrealität der Zeit*, in: *Klassiker der modernen Zeitphilosophie*, hg. von W. C. ZIMMERLI und M. SANDBOTHE, Darmstadt 1993, 67–88.
- <sup>39</sup> Vgl. Hans EBELING, *Der Tod in der Moderne*, Königstein/Ts. 1979, 12–14.
- <sup>40</sup> Vgl. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen <sup>12</sup>1972.

- <sup>41</sup> Vgl. Gianni VATTIMO, *Das Ende der Moderne*. Aus dem Italienischen übersetzt und hg. von R. CAPURRO, Stuttgart 1990, 23–35.121–139.178–198. Vattimo interpretiert sie daher wie Nietzsches Metaphysik des Willens zur Macht nihilistisch.
- <sup>42</sup> Vgl. Michael THEUNISSEN, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/Main 1991.
- <sup>43</sup> Emmanuel LEVINAS, *Gott, der Tod und die Zeit*. Aus dem Französischen von A. NETTLING und U. WASSEL, hg. von P. ENGELMANN, Wien 1996, 18f.
- <sup>44</sup> Ebd., 24.
- <sup>45</sup> Vgl. Jacques DERRIDA, *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas*, München – Wien 1999, 9–30. – Zu Derridas Todesverständnis vgl. ausführlicher DERS., *Aporien. Sterben – Auf die «Grenze der Wahrheit» gefaßt sein*, München 1998.
- <sup>46</sup> Erik PETERSON, *Der Brief an die Römer* (Ausgewählte Schriften 6), hg. von B. NICHTWEISS und F. HAHN, Würzburg 1997, 261.
- <sup>47</sup> Zur messianischen Zeit vgl. auch das eindruckliche Buch des Theologen und Poeten Christian LEHNERT, *Korinthische Brocken. Ein Essay über Paulus*, Frankfurt/M. 2013.
- <sup>48</sup> Vgl. Kurt ANGLER, *Das Ende der Zeit – die Zeit des Endes. Eschatologie und Apokalypse*, Würzburg 2005; DERS., *Auferstehung Jesu als messianische Zeit*, Würzburg 2015.
- <sup>49</sup> Vgl. Martin HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (Gesamtausgabe Bd. 60), hg. von M. JUNG, Frankfurt/M. 1995, 67–125.
- <sup>50</sup> Vgl. Jacob TAUBES, *Die politische Theologie des Paulus*, hg. von A. ASSMANN, München <sup>3</sup>2003.
- <sup>51</sup> Vgl. Giorgio AGAMBEN, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt/Main 2006. – Der italienische Philosoph bringt freilich das Messianische und das Christologische, die nach christlichem Verständnis zusammengehören, in einen Gegensatz zueinander. Vgl. dazu René DAUSNER, *Christologie und die messianische Struktur der Jetzt-Zeit nach Giorgio Agambens Pauluslektüren*, in: Erwin DIRSCHERL – Kurt APPEL (Hg.), *Testament der Zeit. Die Apokalyptik und ihre gegenwärtige Rezeption* (Questiones Disputatae 278), Freiburg – Basel – Wien 2016, 112–133; Josef WOHLMUTH, *Messianisches Zeitverständnis bei Giorgia Agamben und Emmanuel Levinas*, in: ebd., 134–191.
- <sup>52</sup> Bei Rüdiger SAFRANSKI wird die messianische Zeit, ohne sie als solche namhaft zu machen, nur nebenbei erwähnt. Vgl. DERS., *Zeit. Was sie mit uns macht und was wir aus ihr machen*, München 2015, 243 (dort mit Verweis auf 1 Thess 4,17).

#### ABSTRACT

*Eternity: Notes on the Time of God.* What does it mean that God is eternal? This article presents the process of the discussion on this question: For Boethius, God still faced the world timelessly. In modern discourse, God's incarnation is increasingly taken into account since He thereby exposed Himself to temporality and transience, as Eberhard Jüngel, Wolfhart Pannenberg, Hans Urs von Balthasar et al. argue. With the secular experience of time, death is drawn into the finality of life, a fact that is thoroughly envisioned by Martin Heidegger et al.

*Keywords:* eternity – eternalism – sempiternalism – Deus Trinitas – finality – kairos – messianic time