

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Rudolf Langthaler (eds.), *Evolution und Schöpfungsglauben*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Appel, Kurt

Theologische Erwägungen zum Thema „Zeit“ im Spannungsfeld von evolutionärer Weltsicht und biblischer Schöpfungserzählung

in: Rudolf Langthaler (eds.), *Evolution und Schöpfungsglauben*, pp. 407–425

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013

URL: <https://doi.org/10.14220/9783737001403.407>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Rudolf Langthaler (Hg.), *Evolution und Schöpfungsglauben* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Appel, Kurt

Theologische Erwägungen zum Thema „Zeit“ im Spannungsfeld von evolutionärer Weltsicht und biblischer Schöpfungserzählung

in: Rudolf Langthaler (Hg.), *Evolution und Schöpfungsglauben*, S. 407–425

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013

URL: <https://doi.org/10.14220/9783737001403.407>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Theologische Erwägungen zum Thema „Zeit“ im Spannungsverhältnis von biblischer Schöpfungserzählung und evolutionärer Weltsicht

Zwei große Narrative bestimmen heute unser westliches Zeitverständnis, einerseits die biblische Schöpfungserzählung, andererseits das Zeitverständnis der Evolution. Beide werden oft als einander entgegengesetzt betrachtet und beide teilen das Schicksal, dass jene Vertreter, die das jeweils andere Verständnis bekämpfen, meist gar nicht zur entscheidenden Frage vordringen, nämlich was denn „Zeit“ überhaupt ist. Vorweg soll klar gestellt werden, dass es in diesem Beitrag nicht darum geht, Bibel und Naturwissenschaft auf dieselbe Ebene zu stellen. Denn es ist zu betonen, dass die Bibel nichts verloren hat, wo es um naturwissenschaftliche Zusammenhänge geht. Umgekehrt ist die Sache schwieriger. Denn zwar gibt es seitens vieler Naturwissenschaftler eine gewisse, manchmal auch sehr große Toleranz gegenüber anderen Deutungen von Welt. Aber die Frage bleibt doch, mit welcher Berechtigung und auch mit welchem Wissensanspruch solche Deutungen auftreten können. Ein „Waffenstillstand“ zwischen Theologie oder Philosophie auf der einen Seite und Naturwissenschaften auf der anderen ist nur dann redlich, wenn die Grenzen beider klar bezeichnet sind.

Im folgenden Beitrag wird in einem ersten, cursorischen Schritt die mögliche Grenze des so genannten evolutiven Weltverständnisses angedeutet, in einem zweiten Schritt die theologische Aussage der biblischen Schöpfungsgeschichte kurz nachgezeichnet, in einem dritten Schritt erfolgen einige philosophische Reflexionen zum Thema Zeit und in einem vierten Schritt werden mögliche schöpfungstheologische Konsequenzen in Bezug auf die Fragestellung der Tagung aufgezeigt werden.

1. Die Zeit der Evolution

Das heute vorausgesetzte Zeitverständnis ist ein chronologisches. In unseren Tagen wird davon ausgegangen, dass das Universum vor 13,7 Milliarden Jahren aus dem sogenannten „Big Bang“ hervorgegangen ist, eine Theorie, die unter Theologen besonders viel Beifall fand, da man den Urknall, der in einer Singularität beginnt, auf Gott zurückführen konnte. Die Entstehung unserer Erde wird vor 4,6 Milliarden Jahren verortet. Reisen wir weiter auf dieser *imaginären* chronologischen Zeitleiste, begegnen wir vor 3,75 Milliarden Jahren dem ersten Leben in den Urozeanen, wir entdecken komplexere vielzellige Lebensformen vor 600 Millionen Jahren im Ediacarum, begegnen vor 540 Millionen Jahren der Kambischen Explosion, in der sich die Tier- und Pflanzenwelt auf ganz neue Art entfaltete. In einer erdgeschichtlich gesehen auf den letzten Sekunden liegenden Strecke unserer fiktiven chronologischen Uhr könnten wir die ersten Hominiden entdecken (vielleicht vor 15 Millionen Jahre), und vor 200 000 Jahren taucht schließlich der Homo sapiens sapiens, also der vernunft- und sprachbegabte Mensch irgendwo in Afrika auf (ob und inwieweit der Neandertaler beides hatte, ist umstritten). Ergänzend könnte man noch hinzufügen, wengleich dies für Biologen bedeutungslos ist, dass uns beim Homo sapiens sapiens seit etwa 10 000 Jahren eine zunehmende technologische Explosion begegnet (hier könnte man fragen, warum das nicht schon vorher passiert ist) und mittels Schrift ein in gewissem Sinne überdauerndes kulturelles Medium überhaupt erst seit 5 000 Jahren vorliegt.

Diverse Wissenschaften beschreiben uns sehr deutlich die Mechanismen dieses Fortgangs, wobei allerdings doch offensichtlich Zäsuren herrschen, die heute massiv Gegenstand der

Diskussion sind. Die Physik in Verbindung mit der Astronomie versucht uns die treibenden Momente der Kosmogense darzulegen. Von ihr führt, wie nicht zuletzt der wohl der irrationalen Schwärmerei unverdächtige Physiker Erwin Schrödinger in seinem Buch „Was ist Leben“ aufzeigt¹, vielleicht doch kein so direkter Weg zur Biologie, wie ihn Franz Wuketits suggeriert, wenn er schreibt: „Leben kann – aus heutiger Sicht – als Folge materieller Selbstorganisation geklärt werden“.² Schrödinger macht dagegen auf die fundamentalen Unterschiede physikalischer und biologischer Gesetze aufmerksam, wobei letztere nicht so einfach auf erstere zurückzuführen sind. Am Ende dieses heute noch empfehlenswerten Buches resümiert er: „Nach allem, was wir von der Struktur der lebenden Materie gehört haben, müssen wir darauf gefaßt sein, daß sie auf eine Weise wirkt, die sich nicht auf die gewöhnlichen physikalischen Gesetze zurückführen läßt“.³ Wie auch immer dem sei, in der Biologie gelten als die treibenden Momente der Evolution „Selektion“, „Mutation“ und „Generation“, wobei von vielen Evolutionsbiologen die „Nichtzielgerichtetheit“ der Evolution vertreten wird. Wieder soll Wuketits als Beispiel für diese Ansicht angeführt werden: „Die Evolution kennt keine Absichten und Ziele, und es ist kein Gesetz auszumachen, das eine Höherentwicklung automatisch erzwingt“⁴, allerdings räumt auch er knapp vorher ein, dass „in der Gesamtbilanz der Evolution eine Komplexitätszunahme zu Buche schlägt“⁵, die sich ja nicht zuletzt auch in seinem Buch ausdrücken soll. Knapp soll hier nur angemerkt werden, dass Aussagen wie die über die „Nichtzielgerichtetheit“ der Evolution genauso metaphysischer Natur sind wie Teleologien. Bevor aber zu weiteren philosophischen und theologischen Fragen übergeleitet wird, soll das imaginäre Auge, welches sozusagen den chronologischen Zeitpfeil überblickt, wieder eingeschaltet werden und das dritte klassische Stadium (sehr schön ausgeführt bei Teilhard de Chardin⁶) der Evolution nach Kosmogense und Biogense, nämlich die Anthropogense betrachten.

Was die Entwicklung der Menschheit bzw. der menschlichen Kultur und Geschichte betrifft, herrscht heute weitgehend Pessimismus vor. Zwar gibt es noch Philosophen, die von einem Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit des Menschen sprechen, aber die Skepsis wächst. Wurde im vorigen Jahrhundert noch ein Fortschrittsoptimismus gepflegt, wie er sich etwa in dem Glauben an die Technik, aber auch in Marxismus und Hegelianismus zum Ausdruck brachte, weicht dieser heute zunehmend einem anthropologischen Pessimismus. Man könnte heute von einem tiefgehenden Unglauben an das Projekt „Mensch“ sprechen (hier in Wien wohl noch stärker und seit längerer Zeit zu spüren als anderswo in der Welt!). Der Mensch ist weniger Krone der Schöpfung, sondern eher deren Nemesis und die Natur findet nach Auffassungsweise heutigen Bewusstseins nicht, wie Kant dies in der „Kritik der Urteilskraft“ darlegt, ihren Endzweck im Menschen, sondern eher ihren Untergang. Wohl mehr diesem anthropologischen Pessimismus als naturwissenschaftlicher Erkenntnis, die verschieden interpretierbar ist, verdankt sich daher wohl auch die oben angeführte Ansicht von Wuketits, wonach die Evolution ziellos sei. Von diesem Blickwinkel gesehen war natürlich der erste Blick auf den chronologischen Zeitpfeil nicht wirklich legitim, denn hier wurde ein Bogen vom Universum über die Erde und das Leben bis hin zum Menschen gespannt. Wir könnten zumindest nach Ansicht des oben genannten Wissenschafters und vieler seiner Kollegen genausogut einen Bogen zu den Insekten spannen, wenn wir etwa quantitative Kategorien anlegten, da es ja von keinem Tierstamm mehr Arten gibt als von den Gliederfüßern. Allerdings taucht da wiederum leise die Frage auf, woher denn das Kriterium der Quantität

¹ E. Schrödinger, Was ist Leben? Die lebende Zelle mit den Augen des Physikers betrachtet, München 1951.

² F. Wuketits, Evolution. Die Entwicklung des Lebens, München 2005, 34.

³ Schrödinger 133

⁴ Wuketits 53.

⁵ Wuketits 52.

⁶ Vgl. P. Teilhard de Chardin, Der Mensch im Kosmos, München 1959.

komme. Die Natur zählt sich nicht selber und daher kann festgehalten werden, *dass wir bei jeder Darstellung einer evolutiven Entwicklung letztlich beim Menschen landen* und die erste Darstellung so unberechtigt nicht war.

Betrachten wir die Zukunft der Welt, so scheint sie, wiederum in menschlichen Maßstäben gemessen – der Stein ist neutral und auch die Schnecke lässt sich von Zukunftsszenarien wenig beeindrucken –, ziemlich deplorabel zu sein. Einige hundert Jahre dürften die Rohstoffe, die uns ein Leben in den heute gewohnten Vorstellungen ermöglichen, bei optimistischer Schätzung noch halten, dann ist es Schluss mit einer Kultur, wie wir sie einigermaßen zu erahnen vermögen. Ob danach oder schon davor der atomare oder ökologische Supergau kommt, wissen wir nicht, von der Hand zu weisen ist ein solches Schreckensszenario aber, zumindest empirisch gesehen, nicht. Aber selbst wenn wir die menschliche Zeitspanne noch viel länger währen lassen und sie gewissermaßen in den Bereich des Lebendigen weitertragen, stoßen wir an Grenzen: Die Sonne wird noch einige Milliarden Jahre Wasserstoff in Helium umwandeln, dann wird sie sich zu einem „Roten Riesen“ aufblasen, um schließlich als „Weißer“ und dann „Schwarzer Zwerg“ zu verglühen. Spätestens dann ist es aus mit dem Leben, wie wir es kennen. Das Verlöschen scheint aber auch den Kosmos zu ereilen: Derzeit gibt es zwei Szenarien, die beide zur Auslöschung des uns zugänglichen Kosmos führen: Erstens die Entropie, die alle bekannten Strukturen auflösen wird bis hin zum postulierten (wenngleich experimentell noch nicht nachgewiesenen) Protonenzerfall im Jahre 10^{35} , zweitens das inflationäre Universum, welches als Konsequenz mit sich bringt, dass die Expansion des Raums „schneller“ ist als die Lichtgeschwindigkeit, wodurch uns das Licht anderer Galaxien irgendwann nicht mehr erreichen kann. Das Universum fällt auseinander und verödet, so die triste Perspektive.

Natürlich könnte man fragen, wie weit sich solche Szenarien aus einer bestimmten Sicht des Menschen ergeben und wie weit sie diese dann wieder verstärken. Tatsache allerdings ist, dass heute mit der Erzählung der Evolution nicht mehr wie noch bei Teilhard de Chardin eine Erzählung des Fortschritts impliziert ist, sondern die Erzählung des ultimativen kollektiven Verendens. Genauso wie das Individuum verlischt und entropisch zerfällt, verendet auch das Universum.

In dieser Sicht spielt der Mensch keine herausgehobene Rolle, sondern er ist allenfalls ein im wahrsten Sinne des Wortes verschwindendes Intermezzo. Die Frage ist, ob sich der Mensch auf diese Weise in die chronologische Zeit einfügen kann bzw. welche Folgen dies zeitigt. Bemerkt werden soll dazu, dass ja diese Theorien noch immer den mehr oder weniger wissenden Beobachter voraussetzen. Wenn der Mensch auch von jeder Bedeutung abstrahieren kann, so nicht von seiner Bedeutung als Beobachter. Oder anders gesagt: Wir können die gesamte Welt physikalisch als Spiel von Teilchen und Wechselwirkungen erklären und als Band die Kausalität einführen, d.h. das Universum als kausale Maschine beschreiben. Allerdings kann der Mensch in dieser Kausalität nicht aufgehen, denn selbst wenn er sich gedanklich völlig kausal ableitete, wäre er noch immer der Beobachter dieses Prozesses und als solcher nicht auf einer Ebene mit demselben.

Die Problematik des skizzierten Zeitverständnisses ist also zweierlei:

Erstens nivelliert es das Seiende auf physikalische Phänomene. Als Hauptgesetz tritt die Kausalität auf und von ihr her wird die Zeit bestimmt. Es gibt eine absolute Zeitordnung, die von Ursache zu Ursache weiterschreitet und deren Netz sich gleichsam nichts entziehen kann. Probleme bei diesem Kausalitätsverständnis tauchen schon beim Phänomen des Lebens, noch mehr aber in der Sphäre des Selbstbewusstseins auf (Gespräche entziehen sich einer linearen Kausalität). Gäbe es eine absolute Kausalität inklusive der lückenlosen zeitlichen Ordnung

unserer Biographie, könnte der Mensch in keiner Sekunde Mensch bleiben. Denn schon allein, wenn wir unsere Biographie betrachten, ist diese nicht ein Voranschreiten entlang chronologischer Zeitmomente (wir könnten eine solche lückenlose Biographie nicht einmal für eine Minute unseres Lebens erstellen), sondern eine ständige Neuschöpfung zwischen den Motivationshorizonten von Vergangenheit und Zukunft, aus denen Gegenwart erwächst. Stellten wir uns den Menschen eingebettet vor in eine lückenlose Zeitbestimmung, die er überblicken könnte, so könnte er sofort dazu Stellung beziehen und diese Lückenlosigkeit neu formieren und interpretieren, also Zeit neu schaffen.

Zweitens ist das Problem der Vorstellung einer von Moment zu Moment voranschreitenden wirkursächlich bestimmten Zeit, dass sie uns die Welt als völlig quantifizierbaren und damit alle Qualitäten nivellierenden Mechanismus präsentiert. Wie könnte es irgendeinen herausgehobenen Wert in dieser Ansicht geben? Dieser Annihilierung jedes bestimmten Inhalts entspricht die Vorstellung des völligen Verlöschs aller Strukturen und des Untergangs der Welt im Kältetod des expandierenden Universums. Das Universum verschlingt gewissermaßen seine eigenen Beobachter und löst sich im Nichts auf.

Eine Folge davon wäre im Übrigen auch, dass eine qualitative Differenz von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, wie sie konstitutiv für menschliches Verständnis ist, nicht mehr sinnvoll wäre. Die Zeit wäre auf eine funktionale Ebene reduziert und innerhalb des Zeitpfeils wäre jeder Moment „präsentierbar“, d.h. auf eine Zeitstelle fixiert⁷.

Die ganz entscheidende Frage, vor die wir gestellt sind, ist also, ob die Zeit wirklich im Kontext eines mechanistischen und ewig fortlaufenden Geschehens zu verstehen ist und damit als Zeit ohne wirkliche Zukunft (und auch ohne wirkliche Vergangenheit) zu denken ist oder ob die Zeit eine andere Struktur aufweist, auf die im heutigen Wissenschaftsparadigma allerdings in der Regel vergessen wird, weil diese Zeit nicht unmittelbar messbar ist. Daran knüpft sich letztlich auch die Frage, ob die Zeit quasi unabhängig von ihren Inhalten gefasst werden kann (was mittlerweile auf Grund der allgemeinen Relativitätstheorie auch physikalisch schwer haltbar ist) oder ob sie auf noch zu bestimmende Weise mit dem Seienden im Allgemeinen und der Sprache, dem Bewusstsein und dem Geist im Speziellen auf unhintergehbare Weise verknüpft ist.

2. Die Zeit des biblischen Schöpfungsberichtes

Jenem Zeitkonzept völlig entgegengesetzt ist das Zeitverständnis des ersten biblischen Schöpfungsberichts, welches einer kurzen Untersuchung unterzogen werden soll. Zunächst einmal aus historischen Gründen, weil es neben dem evolutiv-chronologischen Zeitverständnis ein weiteres entscheidendes Paradigma geworden ist, aber auch aus inhaltlichen Gründen, weil in ihm vielleicht etwas zum Ausdruck kommt, was uns die Frage der Zeit tiefer sehen lässt als ein ausschließlich quantitatives Verständnis. Und schließlich kann gerade anhand des biblischen Schöpfungsberichts gezeigt werden, dass sich die Kreationisten geistig näher bei den Evolutionisten befinden als bei der Bibel. Anders gesagt. Der Kreationismus ist genauso wie die Theorie des „Intelligent design“ der Zerrspiegel der Evolution, hat mit der Aussageabsicht der biblischen Schöpfungserzählung aber nichts zu tun.

⁷ Zu dem Problem einer diesbezüglichen Zeitauffassung vgl. auch A.F. Koch, Versuch über Wahrheit und Zeit, Paderborn 2006.

Liest man sie aufmerksam, fällt ihre Struktur ins Auge: Das 7-Tage-Werk ist streng gegliedert und diese Gliederung will beachtet sein⁸:

Das Thema Zeit wird thematisiert am „ersten“ Tag (zur Problematik dieser Bezeichnung s.u.), am vierten Tag und am siebenten Tag. Dazwischen wird das Thema „Land/Erde“ exponiert. D.h. das Erfassen der Zeit steht am Anfang, im Zentrum und im Eschaton (am Ende) der Schöpfung und schließt sogar die für die Bibel sonst zentrale Landthematik ein.

Um den Text näher zu entschlüsseln, muss auf einige Signale geachtet werden: Zunächst sind die ersten beiden Sätze wichtig. Denn der erste Satz gibt in Urkunden der alten Welt den Titel des folgenden Buches an. Der Titel der Bibel ist also nicht „Bibel“, sondern „Als Anfang schuf Gott Himmel und Erde“. Es geht also um ein anfanghaftes Schaffen Gottes, welches den Grundton für die ganze Bibel angibt und welches noch näher zu bezeichnen ist. Der zweite Satz gibt die Ausgangssituation an, aus der geschaffen wird: „Die Erde aber war Wüste und Leere“. Damit ist nicht einfach irgendeine Beschreibung angegeben, sondern die Ausgangssituation der Welt in den Augen mythologischer Kulturen: Die ursprünglichste Realität der Welt ist das grenzenlose Chaos (griechisch *apeiron*) bzw. die Todesmacht. Das vorursprüngliche Gesicht der Zeit ist der Tod, der Götter und Menschen, Himmel und Erde einholt. „Die Zeit ist der Nichtigkeit preisgegeben“ ist die tiefe Einsicht dieser Kultur. Die griechische Metaphysik seit Parmenides antwortet auf diese Nichtigkeit, indem sie die Zeit als solche überwinden will zugunsten eines Augenblicks ewiger Präsenz⁹. Ein Großteil der abendländischen Philosophie- und Theologiegeschichte schließt sich daran an: Sie besteht in dem Versuch, aus der Zeit in ein zeitloses Jenseits auszutreten und die Zeit als Erscheinung zu dechiffrieren (man denke etwa an die Zenonschen Aporien). Die Bibel wird einen grundsätzlich anderen Weg gehen, indem sie einen differenzierteren Blick auf die Zeit wirft.

Dazu dienen bereits die Anfangspassagen, die um Tag Eins, also den Anfang kreisen. Bevor ich dessen Pointe darzulegen versuche, sei auf eines hingewiesen: Die biblische Schöpfungsgeschichte gibt uns gerade nicht das Bild eines Gottes, der aus Nichts irgend etwas hervorbringt. Es wird also nicht *etwas* geschaffen, sondern vielmehr auf eine noch zu bestimmende Art und Weise die Zeit selber.

Betrachtet man den Text der Bibel, fällt auf, dass nicht die Rede vom „ersten Tag“, sondern vom „ein Tag“ ist. Dieser stellt die fundamentale Einheit der Zeit dar, in der das zeitlose, ewige Chaos durchbrochen wird. Natürlich darf dieser „ein Tag“ nicht chronologisch im Sinne von 24 Stunden, 1440 Minuten etc. verstanden werden, auch nicht als Zeitstrecke vom Sonnenaufgang bis zum Sonnenuntergang. Wie er verstanden werden muss, darüber gibt die Bibel selber einen Hinweis: „Abend ward und Morgen ward: Ein Tag.“ Interessant ist, dass der Tag nicht mit dem Morgen beginnt, sondern mit dem Abend, was bis heute der liturgischen Ordnung sowohl im Judentum als auch im Christentum entspricht. Der Grund ist ganz klar: Mit dieser Ordnung wird der Ausgangspunkt der Bibel noch einmal nachgezeichnet, der nämlich in der abendlichen todbedrohten Zeit liegt. Unsere Zeit ist umschlossen von der absoluten Nichtigkeit des nächtlichen Todes und läuft auf sie hinaus.

Das biblische Zeitverständnis führt also NICHT linear von der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft, sondern kennt folgende Zeitenfolge:

⁸ Vgl. die bahnbrechenden Ausführungen von E. Zenger, *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte* (SBS 112), Stuttgart 1983.

⁹ In Bezug auf Parmenides hat dies besonders K. Heinrich aufgewiesen. Vgl. K. Heinrich, *Parmenides und Jona*, Frankfurt/Main 1966.

1. Zeit I: die chronologische Zeit in unserem Sinne, die in Richtung Tod geht und von diesem umschlossen wird.

2. Zeit II: die Un-Zeit der Nacht, die Unterbrechung der Zeit und deren Nichts. Genauso wie sich der Mensch im Schlaf verliert und diesen Bewusstseinszustand nicht positiv beschreiben kann, ist auch diese „Zeit“ genausowenig wie der Tod positiv beschreibbar. Diese Stufe ist sozusagen der Entzug der Zeit.

3. Zeit III: die morgendliche Zeit, also deren Erneuerung, die Überwindung der Chaosmacht bzw. theologisch gesprochen: die eschatologische Zeit. Sehr wichtig ist, dass diese Zeit nicht einfach die Fortsetzung der Zeit I ist. Wir begegnen dieser Zeit auch im berühmten Bekenntnis, dass Jesus am dritten Tage auferstanden ist: Auch hier ist der erste Tag die dem Tod verfallene Weltzeit, der zweite Tag deren Unterbrechung in der Gestalt des Todes, und der dritte Tag bezeichnet die Neuschöpfung.

Damit ist allerdings noch nicht geklärt, was das Charakteristikum dieser Zeit III ist. In einem ersten Schritt (der entscheidende folgt am Ende des Vortrags) soll geantwortet werden, dass diese Zeit die Transzendenz der Zeit ist, wie sie auf ganz ausgezeichnete Weise im (liturgischen) Fest (der jüdisch-christlichen Tradition; über andere religiöse Traditionen und säkulare Surrogate soll hier nicht befunden werden, wenngleich es vielleicht interessante Verbindungen und Parallelen gäbe)¹⁰ zum Ausdruck kommt. Mit anderen Worten: Die biblische Zeit zielt nicht auf die Chronologie, sondern auf das Fest als tiefster Gestalt der Zeit. Der weitere Weg geht also dahin zu untersuchen, wodurch sich die Festzeit auszeichnet und der Frage nachzugehen, ob es eine philosophische Vermittlung zwischen der chronologisch-naturwissenschaftlichen und der biblischen (und altorientalischen) Festzeit gibt. Dass die Bibel tatsächlich das Fest im Blick hat, zeigen die weiteren Ausführungen der Schöpfungstage: der zweite und der dritte Tag zielen auf den festlichen Schmuck der Erde durch die Pflanzenwelt. Wie ein Tisch gedeckt wird, so wird die Erde mit Pflanzen bereitet. Der vierte Tag führt dann in die Mitte des sogenannten Siebentagewerks: Viel wäre zu sagen, z.B. über die politischen Bezüge, die darin aufleuchten, allerdings will ich mich hier auf den Hauptfokus beschränken: Der vierte Tag handelt von der Schöpfung von Sonne und Mond, insofern diese essentiell für den Festkalender sind. In der Mitte der Zeit steht also das Fest. Tag Fünf und Tag Sechs haben die Aufgabe, die Gäste für das universale Fest zu laden. Der Kulminationspunkt ist mit dem Menschen erreicht, dem fortan die Funktion zukommt, den festlichen Charakter der Welt zu aktualisieren. Er hat als Priester und Stellvertreter Gottes genau diese Funktion, den festlichen Ursprung und die festliche Sinnggebung der Welt zu vergegenwärtigen. Wenn Kant viel später in seiner Kritik der Urteilskraft von einer Zweckmäßigkeit ohne Zweck spricht, hat er sehr viel von dem, was in der Bibel anvisiert ist, auf seine Weise übersetzt und bewahrt.

Bekanntlich endet die Schöpfung nicht mit dem sechsten, sondern mit dem siebenten Tag: Dieser führt uns, wie weitere intertextuelle Bezüge der Bibel zeigen, zur höchsten Steigerung des Festes, zur Epiphanie im Gotteslob. Die ganze Welt mit dem Menschen an der Spitze soll die Zeit unterbrechen, um den Lobpreis zu sprechen. Dabei ist entscheidend, dass Gott selber auf diesem Lobpreis Wohnstatt nimmt oder mit anderen Worten gesagt: Die tiefste Offenbarung Gottes ereignet sich im Fest, welches die chronologische Zeit unterbricht und transzendiert. Gott selber ist das Ereignis der festlichen Zeit, die ihren Ausdruck im Lobpreis

¹⁰ Eine tiefsinnige Phänomenologie des Festes, welche sowohl für jüdische und christliche Liturgie als auch für andere und nicht unmittelbar religiöse Festformen zur Anwendung zu bringen ist, gibt H.D. Bahr, *Zeit der Muße – Zeit der Musen*, Tübingen 2008.

des Menschen hat, den dieser stellvertretend für die ganze Schöpfung spricht. In Bezug auf Kant könnte man vielleicht die Wertigkeit umdrehen: Die Kritik der Urteilskraft spannt einen Bogen von der reflektierenden in die bestimmende Urteilskraft. Der Endzweck der Welt liegt nicht im freien Spiel von Anschauung und Verstand, er liegt auch nicht in der Naturzweckmäßigkeit, die zu keinem Abschluss kommt, sondern im moralischen Gesetz, welches uns Zwecke vorgibt, die das Sein als solches zu bestimmen vermögen. D.h. es gibt bei Kant einen Primat der bestimmenden Urteilskraft gegenüber der reflektierenden. Im biblischen Schöpfungsbericht deutet sich ein umgekehrtes Szenario an: Die Moralität dient dazu, Schuld und Unrecht als Eingangstor für das Fest, für eine *Zweckmäßigkeit ohne Zweck* zu ebnen, *in der der Sinn der Zeit liegt*. Diese Struktur philosophisch und schöpfungstheologisch nachzuzeichnen, soll der dritte Teil des vorliegenden Vortrags leisten, wobei ich mich hier relativ kurz fassen kann, da ja zahlreiche Beiträge in diese Richtung denken.

3. Philosophische Zeitbetrachtungen

Als Ausgangspunkt einer philosophischen Kritik an einem Zeitkonzept, welches eine rein quantitative Zeit kennt, kann bis heute Leibniz fungieren. Insbesondere in seinem Mühlengleichnis (Monadologie §17) macht er darauf aufmerksam, dass eine bloß mechanistische Sichtweise der Welt nicht ausreicht, um diese in ihrer Konkretheit erkennen zu können: „Denkt man sich etwa eine Maschine, deren Einrichtung so beschaffen wäre, daß sie zu denken, zu empfinden und zu perzipieren vermöchte, so kann man sie sich unter Beibehaltung derselben Verhältnisse vergrößert denken, so daß man in sie wie eine Mühle hineintreten könnte. Untersucht man alsdann ihr Inneres, so wird man in ihm nichts als Stücke finden, die einander stoßen, niemals aber etwas, woraus man eine Perzeption erklären könnte.“¹¹ Eine entscheidende Frage für Leibniz ist die Frage nach der Einheit des Seienden als transzendentes Prinzip desselben. Warum können wir Seiendes als Einheit benennen, gewissermaßen ins Wort heben? Die Raum-Zeit-Maschinerie kennt nur ein „außereinander“, wenn daher etwas als Einheit angesprochen wird, ist diese schon vorausgesetzt. Das versteht Leibniz unter „Monade“. Und da wir letztlich gar keine anderen Einheiten kennen als Subjekte, sind Monaden in Analogie eines Subjekts zu denken. Leibniz bildet eine Abfolge von solchen Einheiten mit einem zunehmenden Grad an Subjektivierung, d.h. der Akzent verschiebt sich immer stärker von der bloßen Objektivität in die Sphäre der Subjektivität. Im Bereich der anorganischen Natur, wo wir es, abgesehen von der Technik, am unmittelbarsten mit Objekten zu tun haben, könnte man etwa auf Grund der Eigengravitation von „innerer Einheit“ sprechen¹², deutlicher wird die Einheit und damit die Subjektivität im Bereich des Lebendigen, noch deutlicher in der Sphäre der höheren Säugetiere, die bereits über ein Gedächtnis verfügen und damit die von ihnen wahrgenommene Welt in eine zeitliche Einheit fügen können. Im tiefsten Sinne mit Einheiten haben wir es aber in der Sphäre des Menschen zu tun, der sich nicht nur seiner Einheit bewusst ist, sondern auch in der Lage ist, mittels seiner Vernunft die gesamte Welt in Eines zu setzen.

In Bezug auf die Raum-Zeit-Problematik ist zu betonen, dass die innere Einheit als transzendentes heuristisches Schema, unter der Welt betrachtet werden muss, vollkommen ideell ist. Allerdings vermittelt sich jede innere Einheit („Monade“) raumzeitlich. Insofern ist jede Entität Subjekt-Objekt oder, wie Leibniz dies auch nennt „vis primitiva“ und „vis

¹¹ G.W. Leibniz, Monadologie, in: G.W. Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Übersetzt von Arthur Buchenau mit Einleitungen und Anmerkungen herausgegeben von Ernst Cassirer (PhB 496-497), Hamburg 1996, 605f.

¹² Zur Frage der monadischen Struktur der anorganischen Materie vgl. H.D. Klein, System der Philosophie. Band II. Naturphilosophie, Frankfurt/Main 2006, besonders 103-112.

derivativa“. In einer Terminologie von Husserl könnte gesagt werden, dass sich die Monade zeitigt (und verräumlicht). Mit anderen Worten: Keine Monade ohne Zeit, aber auch keine Zeit ohne Monade. Ohne die Subjektivität innerer Einheiten bzw. deutlicher gesprochen ohne Bewusstsein gibt es keine Zeit (genauso wie es kein Bewusstsein ohne Zeit gibt). Wenn sich aber jede Monade zeitigt und verräumlicht, gibt es kein „außerhalb“ der Monade mehr. Mit dem Auftreten jeder Monade entsteht die Welt. Natürlich bedeutet dies nicht, dass die Monade allmächtig ist oder dass nur eine Monade wäre. Sondern es bedeutet, dass jede Monade mit ihrem Auftreten auch die ihr vorausliegende (und die ihr nachfolgende) Zeit mitsetzt und darin eine unendliche Anzahl anderer Monaden spiegelt (perzipiert), wenngleich in verschiedenen Vermittlungsgraden. Wir sind z.B. durch die Erde auf eine andere Weise vermittelt als durch unser Haustier und wieder auf andere Weise als durch den Nachbarstern Alpha Centauri. Eines aber bleibt in Bezug auf die Zeit festzuhalten: Die Voraussetzung jeder Monade ist gleichzeitig die von ihr (und d.h. nicht ohne sie existierende) gesetzte Voraussetzung. Das Kind ist nur in Bezug auf die Eltern und diese nur in Bezug auf das Kind. Ich bin nur in Bezug auf die Sonne und die Sonne nur in Bezug auf mich usw. Ein weiterer wichtiger Punkt der Überlegungen von Leibniz führt dahin, dass jede Monade als Spiegel des Universums unendliche Relation ist. Jede Monade spiegelt eine unendliche Anzahl anderer Monaden und verweist auf sie und es ist grundsätzlich keine Grenze in diesem Spiegel angegeben. Insofern jede Monade in diesen Verweisstrukturen innere Einheit bleibt, ist ihre Spiegelung EINE zusammenhängende Raumzeit. Die Kausalität und die raumzeitliche Abfolge sind so nichts anderes als der Spiegel der monadischen Einheit. Aus diesen Überlegungen leitet sich auch der Leibnizsche Satz ab, dass die Natur keine Sprünge macht: Jeder Sprung würde nämlich diese Einheitsstruktur der Monade im wahrsten Sinne aufsprengen. Die Monade würde schizophren.

Für Leibniz gibt es also eine Einheit der Raumzeit, die die Einheit der Monade spiegelt. Die Evolution wäre so gesehen die biologische Darstellung dieser inneren Einheit jeder Monade, wobei aber festzuhalten bliebe, dass es eben die Evolution nur gibt, weil es Subjekte gibt (und umgekehrt). Der höchste Grad an Subjektivität ist dann erreicht, wenn die Einheit als Einheit erfasst wird, wenn also ein Selbstverständnis als Subjekt möglich ist. Die Zeit ist leibnizianisch gesehen damit kein großer Behälter mehr, sondern der Spiegel der Monaden und Zeit und Bewusstsein untrennbar verbunden. Ein besonderer Aspekt der Zeit bei Leibniz ist mittels seines Diktums der „prästabilierten Harmonie von Natur und Gnade“ zum Ausdruck gebracht. Um die Einheit der Handlung wahren zu können, muss jedes Handeln zureichend begründet sein. Die entscheidende Pointe bei Leibniz ist aber, dass das menschliche Handeln in der Unendlichkeit Gottes zureichend begründet ist. Der Mensch handelt gewissermaßen frei als Selbstvollzug Gottes. Empirisch gesehen kann niemals festgestellt werden, ob eine Handlung zureichend begründet ist oder nicht, weil wir dazu die Totalität aller Gründe einsehen müssten genauso wie empirisch niemals festgestellt werden kann, ob unsere Welt eine zielgerichtete Einheit ist oder nicht. Leibniz meint aber, dies transzendental voraussetzen zu müssen, da sonst der Einheitsgedanke wegfiel und das Universum in völlig zusammenhanglose Fragmente zerfiel. Anders gesagt: Wenn wir uns als Subjekte betrachten können, wozu uns unsere ethische und noetische Erfahrung nötig, dann laut Leibniz nur unter dem Postulat einer zureichend begründeten Welt, die allerdings nicht in der empirischen Zeit diese Begründung erfährt, sondern im „Unendlichen“, in Gott, in einer nie direkt repräsentierbaren Zukunft („Gnade“). Auf diese Art und Weise schiebt sich bei Leibniz neben die empirische Welt („Natur“) die eschatologische, d.h. die Welt der Freiheit („Gnade“), in die sich die chronologische Zeit transzendieren muss, was immer da passiert, wo sich der Mensch als freies Wesen versteht und auch danach handelt.

Es wäre interessant, einen ausführlichen Bogen von Leibniz zu Kant zu spannen, allerdings würde dies den Rahmen meiner Ausführungen sprengen¹³. Kants Überlegungen können in diesem Rahmen nur kurz angedeutet werden im Hinblick darauf, wo Hegel anknüpft. Bei Leibniz ist die Monade ein Universum und steht nicht in der Raumzeit, sondern zeitigt sich. Das Motiv einer Zeitigung der Zeit begegnet uns auch bei Kant, allerdings mit einem charakteristischen Unterschied: Die Zeit ist dem Subjekt als Anschauungsform vorgegeben, was wiederum nichts anderes bedeutet als dass jedes Subjekt zeitlich eingebettet ist. Ein Sprung ins Unendliche, in eine transzendente Ewigkeit ist nach Kant nicht möglich. Allerdings muss sofort hinzugefügt werden, dass die Zeit natürlich auch bei Kant kein chronologischer Behälter ist, sondern überhaupt erst durch die produktive Einbildungskraft und deren Schematisierungen begegnet. Es ist diese Einbildungskraft, in der Anschauung und Verstand vermittelt werden und die überhaupt erst so etwas wie eine Erzeugung der Zeit (als Zeitreihe), eine Erfüllung der Zeit (als Zeitinhalt), eine Zeitrelation (als Zeitordnung) und eine Modalität der Zeit (als Zeitinbegriff) ermöglicht. Betrachtet man etwa die Zeitrelation, so ist diese nur mittels Substanz, Kausalität und Wechselwirkung als Verstandeskategorien, insofern diese schematisiert werden, möglich. In Bezug auf unser anfängliches Modell einer Entwicklung der Welt kann also gesagt werden, dass diese Zeitfolge, die dabei in Anspruch genommen wurde, sinnvoll nur in Bezug auf Wesen ausgesagt werden kann, die entsprechende Synthesen vorzunehmen im Stande sind, was auf alle Fälle für den Menschen zutrifft. Weiters ist auf folgenden zentralen Gedanken Kants hinzuweisen, der dann bei Hegel aufgenommen wird: Leibniz geht vom Grundsatz innerer Einheiten, den Monaden aus, die jede für sich ein ganzes Universum bilden. Kants oberster Grundsatz ist dagegen nicht mehr das substantiierte Ich der Monade, sondern die Tätigkeit des Verbindens. All unser Erkennen besteht im Verbinden („ist“ sagen), in der Synthesis. Entscheidend ist, dass diese Synthesis sich als die oben genannte Zeiterstellung manifestiert. Kants oberster Grundsatz der Synthesis ist bekanntlich das „Ich denke, das alle meine Vorstellungen begleiten können muss“ und dieses manifestiert sich, wie Heidegger wohl zu recht gesehen hat¹⁴, gerade in der Zeiterstellung. Es ist wichtig, dass dieses „Ich denke“ und damit die zeiterstellende Synthesis nicht gegenständlich werden kann, weil wir in einer Vergegenständlichung genau jene Verobjektivierung vor uns hätten, deren Voraussetzung diese Synthesis je schon ist. Mit anderen Worten: Mittels Kant erhalten wir eine radikal negative Bestimmung des „Ich denke“ und eine enge Zusammenbindung desselben mit der Zeit. Das Selbstbewusstsein kann seine Tätigkeit zwar nur zeitlich vermittelt durchführen, es ist dadurch gewissermaßen „in“ der Zeit, *niemals aber ein Gegenstand in der Zeit*.

Dies ist auch der Grundansatz von Hegel, für dessen Verständnis zwei Punkte berücksichtigt werden müssen:

1. Bereits der junge Hegel denkt die Welt nicht wie die Empiristen als Objekt (worunter auch das Subjekt fielen) und auch nicht wie Leibniz als Subjekt-Objekt-Einheit, sondern als Subjekt-Subjekt-Objekt-Einheit. Welt und Zeit ist uns immer intersubjektiv (sprachlich, geistig) vermittelt. Es gibt keine subjektfreie Zeit.

2. Anschließend an Kant, der, wie wir angedeutet haben, die Zeit auf das engste in die Sphäre des „Ich denke“ rückt ohne dieses zu vergegenständlichen, setzt Hegel Zeit und

¹³ Eine umfassendere Ausführung über das Kantische Zeitkonzept habe ich in „Zeit und Gott“ versucht. Vgl. K. Appel, *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, Paderborn 2008, 64-101.

¹⁴ Vgl. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt ⁶1998.

Selbstbewusstsein gleich. Noch grundsätzlicher gesagt fallen bei Hegel „Zeit“, „Begriff“, „Selbstbewusstsein“, „Gott“, „Negativität“ und sogar „Tod“ auf zu klärende Art zusammen.

Das „Ich“ ist kein Gegenstand, kein Objekt, denn jede Objektivität käme im wahrsten Sinne des Wortes „zu spät“, da denkendes „Ich“ und gedachtes „Ich“ niemals zusammenfallen. Wann immer daher das „Ich“ sich in der Welt finden, d.h. spiegeln will, erfährt es lediglich seinen eigenen Entzug. Auf besondere Weise sieht man dies nicht zuletzt in der Sprache: In jedem Wort, welches der Mensch spricht, ist der benannte Gegenstand „aufgehoben“, sprachlich vermittelt. Der Gedanke ist also aufgehobener oder negativer Gegenstand, worin sich die Negativität des Bewusstseins zum Ausdruck bringt. Hegel zeichnet die Zeitstruktur des Bewusstseins bzw. die Bewusstseinsstruktur der Zeit in seinen philosophischen Hauptwerken, sprich der „Phänomenologie des Geistes“ und der „Wissenschaft der Logik“¹⁵ minutiös nach: Bereits in der Sinnlichkeit erfährt das Bewusstsein, dass ihm lediglich das aufgehobene „Diese“ oder das Allgemeine bleibt, obwohl es das einzeln Konkrete suchte, welches sich aber ständig verändert und entzieht. Dieses Allgemeine versucht die Wahrnehmung als Ding mit Eigenschaften zu fixieren, aber auch das Ding erweist sich als nicht beständig, insofern es am Gegensatz von Ding und Eigenschaft, von Einzelheit und Allgemeinem zerbricht. In einem weiteren Schritt versucht das Bewusstsein die Welt als Spiel von Kräften und als Reich von Gesetzen zu beschreiben. Allerdings kann auch das ruhige Reich der Gesetze, welches den Unterschied der sich bewegenden Welt zu fixieren und in Gesetze zu binden trachtet und letztlich als Gesetz des Gesetzes zur Aussage „Alles ist unterschieden“ kommt, die Bewegung nicht einholen. Die Wahrheit aber des Satzes, dass ALLES der Unterschied ist, ist das Leben. Denn der Unterschied ist nicht ein Unterschied von fixierten Unterschiedenen, sondern der absolute Unterschied (d.h. Unterschied an ihm selber) und damit die Dialektik von Einheit und Unterschied, wie sie sich im Leben manifestiert. Das Leben unterscheidet in sich das Lebendige, welches es auch wieder zurücknimmt. Es ist (gleich der Zeit) sozusagen nichts Anderes als dieser ständige Wechsel¹⁶, als diese fortlaufende neue Gestaltung von Einheit (Leben) und Unterschied (Lebendiges), von Geburt und Tod, von Gattung und Arten, wie sie uns die Evolutionsbiologie auf das Eindrücklichste vor Augen führt. Insofern nun aber in diesem ständigen Sich-Unterscheiden dieser Unterschied sich auf sich selber bezieht (in der Sprache Hegels: in sich selber reflektiert ist) oder anders ausgedrückt: insofern der Unterschied, der das Leben ist, sich in seiner Totalität von sich unterscheidet, vollzieht sich in diesem Bezug ein Übergang von der Sphäre des Lebendigen in die Sphäre des Selbstbewusstseins, welches dadurch gekennzeichnet ist, dass es, insofern es auf sich zu reflektieren vermag, sich in seiner Totalität von sich unterscheiden und gleichzeitig auch diesen Unterschied in sich zurücknehmen kann. Damit ist philosophisch gesprochen in jedem Selbstbewusstsein der gesamte Lebensprozess verwirklicht wie umgekehrt der gesamte Lebensprozess als Lebensprozess nur gedacht werden kann, insofern er auf eine Selbstbewusstseinsstruktur verweist. Das Diktum der Selbstorganisation der Materie hat hier seine Wahrheit: Sie ist im Leben Selbstorganisation, deren eigentliche Antriebsfeder das Selbstbewusstsein und damit der Geist ist. Ironischerweise fallen also in diesem Gedanken Materialismus und Geistphilosophie in eins. Dies zeigt sich nicht zuletzt daran, dass sich das, was in der Evolution sozusagen für das Leben als Ganzes gilt, nämlich

¹⁵ Vgl. K. Appel, Zeit und Gott 202-316; W. Grieser, Geist zu seiner Zeit. Mit Hegel die Zeit denken lernen. Auf dem Weg zu einer „Metaphysik“ der Zeit, Würzburg 2005.

¹⁶ In der Einleitung in das Selbstbewusstseinskapitel der „Phänomenologie des Geistes“ wird das Leben explizit als Zeitgestalt eingeführt: „Das Wesen ist die Unendlichkeit als das Aufgehobensein aller Unterschiede, die reine achsendrehende Bewegung, die Ruhe ihrer selbst als absolut unruhiger Unendlichkeit; die Selbständigkeit selbst, in welcher die Unterschiede der Bewegung aufgelöst sind; das einfache Wesen der Zeit, das in dieser Sichselbstgleichheit die gediegene Gestalt des Raumes hat.“ Siehe G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes (Werke 3), Frankfurt 1993, 140.

ein ständiges Sich-Transzendieren (identisch sein mit sich im Anderen seiner), wie es sich im Artsprung (d.h. in den Mutationen) zum Ausdruck bringt, in jedem Selbst verwirklicht. Daher ist meines Erachtens der Mensch nicht eine Art im Reich des Lebens, sondern in jedem Menschen vollzieht sich der gesamte biologische Lebensprozess, der umgekehrt wiederum auf den Menschen verweist.

Was Hegels Modell also auszeichnet, ist, dass es zwar durchaus kompatibel ist mit den Erkenntnissen der Astronomie und der Evolutionsbiologie, aber die Akzente anders setzt: Jede Stufe geht sozusagen in ihrem Vorwärtsschreiten in die nächsthöhere Stufe als deren vorausgesetzte Wahrheit zurück, das Nichtlebendige, welches kausalen Mechanismen folgt und objekthaften Charakter hat, geht zurück in das Lebendige, welches damit Folge, aber auch Grund des ersteren ist. Das Lebendige wiederum verhält sich auf diese Weise zum Selbstbewusstsein. Das Selbstbewusstsein, also der sich auf sich beziehende Unterschied, unterscheidet sich wiederum als „gedoppeltes Selbstbewusstsein“, d.h. als Einheit von Individualität und allgemeinem Geist. Im tiefsten Sinne ist dieser Unterschied des Selbstbewusstseins das Sich-Anders-Werden des eigenen Selbstbezugs oder die absolute Unverfügbarkeit des Entzugs, das nicht mehr vergegenständlichbare Andere „inmitten“ des Eigenen, welches (zumindest in den Spuren Hegels) „Gott“ genannt werden kann, insofern er dieser Aufgabe des nicht verfügbaren Anderen ist.

Jede dieser Stufen, und damit möchte ich die Überlegungen, die im Ausgang von Hegel angedacht wurden, abschließen, führt ihr eigenes Zeitkonzept mit sich.

4. Schöpfungs- und zeittheologische Konsequenzen

In der Stufe des *anorganischen Vorlebendigen* ist die Zeit gewissermaßen ein *mechanistisches Außereinander*, die *Zeit des Lebens* zeichnet sich dadurch aus, dass ihr eine *zyklische Zeit* entspricht, insofern sie das Lebendige in sich ständig neu hervorbringt und wieder zurücknimmt, wobei sich allerdings bereits das *Selbstbewusstsein* im evolutiven *Fortschreiten* ankündigt. Dieses Selbstbewusstsein hat den Lebensprozess und das Vorlebendige als ewige Vergangenheit seiner selbst gesetzt, insofern das Anorganische und das Lebendige gesetzte Voraussetzung des Selbstbewusstseins sind, welches Folge und Grund desselben ist. Dass allerdings das Anorganische zum Lebendigen und das Lebendige zum Selbstbewusstsein auch in einem chronologischen Sinne vorwärtsschreiten, offenbart bereits das Selbstbewusstsein als Triebfeder desselben. Denn dieses ist dadurch gekennzeichnet, dass es in seiner *Freiheit* auch *Zukunft* hat und hin zu Neuem *fortschreiten* kann. Das Selbstbewusstsein kann sich auch zu seinen eigenen Ur-Sprüngen verhalten und damit zu seiner Vergangenheit, ebenso wie es gerade in der Praxis, d.h. im Versprechen, Zeugnis etc. in die Zukunft weist. Allerdings ist die Zeit des Selbstbewusstseins ihrerseits wiederum in eine andere Zeitstufe eingebettet:

Es wurde angedeutet, dass das Selbstbewusstsein radikale Alterität impliziert, insofern es „Sich-Anders-Werden“ im eigenen Selbstbezug ist¹⁷. Diese Alterität erfährt es im Letzten als Entzug jeder Selbstverortung, als absolute Negativität seiner, in der eine Unterbrechung/ein Bruch der ihm eigenen Zeit einhergeht. Diesen Bruch kann das Selbstbewusstsein als „zweiten Tag“, d.h. als Tod und Chaos erfahren, wenn es die Zeit als diese Alterität, wie es in der biblischen Sündenfallgeschichte, die unmittelbar auf die Schöpfungsgeschichte folgt, der Fall ist, unter Kontrolle bringen will, also seine eigene Sterblichkeit als Hingebemüssen zugunsten absoluter Selbstkontrolle verneinen möchte. In diesem Falle wird es die Zeit als zu

¹⁷ Diese Erfahrung des Sich-Anders-Werdens im eigenen Selbstbezug zeichnet jede geistvolle Begegnung aus, welche immer mit einer De-Zentrierung des eigenen Wunsches und damit des eigenen Selbstbezugs verbunden ist.

Überwindendes betrachten müssen, das nicht sein darf. Das Selbstbewusstsein wird die Zeit „tilgen“ zu(un)gunsten metaphysischer Gottesvorstellungen¹⁸ oder im säkularen Surrogat eines Perpetuum mobile¹⁹, welches eine ewig weiterlaufende Zeit ohne Telos (Zeit ohne Finale²⁰) bezeichnet.

Der andere Weg ist durch die biblische Schöpfungsgeschichte angedeutet: Die Zeit des (liturgischen) Festes ist die Unterbrechung, die Alterität der (ersten) Zeit (der anfänglich biblisch festgemachten Dreigliederung), des „Ein Tag“, der auf die Nacht des Todes („zweite Zeit“) zusteuert, allerdings eine Alterität der Zeit, die weder in eine zeitlos-nihilistische Ewigkeit (Metaphysik) noch in die Ewigkeit im Sinne der „schlechten“ Unendlichkeit eines ewig maschinell weiterlaufenden Kosmos umkippt. Diese Zeit, die uns in der biblischen Schöpfungsgeschichte am siebenten Tag als Epiphanie begegnet ist, kann nun näher bezeichnet werden: Der siebente Tag, wie ihn die Bibel andenkt als festliche Unterbrechung der Zeit, ist das Wissen um den Entzug des Seins, in dem die Zeit²¹, das „Ich“, der „Tod“ zu verorten sind. Dieses Wissen, biblisch gesehen der dritte Tag oder Morgen ist die Anerkennung dieses Entzugs, *das Ja zur eigenen Sterblichkeit, Verletzlichkeit und Entzogenheit und zur Entzogenheit, Sterblichkeit, Verletzlichkeit des Anderen. Was also gefeiert wird und wodurch die Schöpfung als solche offenbar ist, ist ihre Sterblichkeit*. Einen der schönsten Gedanken dazu gibt uns indirekt Kant, wenn er in seiner „Kritik der Urteilskraft“ über das Naturschöne schreibt: „Aber dieses Interesse, welches wir hier an der Schönheit (der Natur) nehmen, bedarf durchaus, dass es Schönheit der Natur sei, und es verschwindet ganz, sobald man bemerkt, man sei getäuscht, und es sei nur Kunst“²². Die Täuschung läge, wie zuerst wohl H.D. Bahr bemerkt hat²³, genau im Verlust der Sterblichkeit und damit im Verlust der Transzendenz der Zeit. Das Merkwürdige also an dieser „dritten“ Zeit, die in der Auferstehung am „dritten Tag“ genauso wie im siebenten Tag des Sabbats zum Ausdruck kommt, ist, dass sie den Tod (die Nacht der „zweiten“ Zeit) gewissermaßen „verdoppelt“ bzw. dramatisch wiederholt, denn wie er ist sie nur negativ als Unterbrechung erfahrbar. Damit wird auch eine Wahrheit der bisherigen Zeiten deutlicher: War der Tod im mechanischen Auseinander höchstens versteckt als Entropie präsent und im Lebensprozess noch im zyklischen Werden und Vergehen eingeborgen, so zeigt er sich jetzt als die Wahrheit des Lebens und in einem noch grundsätzlicheren Sinne als die Wahrheit des Selbstbewusstseins und seiner Zeit, die nicht chronologisch ins Unendliche fortschreitet, sondern endet. Die Frage allerdings ist, wie dieses Ende zu fassen ist: Oben wurde angedeutet, dass der Mensch mit diesem Entzug des Endes so umgeht, dass er ihn seiner Kontrolle unterwerfen will. Den ältesten Versuch dazu finden wir in der Genealogie²⁴. In ihr will sich der Mensch der eigenen Vergangenheit und der eigenen Zukunft vergewissern und in diesen Vergewisserungen den Entzug der Zeit „füllen“, also ewig weiterleben. Allerdings ist die Genealogie zutiefst bedroht, denn, wie der Mensch allzubald erfährt, sind auch Sippen und

¹⁸ Unter metaphysischer Gottesvorstellung ist hier der Gedanke eines Gottes als absolutes Sein verstanden, der durch die Zeit nicht berührt ist, sondern in einer zeitenthobenen Ewigkeit verweilt. Dieses Sein wäre tatsächlich der Zeit radikal entgegengestellt.

¹⁹ Das Perpetuum mobile ist wohl nicht zufällig ein Leitmotiv der Neuzeit. Es stellt einen absoluten und fortlaufenden Selbstbezug dar, der keinen Entzug und damit auch keine Zeit kennt. Damit tritt es in gewisser Hinsicht an die Stelle Gottes: Es ist der mechanisierte Gott.

²⁰ Vgl. J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Würzburg 1992.

²¹ Die Zeit muss von diesem Entzug her bestimmt werden, denn sie selber ist keine „Strecke“, die durch Quantelung messbar wäre, aber auch kein kontinuierlicher Fluss. Die Zeit selber „vergeht“ weder noch „steht“ sie.

²² I. Kant, Kritik der Urteilskraft 172.

²³ Vgl. dazu die erhellenden Analysen von H.D. Bahr, Sätze ins Nichts. Ein Versuch über den Schrecken, Tübingen 1985, 254-257.

²⁴ Vgl. K. Heinrich, Parmenides und Jona, Frankfurt/Main 1966.

Völker der Vergänglichkeit Preis gegeben. Als ultimative Überwindung der Zeit finden sich daher zwei Versuche: Der erste liegt – seit Parmenides bzw. seit den nach seinem Tod einsetzenden Interpretationen seiner Schriften – im metaphysischen Versuch, das zeitliche Sein als „Nichts“ zu dechiffrieren und ihm eine ebenso unerreichbare wie unberührbare Ewigkeit entgegenzusetzen. Der zweite Versuch ist das Erbe des ersten: Die „jenseitige“ Ewigkeit wird mitten in die Zeit verlegt, indem die Zeit maschinell gequantelt und dadurch zum Stillstand gebracht²⁵ und berechenbar wird. An die Stelle Gottes tritt die Maschine, welche ihre tiefste Ausdrucksform im Perpetuum mobile als unendlicher Kausalkette hat. Die Welt wird zu einer ewig linear fortlaufenden potenziell berechenbaren Funktion, die kein Ende mehr kennt. Wir sind damit im heutigen Zeitverständnis angelangt, wobei vielleicht noch angemerkt werden kann, dass sich der Verdacht aufdrängt, dass die linearen Kausalketten (Ursache-Wirkung/Ursache-Wirkung etc.) das säkulare Surrogat der Vater-Sohn-Genealogie darstellen. Am Ende dieses Zeitverständnis steht dann konsequenterweise das absolute Nichts, welches alle Strukturen in ihrem Eigenwert tilgt und auflöst und als Symbol nur mehr das Grauen einer unendlichen Leere mit sich bringt. Dieses Bild wird sowohl in heutigen kosmologischen Modellen sichtbar als auch im Umgang mit dem Tod, wo an die Stelle des Verstorbenen das Grauen einer absoluten Leere gesetzt wird.

Der neben Metaphysik und Quantifizierung dritte Weg dagegen ist der Verzicht darauf, den Entzug der Zeit und damit den Tod in die eigene Verfügbarkeit zu bringen. Allerdings stellt sich dieser nicht in Form einer noblen Eigentlichkeit im Sinne des „Seins zum Tode“ Heideggers (der allerdings diesen dritten Weg wieder für unsere Zeiten beschreitbar gemacht hat) dar. Vielmehr ist der entscheidende Umschlagspunkt die Epiphanie des Anderen, der gekoppelt ist mit einem Versetzungsschritt aus dem eigenen Verfügungswillen. Auf diese Epiphanie der Zeit „antwortet“ das (liturgische) Fest in sich weggebender Freude. Es wird damit die eigene Sterblichkeit, die sich in der Begegnung mit dem Anderen (wenigstens momenthaft) vollzieht, festlich begangen – in diesem Sinne wäre jedes Fest, welches die eigene Sterblichkeit durch den augenblicklichen Genuss (im Sinne einer bloßen „Party“) zu ersetzen trachtet die Perversion des Festes – und die eigene Ex-sistenz in ein Geschehen hinein transzendiert, welches immer schon ursprünglicher als die eigene Selbstsetzung gewesen sein wird. Vielleicht ist in diesem festlich-liturgischen Aktus, der natürlich auch weitreichende ethische Konsequenzen (im Sinne eines Von-sich-Absehens) hat, wie angedeutet, auch die große Figur Kants einer „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“ zu finden, die er in der „Kritik der Urteilskraft“ im Naturschönen verortet²⁶. Denn der letzte Zweck der Zeit ist in diesem Geschehen nicht mehr intentional erschließbar, sondern stellt einen Aufgang (eine Epiphanie) dar, den (die) das Fest, ohne auf ein bestimmtes äußeres Ziel zuzusteuern, vorwegnimmt, indem es alle Zwecksetzungen noch einmal transzendiert, womit das Geheimnis des siebenten Tages und seiner Ruhe als höchster Tag in den Horizont als Mitte der Zeit rückt.

²⁵ Bereits Zenon hatte Parmenides in diesem Sinne verstanden und auf dieser Grundlage seine Aporien, z.B. die vom „ruhenden Pfeil“ konstruiert.

²⁶ Z.B. I. Kant, Kritik der Urteilskraft 69.