

Der sogenannte psychologische Zeitbegriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit¹

von

Ulrich Duchrow

Seit Heideggers »Sein und Zeit« ist die philosophische und theologische Literatur zu Augustins Zeitbegriff sprunghaft und in einem kaum noch überschaubaren Maße angewachsen². Über die Grenzen der Konfessionen hinweg ist fast allen Publikationen die Tendenz gemeinsam, Augustin als den Vater eines subjektivistischen oder in direkter Heidegger-nachfolge eines existential-ontologischen Zeitbegriffs zu verstehen³. Was Augustin außer in *Confessiones* XI, wo er die Beziehung der Zeit zur menschlichen Seele thematisch entwickelt, über die Zeit der außermenschlichen Kreaturen oder über die Zeit der Welt- und Heilsgeschichte sagt, wird entweder als Steckenbleiben in antiken Traditionen gewertet (Kamlah⁴) oder modernisierend umgedeutet. So verbindet z. B. E. Dink-

¹ Die folgenden Ausführungen geben in leicht veränderter Form ein Referat wieder, das ich im November 1964 vor dem Wissenschaftlichen Kuratorium der Evangelischen Studiengemeinschaft im Christophorus-Stift Heidelberg gehalten habe. Sie fassen die Ergebnisse des im September 1964 von der Studiengemeinschaft veranstalteten »Hinterzartener Gesprächs« über Augustins Zeitbegriff zusammen, sind also nicht ohne die dort, besonders von GEORG PICHT und C. F. FREIHERRN VON WEIZSÄCKER, dankbar empfangenen Anregungen zu denken.

² Die wichtigsten Arbeiten sind zusammengestellt bei C. ANDRESEN, *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart (Wege der Forschung V)*, 1962, 508ff und T. VAN BAVEL, *Répertoire bibliographique de S. Augustin 1950–1960*, Steenbrugge 1963, Nr. 2739–2861.

³ Als Beispiele mögen die zahlreichen Arbeiten von J. CHAIX-RUY (s. ANDRESEN, aaO) und H. BACHSCHMIDT, *Der Zeitbegriff bei Augustinus und die Orientierung eines modernen Zeitbegriffes an seinen Gedanken* (PhJ 60, 1950, 438–449) gelten. Vgl. aber auch E. LAMPEY, *Das Zeitproblem nach den Bekenntnissen Augustins* (*Wissenschaft und Weisheit* 22, 1959, 1–16, 119–148, 190–203; separat 1960), der bei Augustin Kierkegaard und Husserl vorgebildet findet. Die neueste großangelegte Einordnung Augustins in die Philosophiegeschichte bietet R. SCHAEFFLER, *Die Struktur der Geschichtszeit* (*Philos. Abh.* XXI), 1963.

⁴ *Christentum und Geschichtlichkeit*, 1951², 226.

ler⁵ Augustins Geschichtsphilosophie aus *De civitate dei* mit dem als »Geschichtlichkeit des »ewigen Heute« interpretierten Zeitbegriff aus *conf. XI* auf die Weise, daß er behauptet, die Geschichte sei nach Augustin allein durch das Selbstverständnis des Menschen bestimmt und inauguriert. Man sieht deutlich, wie sich in solchen Augustinverständnissen die augenblickliche philosophische und theologische Lage spiegelt.

Diese Arbeit verfolgt zwei Ziele, ein historisches und im Zusammenhang damit ein systematisches. Einmal sollen durch eine neue Deutung des Aufbaus der *Confessiones* und eine neue traditionsgeschichtliche Einordnung des sogenannten psychologischen Zeitbegriffs Augustins Analysen in *conf. XI* interpretiert werden. Daraus ergibt sich zum andern die Frage nach dem Verhältnis der psychologischen Zeit zur Zeit der Natur und der Geschichte, eine Frage, die gerade angesichts der skizzierten Forschungssituation von großem sachlichen Interesse ist.

I. Die psychologische Zeit im Buch XI der Confessiones

Einen neuen Einstieg in die Problematik von *conf. XI* gewinnt man, wenn man den Aufbau des ganzen Werkes beachtet, wie ich ihn andernorts zu deuten versucht habe⁶. Augustin »bekennt« hier den Weg, den Gott mit ihm gegangen ist, geht und – so hofft er als Christ – weiter gehen wird. Er stilisiert diesen Weg nach den sieben beatitudines der Bergpredigt (Mt 5, 3–9) und den sieben Gaben des Geistes (Jes 11, 2), die er unter Mailänder christlich-neuplatonischem Einfluß als stufenweisen Aufstieg zur ewigen Ruhe der glückerfüllten Gottesschau versteht. *Conf. I–IX* beschreiben den vergangenen Weg zur timor/pauperes spiritu- und zur pietas/mites-Stufe, d. h. zur Furcht Gottes (auf Grund von Todes- und Gerichtsangst) und zur »sanftmütigen Frömmigkeit«, die der heiligen Schrift, auch wenn man sie noch nicht völlig verstanden hat, glaubend nachgibt. Die Bücher X–XIII schildern den gegenwärtigen Zustand des Bischofs als scientia/lugentes-Stufe. Buch X widmet sich vor allem der über die noch unvollkommene Gottesliebe trauernden Selbsterkenntnis, während Augustin in XI–XIII anhand einer Genesisexegese herausarbeitet, was er schon und noch nicht an den auf der pietas-Stufe geglaubten Schriften versteht. Wie auch in dem Werk *De doctrina christi-*

⁵ Augustins Geschichtsauffassung (Schweizer Monatshefte 34, 1954/55, 514 bis 526), bes. 524.

⁶ Der Aufbau von Augustins Schriften *Confessiones* und *De trinitate* (ZThK 62, 1965, 338–367). Ich gebe hier nur eine kurze Zusammenfassung der dort im einzelnen begründeten Ergebnisse.

stiana, das ebenfalls als scientia-Stufe entfaltet wird (vgl. II, 9–11), geht es hier um das Erkennen des Zeitlichen als Zeitliches und des Ewigen als Ewiges, um auf Grund dieser Erkenntnis die rechte Liebesrichtung (uti des Zeitlichen, frui des Ewigen) zu gewinnen. Wichtig ist nun aber, daß Augustin in *conf. XIII*, 13ff das Siebenschema durch eine heilsgeschichtliche Deutung der sieben Schöpfungstage noch einmal als universalen Weg Gottes mit seiner Kirche aufnimmt. Dadurch kann er sich selbst, der noch auf der scientia-Stufe weilt, hoffnungsvoll auf den ewigen Frieden der *sancta civitas* ausrichten und das eigene unruhige Herz (I, 1) auf die noch ausstehenden Stufen hin orientieren und es der zukünftigen Ruhe (*XIII*, Schluß) gewiß machen.

Wenn der skizzierte Aufbau der *Confessiones* richtig ist, so hat das weitgehende Folgen für das Verständnis von Augustins Zeitbegriff. Man kann dann nämlich nicht, wie es häufig geschieht, die Analysen aus Buch XI, die zur Bindung der Zeit an die Seele führen, von den Fragen der Physik und der Geschichte isolieren. Denn erstens ist es das Wesen der scientia-Stufe, durch Schriftverständnis exakte Erkenntnis des Zeitlichen in Schöpfung und Geschichte zu gewinnen, gerade um für sich und andere ein sachgemäßes theologisches Verstehen der Welt zu ermöglichen. Das kommt in den *Confessiones* vor allem in den physikalischen und ontologischen Überlegungen zum Zeitproblem in Buch XII zum Ausdruck, worauf weiter unten noch genauer eingegangen werden muß. Man bedenke aber auch Augustins wachsende Bemühungen um die Literalexegese. Zweitens behandelt Augustin hier nicht etwa nur die Zeitlichkeit des Individuums, um dann mehr oder weniger unverbunden in *De civitate dei* auch von der Geschichte der Menschheit zu sprechen (so Dinkler, aaO), sondern er läßt bereits in *conf. XIII* sein eigenes Schicksal in die große Geschichte Gottes mit der Welt, besonders mit seiner Kirche hinüberspielen, ja, er stellt alles in Buch XI–XIII Gesagte in den Rahmen der göttlichen Geschichte von Beginn der Schöpfung bis zur gemeinsamen Ruhe des Gottesvolkes (XI, 3 und 4). Und selbst wenn man die an *De civitate dei* erinnernde Allegorese der sieben Schöpfungstage in *XIII*, 13ff ausklammert, so verbindet er seine Zeitanalyse doch schon in XI, 38 ausdrücklich mit der Menschheitsgeschichte, denn was er am Beispiel eines Liedvortrages für das Zeitverständnis herausarbeitete, das gilt – so sagt er – für das einzelne Menschenleben und »... in toto saeculo filiorum hominum, cuius partes sunt omnes vitae hominum«. In diesem einen Satz, zumal im Zusammenhang der Bücher XI–XIII, liegt das vollständige Programm für Augustins Geschichtsphilosophie in *De civitate dei* beschlossen.

Erst wenn man sieht, daß Augustin die Frage der physikalischen und

der geschichtlichen Zeit nicht einfach zugunsten eines »psychologischen« Zeitbegriffs ausklammert, sondern daß er gerade im Zusammenhang seiner Confessiones unausweichlich vor den damit aufgegebenen Problemen steht, erst dann kann man seine Lösungsversuche historisch und sachlich würdigen. Erst dann kann man aber auch kritisch fragen, ob ihm die Zuordnung von physikalischer, geschichtlicher und psychologischer Zeit gelungen ist.

Wenden wir uns zunächst den Analysen in conf. XI zu, die zum sogenannten psychologischen Zeitbegriff führen. Sie dienen dem Interesse nachzuweisen, wie und warum der ewige Gott selbst nicht zeitlich veränderlich ist, obwohl er Zeitliches wirkt, erhält und vorausweißt (conf. XI, 10–17. 40–41). Diese Frage wurde für Augustin zunächst akut gegen die Manichäer, die behaupteten, die unendliche leere Erde und Zeit seien als Prinzip der Finsternis mit dem Lichtgott gleichewig, dann aber gegen verschiedene griechische Theorien, nach denen die Welt unvergänglich ist, sei sie nun als ungeschaffen oder geschaffen vorgestellt (De civitate dei [= civ.] XI, 4–6). Sieht man aber, wie Augustin seine Beweise führt, so wird deutlich, daß er gerade hier der griechischen Ontologie verhaftet ist. Das ist für seinen Standort in der Geschichte der christlichen Theologie kein Vorwurf, gewinnt er doch durch die Aufnahme dieser Ontologie die Möglichkeit, den christlichen Glauben als universale, verbindliche Wahrheit zu denken und zu verkündigen. Die Einsicht in diese Verknüpfung von griechischer Ontologie und Zeitanalyse erklärt aber die Aporien, in die Augustin gerät.

Er fragt nämlich zunächst nach dem Sein der Zeit (»quid est« und »quomodo est tempus«; conf. XI, 17–26). Dabei muß er zu dem Schluß kommen: Zukünftiges ist noch nicht, Vergangenes ist nicht mehr, und die Gegenwart, durch die hindurch Zukünftiges in Vergangenes übergeht, ist nicht greifbar oder sichtbar, weil sie keine Ausdehnung hat (nullum habet spatium) – er *muß* zu diesem Schluß kommen, weil er von der ontologischen Voraussetzung der Griechen ausgeht, daß Sein gegenwärtig, dem Sinn oder dem Geist sichtbar und also in Ruhe anwesend ist. Die Zeitmodi Zukunft und Vergangenheit neigen aber zum Nichtsein (ebd. 17), während andererseits wahre Gegenwart zeitlich nicht greifbar und darum Ewigkeit ist. Solche Überlegungen zum Verhältnis zwischen den unständigen Zeitmodi Zukunft und Vergangenheit und der ewigen Gegenwart gehören seit Plato (Tim. 37 eff) zum festen Bestand philosophischer Reflexion über die Zeit (vgl. schon Parmenides, frg. 8, 5; 8, 20 Diels/Kranz, vor allem aber Aristoteles, Physik IV, 217 b 32ff; Plotin, Enn. III, 7, 3). Augustin sucht angesichts der Tatsache, daß die Zeit kein stehendes Sein hat, einen Ausweg durch die Bindung der Zeit an das

menschliche Bewußtsein. Man hat für diesen Vorgang die verschiedensten Erklärungen beigebracht, die jetzt nicht alle erörtert werden können. Ich versuche, dem Verständnis der Augustinischen Analyse durch zwei Hilfsfragen näherzukommen: 1. An welchem Phänomen gewinnt Augustin seine Ergebnisse? 2. Was leistet die Zurücknahme der Zeit in die Seele?

1. An welchem Phänomen gewinnt Augustin seine Ergebnisse? – Am Messen von musikalischen Rhythmen, die ein Mensch sprechend oder singend erklingen läßt. Dieser Gedanke, der schon in *conf. XI, 21* anklingt, wird ebd. 27–38 ausgeführt. Augustin weist zunächst die Meinungen zurück, Zeit sei die Bewegung der Gestirne oder die Bewegung von Körpern überhaupt oder die Maßeinheit zum Messen von Bewegung. Dagegen stellt er seine Definition, Zeit sei die Ausdehnung des messenden menschlichen Geistes, »*distentio animi*«. Er begründet das so: messen kann ich die Zeit nur, wenn ich ihren Anfang und ihr Ende kenne. Da aber Anfang und Ende eines Zeitraums, in dem sich etwas Körperliches bewegt, nie in der Wirklichkeit gleichzeitig sein kann, muß der Geist seine Erwartung (*expectatio*) auf das Ende vorausschicken, während sein Gedächtnis (*memoria*) den Anfang festhält und die Aufmerksamkeit (*intentio, attentio*) stets gegenwärtig den Übergang von der Erwartung in die Erinnerung verfolgt. Die im Bewußtsein vorhandene zeitliche Ausdehnung kann ich dann messen.

Man hat oft gefragt, wie Augustin dazu kam, die Zeit in *conf. XI* so eng mit der Seele zusammenzusehen. Zu diesem Zweck zog man vergleichend die klassischen Texte zum Zeitproblem aus Platos *Timaios* (37c–39b; 47af), Aristoteles' *Physik* (Buch IV) und Plotins Traktat »Über Ewigkeit und Zeit« (*Enn. III, 7*) heran⁷. Interessant in diesem Zusammenhang ist besonders die kurze Überlegung, in der Aristoteles fragt, ob die Zeit, die er als zahlhaftes Maß der Bewegung bestimmt, auch ohne zählende Seele sei (*Phys. IV, 14; 223a 16ff*). Aber abgesehen davon, daß Augustin diese Schrift des Aristoteles gar nicht gekannt hat, beschäftigt diesen das Verhältnis Zeit – Seele nur als offengelassene Randfrage, während es für jenen das Zentralproblem bildet. Überdies meint Aristoteles dort aller Wahrscheinlichkeit nach die Weltseele⁸. Der

⁷ Augustins Verhältnis zum Zeitverständnis der philosophischen Tradition untersucht besonders ausführlich J. F. CALLAHAN, *Four Views of Time in Ancient Philosophy*, Cambridge/Mass. 1948. Vgl. auch P. BRUNNER, *Zur Auseinandersetzung zwischen antikem und christlichem Zeit- und Geschichtsverständnis bei Augustin* (ZThK NF 14, 1933, 1–25) und zu Plotin besonders J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris 1959⁸. Weitere Literatur s. o. Anm. 2 und 3.

⁸ Um das zu begründen, müßte man den Zusammenhang der aristotelischen Bewegungslehre mit Platos Anschauung von der Weltseele untersuchen. Vgl. vor

Vergleich mit Plotin führt nicht viel weiter. Dieser lehnt sogar ausdrücklich die Aristotelische Definition der Zeit als Zahlmaß der Bewegung darum ab, weil daraus die absurde Behauptung zu folgern wäre, Zeit gäbe es nur zugleich mit einer zählenden Seele (Enn. III, 7, 9; Bréhier S. 140). Daß nach seiner Definition Zeit das Leben der Weltseele ist, welches im Abfall vom Einen bewegte Welt schafft, hat mit Augustins an der messenden Einzelseele orientiertem Zeitbegriff in den *Confessiones* nichts zu tun.

In neuester Zeit hat J.F. Callahan in zwei Veröffentlichungen⁹ Basilius den Großen als Übermittler des Begriffs *diastema/distentio* und Gregor von Nyssa als Vorläufer eines psychologischen Zeitbegriffs zur Diskussion gestellt. Das gewichtigste Argument gegen diese Ableitung scheint mir nach dem jetzigen Stand der Forschung dieses zu sein, daß Augustin Gregors Werke gar nicht¹⁰ und von Basilius nur die Genesis-homilien kannte¹¹, also nicht *Adversus Eunomium*, woraus Callahan die Vorstufe zum Augustinischen Begriff der *distentio animi* gewinnen will. Aber selbst wenn Augustin eine mittelbare oder unmittelbare Beziehung zu den Kappadoziern gehabt haben sollte, bleiben die eigentlich psychologischen »introspektiven Details« Augustins Sondergut, wie Callahan selber zugibt¹². Diese zu erklären, ist also die immer noch offene Frage.

Betrachtet man Augustins Bemerkungen zum Zeitproblem vor den *Confessiones*, so weisen die Spuren offensichtlich in eine Richtung, die bisher noch nicht erforscht wurde, nämlich in die rhetorische Bildungstradition. Bereits die erste Stelle, *De immortalitate animae* 3, an der

allein die Zusammengehörigkeit der Zeit und der Kreisbewegung des Fixsternhimmels *Phys.* IV, 223b 12ff und Über Werden und Vergehen 337a 24: *συνεχῆς ἄρα τινὸς ἀριθμὸς ὁ χρόνος. τῆς κίνησιν ἄρα...* Anders W. WIELAND, *Die aristotelische Physik*, 1962, 328 Anm. 14.

⁹ Basil of Caesarea. A New Source for St. Augustine's Theory of Time (*Harvard Studies in Classical Philology* 63, 1958, 437–454); Gregory of Nyssa and the Psychological View of Time (*Proceedings of the XIIth International Congress of Philosophy*, Firenze 1960, 59–66).

¹⁰ B. ALTANER, *Augustinus, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa* (RBén 61, 1951, 54–62), 62.

¹¹ Vgl. B. ALTANER, *Augustinus und Basilius der Große* (RBén 60, 1950, 17–24). Einige indirekte Bezüge erwähnt P. COURCELLE in: *Les lettres grecques en occident*, Paris 1948, 190.

¹² Gregory of Nyssa, aaO 64f: »Gregory has transferred time from the universal principle of soul to the soul of man, but he conceives of time as a truly universal *diastéma* that becomes self-conscious in man. The wide range of the term *diastéma* manifests a Plotinian – and even Platonic – flexibility that is not retained in Augustine's theory of time. Augustine in turn elaborates the psychological aspect of time, explaining in greater introspective detail than Gregory how this psychological time operates as a measure of motion.«

Augustin seine zentrale Verhältnisbestimmung von *memoria*, *intentio* und *expectatio* (Gedächtnis, Gegenwartsbezogenheit und Erwartung) der Seele vornimmt, ist am Beispiel einer klingenden Wortsilbe orientiert, obwohl zunächst allgemein vom bewegten Körper gesprochen wird. Es geht Augustin in diesem Zusammenhang um die Frage, ob die Seele, der durch Teilhabe an dem ewigen Wissen der Vernunft Unsterblichkeit zukommt, durch Verbindung mit dem Körper notwendig veränderlich ist. Er widerlegt diese Vermutung dadurch, daß er zeigt, wie die Seele die Vielheit einer zeitlich-körperlichen Intervallfolge durch Gedächtnis, Gegenwartsbezogenheit und Erwartung zugleich in eins zusammenfaßt und also dem Bewegten gegenüber unverändert bleibt¹³.

Gleich in Augustins nächster Schrift, *De musica*, erfahren wir genauer, was dieser Hinweis auf die klingende Silbe als Beispiel für den beweglichen Körper zu bedeuten hat. Ich kann hier den großen Rahmen dieses Werkes nur kurz andeuten. Augustin hatte, 387 zur Taufvorbereitung nach Mailand zurückgekehrt, damit begonnen, eine philosophisch-dialogische Interpretation der sieben *artes liberales* auszuarbeiten. Den Entwurf dazu hatte er bereits 386 in *De ordine* II, 30–51 vorgelegt. Danach sollte in allen Wissenschaftszweigen vom Zahlhaften im sinnlichen Bereich zum Intelligiblen und schließlich zur Zahl »eins«, zu Gott, aufgestiegen werden. Augustin stellte aber nur *De musica* in dieser Form fertig; von der Grammatik, Dialektik, Rhetorik liegen nur Fragmente vor; Geometrie, Arithmetik und Astronomie wurden gar nicht begonnen. Es ist nachgewiesen worden¹⁴, daß Augustin hier stark von Varros *Disciplinarum libri* abhängig ist, der wiederum breite griechische Traditionen verarbeitet hat, so in der Grammatik alexandrinische, in der Musik besonders pythagoreische. Das ist für unsere Frage außerordentlich wichtig; denn es lassen sich auf diese Weise einige Grundelemente von Augustins Zeitanschauung auf Varros Vermittlung zurückführen. In *quant. anim.* 68 heißt es:

¹³ »Neque enim valet, quavis ope agatur, aut perfecte unum esse quod in partes secari potest, aut ullum est sine partibus corpus aut sine morarum intervallo tempus (aut vero vel brevissima syllaba enuntietur, cuius non tunc finem audias, cum iam non audis initium?). Porro, quod sic agitur, et exspectatione opus est ut peragi, et memoria ut comprehendi queat, quantum potest. Et exspectatio futurarum rerum est, praeteritarum vero memoria; at intentio ad agendum praesentis est temporis, per quod futurum in praeteritum transit.« Beachte auch die wichtige Weiterführung des Gedankens im folgenden Text.

¹⁴ Vgl. R. LORENZ, *Die Wissenschaftslehre Augustins* (ZKG 67, 1955/56, 29–60. 213–251), 31 f. Zur Abhängigkeit Augustins von einer durch Varro vermittelten Musikanschauung s. bes. H. EDELSTEIN, *Die Musikanschauung Augustins nach seiner Schrift »De musica«* (Diss. Freiburg), 1929.

»Cum autem locus et tempus sit, quibus omnia quae sentiuntur occupantur, vel potius quae occupant, quod oculis sentimus, per locum; quod auribus, per tempus dividitur.« – »Weil aber Raum und Zeit es sind, die in den Bereich der Wahrnehmungsdinge gehören, oder besser: in deren Bereich die Wahrnehmungsdinge gehören, ist das Sichtbare räumlich, das Hörbare zeitlich teilbar.«

Hinter diesem scheinbar selbstverständlichen Satz steckt mit großer Wahrscheinlichkeit Varros Verteilung der Wissenschaften auf Auge und Ohr¹⁵, die Augustin in *De ordine* II, 39 und 42 ausdrücklich übernimmt. Damit fällt also für Augustin das Zeitproblem in die »hörenden Wissenschaften«, besonders aber in deren höchste, weil zahlhafteste Form, in die Musik, besser Rhythmik. Das hindert ihn nicht, inkonsequenterweise in *De ordine* II, 42 auch in der »Sichtwissenschaft« Astronomie nach griechischer Tradition auf den Zeitenwechsel der Gestirne zu sprechen zu kommen. Immerhin ist es unverkennbar, wo für den Rhetorikprofessor Augustin der Schwerpunkt liegt, zumal er in seinem Wissenschaftszyklus allein die »Musik«, die höchste Wissenschaft des Hörens, vollendet.

Weiter ist es deutlich, daß Augustins Interesse an der memoria, dem Gedächtnis, ganz eng mit Theorie und Praxis des Rhetorikers zusammenhängt. Die Stufe, in welcher er wiederum in der Nachfolge Varros das eigentlich Menschliche, das humanum, d. h. alles, was zum sozialen, kulturellen, wissenschaftlichen Bereich gehört, zusammenfaßt, nennt er in *quant. anim.* 72 die Stufe der höheren memoria, die sich nicht nur auf die Bewegungs- und Wahrnehmungsgewohnheiten bezieht wie das tierische Gedächtnis. Auch dieses hat allerdings schon mit der Zeit zu tun, indem es die Intervalle überbrückt:

»quae consuetudinis vis etiam seiunctione rerum ipsarum atque intervallo temporis non discissa memoria vocatur.« (*quant. anim.* 71)

Wirksam wird diese memoria-Lehre bei Augustin¹⁶ jedoch nur im musikalischen, d. h. im menschlich-wissenschaftlichen Bereich.

Was das für *De musica* und den Zeitbegriff bedeutet, läßt sich besonders an VI, 21 f erkennen, wo Augustin die Bedeutung der memoria für das Hören und Beurteilen von zahlhaften Tönen deutlich macht. Es geht dort im Zusammenhang um den Aufstieg von den sinnlichen Zahlenverhältnissen zum intelligiblen Bereich. Die unterste Stufe der Zahlen sind

¹⁵ Vgl. B. FISCHER, *De Augustini disciplinarum libro qui est de dialectica* (Diss. Jena), 1912, 18 f.

¹⁶ Zur Abhängigkeit dieser von Varro s. LORENZ, aaO 42 f. Daß die Reflexionen über das Verhältnis Zeit – memoria letztlich auf Aristoteles zurückgehen, zeigt G. PICHT in: *Erfahrung der Geschichte*, 1958, 10 ff.

die corporales oder sonantes, die klingenden; denn sie erscheinen einfach als körperliche Bewegung. Die zweite Stufe sind die recordabiles, die Gedächtniszahlen, die die Bilder der Bewegung aufzeichnen und bewahren. Dann folgen 3. die occurrentes, die »entgegenlaufenden«. Dieses seltsame Wort verbirgt das, was wir sinnliche Wahrnehmung nennen; denn Augustin bestimmt sentire, wahrnehmen als ein Entgegenwirken der Seele gegen die Bewegungen, die der Körper durch äußere Einwirkungen erleidet. Höher als die occurrentes stehen 4. die progressores, d. h. die sich von der Seele zum Körper hin bewegenden Zahlen, die nicht durch Gegenwirkung des Körpers, sondern allein aus seelischem Antrieb entstehen (vgl. etwa den Pulsschlag). Alle diese Zahlen werden von einer 5. Sorte beurteilt, die Augustin zuerst iudicales, urteilende Zahlen nennt, dann aber in sensuales, sinnliche, umtauft, weil sie nur nach sinnlicher Lust urteilen, nicht aber nach der ratio; deshalb teilt er später dem reinen rationalen Zahlenurteil den Namen iudicales zu. Zur Frage, wie das sinnliche Urteil über die verschiedenen niederen Zahlengattungen möglich ist, schreibt Augustin:

M. »Et illi occurrentes numeri, qui certe non pro suo nutu, sed pro passionibus corporis aguntur, in quantum eorum intervalla potest memoria custodire, in tantum his iudicialibus iudicandi offeruntur atque iudicantur. Numerus namque iste qui intervallis temporum constat, nisi adiuvemur in eo memoria, iudicari a nobis nullo pacto potest. Quamlibet enim brevis syllaba, cum et incipiat, et desinat, alio tempore initium eius, et alio finis sonat. Tenditur ergo et ipsa quantulumque temporis intervallo, et ab initio suo per medium suum tendit ad finem. Ita ratio invenit tam localia quam temporalia spatia infinitam divisionem recipere; et idcirco nullius syllabae cum initio finis auditur. In audienda itaque vel brevissima syllaba, nisi memoria nos adiuvet, ut eo momento temporis quo iam non initium, sed finis syllabae sonat, maneat ille motus in animo, qui factus est cum initium ipsum sonuit, nihil nos audisse possumus dicere.« (VI, 21)

Noch anschaulicher sagt Augustin das gleiche, wenn er das Gedächtnis »Licht der Zeiträume« nennt, um dessen Bedeutung für die Kontinuität und damit überhaupt für die Möglichkeit von zeitlicher Wahrnehmung zu verdeutlichen:

»Ut igitur nos ad capienda spatia locorum diffusio radiorum iuvat, qui e brevibus pupulis in aperta emicant, et adeo sunt nostri corporis, ut quanquam in procul positis rebus quas videmus, a nostra anima vegetentur; ut ergo eorum effusione adiuvamur ad capienda spatia locorum: ita memoria, quod quasi lumen est temporalium spatiorum, quantum in suo genere quodammodo extrudi potest, tantum eorumdem spatiorum capit.« (Ebd.)

Den physiologischen Hintergrund dieser Vorstellung erläutert Augustin später in De genesi ad litteram VII, 18, 24. Das Gedächtnis verbindet, so sagt er dort, als etwas Mittleres im Gehirn zwischen Sinnes- und Bewegungsvermögen:

»Et quoniam corporalis motus, qui sensum sequitur, sine intervallis temporum nullus est, agere autem intervalla temporum spontaneo motu nisi per adiutorium memoriae non valemus, ideo tres tamquam ventriculi cerebri demonstrantur: unus anterior ad faciem, a quo sensus omnis; alter posterior ad cervicem, a quo motus omnis; tertius inter utrumque, in quo memoriam vigere demonstrant, ne cum sensum sequitur motus, non conectat homo quod faciendum est, si fuerit quod fecit oblitus.«

Augustins starkes Interesse an der memoria und überhaupt den seelischen Vorgängen bei zeitlichen Klangphänomenen stammt also aus seiner Beschäftigung als Rhetorikprofessor mit der Sprache, vor allem aber mit der ihm besonders durch Varro vermittelten Disziplin der Rhythmik, die für Augustin wie für die antike Tradition in erster Linie Sprachrhythmik bedeutet. Es zeigte sich schon, daß Augustins Analysen in conf. XI ganz an den Bildern und Ergebnissen dieser Wissenschaft orientiert sind.

Nun läßt sich aber an De musica noch eine weitere Beobachtung zum Verhältnis Augustin – Varro machen. Man ist leicht geneigt, Augustins Wissenschaftsinterpretation nach dem Schema »Vom Äußeren zum Inneren, vom Sinnlichen zum Geistigen« neuplatonischem Einfluß zuzuschreiben (so Theiler, Böhmer; vgl. mus. I, 28). Lorenz¹⁷ hat aber im Anschluß an Svoboda gezeigt, daß schon Varro unter neupythagoreischem und mittelplatonischem Einfluß (Antiochus von Askalon) seine Wissenschaftslehre nach diesem Prinzip aufbaute. Der Neuplatonismus Augustins verschärfte lediglich diese Tendenz.

Das bedeutet für den Zeitbegriff, daß Augustin in mehrfacher Hinsicht an seine gelehrte Schultradition römisch-rhetorischen Gepräges anknüpfen kann: Erstens übernimmt er den Ort des Zeitproblems, nämlich den Ort der »Ohrwissenschaft«, d. h. besonders der Rhythmik. Zweitens findet er bis ins Physiologische hineingehende Beobachtungen zum seelischen Vorgang der Zeitwahrnehmung vor (vgl. memoria – intentio – expectatio). Drittens verschärft sich dieses Interesse am seelischen Vorgang durch den mittelplatonischen Einschlag schon der Wissenschaftslehre Varros, dann aber vor allem durch den neuplatonischen »Ruf nach innen«, Ruf zum Geistigen.

Dieses Ergebnis wird noch durch Alfred Schindler erhärtet, der nachgewiesen hat, daß Augustins berühmte psychologische Trinitätsanalogien ganz genauso aus seiner rhetorisch-wissenschaftlichen Bildungstradition, nicht aber von den großen Philosophen vor ihm stammen¹⁸. Man hatte immer versucht, Augustins Vorbild in den plotinischen Triaden zu suchen,

¹⁷ AaO 36 und 39.

¹⁸ Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre (HUTh 4), 1965, 43 ff. Für das folgende vgl. bes. 55 ff.

die schon Marius Victorinus zu seinen Trinitätsspekulationen verwandte, so z. B. die Triade *esse, vivere, intelligere*. Hier sind aber immer ontologische Hypostasen gemeint, nie Seelenvermögen oder dergleichen. Augustins Benutzung der seelischen Triaden *memoria – intelligentia – voluntas* (*De trinitate*) oder in *conf. XIII, 12 esse, nosse, velle* hatte man bisher immer seinem genialen Introspektionsvermögen zugeschrieben. Schindler hat jedoch nachgewiesen, daß die Triade *esse, nosse, velle* aus dem bei Quintilian und Cicero bekannten und von Augustin im gleichen Zusammenhang ausdrücklich erwähnten rhetorischen Schema der *tria genera quaestionum* stammt. Diese drei Fragehinsichten sind: *an sit, quid sit, quale sit* (ob etwas sei, was etwas sei, wieviel wert etwas sei). Ebenso gehört die Triade *memoria, intelligentia, voluntas* zum rhetorischen Schema der »Seelenvermögen« *ingenium, doctrina, usus* oder *natura, doctrina, usus* (vgl. *div. quaest. 38* und *civ. XI, 25*). Auch hier ist die direkte Quelle Quintilian, an einer Stelle in *De civitate dei* auch Varro.

Man könnte diese Beobachtungen so zusammenfassen: Augustin benutzt auf seinem christlich-neuplatonisch vertieften Weg von außen nach innen und von innen zu Gott die Vorstellungen seiner Schulbildung in der Tradition der *artes liberales* und geht auf diese Weise nicht durch ein »allgemeines« Inneres hindurch, sondern durch das konkrete, empirisch erforschte und erprobte Ich des Rhetors Augustin. Bei dieser Individualisierung dürfte die kaum erforschte Bedeutung römischen Wesens für Augustin sehr hoch zu veranschlagen sein. Man könnte die Liste ähnlicher Einschmelzungen dieser verschiedenen Traditionen bei Augustin noch verlängern. Eins der wichtigsten Beispiele hat G. Strauss¹⁹ entdeckt: Augustin deutet die christliche Hochschätzung der Geschichte so, daß er die Heilsgeschichte als wohlgesetzte Rede Gottes versteht, die jedem besonderen Gegenüber, jeder besonderen Situation, jedem Kairos auf die beste Weise gerecht wird. Natürlich hat jeder Gedanke der rhetorischen Bildungstradition seine Beziehungen zu den großen Philosophen und ihren Schulen, trotzdem scheinen mir aber die angestellten Erwägungen zu zeigen, daß Augustin das Material, aus dem er seinen psychologischen Zeitbegriff formt, besonders aus seiner rhetorischen Theorie und Praxis speziell römischer Provenienz schöpft^{19a}.

¹⁹ Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin (BGH 1), 1959, 90–108; vgl. auch R. SCHAEFFLER, aaO 214ff und meine Arbeit »Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin« (HUTh 5), 1965, 155 ff.

^{19a} G. SAUTER (*Zukunft und Verheißung*, 1965, 20) führt folgenden interessanten Hinweis auf die Bedeutung der lateinischen Grammatik für den Zeitbegriff der *Confessiones* leider nicht weiter aus: »Und doch hat eigentlich erst die la-

2. Um zu sehen, wie er das tut, müssen wir die zweite Hilfsfrage stellen: Was leistet die Zurücknahme der Zeit in die Seele? Wenn man zunächst auf den Zusammenhang schaut, in dem die Zeitanalysen stehen, so soll am Vergleich mit dem menschlichen Handeln und Wissen von zeitlichen Vorgängen der Einwurf gegen die christliche Schöpfungslehre abgewehrt werden, Gott habe die Schöpfung durch einen neuen Willensentschluß, also ohne ewiges Vorauswissen geschaffen. In conf. XI, 41 zieht Augustin als Antwort auf die Frage nach Gottes Ewigkeit (10–17) das Fazit aus seinen langen Überlegungen zur Zeit und sagt: Selbst wenn ein Mensch das Vergangene aller Zeiten in seinem Gedächtnis hätte (*scientia*) und das Zukünftige aller noch ausstehenden Geschichte in seiner Erwartung vorauswüßte (*praescientia*) wie Augustin jenes besprochene Lied, so wäre sein Geist zwar sehr zu bestaunen, aber mit Gottes Wissen des Vergangenen und des Zukünftigen dennoch unvergleichbar. Denn bei einem Sänger oder Hörer eines solchen Liedes ändert sich der innere Zustand, und der wahrnehmende innere Sinn wird zerdehnt, wenn das Lied aus der Erwartung in die Erinnerung übergeht. Dem unveränderlichen Gott stößt aber nichts Veränderliches zu.

»Sicut ergo nosti ›in principio caelum et terram‹ sine varietate notitiae tuae, ita fecisti ›in principio caelum et terram‹ sine distinctione actionis tuae.«

Ebenso wertet Augustin in einer späteren Zusammenfassung seine Zeitanalyse für die Bestimmung des ewigen (Vorher-)Wissens Gottes aus (XII, 18)²⁰.

Aber diese Antwort auf die Frage nach dem Sinn des psychologischen Zeitbegriffs in conf. XI reicht noch nicht aus; denn hätte Augustin nur den Unterschied zwischen menschlich-zeitlichem und göttlichem Vorwissen und Handeln herausarbeiten wollen, hätte er nicht die Zeit selbst als Ausdehnung der Seele zu bestimmen brauchen, sondern hätte einfach von der Wahrnehmung der Zeit ausgehen können. Warum aber findet er außer in der Seele die Zeit überhaupt nicht? Augustin fragt, wie gezeigt, nach dem Sein der Zeit und das heißt auf dem Grunde der griechischen Ontologie nach dem Gegenwärtigsein, nach dem sinnlichen oder geistigen Sichtbarsein der Zeit. Nun ist aber nach der antiken Erkenntnistheorie, die auch Augustin teilt, der Geist sich selbst gegenwärtig und durchschaubar. Es wird also eine Möglichkeit gewonnen, die Zeit als

teinische Grammatik mit ihrer begrifflich präzisen Fassung der drei Zeitstufen (*praeteritum*, *praesens*, *futurum*; XI, 17. 22; 20. 26) das Zeitthema verschärft und in eins damit zur Klärung des ›esse‹ gereizt.«

²⁰ Bei all dem ist der erwähnte Gedanke vorausgesetzt, daß Gott den Weltlauf analog einem Lied »diktirt« (vgl. Anm. 19).

gegenwärtig zu schauen, wenn Augustin sie in der Seele ansichtig machen kann. Deshalb heißt sein Ergebnis (XI, 26):

»Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non *video*, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio. Si haec permittimur dicere, tria tempora *video* fateorque, tria »sunt.« (Vgl. die ständige Zusammenordnung von *videri*, *esse* und *praesens* in n. 24.)

Zur Erläuterung dieses Vorganges kann man noch zwei Parallelbeispiele anführen. In civ. XIII, 9–11 gerät Augustin in die gleiche Schwierigkeit bei der Frage nach dem Zeitpunkt des Todes²¹. Wann kann man sagen, jemand sei *im* Tode, wenn doch der Moment des Todes ohne Ausdehnung ist (»sine ullo spatio« ist der gleiche Grund der Aporie wie beim Präsensproblem; ebd. 11, 1)? Auch hier erwägt Augustin die Bindung des Todeszeitpunktes an den Menschen, indem er die Zeit dieses Lebens als Lauf zum Tode (*cursus ad mortem*) bestimmt und so das ängstliche Vorlaufen zum Tode als Sein im Tode versteht (ebd. 10). Aber er erwägt hier diese Lösung nur und gibt im übrigen zu, daß er vor einer Aporie steht. Erst den ewigen Tod werden diejenigen ewig sehen müssen, die ihn nicht durch Christus vermeiden (die *ewige Gegenwart* des Todes kann man also dann sehen!).

Eine zweite Analogie bietet das Problem des Nichts. In *De magistro* 3 soll die Sprachtheorie, ein Wort sei Zeichen (*signum*) einer Sache (*res*), an Beispielen erhärtet werden. Dabei taucht das Wort »*nihil*« auf. Welches ist hier die »Sache«, die bezeichnet werden soll? Augustin rettet sich in die Vermutung, vielleicht sei das Nichts ein Zustand der Seele (*affectio animi*), die eine Sache suche, aber nicht finde. Der gleiche Begriff *affectio animi* rettet auch die in der Wirklichkeit zu Nichts verschwindende Zeit (conf. XI, 36). In der Seele wird als Vorstellung sichtbar, was draußen kein gegenwärtig stehendes Sein hat, sondern wie Zeit, Tod und Nichts den Blicken verborgen bleibt.

Wenn es aber stimmt, daß die griechische Ontologie Augustin dazu zwingt, die in physikalischen Abläufen nicht anschaubare und darum nichtseiende Zeit in die Seele zurückzunehmen, so muß die Frage beantwortet werden, warum sich die Griechen nicht selbst zu diesem Schritt genötigt sahen. Plato vermittelte die Dualität von Ruhe und Bewegung, von ewigem Sein und zeitlichem Wechsel, welche die Eleaten in die zenonischen Paradoxien geführt hatte, dadurch, daß er die Zeit als in den Gestirnsbahnen erscheinendes, zahlhaft bewegtes ewiges Abbild der im Einen verharrenden Ewigkeit definierte (*Tim.* 37d). Durch die Orientierung an den wiederkehrenden Kreisläufen der Gestirne kann also

²¹ Vgl. KAMLAH, aaO 224ff.

gleichsam das Bleibende, Ewige der Zeit gesehen und darum auch als seiend bestimmt werden. Das gleiche leistet trotz aller Verschiedenheit im einzelnen für Aristoteles die Zahl (Phys. IV) und für Plotin das Leben der Weltseele (Enn. III, 7). Denn in beiden Zeitdefinitionen ist der Kreislaufgedanke konstituierend, was hier nicht näher untersucht werden kann²². Diese Möglichkeit, die Zeit sichtbar zu machen, ist aber für Augustin schon in den Confessiones verschlossen, auch wenn er die Kreiszeit ausdrücklich erst in civ. XII, 10–21 zurückweist. Der Verlust dieser Möglichkeit steht aber hinter dem Im-Nichts-Verschwinden der drei Zeitmodi (also auch der Gegenwart) in der physikalischen Zeit. Die Zeit öffnet sich, und es gelingt Augustin nur noch, sie mit Hilfe der menschlichen Seele als Einheit anschaubar zu machen, in der Seele, die Anfang und Ende eines zeitlichen Aktes durch Erwartung und Erinnerung zusammenbinden kann – genau das, was bei den Griechen der Kreis leistete.

Es ist von hier aus irreführend, wenn man an Augustins psychologischem Zeitbegriff immer einseitig das schlechterdings Neue gegenüber der griechischen Tradition hervorhebt. Gewiß, durch die Begegnung mit der biblisch-christlichen Überlieferung muß er das Kreislaufdenken verlassen, das die Fixierung und Anschauung der Zeit trotz ihres ständigen Wechsels ermöglichte. Aber er versucht, die Fragen, die sich ihm durch diese neue Situation stellen, von den Voraussetzungen der griechischen Ontologie her zu lösen. Und gerade so gerät er in seine Aporien und zu seinem psychologischen Zeitbegriff, den ihm seine rhetorische Theorie und Praxis vorstellungsmäßig ermöglicht. Die Subjektivierung des Zeitbegriffs bei Augustin ist also zwar durch die christliche Aufhebung der Kreiszeit negativ veranlaßt, aber in ihrer positiven Ausführung nicht aus der Überwindung, sondern aus dem Zwang griechischen Denkens hervorgegangen.

²² Vgl. oben Anm. 8; SCHAEFFLER, aaO 113ff; WIELAND, aaO 328. Die vorzüglich differenzierende und dem Vorurteil eines ungeschichtlich denkenden Plato widersprechende Arbeit von K. GAISER, Platon und die Geschichte, 1961, auf die mich Dr. KLAUS OEHLER freundlicherweise hinwies, ändert an dieser grundsätzlichen Feststellung nichts. Vgl. die zusammenfassende Bemerkung ebd. 41 Anm. 45: »Platons geschichtsphilosophische Absicht war dagegen, die ursprünglich magisch-mythische Vorstellung der ›ewigen Wiederkehr‹, aus einem fortgeschrittenen geschichtlichen Bewußtsein heraus, mit dem Gedanken der ›Entwicklung‹ zu verbinden und so zu erneuern.« GAISERS Absicht ist es also nicht, die Bedeutung der zyklischen Zeitvorstellung für die Griechen zu bestreiten, sondern er will lediglich die Möglichkeit einer Geschichtsphilosophie eben auf diesem Grund erweisen.

*II. Die psychologische Zeit im Verhältnis zur Natur
und zur Geschichte*

Wie wenig Augustin mit seiner psychologischen Lösung das Zeitproblem wirklich von Grund auf neu bewältigt, zeigen die Schwierigkeiten und Widersprüche, in die er sich angesichts der Natur und der Geschichte verwickelt²³.

1. Im Blick auf die *Physik* zeigt sich das schon im nächsten Buch (XII) der *Confessiones*²⁴. Zunächst scheint Augustin die Interpretation des Zeitlichen als des Nichtigen physikalisch durch Aufnahme der Plotinischen Vorstellung von der ungeformten Materie zu untermauern, einer Vorstellung, die er sogar noch durch die christliche Lehre der *creatio ex nihilo* verschärfen kann (conf. XII, 3–10. 14–16. 22. 28; vgl. gen. ad litt. I, 17, 34ff u. ö.). Er gewinnt sein Verständnis der *informatas* durch die Beobachtung bewegter veränderlicher Körper. Bewegung erfolgt, so sagt er, dadurch, daß ein Körper von einem bestimmten Zustand in einen anderen bestimmten Zustand übergeht. Zwischen diesen bestimmten Zuständen aber setzt er die *informatas* als Grund der Veränderlichkeit (*mutabilitas*) an; denn die Körper werden ja durch die Veränderung nicht ganz zu nichts und dann wieder neu, sondern nur fast zu nichts, d. h. ihnen fehlt die bestimmte Form. Dieses »*prope nihil*« schuf Gott aus dem Nichts, um alles Geschaffene wiederum daraus zu formen. Das unterscheidet ihn, den Unveränderlichen, ewig von der veränderlichen Kreatur.

Hier wird nun ein bezeichnender Widerspruch in Augustins Aussagen über die Zeit sichtbar. In diesen physikalischen Überlegungen von Buch XII ist die Zeit nämlich keineswegs im Nichts, ja nicht einmal in jenem »*prope nihil*«, der *informatas*. Das folgert Augustin exegetisch daraus, daß in Gen 1, 1f die Erschaffung der »wüsten und leeren Erde« vor der Erwähnung des Abend- und Morgenschemas, also der Zeitkategorien, berichtet wird. Sachlich aber ergibt es sich für ihn daraus, daß nur durch bewegten Übergang von einer *Gestalt* in die andere Zeitintervalle möglich werden. *Gestalt* (*species*) und geordneter Ablauf (*ordo*) ist aber gerade nicht im Nichts oder der *informatas*. Also nicht nur die *mutabilitas* der aus dem Nichts geschaffenen Kreatur, sondern auch Gottes Schöpfungsgabe von *Gestalt* und *Ordnung* ermöglicht *Zeit*.

Diese *ordo-Zeit* der physikalischen Abläufe läßt sich nun aber nicht

²³ Zum folgenden vgl. auch SCHAEFFLER, aaO, bes. 212ff.

²⁴ Conf. XII wurde besonders ausführlich untersucht von R. JORDAN, *Time and Contingency in St. Augustine* (*The Review of Metaphysics* 8, 1954/55, 394–417).

mit der Zeit in der Seele verbinden, die ja gerade unter der Voraussetzung gewonnen war, daß die Zeit außerhalb der Seele im Nichtsein versinkt. Augustin versucht diese Verbindung auch nirgends, sondern läßt die physikalische Zeit z. B. in *conf. XII* nur indirekt vermittelt durch die *scientia*-Stufe, denkerisch aber unverbunden neben den Analysen von Buch *XI* stehen²⁵, oder er beschreibt sie durch die Übernahme von Bruchstücken griechischer Anschauungen. So trifft man im Frühwerk vor den *Confessiones* noch direkte Anklänge an Platos Definition der Zeit als ewigem bewegtem Abbild der Ewigkeit²⁶. Später finden sich an Plotins Weltseele erinnernde Aussagen über die Engelzeit. Augustin ist sich der Bedeutung der Weltseele in der platonischen Tradition, besonders für das Zeitproblem, kaum bewußt gewesen. Wo er sie ausdrücklich erwähnt (z. B. in *civ. X*, 2), erklärt er sie einfach für identisch mit den Engeln des christlichen Glaubens. Dabei lobt er die Platoniker sogar, daß sie diese Engel-Weltseele nicht als göttlich verehren, sondern sie als vom einen Gott geschaffen und erleuchtungsbedürftig ansehen. Immerhin ist die Identifizierung der Weltseele mit den Engeln ein Hinweis darauf, daß es ein Nachklang der plotinischen Zeittheorie ist, wenn Augustin in *civ. XII*, 16 (*Dombart*) die Zeit mit der Bewegung der Engel beginnen läßt. Noch deutlicher wird dieser Zusammenhang, wenn er von einem »*stabilis motus*« der Engel spricht (*civ. XII*, 6). Von hier aus könnte man mit einer (mündlichen) Formulierung C. F. Frhr. von Weizsäckers sagen, daß nach Augustin, wenn am Ende der Zeit auch die von Gott erwählten Menschen den Engeln gleich sind, das platonische Weltbild die eschatologische Erfüllung darstellt²⁷. Einschränkend muß man allerdings hinzufügen, daß die bei Plato mitgedachte Problematik des Vergehens ausgeschaltet ist. Weiter ist auch die Vorstellung des Kreislaufs geopfert, ohne daß an ihre Stelle eine verstehbare andere Beschreibung der »beständigen Bewegung« gesetzt worden wäre²⁸. Das liegt nicht zuletzt daran,

²⁵ Wenn SCHAEFFLER (aaO 214ff) auf die Stiftung der überindividuellen Zeit durch Gottes Fügung (analog einer Liedkomposition) hinweist, so ist natürlich implizit die physikalische Zeit mitgemeint. Aber auch er sieht die Unverbundenheit beider Linien des Zeitverständnisses.

²⁶ *Mus. VI*, 29; *vera relig.* 42; *gen. ad litt. imperf.* 13, 38; in *psalm. IX*, 7. Vgl. W. VERWIEBE, *Welt und Zeit bei Augustin*, 1933, 79 ff.

²⁷ H. FRHR. v. CAMPENHAUSEN macht mich freundlicherweise darauf aufmerksam, daß TH. CH. DELL (*Fiducia christianorum. Studien zur Eschatologie der frühkatholischen Väter* [Diss. Heidelberg], 1959 [Masch.], bes. 39) für Justin eine ähnliche platonisch-christliche Deutung des Eschaton herausgearbeitet hat.

²⁸ Dem entspricht in der Musiktheorie das Aufbrechen der rationalen Zahlenrhythmik durch den freudetrunkenen jubilus der Engel. Vgl. H. EDELSTEIN, aaO 126 ff und R. HAMMERSTEIN, *Die Musik der Engel*, 1962, 121.

daß die Gestirne in der hebräisch-christlichen Tradition entgöttert sind und nichts mit den Engeln und schon gar nichts mit Gottes Wesen zu tun haben.

Für unsere Fragestellung entscheidend ist es nun aber, den Grund zu bestimmen, warum Augustin keinerlei Anstalten macht, die platonischen Restbestände einer physikalischen Zeit mit seiner psychologischen Theorie aus conf. XI zu verbinden oder gar die Zeit der Natur gänzlich neu zu bestimmen. Die Erklärung ergibt sich wieder aus Augustins Preisgabe der vom *Kreislauf* her gedachten Weltseele, die von Plato bis Plotin physikalische und psychologische Zeit vermittelt. Nach Plato sind die Umschwünge des himmlischen Nus mit denen der menschlichen Denkkraft (*διανόησις*) verwandt und darum von diesen nachahmbar (Tim. 47 b–c). Für Plotin ist die Zeit der Einzelseele durch Verwandtschaft (*ὁμοειδῶς*) mit der Zeit der Weltseele bestimmt, deren Teil jene ist (Schluß von Enn. III, 7). Es ist deshalb kein Zufall, daß Augustin die Engelzeit aus civ. XII nicht mit seinen Analysen aus conf. XI verbindet, da er das Herzstück aus der Vorstellung von der Weltseele, den Kreislauf, herausbricht. Auf diese Weise begibt er sich aber der im damaligen Horizont einzigen Möglichkeit, physikalische und psychologische Zeit zu verbinden²⁹.

2. Anders und doch ähnlich steht es mit dem Verhältnis von psychologischer und *geschichtlicher* Zeit. Anders darum, weil hier Augustin ausdrücklich an einer Verbindung interessiert ist. Wie schon gezeigt, geht Augustin nach seinen Analysen in conf. XI, 17–38 nicht nur zu seinem eigenen existentiellen Sein in der Geschichte, sondern zur Geschichte des ganzen Menschengeschlechts über. Wie es mit dem zeitlichen Gedehntsein eines Liedsingens steht, so steht es auch mit dem Menschenleben und mit der gesamten Weltgeschichte. Die Erkenntnis der Zeit in der Seele wird zur Erkenntnis der Zeitlichkeit der Seele, zur Erkenntnis der Verfallenheit der Seele an die Zeit: »ecce distentio est vita mea« (ebd. 39).

An dieser Stelle setzt die Christologie und die Eschatologie ein. Der ewige, mit Gott eine Christus ist zeitlich geworden, um die Menschen aus der Verfallenheit an das zeitlich Viele zum Einen zurückzuholen. Darum wird durch ihn aus dem zeitlich zerdehnten und so vergehenden Menschen (*distentus*) ein auf das Ewige hin ausgestreckter Mensch (*extentus*), auch wenn das während der Pilgerschaft (*peregrinatio*) nur als hoffendes Seufzen nach dem Eschaton sichtbar wird.

²⁹ Vgl. SCHAEFFLER, aaO 236 Anm. 79.

Diese Aussagen über die heilsgeschichtliche Zeit sind nun aber gegenüber der ontologischen Zeitanalyse inkonsequent³⁰. Denn hier ist die Vergangenheit nicht nichts, sondern heilsgründend³¹. Das »semel Christus mortuus est pro peccatis nostris«, das Augustin in civ. XII, 14 (Domb.) gegen die griechische ewige Wiederkehr des Gleichen ausspielt, würde durch die Nichtigkeit der Vergangenheit zu nichts, wollte man die Bestimmungen der Zeit aus conf. XI, 17f darauf anwenden. Ebenso die Zukunft. Die hoffenden und glaubenden Pilger des wandernden Gottesvolkes könnten das vollkommene Heil nicht als zukünftig ersehnen, wenn Zukunft nichts wäre. Augustin bemerkt hier die Schwierigkeit nicht, weil er das eschatologische Heil apokalyptisch deutet. Indem er nämlich das zukünftige, der Welt unvermittelt entgegenlaufende Heil als Gottes ewig stehende Gegenwart bestimmt, ist es im eigentlichen Sinne nicht zukünftig, sondern das, was vor allen Zeiten schon immer war und darum nach allen Zeiten unverändert so bleiben wird. Er erreicht diese Deutung durch eine von der Italaübersetzung ermöglichte Fehlinterpretation von Phil 3, 12ff. Dort heißt es:

»Unum autem, quae retro sunt oblitus, in ea quae ante sunt extensus, secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis dei in Christo Jesu.« (Vgl. conf. XI, 39)

Was bei Paulus ein Sichstrecken nach vorne ist, wird bei Augustin durch die zweideutige Italaübersetzung des *ἐμπροσθεν* durch »ante« zu einem Sichstrecken nach dem a priori der ewig stehenden Wahrheit Gottes. In XI, 40 erklärt er das »ante« ausdrücklich durch »ante omnia tempora« und in der Enarratio in psalm. 89, 5 das »retro« als die gesamte, auch die noch nicht abgelaufene, aber vergehende Weltzeit.

Man muß also sagen, daß Augustin seine Erfahrung der heilsgeschichtlichen Zeit als erlöstes, aber auf dem Wege wanderndes Glied des Gottesvolkes nicht kritisch gegen seinen von der griechischen Ontologie her diktierten psychologischen Zeitbegriff gewandt hat. Von der Heilsgeschichte aus hätte er zu einer qualitativen Unterscheidung von Vergangenheit und Zukunft durchdringen müssen, was mit den damaligen Denkmöglichkeiten allerdings kaum erreichbar war – wenn solch ein Satz historisch erlaubt ist.

Immerhin macht Augustin Ansätze in dieser Richtung. In De libero arbitrio III, 61 sagt er z. B. zur Frage nach dem Ursprung der Seele:

³⁰ Darüber hinaus weist SCHAEFFLER (aaO 214) mit Recht darauf hin, daß der einfache Übergang von der Zeitlichkeit der Einzelseele zu der aller Menschen-seelen in sich inkonsistent ist.

³¹ Vgl. conf. X, 68: »Hic demonstratus est antiquis sanctis, ut ita ipsi per fidem futurae passionis eius, sicut nos per fidem praeteritae, salvi fierent.«

»Sane in serie temporalium inquisitioni praeteritorum futurorum expectatio praeferenda est.«

Er begründet diesen Satz damit, daß er einmal auf die heilige Schrift verweist, in der selbst aus der Vergangenheit Erzähltes immer Verheißung für Zukünftiges enthält. Zum andern ist die Prävalenz der Zukunft vor der Vergangenheit auch aus der Erfahrung zu beweisen. Denn man sorgt sich mehr um die Zukunft als um die Vergangenheit. Nicht die vergangene, sondern die zukünftige Winterkälte wird gefürchtet; die Seele eines Seefahrers kann den verlassenen Hafen vergessen, wenn nur der Zielhafen und der Weg zu ihm bekannt sind. Deshalb ist es auch nicht wichtig, den Ursprung der Seele zu kennen, wenn man nur ihr Ziel, die ewige Ruhe in Gott, gewiß weiß. Ähnlich unterscheidet er Vergangenheit und Zukunft, wenn er in *De trinitate* IV, 21 ff den Philosophen die Kompetenz für die Zukunft abspricht. Sie können allenfalls wie Historiker Vergangenes erforschen und daraus Schlüsse auf die ewige Wahrheit ziehen. Selbst die heidnischen Seher schließen nur wie Mediziner und Bauern aus Vorzeichen auf das Kommende. Den Propheten Gottes aber ist die Zukunft der Weltzeit offenbart, denn sie schauen sie in Gott selbst durch Erleuchtung des heiligen Geistes. Aber auch hier bricht die Ontologie des ewigen Seins die theologische Erkenntnis. Denn was sie hier als zukünftig schauen, stand in Gott schon immer fest. Darum kann er von den Philosophen im Gegensatz zu den Propheten sagen:

»Et cum idonei non essent, in aeternitatem spiritalis incommutabilisque naturae aciem mentis tam constanter infigere, ut in ipsa sapientia creatoris atque rectoris universitatis viderent volumina saeculorum, quae ibi iam essent et semper essent, hic autem futura essent ut non essent.« (Ebd. IV, 23)

Als Zukunft kommt also letzten Endes immer nur das ewig stehende Sein in Sicht, so daß das Wort Zukunft sofort als nichtiges, für Gott nicht angemessenes zurückgenommen wird³². Wie Augustin die ontologische Relevanz der Kategorie Zukunft übersieht, erkennt man auch an seiner Interpretation von Röm 8, 19, wo Paulus vom Seufzen der Kreatur nach

³² Hier zeigt sich in Augustins Aussagen über das Verhältnis von Gott und Zeit die gleiche Schwäche, die KARL BARTH in KD III/1, 75 f u.ö. an seiner Schöpfungslehre kritisiert. Er behauptet gegen Augustins Bemühungen, die Ewigkeit von der Zeit freizuhalten und also eine Gleichzeitigkeit von Schöpfung und Zeit zu lehren (*creatura cum tempore*), eine Schöpfung in der Zeit, nämlich der Zeit Gottes. Es läßt sich allerdings seine Lehre von der innertrinitarischen Zeit Gottes vor der Schöpfung ontologisch nur schwer fruchtbar machen, da jedenfalls BARTH selbst seine dogmatische Behauptung nicht im Blick auf Welterfahrung entfaltet.

der Freiheit der Kinder Gottes spricht. Th. E. Clarke hat nachgewiesen³³, daß Augustin aus antimanichäischem Interesse diesen Gedanken seines kosmischen Sinnes beraubt und ihn auf den Menschen einschränkt. Dadurch wird Zukunft eine subjektive Größe ohne allgemeine Bedeutung³⁴. Wir können diese Fährte hier nicht weiter verfolgen. Es sollte daran nur gezeigt werden, daß Augustin sich durch seine Ontologie des unveränderlichen, anschaulichen Seins immer wieder Anstöße aus der Phänomenerfahrung oder der biblischen Tradition blockiert und so in unlösbaren Aporien und Widersprüchen endet.

Aber gerade das könnte man nun zum Schluß als das Fruchtbarste an der Beschäftigung mit Augustins Zeitbegriff herausstellen, daß er Aporien nicht verdeckt, sondern sich lange bei ihnen aufhält und sein Scheitern auch zugesteht. Er wird durch neue Erfahrungen und Überlieferungen vor neue Fragen gestellt, und er unterzieht sich der Mühe, sie auf dem Boden der zu seiner Zeit verbindlichen Ontologie auszutragen und zu diskutieren. Am weitesten, so scheint mir, stößt er dabei in Neuland vor, wo er seinen Wissenschaftsbegriff ausarbeitet, ein Aspekt, der hier noch nachgetragen werden soll.

Wir sahen schon bei der Betrachtung der scientia-Stufe, daß Augustin Weltwissen durch Schriftforschung nicht einfach um des Erkennens willen erstrebt, sondern um für sich selbst und für andere ein rechtes Verhältnis, die richtig geordnete Liebe zum Ewigen und Zeitlichen zu erlangen. Das ist typisch für Augustins in seinem trinitarischen Denken begründete unlösliche Verflechtung von Ontologie, Erkenntnislehre und Ethik³⁵. Insofern ist es von seinem Ansatz her legitim, daß er nach den Zeitanalysen in *conf. XI*, 17–38 in n. 39 plötzlich existentiell das wissenschaftliche Ergebnis auf sein eigenes Leben und das Leben aller Menschen bezieht (*«ecce distentio est vita mea»*; vgl. *XII*, 10 und 21).

³³ St. Augustine and Cosmic Redemption (ThSt 19, 1958, 133–164).

³⁴ Luthers Auslegung der Stelle mag als Gegenbild stehen: »Aliter Apostolus de rebus philosophatur et sapit quam philosophi et metaphysici. Quia philosophi oculus ita in praesentiam rerum immergunt, ut solum quidditates et qualitates earum speculentur, Apostolus autem oculos nostros revocat ab intuitu rerum praesentium, ab essentia et accidentibus earum, et dirigit in eas, secundum quod futurae sunt.« (WA 56, 371, 2 ff)

³⁵ Vgl. mein zit. Buch »Sprachverständnis...«, Kap. I und VII. SCHAEFFLER (aaO, bes. 201 ff) betont von dieser trinitarischen Struktur aus gesehen vielleicht zu einseitig den moralischen Charakter der Zeitlichkeit. Damit hängt zusammen, daß er die Freiheit modern als abstrakte Wahlfreiheit faßt (vgl. bes. 224), während für Augustin der Mensch im eigentlichen Sinn nur frei ist, wenn er im Sein, d. h. aus Gott, gesund (heil) ist. Vgl. R. SCHNEIDER, *Das wandelbare Sein*, 1938, 26 ff; weitere Literatur zum Problem in: *Sprachverständnis*, 186 Anm. 6.

Dem entspricht das überaus eindrückliche Einleitungskapitel von *De trinitate* IV, das so beginnt:

»Scientiam terrestrium caelestiumque rerum magni aestimare solet genus humanum: in quo profecto meliores sunt qui huic scientiae praeponunt nosse semetipsos; laudabiliorque est animus, cui nota est vel infirmitas sua, quam qui ea non respecta, vias siderum scrutatur etiam cogniturus, aut qui iam cognititas tenet, ignorans ipse qua ingrediatur ad salutem ac firmitatem suam.« – »Die Wissenschaft von Himmel und Erde pflegt das Menschengeschlecht hochzuschätzen: besser sind in diesem freilich diejenigen, welche jener Wissenschaft die Selbsterkenntnis vorziehen; würdiger ist der Geist, dem seine Schwäche (im Sinne von Bedürftigkeit) bekannt ist, als der, der sie vergißt und die Sternenwege durchforscht als einer, der sie verstehen wird oder schon verstanden hat, aber als ein Unwissender darüber, auf welchem Weg er zu seinem Heil und zu seiner Stärke (im Sinne von ontologischer Beständigkeit) gelangen kann.«

Augustin konnte sich nicht fasziniert in der Erforschung des Seins des Seienden verlieren – bezeichnenderweise ist die höchste griechische Möglichkeit als Paradigma dieser Wissenschaft gewählt: der Kreislauf der Gestirne –, sondern er erfährt in der Erforschung des Zeitlichen schmerzlich seine eigene zeitliche Bedürftigkeit. Hier ist in Kürze ausgesprochen, was er in den *Confessiones* als *scientia*-Stufe entfaltet³⁶. In diesem Sinne möchte ich auch Augustins psychologischer Antwort auf die Frage nach dem Messen der Zeit über das oben Gesagte hinaus die Ahnung eines wahren Sachverhaltes abgewinnen, und zwar durch folgende Überlegung: Augustin war das Maß der Zeit durch die geöffnete Gerichtetheit der biblisch verstandenen Zeit nicht mehr im ewigen Kreislauf der Gestirne vorgegeben. Dadurch kann er aber auch als Betrachter nicht mehr von außen auf das Zeitphänomen als etwas in sich Abgeschlossenes schauen, sondern gehört zu seinem Experiment als selbst zeitlich Existierender hinzu. In ähnlicher Lage befindet sich in mancher Hinsicht der moderne Physiker, gerade im Blick auf die Verknüpfung des ontologischen, erkenntnistheoretischen und ethischen Aspekts. Der gravierende Unterschied ist allerdings der, daß es heute um die Zeit des Experimentators im Zusammenhang mit der des erforschten Gegenstandes geht, während Augustin aus oben erörterten Gründen die Zeit ganz aus der physikalischen Wirklichkeit heraus- und in die Seele hineinnimmt. Seine Fragen verweisen uns auf noch ungelöste Probleme, aber seine Lösungsversuche können nicht mehr die unseren sein. Denn wir wissen nach einer langen Geschichte, daß seine Lokalisierung der Zeit allein in der Seele nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Theologie zur subjektivistischen

³⁶ Zum genauen Verhältnis der Werke s. meinen in Anm. 6 erwähnten Aufsatz: Der Aufbau von Augustins Schriften *Confessiones* und *De trinitate*.

Verengung geführt hat. Augustin hatte zwar, wenn auch inkonsequent gegenüber seinem Zeitbegriff, die überindividuelle Geschichte festgehalten, aber die Natur preisgegeben und war insofern nicht unschuldig an der Entwicklung zur neuzeitlichen Diastase von Subjekt und einer vom Geist verlassenen Welt³⁷. Es ist die vordringliche Aufgabe heutiger Philosophie und Theologie, die Zeit in der Weise ontologisch neu zu bedenken, daß sie gerade den untrennbaren Zusammenhang zwischen Mensch, Natur und Geschichte zum Vorschein bringt. Nur zum schärferen Ausarbeiten der damit verbundenen Fragen, nicht zu ihrer Beantwortung wird uns Augustin helfen können.

³⁷ Es dürfte nicht ohne allgemeineres philosophie- und theologiegeschichtliches Interesse sein, daß sich dieses Ergebnis, wie oben angedeutet, nicht etwa primär aus einem sogenannten genuin christlichen Personbegriff, sondern aus Zwängen griechischer Ontologie und aus Anregungen römischer Rhetorik herleitet.