

<b>Zeitschrift:</b>	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
<b>Band:</b>	57 (2010)
<b>Heft:</b>	1
<b>Artikel:</b>	Überlegenheit zur Unveränderlichkeit, Ewigkeit und Zeitlichkeit Gottes
<b>Autor:</b>	Krause, Andrej
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-760593">https://doi.org/10.5169/seals-760593</a>

### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 16.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Überlegungen zur Unveränderlichkeit, Ewigkeit und Zeitlichkeit Gottes

In der christlichen Theologie wird mitunter gesagt, daß Gott zeitlos ist. Diese Ansicht wurde bereits früh vertreten, etwa von Origenes und Augustinus, und dann für viele Jahrhunderte allgemein akzeptiert, sie läßt sich anhand der Schriften des Alten und Neuen Testaments jedoch kaum belegen.<sup>1</sup> Häufig wurde die Annahme der Zeitlosigkeit Gottes mit der Annahme seiner Unveränderlichkeit oder mit der Annahme der sogenannten *Ewigkeit* Gottes begründet. Der vorliegende Aufsatz argumentiert dafür, daß weder der Begriff der Unveränderlichkeit noch der Begriff der Ewigkeit – Ewigkeit verstanden gemäß der klassischen Bestimmung des Boethius, wonach etwas ewig genau dann ist, wenn es sein unbegrenzbares Leben auf einmal ganz und vollkommen besitzt – den Begriff der Zeitlosigkeit impliziert, so daß eine Zeitlosigkeit Gottes jedenfalls nicht aus seiner Unveränderlichkeit oder aus seiner Ewigkeit folgen würde. Nun finden sich in der Bibel zwar Passagen, die die Unveränderlichkeit Gottes nahe legen,<sup>2</sup> es gibt dort aber deutlich mehr Textstellen, in denen von seiner Veränderlichkeit die Rede ist.<sup>3</sup> Somit ist es gar nicht ausgemacht, ob man als christlicher Theologe die Auffassung vertreten sollte, daß Gott unveränderlich ist. Dort, wo die christliche Theologie dies erstmals getan hat, stand sie unter dem Einfluß der griechischen Philosophie.<sup>4</sup> Damit ist freilich nichts darüber ausgesagt, ob Unveränderlichkeit nicht doch Zeitlosigkeit impliziert. Im Folgenden soll, und zwar im ersten Teil des Aufsatzes, jedenfalls

<sup>1</sup> Vgl. SWINBURNE, Richard: *God and Time*. In: STUMP, E. (Hg.): *Reasoned Faith. Essays in Philosophical Theology in Honor of Norman Kretzmann*. Ithaca, NY: Cornell University Press 1993, 204–222, hier: 204f.; ANSELM VON CANTERBURY: *Monologion*, ed. F.S. Schmitt. Stuttgart / Bad Cannstatt: Frommann 1964, Kap. 21f., behauptet sowohl, daß Gott zeitlos (*in nullo tempore*) ist, als auch, daß er immer (*semper* bzw. *in omni tempore*) ist, und er versucht, beide Behauptungen miteinander zu vereinbaren.

<sup>2</sup> Als biblische Standard-Stellen werden häufig genannt: Ex 3,14; Ps 102,28; Mal 3,6; Jak 1,17. MAAS, Wilhelm: *Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre*. München: Schöningh 1974, 32, argumentiert dafür, daß diese Schriftstellen die Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes nicht ausreichend begründen.

<sup>3</sup> Vgl. z.B. Jer 18,7f.; 26,3.13.19; 31,20; Hos 11,8f.; Joël 2,13f.; Am 7,3; Jak 4,8. Zur Interpretation derartiger biblischer Ansätze vgl. MAAS: *Unveränderlichkeit*, 166–176.

<sup>4</sup> Vgl. KRETZMANN, Norman: *Omniscience and Immutability*. In: *The Journal of Philosophy* 63 (1966) 409–421, hier: 409; MAAS: *Unveränderlichkeit*, 163–165; MEESSEN, Frank: *Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes. Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung*. Freiburg: Herder 1989, 6; KUTSCHERA, Franz von: *Vernunft und Glaube*. Berlin: de Gruyter 1991, 69, dort Fußnote 11; SWINBURNE, Richard: *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press 1993, 222.

dafür argumentiert werden, daß dies nicht der Fall ist. Im zweiten Teil des Aufsatzes soll gezeigt werden, daß der Begriff der Ewigkeit – gemäß der Bestimmung des Boethius – nicht das Merkmal der Zeitlosigkeit enthält, daß also dieser Begriff nicht den der Zeitlosigkeit impliziert. Bei der Analyse des Begriffs der Ewigkeit wird sich herausstellen, daß er mit Hilfe des Isomorphiebegriffs formal einsichtiger gemacht werden kann, wobei in diesem Zusammenhang das göttliche Leben als ein Leben-auf-einmal, das geschöpfliche Leben als ein Leben-nacheinander zu qualifizieren ist. Es wird ferner diskutiert, ob Leben-auf-einmal und Leben-nacheinander insofern etwas Gemeinsames haben, als der hier zugrunde gelegte Begriff der Lebendigkeit *analog* im Sinne der klassischen Analogielehre ist. Im übrigen ist der Autor dieses Beitrages der Auffassung, daß es gute Gründe für die Annahme der Existenz Gottes gibt, wobei unter dem Begriff „Gott“ im Anschluß an Swinburne ein Wesen verstanden werden soll, das Person, vollkommen gut, Schöpfer aller Dinge, körperlos, allmächtig und allwissend ist.<sup>5</sup> Ziel dieses Aufsatzes ist jedoch nicht, diese Gründe anzugeben oder gar zu diskutieren.

## 1. UNVERÄNDERLICHKEIT UND ZEITLICHKEIT GOTTES

Ein Gegenstand verändert sich, wenn er eine bestimmte Eigenschaft zu *einem* Zeitpunkt hat, nicht aber zu einem *anderen* Zeitpunkt.<sup>6</sup> Eigenschaften seien *einstellige* Relationen, gleichsam etwas Inneres. Denn ein Stuhl beispielsweise soll sich nicht schon dann verändern, wenn er zu *einem* Zeitpunkt etwa gedacht, wahrgenommen oder gezeichnet wird, nicht aber zu einem *anderen* Zeitpunkt. Das Gedacht-, Wahrgenommen- oder Gezeichnetwerden eines Gegenstandes ist keine Eigenschaft im genannten Sinn, sondern jeweils eine *mehrstellige* Relation zwischen zwei Gegenständen, einem, der gedacht, wahrgenommen oder gezeichnet wird, und einem anderen, der denken, wahrnehmen oder zeichnen kann. Daß ein Gegenstand eine bestimmte Eigenschaft zu einem Zeitpunkt hat, nicht aber zu einem anderen Zeitpunkt, kann erstens bedeuten, daß er eine bestimmte Eigenschaft zu einem späteren, nicht jedoch zu einem früheren Zeitpunkt hat, und es kann zweitens bedeuten, daß er eine bestimmte Eigenschaft zu einem früheren, nicht aber zu einem späteren Zeitpunkt hat. Ob sich diese beiden Fälle tatsächlich unterscheiden oder ob sie sich nicht vielmehr aufeinander zurückführen lassen, etwa dann, wenn man die Existenz negativer Eigenschaften akzeptiert, sei einmal dahingestellt.<sup>7</sup> Aus Gründen der

<sup>5</sup> Vgl. SWINBURNE, Richard: *Die Existenz Gottes*. Stuttgart: Reclam 1987, 16f.

<sup>6</sup> Diese Bedingung wird von GEACH, Peter: *God and the Soul*. 2. Aufl. South Bend, Indiana: St. Augustine's Press 1969, 2001, 71f., „Cambridge criterion“ genannt: “The thing called ‘x’ has changed if we have ‘F(x) at time t’ true and ‘F(x) at time t’ false.”

<sup>7</sup> Eine negative Eigenschaft könnte beispielsweise die Eigenschaft der Nicht-Röte sein. Es spricht indes einiges dafür, die Existenz derartiger Eigenschaften auszuschließen und so etwa

Übersichtlichkeit wird der zweite Fall im Folgenden nicht eigens erwähnt, sondern an entsprechender Stelle mit dem ersten jeweils „mitgemeint“. Dies vorausgesetzt, ist es sinnvoll anzunehmen:

(S1) Wenn  $x$  in einem Zeitpunkt  $t_2$  eine Eigenschaft hat, die  $x$  in einem früheren Zeitpunkt  $t_1$  nicht hat, dann hat sich  $x$  zwischen  $t_1$  und  $t_2$  verändert.

Nach diesem Satz ist die Bedingung, daß  $x$  in einem Zeitpunkt  $t_2$  eine Eigenschaft hat, die  $x$  in einem früheren Zeitpunkt  $t_1$  nicht hat, *hinreichend* dafür, daß  $x$  sich zwischen  $t_1$  und  $t_2$  verändert. Ist sie auch *notwendig* dafür? Ein Stuhl sei in  $t_1$  und  $t_2$  braun, in einem Zeitpunkt  $t_z$ , der zwischen  $t_1$  und  $t_2$  liegt, grün. Man würde nun nicht bestreiten, daß dieser Stuhl sich zwischen  $t_1$  und  $t_2$  verändert hat. Vielmehr würde man sagen, daß er sich zwischen  $t_1$  und  $t_2$  mehrmals verändert hat, und zwar einmal zwischen  $t_1$  und  $t_z$  und dann zwischen  $t_z$  und  $t_2$ . Somit ist die Bedingung, daß  $x$  in einem Zeitpunkt  $t_2$  eine Eigenschaft hat, die  $x$  in einem früheren Zeitpunkt  $t_1$  nicht hat, im allgemeinen nicht notwendig dafür, daß  $x$  sich zwischen  $t_1$  und  $t_2$  verändert. Um diesem Gedanken Rechnung zu tragen, kann man formulieren:

(S2) Wenn  $x$  sich zwischen zwei Zeitpunkten  $t_1$  und  $t_2$  verändert, dann gibt es einen Zeitpunkt  $t_z$  mit  $t_1 < t_z \leq t_2$ , so daß  $x$  in  $t_z$  eine Eigenschaft hat, die  $x$  in  $t_1$  nicht hat.

Mit  $t_1 < t_z$  sei gemeint, daß  $t_1$  vor  $t_z$  liegt. Unter Berücksichtigung von (S1) und (S2) läßt sich definieren:

(D1)  $x$  verändert sich genau dann zwischen zwei Zeitpunkten  $t_1$  und  $t_2$ , wenn es einen Zeitpunkt  $t_z$  mit  $t_1 < t_z \leq t_2$  gibt, so daß  $x$  in  $t_z$  eine Eigenschaft hat, die  $x$  in  $t_1$  nicht hat.

(D2)  $x$  ist genau dann veränderlich, wenn es zwei Zeitpunkte  $t_1, t_2$  gibt, zwischen denen sich  $x$  verändert.<sup>8</sup>

(D3)  $x$  ist genau dann unveränderlich, wenn es keine zwei Zeitpunkte  $t_1, t_2$  gibt, zwischen denen sich  $x$  verändert.

Man könnte die Begriffe „Veränderlichkeit“ bzw. „Unveränderlichkeit“ gleichwohl so definieren:

(D2')  $x$  ist veränderlich genau dann, wenn es möglich ist, daß  $x$  sich verändert.

(D3')  $x$  ist unveränderlich genau dann, wenn es nicht möglich ist, daß  $x$  sich verändert.

mit der Aussage, ein bestimmter Stuhl sei nicht rot, nicht zu meinen, dieser Stuhl habe die Eigenschaft der „Nicht-Röte“, sondern, er habe die Eigenschaft der Röte nicht.

<sup>8</sup> Mit der Bedingung „wenn es ein (bzw. zwei, drei usw.) ... gibt“ in dieser und den folgenden Definitionen sei klarerweise immer gemeint „wenn es *mindestens* ein (bzw. zwei, drei usw.) ... gibt.“

Weiter könnte man die Ansicht vertreten, daß das Definiens in (D2') eine schwächere Forderung ist als das in (D2), denn, so könnte man sagen, x ist veränderlich ja bereits dann, wenn es nur *möglich* ist, daß x sich verändert, *ohne* daß x sich *tatsächlich irgendwann* verändert. Dieser Aufsatz schließt sich jedoch der bereits von Diodoros formulierten Auffassung an, nach der etwas möglich genau dann ist, wenn es irgendwann wirklich ist.<sup>9</sup> In diesem Fall würden (D2') bzw. (D3') nichts anderes als (D2) bzw. (D3) besagen, denn jetzt wäre es genau dann möglich, daß x sich verändert, wenn x sich *tatsächlich irgendwann* verändert, und es wäre genau dann unmöglich, daß x sich verändert, wenn x sich *tatsächlich zu keinem Zeitpunkt* verändert.

Gemäß einer langen theologischen Tradition ist Gott unveränderlich im Sinne von (D3). Gleichwohl gab und gibt es Kritik an dieser Position.<sup>10</sup> So scheinen die Belege in der Bibel, wie gesagt, eher dafür zu sprechen, daß Gott veränderlich ist. Darauf näher einzugehen, würde hier zu weit führen, es sei aber festgehalten, daß sich beispielsweise Thomas von Aquin bei der Begründung der Unveränderlichkeit Gottes nicht auf biblische Stellen, sondern auf rein philosophische Argumente stützt, die dann so formuliert werden können, daß sie im Rahmen einer aristotelisch-thomistischen Metaphysik tatsächlich zeigen, daß Gott im Sinne von (D3) unveränderlich ist.<sup>11</sup> Biblische Stellen, die zu behaupten scheinen, daß Gott veränderlich ist, seien nicht wörtlich, sondern bildlich zu verstehen, im wörtlichen Sinne sei Gott unveränderlich.<sup>12</sup> Wenn im Folgenden gefragt werden soll, ob eine angenommene Unveränderlichkeit Gottes seine *Zeitlosigkeit* implizieren würde, so sei darauf verwiesen, daß nach Thomas diese Unveränderlichkeit zumindest die *Ewigkeit* Gottes impliziert.<sup>13</sup> Inwiefern Thomas damit auch meint, daß Gott *zeitlos* ist, soll nicht weiter diskutiert werden, immerhin sagt er in diesem Zusammenhang, daß wir den Begriff der Ewigkeit aus

<sup>9</sup> Zur Definition der Möglichkeit bei Diodoros vgl. BOCHEŃSKI, Joseph Maria: *Formale Logik*. 5. Aufl. Freiburg / München: Alber 1996, 131f.

<sup>10</sup> Vgl. SWINBURNE: *Coherence*, 222f.; MEESSEN: *Unveränderlichkeit*, z.B. 2–6, 14–16.

<sup>11</sup> Die von Thomas angegebenen Argumente lassen sich, vereinfacht, so zusammenfassen (vgl. THOMAS VON AQUIN: *Summa theologiae*. Salzburg: Pustet 1933, I q. 9 a. 1 c.):

(i) Gott ist reiner Akt, frei von jeglicher Potentialität. Also ist er auch nicht aufnahmefähig für „neue“ Eigenschaften, d.h. für Eigenschaften, die er nicht schon besitzt. Folglich kann er sich nicht verändern.

(ii) Jeder Gegenstand, der sich verändert, bewegt sich gleichsam, und zwar von einem Zustand zu einem anderen. Jeder Gegenstand, der sich bewegt, ist aber zusammengesetzt. Gott jedoch ist völlig einfach. Also kann er sich nicht bewegen und demnach auch nicht verändern.

(iii) Alle Eigenschaften Gottes sind Vollkommenheiten. Da Gott ein vollkommenes Wesen ist, ist es nicht möglich, daß er diese seine Eigenschaften irgendwann einmal nicht besitzt. Also ist er unveränderlich.

<sup>12</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN: *Summa theologiae* I q. 9 a. 1 ad 3.

<sup>13</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN: *Summa theologiae* I q. 10 a. 2 c.: „[...] ratio aeternitatis consequitur immutabilitatem [...].“ Vgl. auch LEFTOW, Brian: *Time and Eternity*. Ithaca / London: Cornell University Press 1991, 149: “Thomas argues that God’s [...] immutability entails His eternity.”

dem Begriff des „stehenden Jetzt“ (*nunc stans*) gewinnen.<sup>14</sup> Gleichwohl formuliert er auch, daß etwas ewig genau dann ist, wenn es (a) unbegrenzbar und (b) zugleich gegenwärtig ist.<sup>15</sup> Ferner vertritt er in seiner Christologie die Auffassung, daß in Jesus Christus Zeit und Ewigkeit gleichsam vereint sind.<sup>16</sup>

In diesem Aufsatz sollen die Begriffe Zeitlichkeit bzw. Zeitlosigkeit nun wie folgt definiert werden:

- (D4)  $x$  ist zeitlich genau dann, wenn  $x$  zu einem Zeitpunkt existiert.
- (D5)  $x$  ist zeitlos genau dann, wenn  $x$  zwar existiert, aber nicht zeitlich ist.

(D5) besagt auch, daß  $x$  zeitlos genau dann ist, wenn  $x$  zwar existiert, aber zu keinem Zeitpunkt existiert. Die in (D5) formulierte Bedingung, daß  $x$  existiert, könnte man in (D4) ebenfalls hinzufügen. Das ist aber nicht notwendig, weil sie sich aus dem in (D4) bereits angegebenen Definiens –  $x$  existiert zu einem Zeitpunkt – sofort ergibt: Wenn  $x$  zu einem Zeitpunkt existiert, dann existiert  $x$ . Die Umkehrung soll nicht gelten, die Existenz von  $x$  soll nicht implizieren, daß  $x$  zu einem Zeitpunkt existiert. In (D5) ist die Bedingung, daß  $x$  existiert, *erforderlich*, denn würde man zulassen, daß ein Ding schon dann zeitlos ist, wenn es nicht zeitlich ist, dann würden Dinge, die überhaupt nicht existieren, etwa runde Quadrate, zeitlos sein. Denn daraus, daß ein Ding nicht existiert, folgt sofort, daß es nicht zeitlich ist. Es wäre aber unangemessen, von Dingen, die nicht existieren, zu sagen, daß sie zeitlos sind.

Jeder veränderliche Gegenstand ist zeitlich im Sinne von (D4), denn wenn er veränderlich ist, hat er wegen (D1) und (D2) zu einem Zeitpunkt eine bestimmte Eigenschaft. Folglich existiert er zu diesem Zeitpunkt:

- (S3) Jeder veränderliche Gegenstand ist zeitlich.

(S3) behauptet unter anderem, daß jeder zeitlose Gegenstand unveränderlich ist. Ist auch jeder unveränderliche Gegenstand zeitlos? Es ist nicht zu erkennen, wie aus dem Begriff der Unveränderlichkeit folgen sollte, daß dies so ist. Außerdem gibt es offensichtlich Gegenstände – Seiende –, die sowohl unveränderlich als auch zeitlich sind. Wenn z.B. eine Person  $p$  einen Begriff denkt, etwa den Begriff der Unsterblichkeit, dann ist dieses Denken zeitlich, da es zu einem bestimmten Zeitpunkt stattfindet. Außerdem ist dieses Denken unveränderlich, da es neben seinen definierenden Eigenschaften keine weiteren Eigenschaften hat. Es würde, wenn es eine seiner Eigenschaften verlieren würde, eine seiner *definierenden* Eigenschaften

<sup>14</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN: *Summa theologiae* I q. 10 a. 2 ad 1.

<sup>15</sup> THOMAS VON AQUIN: *Summa theologiae* I q. 10 a. 1 c.: „Sic ergo ex duobus notificatur aeternitas. Primo, ex hoc quod illud quod est in aeternitate, est interminabile [...]. Secundo, ex hoc quod ipsa aeternitas successione caret, tota simul existens.“

<sup>16</sup> Vgl. dazu etwa LOHAUS, Gerd: *Die Geheimnisse des Lebens Jesu in der Summa theologiae des heiligen Thomas von Aquin*. Freiburg / Basel / Wien: Herder 1985, v.a. 146–164.

verlieren und es hätte sich dann *nicht verändert*, sondern es wäre *gar nicht mehr da*. Selbst wenn p den Begriff der Unsterblichkeit zu verschiedenen Zeiten denken sollte, so wäre dieses Denken unveränderlich. Es würde lediglich mehrfach, d.h. zu verschiedenen Zeiten, auftreten. p's Denken des Begriffs der Unsterblichkeit ist somit ein Beispiel für einen Gegenstand, der sowohl unveränderlich als auch zeitlich ist. Ein weiteres Beispiel dafür ist der Anfang eines beliebigen Ereignisses. Anfänge von Ereignissen sind prinzipiell unveränderlich und zeitlich.<sup>17</sup> Also kann man sagen:

(S4) Es gibt unveränderliche Gegenstände, die zeitlich sind.

Daß der *Begriff* der Unsterblichkeit unveränderlich ist, wenn man ihn etwa als Vorstellung an sich im Sinne Bolzanos oder als Gedanke im Sinne Freges auffaßt, ist an dieser Stelle übrigens irrelevant, denn sowohl Bolzanos Vorstellungen an sich als auch Freges Gedanken sind zwar abstrakte Gegenstände und als solche unveränderlich, sie sind aber auch zeitlos. Somit gibt es unveränderliche Dinge, die zeitlos sind. Zahlen sind ebenfalls unveränderlich. Üblicherweise faßt man sie auch als zeitlos auf. Nehmen wir eine beliebige Zahl. Diese existiert, es gibt aber keinen Zeitpunkt, zu dem sie existiert, so daß es sinnlos ist zu sagen, daß sie etwa am 1. Januar 2000 existiert hat. Zahlen, mathematische Gegenstände überhaupt, sind zeitlos, sie existieren zwar, aber zu keinem Zeitpunkt, sie sind also nicht zeitlich. Sollte man einwenden, daß in mathematischen Aussagen gelegentlich das Wort „*immer*“ verwendet wird, etwa wenn in der (euklidischen) Geometrie behauptet wird, daß die Innenwinkelsumme eines Dreiecks *immer*  $180^\circ$  beträgt, so könnte man entgegnen, daß damit lediglich die *Allgemeingültigkeit* gewisser Aussagen gemeint ist, daß also, im speziellen Fall, gemeint ist, daß die Innenwinkelsumme eines *jeden* Dreiecks  $180^\circ$  beträgt. Nach der klassischen, realistischen, Auffassung der Mathematik existieren mathematische Gegenstände unabhängig vom Menschen. Sie werden nicht gedanklich konstruiert, nicht erfunden, sie werden insbesondere auch *zu keinem Zeitpunkt* konstruiert oder erfunden, sondern zu bestimmten Zeitpunkten *entdeckt*. Letzteres besagt nicht, daß sie zeitlich sind. Sie existieren ganz einfach unabhängig vom Tun, ja vom Sein des Menschen. Nun ist diese Auffassung der Mathematik kritisiert worden. Man hat eingewendet, daß die Gegenstände der Mathematik nicht entdeckt, sondern von denen, die Mathematik betreiben, erfunden werden. Folgt man diesem Einwand, so könnte es nicht nur sinnvoll, sondern wahr sein, daß etwa die Zahl 2 zwar am 1. Januar 2000 existiert hat, nicht aber vor 10 Milliarden Jahren (wenn man einmal unterstellt, daß nur Menschen Mathematik betreiben). Vielleicht würde man dann auch sagen, daß mathematische Gegenstände im Allgemeinen zeitlich sind, daß sie also nur zu bestimmten Zeiten existieren. Gegen die Zeitlosigkeit der mathematischen Gegenstände könnte man ferner zu bedenken geben, daß, wenn diese Ge-

<sup>17</sup> Vgl. Leftow: *Time*, 77.

genstände unabhängig vom Menschen existieren, sie dann trotzdem immer, zu allen Zeitpunkten, existieren könnten, die immerwährende Existenz mathematischer Gegenstände wäre mit dem Entdecktwerden dieser Gegenstände zunächst einmal vereinbar.

Wie auch immer, in Bezug auf Gott sollte man nicht bestreiten, daß er zu bestimmten Zeitpunkten existiert, insbesondere dann nicht, wenn man sich ihm im Gebet zuwendet, es sei denn, man würde es für möglich halten, daß man mit einem nichtzeitlichen Wesen in zeitlicher Weise in Verbindung treten kann. Für die Zeitlichkeit Gottes würde auch die traditionelle Überzeugung sprechen, daß er die Schöpfung in jedem Augenblick, also auch jetzt, bewirkt. Wenn man dann trotzdem annimmt, daß Gott zeitlos ist, müßte man akzeptieren, daß er jetzt etwas bewirkt, ohne jetzt zu existieren. Diese Konsequenz scheint widersprüchlich zu sein.<sup>18</sup> Die Annahme der Zeitlichkeit Gottes ist jedenfalls *verträglich* mit der Annahme seiner Unveränderlichkeit. Die Auffassung, daß Gott heute und morgen existiert, ist damit vereinbar, daß er sich zwischen heute und morgen nicht verändert. Wieso sollte daraus, daß er unveränderlich im Sinne von (D3) ist, folgen, daß er zeitlos im Sinne von (D5) ist? Man könnte einwenden, daß diese beiden Definitionen zwar nicht gegen die Vereinbarkeit von Unveränderlichkeit und Zeitlichkeit sprechen, daß es aber andere relevante Definitionen geben könnte, die dies tun. Dagegen wäre zu sagen, daß sowohl (D3) als auch (D5) Definitionen sind, die durchaus einleuchten. Außerdem hätte derjenige, der den Einwand hervorbringt, zu zeigen, daß es andere relevante plausible Definitionen gibt, aus denen tatsächlich folgt, daß Unveränderlichkeit und Zeitlichkeit einander ausschließen. Das Haben eines Gedankens oder der Anfang eines Ereignisses sind sowohl unveränderlich als auch zeitlich. Somit gibt es Gegenstände, die unveränderlich und zeitlich sind. Warum sollte ausgerechnet Gott, wenn man einmal seine Unveränderlichkeit annimmt, nicht ein derartiges Wesen sein? Selbst wenn er die Welt und somit die Zeit nicht hätte erschaffen müssen und er, falls er das tatsächlich nicht getan hätte, unveränderlich und zeitlos wäre – denn hätte er die Zeit nicht geschaffen, gäbe es sie nicht und dann gäbe es auch keine Zeitpunkte, in denen Gott existierte –, ändert das nichts daran, daß er die Zeit nun einmal geschaffen hat und daß er (daher) zeitlich ist. Wenn man ferner keine Bedenken haben sollte zu sagen, daß Gott *zu einem bestimmten Zeitpunkt* existiert, sollte man keine haben zu sagen, daß er *zu jedem beliebigen Zeitpunkt* existiert, es sei denn, der Einzelfall – „Gott

<sup>18</sup> Gelegentlich wird versucht, diesen Widerspruch aufzulösen. So führen Eleonore STUMP/Norman KRETMANN: *Eternity*. In: The Journal of Philosophy 78 (1981) 429–458, die Relation der ET-Simultanität ein, bei der genau eines der Relate nicht zeitlich und genau eines zeitlich ist. Diese Relation soll Ähnlichkeiten mit der üblichen Relation der Gleichzeitigkeit haben, also insbesondere symmetrisch sein. Sie soll aber weder reflexiv noch transitiv sein. Für eine Kritik der Annahme einer solchen Relation und an der Behauptung, daß ein nicht zeitlicher Gegenstand einen zeitlichen Gegenstand (zeitlich oder nicht) bewirkt, vgl. SWINBURNE: *God and Time*.

existiert zu einem Zeitpunkt“ – erweist sich nicht als Repräsentant des allgemeinen Falls – „Gott existiert zu allen Zeitpunkten“, so daß eine universelle Verallgemeinerung an dieser Stelle unzulässig wäre.

## 2. EWIGKEIT UND ZEITLICHKEIT GOTTES

Im Folgenden soll zunächst gezeigt werden, daß die Behauptung der Zeitlichkeit Gottes mit der Behauptung seiner Ewigkeit vereinbar ist, wenn die von Boethius stammende klassische Definition der Ewigkeit zugrunde gelegt wird. Inwiefern Boethius selbst der Auffassung war, daß aus seiner Ewigkeitsdefinition folgt, daß jeder ewige Gegenstand zeitlos ist, sei einmal dahingestellt; jetzt interessiert, ob diese Implikation *tatsächlich* gilt. Die besagte Definition lautet:

(D6) x ist genau dann ewig, wenn x sein unbegrenzbares Leben auf einmal ganz und vollkommen besitzt.<sup>19</sup>

Betrachtet man (D6) genauer, so ist nun nicht zu erkennen, wieso Gott nicht sein unbegrenzbares Leben auf einmal ganz und vollkommen *in jedem Zeitpunkt* besitzen könnte.<sup>20</sup> Wenn dies so wäre, würde Ewigkeit im Sinne von (D6) nicht Zeitlosigkeit im Sinne von (D5) implizieren. Wenn Gott sein unbegrenzbares Leben auf einmal ganz und vollkommen *in jedem Zeitpunkt* besitzt, heißt das nicht, daß Gott sein Leben *zeitlich nacheinander* hat, sondern lediglich, daß er es *zu jedem Zeitpunkt „auf einmal“* (*simul*) hat. Man könnte einwenden, daß, wenn Gott sein Leben zu jedem Zeitpunkt „auf einmal“ hat, er dies auch heute und morgen „auf einmal“ hat. Dann hätte er *heute* insbesondere einen bestimmten „Teil“ dieses Lebens, etwa l<sub>1</sub>, da er *heute* das ganze Leben „auf einmal“ hat, auch diesen „Teil“ l<sub>1</sub>. Ferner hätte er *morgen* einen anderen „Teil“ dieses Lebens, etwa l<sub>2</sub>, da er *morgen* ebenfalls das ganze Leben „auf einmal“ hat, folglich auch diesen „Teil“ l<sub>2</sub>. Dann jedoch müsse man einräumen, daß er *heute* l<sub>1</sub> und *morgen* l<sub>2</sub> hat. Somit gäbe es bei ihm bzw. bei seinem Leben *ein zeitliches Nacheinander*, da er einen „Teil“ seines Lebens heute und einen anderen „Teil“ morgen habe. Wie könne es aber sein, daß Gott zu verschiedenen Zeiten (heute bzw. morgen) verschiedene „Teile“ seines Lebens (l<sub>1</sub> bzw. l<sub>2</sub>) habe, wenn er ewig im Sinne von (D6) sei? Diesem Einwand läßt sich entgegenhalten, daß die Tatsache, daß Gott heute l<sub>1</sub> und morgen l<sub>2</sub> hat, nicht im Widerspruch dazu steht, daß er heute *und* morgen jeweils l<sub>1</sub> *und* l<sub>2</sub> hat, und zwar jeweils „auf einmal“. Denn er kann zu jedem Zeitpunkt sogar sein ganzes Leben „auf einmal“ haben und dies impliziert nicht, daß ein „Teil“

<sup>19</sup> BOETHIUS: *Trost der Philosophie* = *Consolatio philosophiae*, ed. E. Gegenschatz/O. Gigon. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990, 262 (V, 6. p.): „Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.“

<sup>20</sup> Es ist also insbesondere nicht ausgemacht, daß, wie STUMP/KRETMANN: *Eternity*, 441, Fußnote 17, behaupten, “no eternal entity or event can itself be an element in a temporal series.”

seines Lebens nur heute und ein anderer „Teil“ nur morgen da ist, sondern daß zu allen Zeiten alle „Teile“ des göttlichen Lebens „auf einmal“ da sind. Zeitlichkeit und Ewigkeit könnten also immer noch miteinander verträglich und Gott könnte sowohl zeitlich als auch ewig im Sinne von (D4) bzw. (D6) sein. Er könnte die „Teile“ seines Lebens *sowohl nacheinander als auch „auf einmal“* haben, und zwar „auf einmal“ zu jedem Zeitpunkt.

Was soll es genauer heißen, daß Gott sein ganzes Leben „auf einmal“ besitzt? Dieses Leben soll vermutlich in irgendeiner Weise strukturiert sein, sonst wäre die Verwendung des Begriffs „Leben“ im Zusammenhang mit Gott sinnlos. Man hätte es, wenn man „Leben“ sowohl auf das, was man üblicherweise als Leben bezeichnet, als auch auf etwas völlig Strukturloses anwendet, mit einer reinen Äquivalenz zu tun. Der Begriff des Lebens darf also, das unterstellt derjenige, der von der Ewigkeit Gottes spricht, nur *in besonderer Weise* mehrdeutig sein. Ein „auf einmal“ besessenes Leben und ein „nacheinander“ besessenes Leben müssen daher etwas Gemeinsames haben. Im Folgenden soll gezeigt werden, daß dieses Gemeinsame mit Hilfe des mathematischen Begriffs der Isomorphie zumindest formal genauer beschrieben werden kann. Zunächst sei der Isomorphiebegriff selbst anhand eines einfachen Beispiels erklärt: Die Menge der menschlichen Geburten im Jahr 2000 läßt sich durch die Relation „ist zeitlich früher als“ ordnen. Sie läßt sich ferner auf eine endliche Teilmenge der natürlichen Zahlen abbilden, etwa indem man die erste Geburt des Jahres 2000 der Zahl 1, die zweite Geburt der Zahl 2 zuordnet usw., wobei der Einfachheit halber unterstellt sei, daß es keine Geburten gibt, die exakt zum gleichen Zeitpunkt stattgefunden haben. Läßt man die geäußerten Bedenken gegen die klassische Auffassung der Mathematik unberücksichtigt, so ist es vernünftig, eine *zeitliche* Ordnung für die besagte Teilmenge der natürlichen Zahlen auszuschließen; die Zahl 1 etwa steht in keinem *zeitlichen* Verhältnis zur Zahl 2 usw. Dennoch ist diese Teilmenge geordnet, z.B. durch die Relation „ist kleiner als“. Somit läßt sich die *zeitlich geordnete* Menge der Geburten des Jahres 2000 auf die besagte, *nicht zeitlich geordnete* Teilmenge der natürlichen Zahlen abbilden, und zwar so, daß die Strukturen dieser Mengen gleich sind, daß also diese geordneten Mengen im mathematischen Sinn isomorph sind, denn:

- (i) G sei die Menge der menschlichen Geburten des Jahres 2000, F sei die Relation „ist zeitlich früher als“. G sei durch F geordnet.
- (ii) M sei die Menge der natürlichen Zahlen 1, 2, 3, ... usw. Diese Menge sei endlich und habe genau so viele Elemente wie G. K sei die Relation „ist kleiner als“. M sei durch K geordnet, nicht aber durch F.
- (iii) B sei eine Funktion, die G auf M eineindeutig abbildet.

Zwei beliebige Elemente aus G, etwa die Geburt x und die Geburt y, mögen genau dann in der Relation F zueinander stehen, wenn die durch B erzeugten Bilder von x und y, also die Zahlen B(x) und B(y), in der Re-

lation K zueinander stehen. Unter diesen Voraussetzungen sind die geordneten Mengen G und M im mathematischen Sinn isomorph.

In dem genannten Beispiel hat man es mit endlichen Mengen zu tun, in der Mathematik sind Isomorphismen gleichwohl auch für unendliche Mengen erklärt. Bei der folgenden Anwendung des Isomorphiebegriffs auf die „Bereiche“ „Leben-auf-einmal“ und „Leben-nacheinander“ werde nun angenommen, daß ein bestimmtes Leben-nacheinander ein zeitliches Kontinuum bildet, das unbegrenzbar (*interminabilis*) ist und aus kleinsten, unteilbaren „Teilen“, den Lebenszuständen, besteht. Dieses Leben-nacheinander verhalte sich zu den Lebenszuständen wie sich eine räumlich ausgedehnte Gerade zu ihren Punkten verhält. (Daß Geraden besondere Punktmenge sind, wird in der Mathematik üblicherweise angenommen, wenngleich man diese Ansicht kritisieren kann.) Die Menge dieser Lebenszustände heiße Z. Z sei durch die Relation „ist zeitlich früher als“ geordnet, diese Relation heiße T. Das Leben-auf-einmal bestehe aus den *inhaltlich gleichen* Lebenszuständen wie Z, nur sollen die Lebenszustände des Leben-auf-einmal als solche im Gegensatz zu Z nicht zeitlich geordnet sein. Diese Lebenszustände bilden die Menge E. E ist durch eine von T verschiedene Relation O geordnet, von der zunächst nichts weiter bekannt ist. Eine Funktion A bilde Z auf E eindeutig ab, wobei A darin bestehen soll, daß man von der Tatsache, daß die Elemente von Z ein zeitliches Kontinuum bilden, absieht. Das „Ergebnis“ dieser Absehung – die Funktionswerte von A – sollen die Elemente von E sein. Ferner soll die durch T geordnete Menge Z isomorph zu der durch O geordneten Menge E sein, es soll also gelten, daß zwei beliebige Elemente aus Z, etwa der Lebenszustand x und der Lebenszustand y, genau dann in der Relation T zueinander stehen, wenn die durch A erzeugten Bilder von x und y, die Lebenszustände A(x) und A(y), in der Relation O zueinander stehen. Von Interesse ist, um welche Relation es sich bei O genau handelt. Was soll es heißen, daß Zustände des Lebens-auf-einmal zwar nicht *zeitlich* geordnet, aber dennoch geordnet sind, und zwar so, daß die durch O geordnete Menge E isomorph zu der durch T geordneten Menge Z ist? Nun, mindestens folgendes: Ein Lebenszustand aus dem Leben-auf-einmal ist genau dann gemäß O früher als ein anderer Lebenszustand aus diesem Leben, wenn der dem ersten Zustand „korrespondierende“ Zustand aus dem Leben-nacheinander gemäß T früher ist als der dem zweiten Zustand „korrespondierende“ Zustand aus dem Leben-nacheinander. Damit ist O formal bestimmt. Was besagt O aber *inhaltlich*? Vielleicht ist diese Relation eine Art *logische* Ordnung, etwa so, daß zwei Lebenszustände genau dann gemäß O geordnet sind, wenn das Stattfinden des einen Zustandes das Stattfinden des anderen Zustandes *impliziert*, ohne daß zwischen dem Stattfinden des einen und dem Stattfinden des anderen Zustandes Zeit verstreicht? Das logische Verhältnis der Implikation  $p \rightarrow q$  setzt nicht voraus, daß p und q in einer zeitlichen Relation zueinander stehen, und O soll ja gerade eine Relation zwischen Zuständen sein, die zu dem Leben-auf-einmal gehören, nicht zu dem Leben-

nacheinander. Wenn man O so interpretiert, würde sich allerdings das Problem ergeben, daß das Stattfinden des einen göttlichen Lebenszustandes gleichsam hinreichend für das Stattfinden eines anderen göttlichen Lebenszustandes ist. Dadurch könnte die Freiheit des göttlichen Lebens beeinträchtigt sein. Außerdem wäre die so interpretierte Struktur (E; O) nicht mehr isomorph zur Struktur (Z; T). Denn  $p \rightarrow q$  schließt nicht aus, daß  $q \rightarrow p$  gilt, es ist also prinzipiell möglich, daß p sowohl hinreichend als auch notwendig für q ist. Im Gegensatz dazu schließt aTb sehr wohl aus, daß bTa gilt. Es ist nicht möglich, daß a sowohl zeitlich früher als auch zeitlich später als b ist. T ist also, anders als „ $\rightarrow$ “, asymmetrisch, wenngleich beide Relationen immerhin transitiv sind. Somit bleibt trotz der formalen Bestimmung von O immer noch die Frage nach dem Gehalt von O.

Aber auch wenn der Gehalt von O nach den bisherigen Überlegungen im wesentlichen unbestimmt bleibt, so soll doch abschließend erörtert werden, ob Leben-auf-einmal und Leben-nacheinander nicht insofern etwas Gemeinsames haben, als der Begriff der Lebendigkeit angewendet auf Gott und auf die Geschöpfe *analog* gemäß der klassischen Analogielehre ist. Diese wurde von Cajetan exemplarisch formuliert.<sup>21</sup> Gemäß dieser Lehre lassen sich zunächst Univozität und Äquivozität folgendermaßen definieren:

Definition 1: Zwei Namen  $n_1$  und  $n_2$  sind univok [bzw. äquivok] genau dann, wenn gilt: der Name  $n_1$  bezeichnet die Eigenschaft  $e_1$  am Ding  $d_1$ , der Name  $n_2$  bezeichnet die Eigenschaft  $e_2$  am Ding  $d_2$ , die Namen  $n_1$  und  $n_2$  sind typidentisch, die Dinge  $d_1$  und  $d_2$  sind verschieden und die Eigenschaften  $e_1$  und  $e_2$  sind inhaltsgleich [bzw. nicht inhaltsgleich].

In diesem Zusammenhang sei vereinbart, daß ein Name ein geschriebenes Zeichen und somit ein physikalisches Objekt ist, das eine bestimmte Stelle in Raum und Zeit einnimmt. Es kann vorkommen, daß zwei verschiedene Namen die gleiche graphische Gestalt haben. Ihre Verschiedenheit ergibt sich dann aus ihrer verschiedenen Lage in Raum und Zeit. Man kann bestimmte Typen sprachlicher Ausdrücke und ihre Vorkommnisse auseinander halten und sagen, daß jeder Name ein bestimmtes Vorkommnis eines bestimmten Typs ist. Jeder Name ist also insbesondere ein Vorkommnis. Bei der Behauptung der Gleichheit zweier Namen muß somit immer angegeben werden, ob es sich um eine Typ- oder um eine Vorkommnisidentität handelt. Namen, die nicht vorkommnisidentisch, sondern nur typidentisch sind, stellen verschiedene physikalische Objekte dar. Namen, die vorkommnisidentisch sind, sind nicht zwei, sondern ein und derselbe Name, ein und dasselbe Vorkommnis. Zur Vereinfachung sei ferner vereinbart,

<sup>21</sup> Vgl. zum Folgenden THOMAS DE VIO CARDINALIS CAIETANUS: *De nominum analogia*. In: DERS.: *Scripta philosophica*, ed. N. Zammit / H. Hering. Rom: Institutum Angelicum 1952. Vgl. auch die Formalisierungsversuche von BOCHEŃSKI, Joseph Maria: *On Analogy*. In: *The Thomist* 11 (1948) 474–497; WEINGARTNER, Paul: *Wissenschaftstheorie II, I. Grundlagenprobleme der Logik und Mathematik*. Stuttgart / Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1976, dort v.a. Kap. 3.6, u. DERS.: *Analogy Among Systems*. In: *Dialectica* 33 (1979) 355–378.

daß ein Begriff univok oder äquivok genau dann ist, wenn es zwei Namen gibt, die jeweils für diesen Begriff stehen und die jeweils univok oder äquivok sind.

Aus Definition 1 ergibt sich, daß der Begriff „lebendig“, wenn man ihn zum einen in Bezug auf Gott und zum anderen in Bezug auf ein Geschöpf aussagt, nicht univok, sondern äquivok ist. „Lebendig“ angewendet auf Gott meint inhaltlich etwas anderes als „lebendig“ angewendet auf ein bestimmtes Geschöpf, denn beispielsweise lebt Gott, insofern er Leben-auf-einmal hat, kein Geschöpf lebt jedoch so. Aber ist der Begriff „lebendig“ – angewendet auf Gott und auf bestimmte Geschöpfe – nicht wenigstens analog, also *in besonderer Weise* äquivok? Cajetan zufolge sind analoge Namen immer äquivok, abgesehen von der sogenannten *analogia inaequalitatis*, die ein besonderer Fall der Univozität sein soll. Somit kann der Begriff „lebendig“ in den beiden interessierenden Fällen nicht analog im Sinne der *analogia inaequalitatis* sein. Die „eigentlichen“ Analogiearten sind nach Cajetan *analogia attributionis* und *analogia proportionalitatis*.<sup>22</sup> Die *analogia attributionis* teilt er in die *analogia duorum ad tertium* und die *analogia unius ad alterum* ein.<sup>23</sup> Die *analogia unius ad alterum* liegt dann vor, wenn *ein* abgeleitetes Analogat (im Fall des Gesundseins etwa eine bestimmte Medizin) zu seinem ersten Analogat (in diesem Fall ein bestimmtes Sinnenwesen) in Beziehung gesetzt wird. Die *analogia duorum ad tertium* liegt dann vor, wenn *zwei* abgeleitete Analogate (im Falle des Gesundseins eine bestimmte Medizin und eine bestimmte Gesichtsfarbe) gleichzeitig zu ihrem ersten Analogat (zu einem bestimmten Sinnenwesen) in Beziehung gesetzt werden. Die beiden Arten der Attributionsanalogie lassen sich wie folgt definieren:

Definition 2:  $n_1$  und  $n_2$  sind analog gemäß der *analogia attributionis unius ad alterum* genau dann, wenn sie äquivok sind und wenn das eine Ding die an ihm bezeichnete Eigenschaft nur dann haben kann, wenn das andere Ding seine an ihm bezeichnete Eigenschaft haben kann, aber nicht umgekehrt.

Definition 3:  $n_1$  und  $n_2$  sind analog gemäß der *analogia attributionis duorum ad tertium* genau dann, wenn sie äquivok sind und wenn für  $d_1$  und  $d_2$  jeweils gilt, daß sie die an ihnen bezeichnete Eigenschaft nur dann haben können, wenn das ausgezeichnete Analogat seine an ihm bezeichnete Eigenschaft haben kann, aber nicht umgekehrt.

Der Begriff „lebendig“ ist nun, wenn man ihn auf Gott und auf ein beliebiges Geschöpf anwendet, weder analog im Sinne der *analogia attributionis unius ad alterum* noch analog im Sinne der *analogia attributionis duorum ad tertium*. Das wird anhand der Definitionen einsichtig, es ist jedoch mit

<sup>22</sup> Vgl. CAJETAN: *De nominum analogia* c. I n. 3f. (4–6).

<sup>23</sup> Vgl. CAJETAN: *De nominum analogia* c. II n. 17 (19). Cajetan beruft sich hier auf Thomas.

Bezug auf Definition 2 möglicherweise nicht sofort klar, denn man könnte die Frage stellen, ob nicht ein Geschöpf nur dann lebendig sein kann, wenn Gott lebendig ist und ob dann nicht gerade die entscheidende Bedingung von Definition 2 erfüllt ist. Diese Frage ist jedoch zu verneinen. Die *Lebendigkeit* Gottes ist keine notwendige Bedingung für die Lebendigkeit der Geschöpfe, vielmehr ist *Gott selbst* notwendige Bedingung für die Lebendigkeit der Geschöpfe.

Wenn aber der Begriff „lebendig“ angewendet auf Gott und auf ein beliebiges Geschöpf nicht analog im Sinne der *analogia attributionis* ist, ist er dann analog im Sinne der *analogia proportionalitatis*? Diese *analogia* kann so definiert werden:

Definition 4:  $n_1$  und  $n_2$  sind analog gemäß der *analogia proportionalitatis* genau dann, wenn gilt: der Name  $n_1$  bezeichnet die Eigenschaft  $e_1$  am Ding  $d_1$ , der Name  $n_2$  bezeichnet die Eigenschaft  $e_2$  am Ding  $d_2$ , die Namen  $n_1$  und  $n_2$  sind typidentisch, die Dinge  $d_1$  und  $d_2$  sind verschieden, die Eigenschaften  $e_1$  und  $e_2$  sind nicht inhaltsgleich, aber die Relationen zwischen  $e_1$  und  $d_1$  und  $e_2$  und  $d_2$  sind strukturgleich bzw. isomorph.

Wenn also der Begriff „lebendig“ angewendet auf Gott und auf ein beliebiges Geschöpf analog gemäß der *analogia proportionalitatis* ist, muß die Relation, die zwischen Gott und seiner Eigenschaft, lebendig zu sein, besteht, isomorph sein zu der Relation, die zwischen einem beliebigen Geschöpf und dessen Eigenschaft, lebendig zu sein, besteht. Die Lebendigkeit Gottes muß sich demnach so zu Gott verhalten wie sich die Lebendigkeit eines bestimmten Geschöpfes zu diesem Geschöpf verhält. Es ist nun kaum möglich zu sagen, ob dies der Fall ist oder nicht, vielleicht ist diese Bedingung dann erfüllt, wenn die Menge der Lebenszustände des „Lebens-auf-einmal“ isomorph zur Menge der Lebenszustände des „Lebens-nacheinander“ ist. Aber selbst wenn dies so wäre und somit „lebendig“ angewendet auf Gott und auf ein beliebiges Geschöpf analog gemäß der *analogia proportionalitatis* wäre, so wäre *inhaltlich* nichts über die Lebendigkeit Gottes ausgesagt. Auch die klassische Analogielehre liefert somit nur eine formale, keine inhaltliche Bestimmung der Lebendigkeit Gottes.

### *Abstract*

*Christian theologians often say that God is immutable and eternal. This article argues that the thesis that God is immutable is compatible with the view that he exists in time and that his eternity – the complete and perfect possession at once of illimitable life (Boethius) – does not imply his being outside time as well. The meaning of “life-at-once” can be made clearer by means of the concept of isomorphism. The article also discusses whether the concept of “living” can be described within the classical theory of analogy.*