

Augustins Theorie der Ewigkeit und der Zeit in *Confessiones XI* im Spiegel neuerer Monographien

Markus Enders (München)

Das im deutschen Sprachraum in den sechziger Jahren dieses Jahrhunderts gleichsam erwachte,¹ nach einem zwischenzeitlichen Rückgang wieder am Ende der siebziger bzw. zu Beginn der achtziger Jahre und in deren Verlauf erstarkte² und im Vergleich hierzu in den letzten Jahren noch deutlich gewachsene³ und daher auffallend große Interesse der wissenschaftlichen Forschung an Augustins berühmter Analyse der Zeit im elften Buch und z.T. auch der *memoria* im zehnten Buch seiner *Confessiones* hat in dem zuletzt genannten Zeitraum einige Kommentare sowie kommentarähnliche monographische Untersuchungen zu diesen Themen hervorgebracht, deren methodische Differenzen die Vielfalt möglicher hermeneutischer Zugangsweisen zu den interpretierten Texten spiegeln und einen kritischen Vergleich ihrer Ergebnisse – insbesondere im Hinblick auf den Erklärungswert der von ihnen jeweils in Anspruch genommenen Methode – als für den untersuchten Gegenstand und z.T. auch für einige Strömungen gegenwärtigen Philosophierens aufschlußreich erscheinen läßt.

- 1 Um nur die wichtigsten Arbeiten zu nennen: E. Lampey, *Das Zeitproblem nach den Bekenntnissen Augustins*, Regensburg 1960; O. Lechner, *Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins*, München 1964; O. Duchrow, *Der sog. psychologische Zeitbegriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 63 (1966), 267–288; B. Schmitt, *Der Geist als Grund der Zeit. Die Zeitauslegung des Aurelius Augustinus*. Diss. Freiburg 1967; H.-J. Kaiser, *Augustinus. Zeit und Memoria*, Bonn 1969.
- 2 Vgl. E.P. Meijering, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit. Das elfte Buch der Bekenntnisse*, Leiden 1979; J. Weis, *Die Zeitontologie des Kirchenlehrers Augustinus nach seinen Bekenntnissen. Augustinus Confessiones, XI. Buch, 14.–28. Kapitel*, Frankfurt a. M. / Bern / New York 1984; E.A. Schmidt, *Zeit und Geschichte bei Augustin*, Heidelberg 1985; W. Simon, *Zeit und Zeitbewußtsein nach den „Confessiones“ des Aurelius Augustinus*, in: *Wissenschaft und Weisheit* 49 (1986), 30–43; K. Gloy, *Die Struktur der Augustinischen Zeittheorie im XI. Buch der Confessiones*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 95 (1988), 72–95; G.J.P. O'Daly, *The Measurement of Time*, in: *Ders., Augustine's Philosophy of Mind*, Berkeley / Los Angeles 1987, 152–161; G. Haeffner, *Bemerkungen zur augustinischen Frage nach dem Wesen der Zeit im XI. Buch der Confessiones*, in: *Theologie und Philosophie* 63 (1988), 569–578; R. Jürgeleit, *Der Zeitbegriff und die Kohärenz des Zeitlichen bei Augustinus*, in: *Revue des Études Augustiniennes* 34 (1988), 209–229.
- 3 Besonders erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang der Kommentar zu *Conf. XI* von J.J. O'Donnell, *Augustine. Confessions III. Commentary on Book 8–13*, Oxford 1992, 250–299. Eine gute Einführung in die augustinische Zeittheorie in *Conf. XI* unter allgemeiner Berücksichtigung der Quellenlage bei Ch. Horn, *Augustinus*, München 1995, 99–111 („Subjektivität‘ und ‚Objektivität‘ der Zeit“).

Dorothea Günther, *Studien zum Zeitverständnis Augustins im XI. Buch der Confessiones*, Amsterdam/Atlanta: Rodopi 1993 [= *Elementa* Bd. 58], 95 S., hfl. 40.00, ISBN 90-5183-453-5

Die Kritik der Vf., Augustinus habe in *Conf.* XI keinen „klar durchstrukturierten Gedankengang“ (30) vorgelegt, ist nicht nur sachlich ungerechtfertigt, sondern muß auch auf die in Stil und Sprache bisweilen auffallend „heideggerisierenden“ Überlegungen der Autorin selbst zurückgewendet werden, denen eine textbezogene Argumentationsfähigkeit weitgehend fehlt. So entbehrt etwa die innerhalb ihrer Augustinus-Kritik gewichtigste These der Autorin, Augustinus habe die Zeit widersprüchlich, weil gleichzeitig als *ens creatum* und als *distentio animi*, bestimmt, jeder sachlichen Begründung. Denn das Geschaffensein der Zeit kann zu ihrer Seins- bzw. Gegenwartsweise als *distentio animi* schon alleine deshalb nicht in einem ausschließenden Gegensatz stehen, weil auch der zeitwahrnehmende Geist des Menschen nach augustinischer Überzeugung geschaffen und keinesfalls ungeschaffen ist.⁴ Die sich aus dieser falschen These ergebenden Bemühungen der Autorin, die Geist-Seele des Menschen auf Grund ihrer als „Prinzipienverfaßtheit“ (36) mißverstandenen Gottempfänglichkeit als außerhalb der Zeit stehend aufzufassen und als „das Maß ihrer selbst“ (62) sowie als den „Seinsgrund der Möglichkeit jedweder Maßsetzung welcher Art auch immer“ (ebd.) begreifen und damit auf die ontologische Stufe ihres Schöpfers heben zu wollen, stellen grundsätzlich, nicht nur in bezug auf *Conf.* XI, Augustins strikte Unterscheidung zwischen den Bestimmungen Gottes und denen des von ihm Geschaffenen auf den Kopf.⁵ Ihrer Konstruktion des Scheingegensatzes zwischen der Zeit als *ens creatum* und als *distentio animi* läßt die Autorin eine als Lösung dieses Scheinproblems gemeinte These folgen, derzufolge die Zeit von der *anima* ständig neu geschaffen werde (vgl. 88); für diese Behauptung kann es deshalb keinerlei textliche Evidenzen geben, weil sie der vielfach belegbaren Annahme Augustins widerspricht, die Zeit sei eine Schöpfung Gottes (vgl. *Conf.* XI,13,15; 14,17; *De Gen. c. M.* 1,2,3; *De Gen. ad litt.* V,5,12; *De civ. Dei* XI,c.6; XII,c.16). Von den zahlreichen irreführenden Behauptungen der Autorin seien exemplarisch nur noch die folgenden genannt: Etwa die Annahme einer Identität zwischen der Frage nach dem Wesen und dem Sein der Zeit in *Conf.* XI (vgl. 14); beide Fragen werden jedoch von Augustinus de facto unterschieden;⁶ die Seins-

4 Zur Geschaffenheit der menschlichen Geist-Seele vgl. ausführlich *G.J.P. O'Daly, Art. Anima, animus*, in: *Augustinus-Lexikon* Bd. 1, Basel 1986–1994, 319–322; 327–330.

5 Entsprechendes gilt für die Behauptung, das Geschaffene sei „seinem Prinzip nach auch absoluter Natur [...], aber aufgrund der endlichen Bedingungen, der Negativitätsbetroffenheit, ein Absolutum anderer Art“ (74).

6 In *Conf.* XI,14,17 wird die philosophische Frage nach dem Wesen der Zeit zweimal ausdrücklich gestellt, vgl. die Ausgabe des *Corpus Christianorum. Series Latina [CCSL] XXVII*, ed. L. Verheijen, 202,3 f. (im Folgenden nur mit „CCSL“ sowie der Angabe der Seiten- und Zeilenzahl zitiert): „Quid est enim ‚tempus?‘“; ebd., CCSL, 202,8: „Quid est ergo ‚tempus?‘“; diese Frage wird allerdings sogleich zugunsten der noch grundsätzlicheren Frage nach dem Sein oder Nicht-Sein der drei Zeitmodi und damit der Zeit als ganzer zurückgestellt, die sich aus dem Paradox zwischen dem vorbegrifflichen Zeitverstehen des alltäglich-natürlichen Zeitbewußtseins, dem das Sein der drei Zeitmodi intui-

frage wird von ihm deshalb zuerst behandelt, weil ihre affirmative Beantwortung von der Wesensfrage vorausgesetzt werden muß. Es gibt ferner nach *Conf. XI* weder eine Vorrangstellung der Vergangenheit gegenüber der Zukunft im Hinblick auf die Erkenntnistätigkeit des Menschen (vgl. 23) noch einen „geringeren Stellenwert“ der Zukunft gegenüber den beiden anderen Zeitmodi auf Grund ihrer angeblich völligen „Abhängigkeit von diesen“ (24). Schließlich setzt die „augustinische Bestimmung der Zeit als *tendit non esse*“ (33) auch nicht „einen außerzeitlichen Standpunkt dessen voraus, der Zeit wahrnimmt und mißt“ (33f.),⁷ sie ist vielmehr das Ergebnis des philosophischen Aufweises des Nicht-Seins als der Gegenwartslosigkeit aller drei Zeitmodi und damit der Zeit als ganzer (vgl. n. 14,17). Das Gesamtbild dieser für die Augustinus-Forschung wenig fruchtbaren und diese bezeichnenderweise auch nur höchst unvollständig berücksichtigenden Untersuchung wird von diesen noch vermehrbaren unhaltbaren Behauptungen und der oben kritisierten generellen Interpretationsthese insgesamt gesehen so negativ geprägt, daß die wenigen richtigen Beobachtungen vergleichsweise kaum ins Gewicht fallen: So etwa die Einsicht, daß Augustinus das „Zu-Messende als *affectio* der *res praetereuntes*“ (60) im zeitwahrnehmenden Geist bestimmt; und schließlich auch die angemessene Auslegung des Ausdrucks *distentio animi* als eine Selbsterstreckung des Geistes (vgl. 65).

Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit, Frankfurt a. M.: Klostermann 1992, 213 S., 38,-/58,-, ISBN 3-456-02565-2/3-465-02566-0

Der Vf. unterzieht das elfte Buch der *Confessiones*, allerdings unter Auslassung der letzten Abschnitte (n. 29,39–31,41), in enger Anlehnung an die phänomenologischen Zeit-Analysen Husserls und besonders Heideggers einer minutiösen phänomenologisch-hermeneutischen Gesamtinterpretation, die den Text in seiner sprachlichen Gestalt im Hinblick auf seine thematischen Horizonte zu erschließen versucht (vgl. 12f.). Dabei übernimmt der Vf. die auf Martin Heidegger zurückgehende These, die augustinische Untersuchung der Zeit sei „in ihrem Ansatz und in ihrer Durchführung eine phänomenologische Analytik“ (19). Trotz ihrer durchaus kritikwürdigen Einseitigkeit zeitigt diese Grundthese zum Charakter der augustinischen Zeit-Untersuchung gleichwohl eine heuristisch äußerst wertvolle Einsicht, in deren am Text überzeugend durchgeführtem Nachweis die größte Leistung dieser Interpretation bestehen dürfte: Daß sich die augustinische Zeit-Untersuchung im engeren Sinne (n. 14,17–28,38) als ein Gespräch zwischen dem natürlich-alltäglichen bzw. intuitiven und dem philosophierend-reflektierenden Zeitverständnis vollzieht (vgl. 51–57).

Im ersten, mit „Zeit und Ewigkeit“ überschriebenen, *Conf. XI* 1,1–13,16 auslegenden Kapitel behauptet der Vf. zwar eingangs zu Unrecht (vgl. 23), daß die

tiv gewiß ist, und dem Nicht-Wissen der Zeit für das reflexiv-thematische bzw. philosophische Fragen nach dem Wesen der Zeit ergibt, vgl. ebd., CCSL 202,9–203,19.

7 Genausowenig weist das Bild des Zeitflusses „über sich hinaus, indem es eine Außerzeitlichkeit des Betrachters mit aussagt“ (27).

Behandlung der Ewigkeit derjenigen der Zeit in *Conf. XI*, 1–9, vorausgehe, weil die Ewigkeit überhaupt erst in *Conf. XI*, 11, 13 begrifflich bestimmt wird, und zwar als eine zeitfreie Gegenwärtigkeit des Ganzen (*totum esse praesens*); er sieht jedoch richtig, daß diese begriffliche Bestimmung „im Ausgang und im negativen Abstoß von den spezifischen Zeitcharakteren“ (23) erfolgt, und zwar durch den Ausschluß bzw. das denkende Entfernen von Veränderung und einer Ungleichzeitigkeit bzw. richtiger Ungegenwärtigkeit des Ganzen und damit, in der Sprache Heideggers, auf dem Wege einer „remotiven Betrachtungsweise“ (27), die der traditionellen *via negationis* entsprechen dürfte. Die Gottesprädikate des (vollkommenen) Schönseins, Gutseins und Seins (vgl. *Conf. XI*, 4, 6) werden allerdings nicht „auf dem Wege der remotiven Betrachtung gedacht“ (28), sondern *via eminentiae* unter Anwendung des Prinzips vom Grunde, und zwar im Ausgang von dem unvollkommenen Schönsein, Gutsein und Sein, als Grundbestimmungen alles sinnlich Erscheinenden erschlossen. Nach einer korrekten Rekonstruktion des (manichäischen) Einwands gegen den christlichen Schöpfungsglauben und dessen augustinische Widerlegung zeigt der Vf. zu Beginn seines zweiten Kapitels, daß die Abschnitte 14, 17–20, 26, die den ersten Teil der Zeituntersuchung im engeren Sinne bilden, „unter der Führung der Frage nach dem Sein (esse) oder Nichtsein (non esse) der Zeit“ (49 f.) stehen, während der zweite Teil der Zeit-Untersuchung (n. 21, 27–28, 38) unter der „Leitfrage“ „nach dem Wesen als der Wesensverfassung der Zeit“ (50) steht. Hervorhebenswert innerhalb seiner Interpretation der philosophischen Zeit-Untersuchung Augustins im engeren Sinne ist die Beobachtung des Vf., daß mit dem Abschnitt 16, 21 ein „Wandel im Frageansatz“ (75) erfolgt, den er in heideggerischer Terminologie den „Rückgang des philosophierenden Zeitverständnisses von der Geradehingetretetheit auf die Zeitverhaltung“ (ebd.) nennt und folgendermaßen erläutert: „Wurde zuvor versucht, das Sein der Gegenwart in unmittelbarer Hinwendung zu ihr zu fassen, so wird von jetzt ab der Versuch unternommen, das Sein der Gegenwart aus der Mitthematisierung der Verhaltungsweise zur Gegenwart“ (75), nämlich der des wahrnehmenden Messens, zu bestimmen. Der Vf. macht ferner in überzeugender Weise deutlich, daß (1.) die Frage nach der Meßbarkeit der Zeit im Dienste der Frage nach dem Was bzw. der Wesensverfassung der Zeit steht (vgl. 104); daß (2.) das „für den Wahrnehmungsvollzug, für die Bildung der inneren Wahrnehmungsbilder, konstitutive Festhalten (*tenere*) die *innere Dauer* des Wahrnehmungsbildes konstituiert“ (127); und daß (3.) der Zeit eine Dehnung „nur innerhalb meines zeitverstehenden Geistes“ (ebd.) zukommt, dessen dreifaches Sicherstrecken der Vf. mit einer Ausnahme zutreffend beschreibt: Denn seine Auslegung des Erwartens als „Vor- bzw.- Vorweghalten des Nicht-jetzt in der Bedeutung des Sogleich“ und des Erinnerns als „Zurück- bzw. Festhalten (Behalten) des Nicht-mehr-jetzt als des Soeben“ (vgl. 135 ff.) gebraucht spezifische Termini der heideggerischen Zeitanalyse, die in dem augustinischen Text keinen Anhalt finden und diesen eher sprachlich zu verfremden als in seinem Selbstverständnis zu explizieren geeignet sind. Dieser Versuchung einer Vereinnahmung des fremden Textes für den eigenen, gleichsam vorausleuchtenden Gedanken erliegt der Vf. am Ende seiner gleichwohl aufschlußreichen Interpretation der Zeitanalyse Augustins, wenn er die heideggerische Phä-

nomenologie der drei ursprünglichen Zeitverhaltungen in Augustins Überlegungen z.T. hineininterpretiert. Dies gilt insbesondere für die Unterscheidung zwischen drei selbständigen und drei unselbständigen Zeitverhaltungen (vgl. 137 ff.), für die es in *Conf. XI* keinerlei textliche Evidenzen gibt.⁸ Trotz ihrer genannten Mängel dürfte diese Arbeit von Herrmanns, deren lesenswerter zweiter Teil zur Bedeutung der phänomenologischen Zeituntersuchung Augustins für Husserl und Heidegger (vgl. 145–202) hier nicht berücksichtigt werden kann, die mit Abstand gründlichste und fruchtbarste strikt phänomenologische Interpretation des elften Buches der *Confessiones* sein, die bislang überhaupt unternommen worden ist.

Martin Heidegger, Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919–44. Bd. 60: Phänomenologie des religiösen Lebens, S. 157–299 (Augustinus und der Neuplatonismus), hg. v. Claudius Strube, Frankfurt a.M.: Klostermann 1995, 78,-/88,-, ISBN 3-465-02845-7/3-465-02846-5

Der 1995 erschienene Band 60 der kritischen Gesamtausgabe der Werke Martin Heideggers enthält Heideggers Freiburger Vorlesung „*Augustinus und der Neuplatonismus*“ aus dem Sommersemester 1921, deren Hauptteil eine phänomenologische Interpretation des zehnten Buches der *Confessiones* Augustins darstellt. In der Einleitung dieser Vorlesung kritisiert Heidegger die wenn auch jeweils verschiedenartig ausgeprägten „objektgeschichtlichen Einstellungen“ der Augustinus-Interpretationen E. Troeltschs, Adolf von Harnacks und Wilhelm Diltheys, von denen er sich durch eine sog. „vollzugsgeschichtliche“ Betrachtung der philosophischen wie auch der theologischen Anteile des augustiniischen Denkens als „exemplarischer Ausformungen faktischen Lebens“ (vgl. 173), d. h. als Beschreibungen des faktischen Daseins in seiner mit- und selbstweltlichen Existenz, dezidiert absetzen will. Diese vereinnahmende Intention Heideggers, seine Hermeneutik des faktischen Daseins in *Conf. X*, insbesondere in der *memoria*-Analyse Augustins, vorgebildet zu sehen, führt zu einer einseitigen Auswahl von textlichen Zusammenhängen und Begriffen, die dem Selbstverständnis dieses Buches und seiner Stellung im Ganzen des Werkes nicht gerecht wird, auch wenn sie zahlreiche wertvolle phänomenologische Einsichten in die behandelten Texte zu gewinnen vermag. Es bleibt daher unberücksichtigt, daß das X. Buch der *Confessiones* im Ganzen dem Thema der *cognitio Dei* des endlichen, sündigen Subjekts gewidmet ist (vgl. X,1,1); daß daher auch die *memoria*-Analyse nicht losgelöst

8 Ein grundsätzliches Manko dieser Untersuchung, nämlich ihr zu geringes philosophiehistorisches Interesse und ihre mangelnde bzw. weitgehend fehlende Berücksichtigung der Forschungsliteratur, der bisweilen in undifferenzierten und unbelegt bleibenden Pauschalurteilen bzw. Verdikten angebliche Defizienzen vorgeworfen werden (13, 48), führt zu der falschen Annahme, Augustinus beziehe sich in *Conf. XI*, 23, 29 auf die stoische Zeittheorie des Zenon von Kiton (111); ein Blick in den Kommentar zu *Conf. XI* etwa von E.P. Meijering (vgl. Anm. 2) oder, besser noch, in den Aufsatz von J.F. Callahan, *Basil of Caesarea. A New Source for Augustine's Theory of Time*, in: *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958), 437–454, hätte den Vf. leicht eines anderen belehren können.

und unverbunden für sich, sondern im Kontext des Durchgangs durch die einzelnen Seelenvermögen des Menschen mit dem Ziel der Gotteserkenntnis steht (vgl. X,8,12); daß Augustinus in *Conf. X*,21,31 von dem Gegebensein einer *certa notitia* Gottes bzw. der *vita beata* in der *memoria* spricht, obwohl Gott zugleich alle Vermögen des geschaffenen Geistes transzendiert (vgl. X,25,36); und daß das entscheidende Ergebnis der Memoria-Analyse in der Einsicht liegt, daß eine unmittelbare Erkenntnis Gottes nicht durch die reflexiv-vergegenwärtigende Kraft des menschlichen Geistes, sondern alleine durch Gott selbst möglich ist, genauer durch eine beiden Seiten wesensgleiche Vermittlung zwischen Gott und den Menschen, d. h. durch Christus, der alleine der gesuchte Weg in die Erfahrung einer unmittelbaren Anwesenheit bei Gott selbst ist (vgl. X,43,68 ff.). Anstelle dieser inhaltlichen Grundzüge von *Conf. X* konzentriert Heidegger seine phänomenologische Interpretation auf existenzielle „Vollzugscharaktere“ der bei Augustinus überhaupt nicht eigens thematisierten existenziellen Situation des *curare*, das er zwar noch nicht, wie wenige Jahre später, als den existenzial-ontologischen Strukturbegriff der „Sorge“ versteht, sondern als „Bekümmertsein“ übersetzt, in dem er aber schon hier den „Grundcharakter“ des faktischen Lebens expliziert sieht. Das von Augustinus in neuplatonischer Terminologie mit „*in multa defluximus*“ (X,29,40) bezeichnete sündige Sichverlieren in die Mannigfaltigkeit der Welt wird bei Heidegger zu einem Synonym für das faktische menschliche Leben in der Bedeutsamkeits- bzw. Verweisungsmannigfaltigkeit seines weltlichen Daseins (207); das augustiniische Diktum, das ganze (unerlöste) menschliche Leben sei *tentatio* (vgl. X,28,39), interpretiert Heidegger als Ausdruck für die existenzielle Grund-Situation der Zwiespältigkeit bzw. Zerrissenheit des menschlichen Lebens, deren drei Grund-Formen der *concupiscentia carnis*, *concupiscentia oculorum* und *ambitio saeculi* einschließlich ihrer jeweiligen Erscheinungsformen er einer minutiösen, im Detail oft sehr erhellenden phänomenologischen Interpretation unterzieht. Dabei entspringt allerdings Heideggers unangemessene inhaltliche Gleichsetzung etwa des augustiniischen *amor sui* mit seiner phänomenologisch-wertfreien Kategorie der „Selbst-welt“ und der augustiniischen *molestia* mit seinem (daseins-) hermeneutischen Begriff des „Wie des Seins“ bzw. der „Faktizität des Lebens“ seinem insbesondere gegen Max Scheler⁹ gerichteten Affekt gegen das angeblich „Verhängnisvolle und der Existenz Unangemessene der Axiologisierung“ (265), die, wie Heidegger jedoch zugeben muß, gerade „bei Augustinus sehr stark vorhanden“ (ebd.) ist. Daß sich Heidegger gegen das hierarchisierende Wertdenken Augustins (vgl. auch 280) ausdrücklich richtet, macht offenkundig, wie vorurteilsbedingt seine Augustinus-Interpretation ist, in der wir trotz mancher gelungener Einzelbeobachtungen keinen, wie Kurt Flasch meint, „großen Wurf“ für die wissenschaftlich ernsthafte Augustinus-Forschung, der „die Spezialisten noch lange beschäftigen“¹⁰ wird, erkennen können.

9 Vgl. 265: „Gerade das, was Scheler behält, muß ausgeschaltet werden, d. h. er versteht das Problem nicht radikal genug.“

10 K. Flasch, *Wiedergeburt im Abgrund Augustin* [= Besprechung von Martin Heidegger, GA, Bd. 60: Phänomenologie des religiösen Lebens], in: FAZ, 5. 12. 1995, Nr. 283, Seite L 19.

Kurt Flasch, Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-Philosophische Studie. Text-Übersetzung-Kommentar, Frankfurt a. M.: Klostermann 1993, 438 S., 98,-, ISBN 3-465-02618-7

Die mit Abstand materialreichste und schon deshalb für die künftige Forschung zur augustinischen Zeittheorie, insbesondere zu ihren Quellen und ihrer Wirkungsgeschichte, unentbehrliche Untersuchung zu *Conf. XI* hat Kurt Flasch mit diesem Kommentar vorgelegt. Beeindruckend und – im Vergleich zu allen anderen vorliegenden Monographien zu Augustins Zeittheorie – singulär an dieser Arbeit ist der weite Bogen ihrer Perspektive, mit der sie den von ihr sorgfältig übersetzten und unterschiedlich gut kommentierten Text in große quellen- und wirkungsgeschichtliche Zusammenhänge einzuordnen versteht. Besonders informativ für den philosophiehistorisch interessierten Leser sind das zweite, fünfte und sechste Kapitel dieser Arbeit: Sie skizzieren im Einzelnen erstens die Wirkungsgeschichte der augustinischen Zeittheorie in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, und zwar bei Bergson, Paul Yorck von Wartenburg, Husserl, Heidegger, Wittgenstein und Russell (2. Kapitel); dabei gelingt dem Vf. u.a. eine überzeugende Rekonstruktion von Heideggers Interpretation der augustinischen Zeituntersuchung aus dem Jahre 1930 (57–59), die zeigt, inwiefern Augustinus nach Heidegger „*im Wesen der Zeit das Wesen der Existenz des Menschen*“ (Beuroner Vortrag Heideggers vom 26. 10. 1930, zitiert nach dem Typoskript der *Biblioteca Beuronensis*, 10) denkt. Das sehr kenntnisreiche fünfte Kapitel (109–159) stellt die in *Conf. XI* gegebenen Traditionsbezüge zu anderen antiken Zeittheorien, und zwar zu denen Platons, des Aristoteles, des Sextus Empiricus, Plotins (z.T. auch des Porphyrios) sowie zu den pädagogisch-protreptischen Überlegungen zur Zeit bei Seneca und am Rande auch bei Cicero (110f.) heraus. Besonders hervorhebenswert ist in diesem Zusammenhang die gründliche Darstellung der Differenzen zwischen der aristotelischen und der augustinischen Zeittheorie (120–124) sowie die fundierten Beobachtungen zu Senecas Schrift *De brevitate vitae* (150–159), deren zumindest stimulierende Bedeutung für den gleichwohl anders qualifizierten protreptisch-paränetischen Charakter der Zeittheorie Augustins in *Conf. XI* einer eigenen Untersuchung durchaus wert wäre. Eine wahre Fundgrube für den philosophischen Mediävisten ist schließlich das sechste Kapitel (160–195), das einen großen Teil seiner Informationen der ausgezeichneten Arbeit von U.R. Jeck, *Aristoteles contra Augustinum. Zur Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Seele bei den arabischen Aristoteleskommentatoren, im arabischen Aristotelismus und im 13. Jahrhundert* (Bochumer Studien zur Philosophie Bd. 21, Amsterdam 1993) verdankt. Dieses Kapitel ist ein Dokument der erstaunlich weitläufigen zeittheoretischen Diskussionen seit den zwanziger Jahren des 13. Jahrhunderts, in deren Mittelpunkt der Konflikt zwischen der augustinischen und der aristotelischen Zeittheorie stand, und zeigt darüber hinaus, daß *Conf. XI* „von den *Libri Carolini* bis zu den *Disputationes metaphysicae* des Suarez immer wieder zitiert und auch eingehend erörtert worden“ (192) ist. An dieser mittelalterlichen Wirkungsgeschichte von *Conf. XI* ist die Tatsache auffallend, daß die Interpreten durchgängig bestrebt waren, den inneren Zusammenhang von *tempus* und *motus* in Augustins Zeittheorie herauszuarbeiten und damit keinen Unter-

schied zwischen einer subjektiven Ich-Zeit und einer objektiv-physikalischen Welt-Zeit zu machen (vgl. 193). Diese einhellige Interpretation hat bei Augustinus ein fundamentum in re, das Flasch allerdings nicht deutlich genug erkennt, obwohl er im vierten, den zeittheoretischen Elementen in anderen Schriften Augustinus gewidmeten Kapitel (92–108) auf die Belegstellen für die *motus*-Theorie in *Conf.* XII,8,8; 15,20; 29,40; *De Gen. ad litt.* IV,20,37; V,5,12; *De civ. Dei* XI,c.6; XII,16,26 selbst hinweist (zu ergänzen wären: *De Gen. c. Man.* I,2,4; *De mus.* VI, 17,58). Da zudem die *motus*-Theorie und damit die Annahme einer objektiven Außenzeit sogar in *Conf.* XI vorausgesetzt wird,¹¹ kann sie schwerlich in einem Widerspruch zum Zeitverständnis dieses Buches stehen (gegen Flasch, 107, aber mit Flasch, 222!): Die *motus*-Theorie erklärt nur die Weise der Entstehung der Zeit als eines *concreatum*, während der Zeittraktat in *Conf.* XI die Wesensverfassung der (kreatürlichen) Zeit zu bestimmen versucht und dabei nicht bei der anfänglichen Behauptung ihres Nicht-Seins stehenbleibt, sondern ihr eine Seins- bzw. Gegenwartsweise für den zeitmessenden, geschaffenen Geist zuerkennt, die den Ausdehnungscharakter der Zeit als das – dreifache – Sicherstrecken dieses Geistes bestimmt, ohne damit bereits die Zeit zur reinen Anschauungsform des subjektiven Bewußtseins machen und eine objektive Außen- oder Weltzeit leugnen zu wollen. Gegen eine – von Flasch allerdings nicht behauptete – kantische Zeit-Auffassung bei Augustinus zumindest in nuce spricht auch die theoretische Möglichkeit einer alle zeitlichen Ereignisse erfassenden Erkenntnis eines *mirabilis animus* in *Conf.* XI 31,41, die dennoch zeitlich verfaßt wäre. Mit der Möglichkeit dieser Erkenntnisweise faßt Augustinus nach Flasch hypothetisch „den Gedanken der Weltseele ins Auge“ (404; dazu steht die falsche Gleichsetzung des *mirabilis animus* mit dem menschlichen Geist in einem offenkundigen Widerspruch, vgl. 25), der die Identität von subjektiver Seelenzeit und objektiver Weltzeit garantieren soll (vgl. 406) und dessen Präsenz im augustiniischen Denken zumindest bis über die Abfassungszeit der *Confessiones* hinaus Flasch unter zustimmendem Hinweis auf den Aufsatz von R. Teske, *The World-Soul and Time in St. Augustine*, in: *Augustinian Studies* 14 (1983), 75–92, behauptet (405 f., 411–13). Einen merkwürdigen Widerspruch zu dieser Position stellt allerdings Flaschs wenige Seiten zuvor geübte Kritik an Augustinus dar, dieser hätte „durch die Einführung der Weltseele“ (396) die aus seiner Zeitlehre resultierende „Unmöglichkeit“ (ebd.) beseitigen können, „die Menschheitsgeschichte aus der individuellen Erwartung bzw. Erinnerung bestehen zu lassen“ (ebd.). Der vor allem auf Grund seines Materialreichtums und seines souveränen Überblicks über die einschlägige Forschungsliteratur künftig unentbehrliche Kommentar des Vf. zu *Conf.* XI weist darüber hinaus auch andere Schwächen auf, von denen hier nur die folgenden genannt seien: Weder hat Augustinus die Ewigkeit auch als „Abwesenheit von Anfang und Ende, als endlose Dauer“ (291) und damit nach

11 Vgl. *Conf.* XI,6,8 (CCSL 198,6 f.): „Unde claret atque eminet, quod creaturae motus expressit eam seruiens aeternae uoluntati tuae ipse temporalis.“ Von diesem Zitat wird die augustiniische *motus*-Theorie vorausgesetzt, derzufolge die Zeit durch die Bewegung geschaffener Körper entstanden ist; zu dieser Theorie vgl. vor allem *De Gen. ad litt.* V,5,12; *De Civ. Dei* XI,c.6.

Hegel als schlechte Unendlichkeit gedacht noch zeigt das gänzlich raum- und zeitfreie In-Sein der Welt im Schöpfungsplan Gottes bei Augustinus eine „Tendenz zur Verräumlichung geistiger Relationen“ (316) an. Korrekturbedürftig ist ebenfalls Flaschs Auslegung der ambivalenten Reaktion des Menschen auf seine augenblickshafte Erfahrung einer unmittelbaren Anwesenheit bei Gott nach *Conf. XI,9,11*; damit ist keine „Teilhabe der Geistseele kraft der Vernunft“ (325) ausgesagt, die die Normen in der ewigen Wahrheit auf Grund ihrer Wandelbarkeit jedoch nur unvollständig erfaßt (vgl. 325 f.). Das „Erschrecken“ (*inhorresco*) des Menschen resultiert vielmehr aus der Erfahrung seiner eigenen Ungleichheit gegenüber Gott (CCSL 200,5 f.: „*inhorresco, in quantum dissimilis ei sum*“) und sein „Entbrennen“, d. h. seine sehnsüchtig verlangende, leidenschaftliche Liebe zu Gott, aus seiner Gleichheit ihm gegenüber (CCSL 200,6: „*inardesco, in quantum similis ei sum*“). Unzutreffend ist auch die Behauptung der drei folgenden Gewißheiten, die angeblich seit dem Abschnitt n. 14,17 für Augustinus feststehen: „1. Es gibt Zeit, weil es Veränderungen gibt.“ (348) Der *motus*-Theorie steht aber die bis dahin noch nicht widerlegte Behauptung des Nicht-Seins der Zeit entgegen. „2. Wir beurteilen de facto Zeiträume als kurz oder lang.“ (ebd.) Dieser Einwand des natürlichen Zeitbewußtseins wird jedoch erst in n. 15,18 geltend gemacht. „3. Die menschliche Seele ist so ausgestattet, daß sie Dauer wahrnimmt.“ (ebd.) Bis zu diesem Punkt der Zeit-Untersuchung ist eine Reflexion auf die menschliche Seele noch gar nicht erfolgt. Es trifft auch keineswegs zu, daß Augustins Überzeugung, Zukünftiges und Vergangenes hätten nur insofern ein Sein, als ihnen eine Weise von Gegenwart zukommt, die platte sensualistische Bedeutung hätte, „wirklich ist ihm, was sichtbar ist“ (357). Schließlich fehlt in dem Kommentar des Vf. eine Reihe wichtiger inhaltlicher und struktureller Zusammenhänge: (1.) Die Angabe der Zweckbestimmung der *Confessiones*; (2.) Augustins an Gott durch die Vermittlung Jesu Christi gerichtete Bitte um ein angemessenes Schriftverständnis und die hierfür notwendige Reinheit des Herzens; (3.) Eine Rekonstruktion des Argumentationsverlaufs von n. 4,6 und 6,8; (4.) Eine Berücksichtigung des Endes von n. 9,11. Positiv hervorhebenswert an Flaschs Kommentar ist allerdings seine Rekonstruktion des manichäischen Einwands und dessen augustiniische Widerlegung (vgl. 329 f., 333 f.), seine Beschreibung des objektiven Gehalts der drei Zeitmodi (vgl. 363 ff.) und nicht zuletzt sein aufschlußreicher Hinweis (vgl. 367) auf die Parallele zwischen der augustinischen Dreiheit von *memoria/contuitus/expectatio* als den Seinsweisen der drei Zeitmodi und den drei Teilen der *prudentia* bei Cicero: *memoria/intelligentia/providentia*.

Johann Kreuzer, Pulchritudo. Vom Erkennen Gottes bei Augustin, München: Fink 1995, VIII, 292 S., 68,-, ISBN 3-7705-2985-5

Diese Untersuchung versteht sich selbst als einen „Kommentar der Bücher IX, X und XI von Augustins *Confessiones*, der insbesondere *De trinitate*, Passagen aus *De civitate dei* und den *Enarrationes in Psalmos* einbezieht.“ (1) Die systematische „Grundthese“ dieser Arbeit, „daß die Lehre der Schönheit – der *pulchritudo tam antiqua et tam nova* – Erkennen Gottes ist“ (ebd.), daß *pulchritudo* „natürliche Gotteslehre“ (3) sei, hält in dieser Formulierung einer Analyse der von dem Vf.

hierfür zitierten und interpretierten Texte in den *Confessiones* m.E. nicht stand: Der Vf. bezieht sich mit dem Zitat *pulchritudo tam antiqua et tam nova* (*Conf. X, 27,38*, CCSL 175,11 f.) auf die in sein persönliches Bekenntnis, daß er Gott (erst) spät zu lieben begonnen habe, einbezogene Gottesanrede Augustins, in der wie auch an der zweiten Belegstelle für *pulchritudo* in den Büchern IX–XI der *Confessiones* (*Conf. X,34,53*, CCSL 183,43 f.: „ab illa pulchritudine ueniunt, quae super animas est“) Schönheit als ein Gottesprädikat, nicht aber als „die Weise des Erkennens Gottes“ (5) zur Sprache gebracht wird. Dieses Bekenntnis ist auch nicht das „Resultat der Analyse der memoria“ (3), sondern Augustins persönliches Bekenntnis auf dem biographischen Hintergrund seiner langen, vergeblichen Gottessuche, die von seiner langen Erkenntnissuche nach Gott in *Conf. X* widergespiegelt und der eine überindividuelle Bedeutung in dem Sinne verliehen wird (insofern deutet Buch X die Bücher I–IX der *Confessiones*), daß alle kreatürlichen Entitäten einschließlich aller Seelenkräfte des Menschen transzendiert werden müssen, um die Erfahrung einer unmittelbaren Anwesenheit bei Gott zu gewinnen. Das Ergebnis der Memoria-Analyse besteht vielmehr in der Einsicht, daß eine unmittelbare *cognitio Dei* nicht durch die kreatürlichen Vermögen des menschlichen Geistes, sondern nur durch die Vermittlung Gottes selbst, d. h. durch Christus (vgl. X,43,68 f.), erreichbar ist (vgl. *Conf. X,26,37*, CCSL 175,1 f.: „Ubi ergo te inueni, ut discerem te, nisi in te supra me?“). Diese Formulierung „in te supra me“ bezieht sich daher nicht auf „die Erinnerung als Erinnern von Gegenwärtigkeit“ (68), sondern auf Gott selbst als den „Ort“, d. h. genauer als die bewegende und hervorbringende Letztursache der menschlichen Gotteserkenntnis. Daß der Vf. seine in sich durchaus originelle und diskussionswürdige, wenn auch präzisierungsbedürftige, systematische (Grund-) These an die ausgelegten augustinischen Texte herangetragen und diese für den eigenen Gedanken wiederholt vereinnahmt hat, läßt sich auch gegen folgende, bezeichnenderweise unbelegt bleibenden Behauptungen einwenden: *Pulchritudo* ist bei Augustinus weder „Augenblick der Ewigkeit“ (8, Anm. 21) noch „Erscheinungsweise zeit erfüllter Ewigkeit“ (ebd.), zumal die augustinisch gedachte Ewigkeit gerade durch ihre Zeitfreiheit bestimmt ist. Weder ist *pulchritudo* bei Augustinus, auch nicht in den *Confessiones*, die „Erkenntnis des schöpferischen Prinzips des in der Zeit Erscheinenden ‚da vor uns‘“ (13) noch die Erinnerung an das „als Grund des Geschaffenen (Erscheinenden) gedachte ungeschaffene Prinzip des Erscheinens“ (89), d. h. Gott. *Pulchritudo* ist auch nicht die „Rückkehr des Geistes zu sich selbst“ (90) oder das „Finden und Lieben desjenigen, was an allem Zeitlichen das schöpferisch Besondere ist“ (234). Ist bei Augustinus nicht von göttlicher, sondern von geschaffener Schönheit die Rede, so wird damit vielmehr dessen form- bzw. zahl- und damit einheitsbestimmte Geordnetheit und Maßhaftigkeit bezeichnet.¹² Als diese ist *pulchritudo* durchaus „diaphane Epiphanie“ (237), näm-

12 Vgl. *De ord.* I,2,3; I,7; II,11,33; *De vera relig.* 32,59 f.; 41,77: „Nihil enim est ordinatum, quod non sit pulchrum“; *De mus.* VI,13,38, hierzu vgl. A. Schmitt, *Zahl und Schönheit in Augustins De musica VI*, in: Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft NF 16 (1990), 221–237; *De quant. an.* 8,13 f., etc.; zum Ganzen vgl. W. Beierwaltes,

lich ihres transzendenten Maß- und Bestimmungsgrundes für den sie wahrnehmenden endlichen Geist, aber keineswegs selbst das (aktive) Erblicken „der in der Zeit schöpferischen Ewigkeit“ (239) und daher auch nicht „nicht ohne Erinnerung“ (237). Der wiederholten Augustinus-Kritik des Vf., die auf dem Vorurteil beruht, Augustinus Denken sei „ein Nest von Widersprüchen“ (1, Anm. 2) liegen zumeist Mißverständnisse zugrunde: Denn es ist keineswegs der Fall, daß dort, wo Augustinus „doktrinal über ‚Ewigkeit und Zeit‘ spricht“ (1, Anm. 4), die Ewigkeit nach der Auslegung Karl Jaspers’ „zu einem Gegenstand in der Zukunft, zu einem Jenseits, zu einer erst gleichsam zukünftigen Zeit jenseits der Zeit“ (ebd.) gemacht werde; diesem vom Vf. wiederholt vorgetragenen Vorwurf¹³ steht u.a. die Tatsache entgegen, daß Augustinus Ewigkeit in *Conf. XI* ausdrücklich als eine zeitfreie, unwandelbare (ungeschaffene) Gegenwärtigkeit des Ganzen versteht und dezidiert von der (geschaffenen) Zeitlichkeit als der Seinsform aller Geschöpfe unterscheidet.¹⁴ Es ist vielmehr eine der großen gedanklichen Leistungen Augustins, einen strengen, „entzeitlichten“ Begriff von Ewigkeit in der christlichen Theologie etabliert zu haben. In *Conf. XI* gibt es auch kein „Durcheinanderbringen bzw. Nicht-Unterscheiden von ‚Zeit‘ und ‚Zeitlichem in der Zeit““ (174); das hierfür als Beleg angeführte Zitat aus *Conf. XI,28,37* besagt vielmehr, daß die Seins- und damit Gegenwartsweise der Zeitmodi das Sicherstrecken des zeitverstehenden Geistes (*distentio animi*) ist.¹⁵ Des weiteren findet

Aequalitas numerosa. Zu Augustins Begriff des Schönen, in: Wissenschaft und Weisheit 38 (1975), 140–157, insb. 146 ff.

- 13 Vgl. 129: „Die Ewigkeit scheint gedacht als eine unendliche Zeit nach der Zeit.“; 131: Es sei „offenkundig“, „daß sich Augustin bei all diesen Bestimmungen in Widersprüche verwickelt, wenn er Ewigkeit selbst zeitlich bestimmt (vor oder nach der Zeit), [...] Manchmal denkt er sie als Zukunft – als diese Dimension der Zeit jedoch so, daß sie erst nach der Zeit kommt. Manchmal denkt er sie in der Sukzession der Zeiten als auf die Zeit folgende – andere Zeit, wird man wohl sagen müssen“; vgl. auch die, wörtlich genommen, falsche Redeweise vom „In-der-Zeit-Sein Gottes“ (vgl. 138); Ewigkeit ist nicht „das bleibende Vorübergehen, das anhaltende Fließen der Zeit“ (vgl. 142), etc.
- 14 In *Conf. XI,11,13* zeigt Augustinus, daß den (manichäischen) Vertretern des Einwands gegen den christlichen Schöpfungsglauben (vgl. *Conf. XI,10,12*) die Einsicht fehlt (1.) in das Wesen der Ewigkeit als einer zeitfreien Gegenwärtigkeit des Ganzen (vgl. ebd., CCSL 201,9 f.: „non autem praeterire quidquam in aeterno, sed totum esse praesens“); und damit (2.) in deren fundamentale Differenz zur Zeit, die niemals als ganze gegenwärtig sein kann (vgl. ebd., CCSL 201,11 f.: „nullum uero tempus totum esse praesens: et uideat omne praeteritum propelli ex futuro et omne futurum ex praeterito consequi“) und schließlich (3.) in die Hervorbringung der Zeit durch die Ewigkeit unter Wahrung ihrer wesenhaften Verschiedenheit (vgl. ebd., CCSL 201,12–14: „et omne praeteritum ac futurum ab eo, quod semper est praesens, creati et excurrere?“).
- 15 Bedauerlich ist in diesem Zusammenhang auch der Umstand, daß sich der Vf. der These *K. Flaschs* aus dessen Buch *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo. Die Gnadenehre von 397. Lateinisch-Deutsch* [= *Excerpta classica VIII*], Mainz 2. Aufl. 1995, anschließt (1, Anm. 4; 19, Anm. 13; 110, insb. Anm. 113: Der Gott der augustini-schen Gnadenehre sei zu einem „deus malignus“ mutiert, „der den endzeitlich drohenden Schrecken schon vor aller Zeit vorherbestimmt hat“), die Augustins Gnadenehre seit 397 einen „Angriff auf die Menschenwürde“ (80) und ihren Autor einen

man gerade bei Augustinus nicht die Vorstellung „einer gegenwärtigen Zeit, die nicht endet“ (176), d. h. einer schlechten Unendlichkeit. Schließlich gibt es bei Augustinus auch keinen „Zusammenfall“ des Vorübergehens der Zeit und der ‚Erhabenheit der immer stehenden Ewigkeit‘ im Augenblick des Gegenwärtigen (vgl. 181), der m.E. genauso wenig wie die Erinnerung (vgl. 202: „Im Augenblick der Erinnerung sind die Dimensionen der Zeit wie das Fließen der niemals stehenden Zeiten aufgehoben“) ein zeitfreier Akt ist. Eine de facto in *Conf. XI* gegebene Schwierigkeit, die auf dem augustinischen Gebrauch zweier verschiedener Gegenwartsbegriffe beruht,¹⁶ hat der Vf. jedoch zu Recht bemerkt: „Doch wie ist dieses Erblicken (sc. von Gegenwärtigem) mit einer Gegebenheit von Zeit zu verbinden, wenn gilt, daß das Gegenwärtige keine Ausdehnung hat?“ (191). Schließlich sei als ein Defizit dieser Arbeit¹⁷ noch der Umstand genannt, daß sie, obwohl sie sich selbst als einen Kommentar zu *Conf. IX–XI* versteht, zahlreiche wichtige Zusammenhänge unberücksichtigt läßt: Von *Conf. IX* wird überhaupt nur das Gespräch in Ostia zwischen Augustinus und seiner Mutter Monica (*Conf. IX,10,23–26*), dieses allerdings sehr eindringlich und einleuchtend als „ein

„Klassiker der christlichen Intoleranz“ (119) nennt. Diese Interpretation der augustinischen Gnadenlehre hat ihre sachliche Rektifizierung gefunden in dem Aufsatz von T.G. Ring, *Bruch oder Entwicklung im Gnadenbegriff Augustins? Kritische Bemerkungen zu K. Flasch, Logik des Schreckens*, in: Augustiniana 44 (1994), 31–113.

- 16 In *Conf. XI,14,17* wird folgendes Argument für das Nicht-Sein zeitlicher Gegenwart entfaltet: Weil alles zeitlich Gegenwärtige immer schon in einem Übergang in die Vergangenheit begriffen und deshalb nicht (eigentlich gegenwärtig) ist, kann es auch keine von ihm seinsabhängige (zeitliche) Gegenwart geben, vgl. CCSL 203,16–19: „Si ergo praesens, ut tempus sit, ideo fit, quia in praeteritum transit, quomodo et hoc esse dicimus, cui causa, ut sit, illa est, quia non erit, ut scilicet non uere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse?“. Von diesem Argument für das Nicht-Sein zeitlicher Gegenwart aber wird ein wertbestimmter Seinsbegriff implizit vorausgesetzt, der „Sein“ im Sinne zeitfreier Gegenwart und damit gleichbedeutend mit „Ewigkeit“ versteht, wenn aus der Übergänglichkeit zeitlich gegenwärtiger Ereignisse auf das Nicht-Sein zeitlicher Gegenwart geschlossen wird. Dieser Schluß ist jedoch zirkulär, weil er die Identität von zeitloser Gegenwart mit „Sein“ und damit das Nicht-Sein zeitlicher Gegenwart als eine Prämisse bereits in Anspruch nehmen, d. h. voraussetzen muß. Hinter seinem Argument für das Nicht-Sein aller drei Zeitmodi (vgl. ebd., CCSL 203,12–19) steht motivierend die Intention Augustins, die Gegenwartslosigkeit der Zeit und aller in ihr sich vollziehenden Ereignisse aufzuweisen und damit zugleich die Gültigkeit eines strengen Gegenwartsbegriffs im Sinne einer nicht-übergänglichen, mithin zeitfreien Gegenwart zu behaupten. Wirkliche, reine Gegenwart und somit wahres Sein ist diesem Grundverständnis zufolge niemals in der Zeit möglich.
- 17 Auffallend an der vorliegenden Untersuchung ist ferner ihre sprachliche Hermetik, d. h. die ein genaues Verständnis der explizierten Gedanken oft erschwerende Dunkelheit der Ausdrucksweise des Vf., die bisweilen zu Dikta führt, deren wörtliche Bedeutung mir kaum verständlich ist und daher als ein kommunikables Interpretament des augustinischen Denkens wenig dienlich erscheint: Was soll es, um hierfür nur zwei Beispiele zu nennen, bedeuten, daß die Ewigkeit Gottes, die in der Erinnerung (des menschlichen Geistes) erinnert wird, „da schon vorbei“ (220) ist (vgl. auch 232: „Da ist sie da schon vorbei“)? Und wie soll man den folgenden Satz verstehen: „Der Gedanke der Trinität ist der Gedanke der Reszendenz eines als transzendent Gedachten: einer Kondeszendenz, einer Gelassenheit zu den Dingen“ (6, Anm. 18)?

Beispiel proleptischer Eschatologie“ (258, Anm. 122), kommentiert (vgl. 255–273). Von Buch X werden die Abschnitte 18,27, 19,28 und 20,29 ausgelassen; ferner fehlt die Wesensbestimmung der *beata vita* in X,22,32; es fehlt auch die Beschreibung und Lösung des Paradoxes, daß alle Menschen die Freude an Gott, der Wahrheit, wollen, faktisch aber nur wenige das selige Leben erreichen (*Conf. X,23,33 f.*). Auch *Conf. XI* wird de facto nicht vollständig behandelt: Es fehlt eine Erörterung von *Conf. XI,1,1* (CCSL 191,1–16). Mit der Aufgabenbestimmung eines Kommentars unvereinbar ist m.E. auch die, wenn auch absichtliche (vgl. 179), Auslassung der wichtigen augustinischen Überlegungen zur Meßbarkeit und Wahrnehmbarkeit der Zeit. Unerwähnt bleibt ferner die Hypothese eines *mirabilis animus* am Ende des elften Buches, um nur die auffälligsten Lücken dieses Kommentars zu nennen. Diesen Defiziten steht allerdings eine ganze Reihe hervorhebenswerter Leistungen dieser Untersuchung gegenüber: Ihr deutliches Herausstellen der Selbstbezüglichkeit der *memoria*, d. h. ihres reflexiven Vermögens (vgl. 25; 50, Anm. 129: „Die strenge Bestimmung der Erinnerung ist die Bestimmung sich auf sich selbst beziehender Gegenwärtigkeit.“). Entsprechendes gilt z.T. auch für ihre Interpretation der *oblivio* in *Conf. X,14,21* (vgl. 51 ff.) und des berühmten Aufstiegs in die transitorische Erfahrung einer unmittelbaren Anwesenheit bei Gott in *Conf. X,10,16* (vgl. 58 f.). Besonders hervorhebenswert ist auch der Exkurs zu Augustins *memoria*-Lehre in *De trinitate* (72–83), der zu dem Ergebnis führt, daß die *memoria* vor allem das Vermögen der Selbstgegenwart (Selbstreflexion) des Geistes ist. An der Fülle des Stellen- und Belegmaterials wird sowohl ein guter Überblick über die zitierten Primärtexte als auch der weite geistesgeschichtliche Horizont des Vf. erkennbar.¹⁸

Augustins metaphysisch qualifizierte und zugleich protreptisch-pädagogisch motivierte Theorie der Ewigkeit und der Zeit in *Conf. XI* birgt, das zumindest sollte abschließend deutlich geworden sein, ein philosophisches Potential in sich, das in den letzten Jahren zwar eingehend und von verschiedenen Perspektiven aus – mit unterschiedlich fruchtbaren Ergebnissen – monographisch erforscht, das aber dadurch noch nicht als ganzes erschöpfend behandelt und vollständig erschlossen worden ist.

PD Dr. Markus Enders, Universität München, Institut für Philosophie, Lehrstuhl für Philosophie III, Schellingstr. 5, D-80799 München

18 Manche Zitate aus diesem beachtlichen philosophiehistorischen Fundus des Vf. werden allerdings für dessen eigene systematischen Gedanken als Belegstellen in Anspruch genommen, die gemäß ihrem Selbstverständnis etwas anderes aussagen: Am auffallendsten dürfte diesbezüglich ein Heraklit-Zitat sein, mit dem der Vf. den Gedanken der gegensatzlosen Vereinbarkeit von (offensichtlich göttlicher) Kondeszendenz und (offensichtlich menschlicher) Aszendenz belegen will (vgl. 8, Anm. 22): Mit Heraklits Fragment (vgl. DK 22 B 60) „der Weg hinauf und hinab ist ein und derselbe“, das nach Heraklit auf die im Logos als dem metaphysischen Prinzip verwahrte übergegensätzliche Einheit der (die Wirklichkeit strukturierenden) Gegensätze verweist.