

3.

Платонизм и традиция

Tatiana Litvin

Die Kontingenz der Ewigkeit? Paradoxe der Sprache der Beschreibung der Dauer in antiken Modellen der Zeitlichkeit*

TATIANA LITVIN

THE CONTINGENCY OF ETERNITY? PARADOXES OF THE LANGUAGE
OF DESCRIPTION OF THE DURATION IN ANCIENT MODELS OF TEMPORALITY

ABSTRACT. The article undertakes a phenomenological interpretation of the description of contingency in two late-antique models of the relationship of time and eternity – in the theory of Plotinus, and in the eschatology of Paul on the basis of the First Epistle to the Thessalonians. Contingency as a possible property not of time, but of eternity, the presence of the supertemporal in the physical world – this hypothesis promotes a new view of the relationship between time and eternity and a new view of the properties of time. Time remains as immeasurable as eternity, inheriting its character as a phenomenon of consciousness. The article also compares the ideas of H. Bergson and E. Husserl on duration and memory, on the coincidence of moments and the measurability of the movement of time. A turn to Ptolemaic cosmology proposed by Q. Meillassoux seems relevant, an appeal to ancient mathematics and ontology through the optics of post-metaphysical criticism. The search for a new correlationism is significant for the philosophy of time, and contingency, like any coincidence of thought and object, the world and the subject, the signifier and the signified, leads to new forms of manifestation, new phenomena of presence, a new fullness of being in history.

KEYWORDS: contingency, Late Antiquity, duration, the *Timaeus*, Plotinus, E. Husserl, H. Bergson, Q. Meillassoux, eschatology, memory.

© Т.В. Литвин (Санкт-Петербург). littatiana@gmail.com. Русская христианская гуманитарная академия.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 12.1 (2020)

DOI: 10.25985/PI.12.1.07

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-00-00628 (18-00-00727).

In der sozialen Analyse der Eigenschaften der Stabilität von Entscheidungen, die in dynamischen Spielen Anwendung finden können, besteht oft die Notwendigkeit, die Dauer der Prozesse, ihre Beschaffenheiten zu definieren. Selbst wenn man von einem bestimmten objektiven, in der Newtonschen Physik etablierten Zeitbegriff ausgeht und die Übertragung dieses Begriffs in den Bereich der sozialen Interaktionen nicht in Frage stellt, bleibt die Frage der Dauer bestehen und kann als systembildend angesehen werden. Das Thema dieses Artikels ist die Eigenschaft der Kontingenz in alten Vorstellungen von Zeitlichkeit in der phänomenologischen Interpretation.

1. Zufall der Linealität oder Kontingenz der Stetigkeit

Wesentlich für die soziokulturelle Kommunikation bleibt der Übergang von der Kosmologie zur Ethik, der vom Monotheismus heidnischer Kulte geerbt wird. Wenn jedoch im Heidentum die Grenze zwischen dem Heiligen und dem Profanen ganz klar war, dann führt die universelle „Zugänglichkeit“ der Erlösung im Monotheismus zu einer Verwirrung der Skalen des Historismus, der Unsicherheit und der Kontingenz als unveräußerliche Eigenschaften des diskursiven Feldes. Mit anderen Worten, die bereits willkürliche Zeitlichkeit des Signifikanten wird noch mobiler. Diese Unsicherheit verschwindet nicht mit der kopernikanischen Wende, bleibt ein Teil der Kultur des rationalen Denkens und erzeugt nicht nur externe, interkulturelle, sondern auch interne, interreligiöse, soziale Widersprüche. Das Bild des Anderen und des „Außerirdischen“, das erst im 20. Jahrhundert thematisiert wurde, erbt auch die Symptome der inneren Entfremdung eines der Historizität beraubten Subjekts.

Max Scheler verweist auf die Kontingenz als ein notwendiges Konzept in der Philosophie des Subjekts und im Allgemeinen jeder Anthropologie – eine Person muss die Kontingenz als eine Tatsache der Existenz der Welt und sich selbst „entdecken“¹. Chaos ist für die menschliche Natur selbstverständlich, und die „Überraschung“ der Tatsache

¹ Siehe Scheler 2007.

eines „glücklichen Ereignisses“ der eigenen Existenz ermöglicht es einem, sich zur Selbstverwirklichung zu erheben, die Welt und Gott zu verwirklichen und darüber hinaus zu akzeptieren, in seiner Entstehung zu sein, sich mit „der Welt als Geschichte“ auseinanderzusetzen. Es besteht kein Zweifel, dass in der Handlungstheorie und möglicherweise in der Theorie des Systems das Ziel darin besteht, die Kontingenz zu „zähmen“, solange sie bereits die soziale Interaktion unterstützt. N. Luhmann, der nach T. Parsons den Satz der „doppelten Kontingenz“ verwendete, demonstriert vielleicht am offensten die Konsequenzen der Kontingenz als aktive Ursache in einem Ereignis sozialer Kommunikation².

Q. Meillassoux thematisiert die Notwendigkeit der Kontingenz im Kontext des „prähistorischen Problems“, des Problems des Status einer wissenschaftlichen Beurteilung eines Ereignisses einer prähistorischen Ära, beispielsweise eines Ereignisses des menschlichen Ursprungs³. Die Korrelation zwischen dem Urteil und dem Gegenstand des Urteils kann in diesem Fall durch das Prisma verschiedener Methoden (sowohl spekulativ als auch transzendental-phänomenologisch) gedacht werden, aber die Frage selbst bleibt nach der Wahrheit oder vielmehr nach der Vollständigkeit der Übereinstimmung zwischen ihnen, die mehr auf Glauben als auf Beweisen beruht. Meillassoux examiniert das kopernikanisch-kantische Wissenschaftsideal, einschließlich der kartesischen Argumente des Korrelationismus. Das Urteil des Prähistorischen kann ein Modell für jedes wissenschaftliche Urteil sein, das sich auf etwas Vorheriges oder Nachfolgendes bezieht, in dem es eine vorübergehende Lücke zwischen Denken und Welt gibt. Dies ist die Diachronizität des Urteils, deren Bedeutungsbedingung ihre wissenschaftliche Natur verdeutlichen wird⁴. Die Rache der ptolemäischen Kosmologie ist, dass nach der kopernikanischen Dezentrierung der Wissenschaft die Zentrierung des Denkens stattfand, „die tiefste Bedeutung der kopernikanischen Wissenschaft liegt in der ptolemäischen Philoso-

² Siehe Luhmann 1992.

³ Meillassoux 2006: 37–38.

⁴ Meillassoux 2006: 156.

phie⁵. Das Denken wird zum Zentrum und schafft nur neue Paradoxe für die Manifestation der Welt. Die Übereinstimmung zwischen Subjekt und Denken basiert immer noch auf Rückblick. Diese Diskussion ist in den letzten Jahrzehnten immer noch relevant, als die Philosophie nach neuen Lösungen für die Frage nach dem Absoluten sucht. Wie beschreibt das antike Zeitmodell, das in der ptolemäischen Zeit entstand, die Kontingenzt?

Ausgehend von der aristotelischen Rhetorik betonte der Begriff „Kontingenzt“ nicht nur das Fehlen einer logischen Notwendigkeit, sondern auch das Problem der Willkür der Betonung bei der Organisation der Bedeutung, häufig der mangelnden Organisation. In der aristotelischen Physik, die dann im Neuplatonismus systematisch kommentiert wurde, entsteht das diskursive Feld der Bewegungskategorie. Bewegung als Denkprozess und als Tatsache der Existenz der Welt wird im Kontext der Zeitlichkeit thematisiert. Die Zeit als „bewegtes Bild der Ewigkeit“ (*Ti.* 37d) wird zu einer neuen Art von Bewegung, die sich von der räumlichen unterscheidet. Die Kontingenzt der Welt ist an der Synchronisation und Asynchronizität aller vier Bewegungsarten beteiligt, einschließlich der Zeitlichkeit. Aber was ist, wenn Kontingenzt nicht der Zeit und der physischen Materie innewohnt, sondern der Ewigkeit? Nämlich die Ewigkeit in der irdischen, meonischen Zeit, die zur Quelle der Asynchronizität der Bildung und Nichtübereinstimmung von Energien wird?

Bevor wir die spätantiken Modelle der Zeitlichkeit betrachten, stellen wir fest, dass der Unterschied zwischen Ewigkeit und Zeit normalerweise in der Dauer gesehen wird. Dies ist kein Axiom, aber die Ewigkeit als etwas, das die Fülle der Zeiten verkörpert, ist in der Philosophie nicht umstritten, als ob die Ewigkeit eine ewig andauernde Zeit ist. Die Kritik an diesem Glauben ist keine Aufgabe unserer Studie, – ihre Nachteile sind offensichtlich, selbst wenn wir uns nach der Zeit als „Teil“ einer solchen Ewigkeit fragen. Indem wir jedoch die Kontingenzt des Zusammentreffens der Abfolge von „Segmenten“ von Zeit

⁵ Meillassoux 2006: 164.

und Ewigkeit als dauerhafte „Linie“ erkennen, fragen wir uns, was die Dauer an sich ist.

H. Bergson beschreibt die Notwendigkeit des Bewusstseins, Bewegung zu messen – reine Fließbarkeit zu messen – als eine Entfaltung von Dauer. Dauer ist das Leben des Bewusstseins, seine Geschichte, alles, was wir über seine Bewegungen und Ereignisse wissen. Und es hört nie auf, jeder von uns „zeichnet im Weltraum eine Spur kontinuierlicher Bewegung“⁶, bewegt sich in seiner eigenen Geschichte. Das Zusammentreffen und Gleichzeitigkeit der Strömen ist jedoch auch die Gleichzeitigkeit ihrer Augenblicke, aus denen sie bestehen und in die sie sich nicht wirklich teilen. Sie teilen sich nur durch die willkürliche Handlung des Geistes. Tatsächlich ist das menschliche Bewusstsein in der Lage, Aufmerksamkeit zu teilen, ohne geteilt zu werden, in dem Sinne, dass die gleichzeitige Auffassung von zwei Prozessen im Bereich der Aufmerksamkeit nicht bedeutet, dass wir etwas in bestimmte Intervalle oder Segmente unterteilen. Die Bifurkation ist sowohl Division als auch Multiplikation im selben Akt. Ist es nicht diese Dualität des menschlichen Geistes, die die Alten für ausreichend für die Sakralisierung hielten?

2. Plotin. Drei Ewigkeiten?

Aus dem historisch-philosophischer Gesichtspunkt widmet sich das dritte Buch der siebten Enneade sowohl der Kritik an der aristotelischen Zeittheorie „als Anzahl der Bewegungen“, die im neunten Kapitel besonders deutlich wird, als auch der Polemik mit den pythagoreischen, stoischen und epikureischen Ansichten, die größtenteils im achten und zehnten Kapitel vorgenommen werden. Die Neuheit von Plotins Ideen ergibt sich auch vor dem Hintergrund einer positiven Bewertung des platonischen „Timaios“ und der parminidischen Idee der Zeitlosigkeit. Das Nachdenken über die Beziehung zwischen Zeit und Ewigkeit ist der Schlüssel zur Theorie und beinhaltet sowohl die Frage nach der Natur der Ewigkeit als auch die Analyse der Möglichkeiten

⁶ Bergson 1968: 39.

des Ursprungs der Zeit – ob von Ewigkeit oder nicht, aber in irgendeiner Beziehung dazu. Dementsprechend stellt sich bei der Analyse ihrer Unterschiede und Ähnlichkeiten die Frage nach der Natur der Zeit an sich, inwieweit diese Natur im Kontext der Kosmologie bestimmt werden kann. Angesichts des Einflusses der Ideen der Vorgänger auf die Philosophie von Plotin konzentriert die Lehre von Ewigkeit und Zeit die Grundideen des Neuplatonismus auf die Möglichkeit, die Ewigkeit zu beschreiben und zu verstehen. Diese Lehre beinhaltet bedingt drei wesentliche Elemente – die Zeitlosigkeit des Seins, das ewige Leben des Geistes und die sogenannte Vor-Ewigkeit des Kosmos⁷, die als ontologische und kosmologische Synonyme der Ewigkeit das Verständnis ihrer Natur und die Bedingungen für die Möglichkeit des Auftretens von Zeit klären. Betrachten wir die Bedeutung von jedem von ihnen.

Das erste Element, die Zeitlosigkeit des Seins, ist ein Konzept, das unter dem Einfluss von Parmenides entstand, den Plotin als Vorgänger von Platon betrachtete⁸. Im sechsten Paragraphen definiert Plotin nicht nur die Ewigkeit als „das Leben der Existenz“, sondern analysiert auch das platonische Diktum der „Ewigkeit, die im Einem“ (μένειν ἐν ἐνί) beruht⁹. Wenn Platon im Dialog „Timaios“ über die Erschaffung der Zeit nachdenkt (*Ti.* 37d–38), charakterisiert er die Ewigkeit genau durch einen Hinweis auf Zeitlosigkeit, obwohl ihre Ähnlichkeit die Terminologie mehrdeutig macht. Zeit, die als eine Art bewegender Schein der Ewigkeit geschaffen wird, „ein gemäß Zahl fortschreitendes ewiges Bild, der im Einem verharrenden Ewigkeit“ (*Ti.* 37d)¹⁰ hat also auch eine Eigenschaft, die man Ewigkeit nennen kann. Und eines der Merkmale dieses Fragments ist der Unterschied zwischen der „Ewigkeit“ der Ewigkeit und der „Ewigkeit“ der Zeit, mit anderen Worten, der Unterschied innerhalb der Ähnlichkeit, aufgrund dessen die Zeit etwas Ähnliches wie die Ewigkeit „geerbt“ hat. Das Stellen der Frage an sich beinhaltet die Klärung des Begriffs αἰών als ein Merkmal, mit anderen

⁷ Stamatellos 2007: 96.

⁸ Stamatellos 2007: 97–98.

⁹ Beierwaltes 1967: 48.

¹⁰ Beierwaltes 1967: 253.

Worten eine Art Übertragbarkeit der ewigen Eigenschaften des Seins auf seine endlichen Kopien, für die, obwohl nicht im materiellen Sinne, Zeit relevant ist.

Der Begriff „Aion“ in der Philosophie Platons und allgemein im antiken griechischen Denken ist ziemlich weit verbreitet, und in „Timaios“ sehen wir sowohl das Adjektiv „ewig“ (αἰώνος) als auch das Adverb „immer“ (ἀεί). Da Platon bereits αἰών als Grundlage für das Adjektiv verwendet, kann außerdem angenommen werden, dass der Begriff seine philosophische Last früher von den Sokraticern erhalten und nach Platon verschoben hat, möglicherweise dank Philolaos oder anderen Pythagoräern, deren Einfluss auf Platon weithin bekannt ist¹¹. Das wahrscheinlichste für Platons Ziele scheint seine Kontinuität mit Parmenides zu sein, da die Ewigkeit αἰών als das ewige Wesen ἀεί ὄν gelesen wird. Platon betont die Unzulässigkeit, die Zeichen der Zeit der Ewigkeit zuzuschreiben, „das ‘war’ und ‘wird sein’ ziemt sich dagegen nur von dem in der Zeit fortschreitenden Werden zu sagen, sind es doch Bewegungen“ (Ti. 38a). Parmenides Abhandlung „Über die Natur“ schneidet diese Merkmale der zeitlichen Veränderung ab, in beiden Texten wird eine Art negative Definition vorgenommen, so dass der Begriff Zeitlosigkeit am erfolgreichsten zu sein scheint.

Mit anderen Worten, Zeitlosigkeit bedeutet genau das Fehlen der Vergangenheit und der Zukunft, die die zeitliche Abfolge bilden würden. Obwohl eine solche Idee durchaus als „Zeitlosigkeit der Gegenwart“ interpretiert werden kann¹² ist es wichtig, die Grenzen einer solchen Schlussfolgerung anzugeben. Die Gegenwart wird nicht zu einer grundlegend anderen Form des (ewigen) Seins, nur weil Vergangenheit und Zukunft abgeschnitten sind. Im Gegenteil, es bleibt zusammen mit ihnen ein „Teil“ der Zeitachse. Darüber hinaus wird die Gegenwart in diesem Sinne ursprünglich genau dann festgelegt, wenn es eine Vergangenheit und eine Zukunft gibt, da es die Gegenwart ist, die die Grenze zwischen ihnen bestimmen kann. Zweifellos ergänzt diese Lesart der Ewigkeit die Aporia der Gegenwart und damit die Frage

¹¹ Stamatellos 2007: 102–104.

¹² Stamatellos 2007: 104.

der Dauer, löst sie aber nicht. Selbst wenn wir Plotin und Parmenides ein Gleichheitszeichen setzen (was an sich nicht ganz wahr ist), ist es dann richtig, das ungelöste Zeitproblem durch das Problem des Seins zu ersetzen?

Bei der Rückkehr nach Enneade ist jedoch zu beachten, dass Plotin den Begriff αἰών von Aristoteles ausleihen könnte, nämlich aus der Abhandlung über den Himmel, in der Aristoteles das Aion als ein unsterbliches und göttliches Wesen beschrieb (*Cael.* 279a125–128). Auf die eine oder andere Weise umreißt das „Aion“ neben dem physischen Horizont die metaphysische Grenze der Sprache, da die Beschreibung der ewigen Natur dennoch in Bezug auf Räumlichkeit und Ausmaß erfolgt. Darüber hinaus sehen wir auf der Grundlage der Etymologie, dass die Ewigkeit mehr eine Eigenschaft als ein Substrat ist, und daher können verschiedene Eigenschaften der verständlichen Welt in ihrem ursprünglichen (idealen) Wesen diese Eigenschaft besitzen. In diesem Sinne kann die Ewigkeit wie jede Eigenschaft zufällig, kontingent sein. Plotin warnt vor einem Gleichheitszeichen zwischen Ähnlichkeit, und da die Ewigkeit wie die verständliche Natur „ein hohes Maß an Ehrwürdig-Sein hat“ (*Enn.* 3.7.3)¹³, ist es notwendig, den Unterschied zwischen ihnen zu klären, damit ihre Ähnlichkeit nicht irreführend ist.

Der Autor argumentiert über das, was oben als zweites Element bezeichnet wurde – über die Ewigkeit des Geistes und genauer gesagt – über das ewige Leben des Geistes, d.h. die Manifestation der Ewigkeit in der verständlichen Welt. Die Verständlichkeit der Welt trägt zum Verständnis einer solchen Eigenschaft der Ewigkeit als „Ständigkeit“ bei¹⁴, da Ständigkeit und Selbstidentität im Gegensatz zu Bewegung und Variabilität die Ewigkeit charakterisieren. Es ist die Ständigkeit, der das Konzept der kontinuierlichen Dauer, „Unausgedehnt-(Un-Abständig-) Sein“¹⁵ (ἀδιαιστάτος) enthalten kann (*Enn.* 3.7.2). Was ist Ständigkeit, dieser Lebensprozess, identisch mit sich selbst? „Fasst man nun dies wieder zu einer Einheit des Seins, zu einem einheitlichen Leben im

¹³ Beierwaltes 1967: 35.

¹⁴ Beierwaltes 1967: 35–36.

¹⁵ Beierwaltes 1967: 38.

Inlelligiblen zusammen, indem man von seiner Verschiedenheit möglichst absieht und auf das Uermüdliche seiner Wirksamkeit, auf das Identische, stets Unveränderliche, Ununterbrochene in seinem Denken oder Leben blickt: so giebt dies alles in allem betrachtet den Anblick der Ewigkeit als eines Lebens, das identisch bleibt, welches das Ganze stets gegenwärtig hat“ (*Enn.* 3.7.3)¹⁶. Plotin beschreibt diesen Aspekt und widmet der Zukunft und ihrer Rolle in einem unveränderlichen, bewegungslosen Wesen viel Aufmerksamkeit. Anscheinend ist es genau die Idee der Zukunft, die die Handlung und Form des Seins des Geistes charakterisiert. Da die Ewigkeit in dem verständlichen Substrat liegt (*Enn.* 3.7.4), dringt eine Art in die verständliche Welt ein und durchdringt das Werden. Es stellt sich die Frage nach der Korrelation der Ewigkeit mit dem Sein der Dinge in der Sinneswelt. Plotin versöhnt Ewigkeit und Werden, Stille und Bewegung und spricht von einer kontinuierlich geborenen Zukunft. „Die ganze, vollständige Wesenheit also des Seienden, nicht allein in der Gesamtheit seiner Theile sondern auch darin, dass ihr nichts weiter fehlen und Nichtseiendes nicht weiter an sie herantreten kann – denn das wirklich vollständige All muss nicht bloss alles Seiende in sich schliessen, sondern auch alles irgendwann Nichtseiende ausschliessen: dieser sein Zustand und seine Beschaffenheit ist die Ewigkeit, ein Begriff, der ja sprachlich von dem ewig Seienden hergeleitet ist“ (*Enn.* 3.7.4)¹⁷. Die alte Idee eines konstanten Zyklus als kreativen Prozess erklärt sich genau aus dem Wunsch des Universums nach verständlichem Sein (*Enn.* 3.7.4).

Schließlich kann die dritte Bedeutung der Ewigkeit, die „Vor-Ewigkeit“ des Kosmos, auch dem alten Denken als Ganzes zugeschrieben werden. Plotin weist auf die Ewigkeit als das hin, was keinen Anfang hat oder diesen Anfang hat, der seiner Natur nach überhaupt keine Zukunft braucht (*Enn.* 3.7.6), mit anderen Worten, er existiert bereits und wird niemals entstehen. Dieses Prinzip kann im Prinzip nicht quantifiziert werden, d.h. „irgendwann“ entstehen und dann verschwinden. Quantitative Gewissheit würde nach Plotin dazu führen, dass sein

¹⁶ Müller 1878: 240–241.

¹⁷ Müller 1878: 242.

Leben in Stücke zerfällt und die absolute Unteilbarkeit durch diesen Zerfall zerstört wird (*Enn.* 3.7.6). Mit anderen Worten, sobald der Anfang lokalisiert ist, wird auch das Ende endgültig, was anscheinend die Ewigkeit zum Werden macht, was bedeutet, dass es den Variabilitätsmechanismus „auslöst“, der zum Verfall führt. Wenn wir das Leben des Kosmos so definieren, dass es keinen solchen Anfang hat, entsteht die Eigenschaft der Unbedingtheit, die durch die Worte Platons über die Güte des Demiurgen erklärt werden kann. Die Tatsache, dass Plotin das Fehlen eines Anfangs mit einem ethischen Begriff erklärt, ist nicht nur für die weitere Entwicklung des Christentums nicht zu überschätzen. Das Konzept der Güte führt auch eine neue Form der Kausalität ein, die „logisch“ vorausgeht, jede Suche nach Prinzipien rationalisiert und eine Art Garantie für die Unteilbarkeit des Lebens darstellt.

Vor der Zusammenfassung ist es wichtig zu betonen, dass das Problem der Dauer daher nicht darin besteht, die Frage nach den Eigenschaften der Zeit oder ihrer Natur als solche zu stellen, sondern bereits in der Frage nach Ständigkeit und „Unbeweglichkeit“, die die Zeit auch hat. Mit anderen Worten, in der Frage seines Anscheines der Ewigkeit und seines Auftretens. Natürlich können wir in einer späteren Tradition andere Aussagen der Frage sehen. Insbesondere wirft Augustinus das Problem der Dauer mit dem Problem der Messung auf. Aber bei Plotin ist es immer noch unmöglich, Zeit und Ewigkeit bis zum Ende zu trennen. Man kann sagen, dass ihre Eigenschaften ähnlicher sind als die der christlichen Ewigkeit und der menschlichen Seele. Daher tritt das Problem der Dauer im Wesentlichen bereits bei der Analyse dieser Ähnlichkeit auf.

3. *„Es ist nicht eure Sache, die Zeiten oder Zeitpunkte, zu kennen...“: christliche Zeitlichkeit*

Im frühen Christentum änderte sich die Vorstellung von Zeit und Historizität. Die Geschichte wird nicht bald in Linearität wahrgenommen, aber die Ewigkeit hat im Christentum eindeutig eine andere Be-

deutung. Die Ewigkeit des Einen Gottes ist in keiner Weise gleich den unsterblichen Olympiaden und sogar der Ewigkeit des Demiurgen. Die auffälligste Form des historischen Denkens im Christentum war auch das eschatologische Denken. Im ersten Brief an die Thessalonicher schreibt der Apostel Paulus über die Unvorhersehbarkeit der Parousie (παρουσία). Die im vierten Kapitel zum Ausdruck gebrachte theologische Lehre vom Segeln und der Auferstehung umfasst hauptsächlich die Fortsetzung der eschatologischen Tradition des Alten Testaments, sowohl in Bezug auf Stiltechniken (4:13–15) als auch in Bezug auf die Kenntnis der Auferstehung (4:16–17). Höchstwahrscheinlich hatten die Mazedonier in Bezug auf die Auferstehung von den Toten vorläufige Ideen, die aus der hellenistischen Mythologie hervorgegangen waren. Darüber hinaus gab es einen Glauben an die Auferstehung selbst. Daher überzeugt der Apostel nicht, sondern ergänzt nur das Wissen der Mazedonier und wechselt leicht zum prophetischen Stil. Paulus erklärt die „Abfolge“ der Auferstehung zu Beginn der Parousie und die Rolle aller (lebenden und toten) in diesem Fall und formuliert nicht nur ein tröstendes Wort für die gesamte Gemeinschaft.

Viele Gelehrte sind sich einig, dass Parousie im Prinzip das Hauptthema beider Briefe an die Thessalonicher ist¹⁸. Nur in der Entsprechung zwischen den Thessalonicher und nur einmal im ersten Brief an die Korinther (1. Korinther 15:23) geht es um das Kommen Christi, obwohl im Neuen Testament im Allgemeinen die Frage des Jüngsten Gerichts häufig gestellt wird. Vielleicht ist genau deshalb Paulus Wahl der Metapher („wie ein Dieb“, 1. Thess. 5:2), die sich auf die Jesus-Tradition bezieht, verbunden. Wie in anderen Briefen, in denen das Thema des Kommens angesprochen wird (1. Korinther 15:23, 2. Korinther 5:10; Röm. 13:11–14), wird Parousie Teil von Appellen und Ermahnungen, grenzt an ethische Appelle und erhält manchmal einen ausgeprägten apokalyptischen Charakter (2. Thess. 1). Parallel zu 1. Thess. 5:2 kann das zweite Kapitel des 2. Briefes an die Thessalonicher als einzigartig für den gesamten Körper der Paulus-Schriften bezeichnet werden¹⁹.

¹⁸ Marshall 1982: 180.

¹⁹ Ebenda.

Darin betrachtet der Apostel nach einer detaillierten Beschreibung des Hofes im ersten Kapitel und unter Fortsetzung der apokalyptischen Tradition des Alten Testaments das zweite Kommen nicht als einen Tag der Trauer vor dem Ende, sondern betont im Gegenteil mehr als einmal die Gerechtigkeit der Vergeltung und die Freude an der Erwartung für Christen.

Ein Merkmal der ersten beiden Verse des fünften Kapitels des Ersten Briefes an die Thessalonicher ist auch die paradoxe Behauptung, dass „braucht man euch Brüdern nicht zu schreiben“ und „Denn ihr wisst ja genau“. Dieser „seltsame“ Hinweis stimmt jedoch durchaus mit Paulus überein. Der Apostel spricht von Parousie, deren Datum niemandem bekannt ist, und bezieht sich dabei auf eine Art Kenntnis der Unwissenheit. Neben dem Geheimnis dieser Passage ist jedoch zu berücksichtigen, dass das fünfte Kapitel eine logische Fortsetzung des vierten Kapitels ist und zwischen ihnen eine theologische und stilistische Einheit besteht. Und deshalb kann der mysteriöse Satz durchaus mit dem vorherigen Stil übereinstimmen. Wenn Paulus im vierten Kapitel einen eschatologischen Kontrast zwischen Tod, Auferstehung, Leben/Tod, Trauer/Hoffnung usw. aufbaut, dann verwendet er zu Beginn des fünften Kapitels den Gegensatz von Wissen/Unwissenheit auf die gleiche Weise. Tatsächlich besteht der einzige Unterschied darin, dass sich das vierte Kapitel nicht mit mentalen, sondern mit physischen Ideen befasst und das fünfte mit mentalen Kontrasten beginnt. Wir haben bereits gesehen, dass es für Paulus wichtig ist, so viele „Fäden“ wie möglich zu berühren, um den Mazedoniern die richtigen Worte des Trostes beizubringen und die Erwartung mit Freude zu füllen (und nicht mit Angst vor dem Alten Testament). Und da niemand die „Daten“ des Kommens kennen kann und man sich nur geistig darauf vorbereiten kann, sollte das Wort über ihn alle möglichen Aspekte des menschlichen Verständnisses beeinflussen. Die mentale Bereitschaft ist die Grundlage für die spirituelle und ethische Entwicklung, eine Bereitschaft, aufgrund derer der „Dieb in der Nacht“ keine Überraschung sein wird, d.h. es wird keine Angst vor dem Unbekannten geben (5:3)²⁰.

²⁰ Siehe dazu Litvin 2015.

4. Phänomenologie der Kontingenz

In dem zweiunddreißigsten Paragraph von „Ideen“, der die phänomenologische „*Epoche*“ thematisiert, erklärt Husserl, dass er „jedes Urteil über die räumlich-zeitliche Existenz hier“ vollständig abschließt²¹. Die phänomenologische Unterbrechung des Bewusstseins löscht die Welt nicht aus, bestreitet nicht und zerstört keine wissenschaftlichen Vorstellungen (in einer natürlichen Gebung) darüber, aber er stoppt irgendwie die Fähigkeit, Urteile über die Zeitlichkeit zu fällen. Die in einem Urteil angehaltene Zeit kann nicht mit der Ewigkeit identifiziert werden, aber es ist durchaus akzeptabel, ein angehaltenes Urteil als Analogon der meonischen Zeit, der Ewigkeit in der Zeit und einer besonderen Darstellung der Reflexion zu betrachten.

Die Dauer ist eine wesentlichere Eigenschaft der Zeit als die Konvention der Messbarkeit. H. Bergson behauptet, dass das gesamte menschliche Bewusstsein durch eine Erfahrung von gleicher Dauer gekennzeichnet ist, obwohl unterschiedliche Rhythmen der Erfahrung möglich sind²². Wir schreiben der Realität Konsistenz zu, weil wir sie in unserem Bewusstsein erfahren, indem wir das innere Leben des Geistes auf äußere Objekte projizieren und darüber hinaus auf Bewegung projizieren. Zweifellos muss die Fließbarkeit gemessen werden. Bergson schreibt über das Zusammentreffen zweier innerer und externer Ströme. Husserl würde es die Auferlegung der Zeitlichkeit des Bewusstseins auf die Zeit der Objekte nennen. Das Bedürfnis des Geistes, Bewegung zu messen, ist selbstreflexiv, schafft aber gleichzeitig eine Skala zur Messung der objektiven Zeit. Die innere Zeit des Bewusstseins ist in besonderer Gleichzeitigkeit mit dem äußeren Fluss, in einer besonderen, sagen wir, Synchronizität. Für Bergson ist die innere Sukzession eine Selbstverständlichkeit, die externe eine Notwendigkeit, ihr Zusammentreffen ist sowohl phänomenologisch als auch physikalisch messbar. Eine Gleichzeitigkeit behebt, stoppt beide Flüsse, ist eine Funktion des Gedächtnisses und schafft ein Wissen über die Zeit.

²¹ Siehe Husserl 1976.

²² Bergson 1968: 36–37.

Eine solche Erinnerung ist nicht das Ergebnis des Auswendiglernen, im Gegenteil, es ist eine a priori Form, eine passive Synthese, wie Husserl sagen würde, die reflektiert werden kann. Die besondere Gleichzeitigkeit der inneren Zeit und der Zeit der externen Objekte (und Prozesse) impliziert die Gleichzeitigkeit zweier Momente in beiden Flüssen, die Synchronisation von „Punkten jetzt“. Darin offenbart sich das diskursive Feld der Relativitätstheorie, obwohl Bergson in die intuitive Basis der Zeitwahrnehmung eintaucht. Bergson kommt zu dem Schluss, dass es unmöglich ist, „zwischen einer Dauer, die zwei Momente trennt, wie kurz sie auch sein mögen, und einer Erinnerung, die sie miteinander verbindet, zu unterscheiden, weil die Dauer im Wesentlichen eine Fortsetzung dessen ist, was nicht mehr ist“²³. Neben dem Genie einer solchen Überlegung im Kontext der aristotelischen Bewegung der Entstehung und Vernichtung sollten wir auch auf das Zusammentreffen von Erinnerung und „realer“ Dauer achten. Dieser Zufall ist im Wesentlichen zufällig, aber genau wie das Zusammentreffen von Bewusstsein und Objekt, Mensch und Welt, Sicht und Horizont zeigt dieser Zufall den Ausgangspunkt der phänomenologischen Analyse, bei der sich die Erinnerungszeit und die Zeit des Objekts gegenseitig beeinflussen und das Gefühl von Intensität und Zuneigung erhöhen.

Schlussfolgerung

Die phänomenologische Interpretation der spätantiken Lehren über das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit führt uns zu einer besonderen Bedeutung des Gedächtnisses. Zwei simultane Ströme sind durch das Gedächtnis verbunden, so dass die Zeit gemessen werden kann, da es unmöglich ist, „von der Gleichzeitigkeit zweier Ströme zur Gleichzeitigkeit zweier Momente zu wechseln, wenn wir innerhalb der reinen Dauer bleiben; weil jede Dauer voluminös ist: Echtzeit hat keine Momente“²⁴. Die innere Verbindung von Zeitmomenten ist zufällig, kontingent, die Kontinuität ist eine Struktur des Bewusstseins und keine Gegebenheit der Natur. Und obwohl wir in der Antike die systemische

²³ Bergson 1968: 38.

²⁴ Bergson 1968: 41.

Lehre des Gedächtnisses nicht als transzendente Synthese betrachten, fallen Ewigkeit und Zeit im Denken ebenso zusammen wie die Erinnerung an die Fähigkeit der Kontingenz, der Verbindung, der Annäherung der Welt und des Denkens.

Literatur

- Bergson, H. (1968), *Durée et simultanéité. À propos de la théorie d'Einstein*. Paris: Les Presses universitaires de France.
- Litvin, T. (2015), "Parousia' in the First Epistle to the Thessalonians of the Apostle Paul. On untranslatability of certain eschatological terms", *St. Tikhon's University Review. Series 1: Theology. Philosophy. Religious studies* 6.62: 9–23. (In Russian.)
- Luhmann, N. (1992), "Hvorfor systemteori?", in J.H. Jacobsen (ed.), *Autopoiesis*, 10–20. København: Politisk Revy.
- Meillassoux, Q. (2006), *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil.
- Scheler, M. (2007), *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. 16. Auflage. Bonn: Bouvier.
- Beierwaltes, W., tr. (1967), *Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III, 7)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Husserl, E. (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Neu hrsg. von Karl Schuhmann. Springer.
- Marshall, H. (1982), "Pauline Theology in the Thessalonian Correspondence", in M.D. Hooker & S.G. Wilson (eds.), *Paul and Paulinism. Essays in honour C.K. Barrett*, 173–183. London: SPCK Publishing.
- Müller, H.F., tr. (1878), *Die Enneaden des Plotin*. Bd. 1. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Stamatellos, G. (2007), *Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*. New York: State University of New York Press.