

Bemerkungen zur augustinischen Frage nach dem Wesen der Zeit im XI. Buch der „Confessiones“

VON GERD HAEFFNER S.J.

Das XI. Buch der „Confessiones“¹ war schon so oft Gegenstand verschiedener Interpretationen, daß man kaum hoffen kann, hier noch etwas Neues zu sagen. Vielleicht gehen einige der folgenden Bemerkungen dennoch ein wenig über das schon allgemein Bekannte hinaus. Mehr als isolierte Bemerkungen² können es freilich, im beschränkten Rahmen eines kleinen Artikels, nicht sein. Sie beziehen sich zunächst (I) auf den Ort der Zeitanalyse, d. h. auf ihren Platz im Ganzen der Confessiones, auf ihre Funktion im Rahmen des XI. Buches und auf ihre innere Gliederung. Dann (II) soll untersucht werden, ob Augustin so etwas wie eine psychologistische Sicht der Zeit vertrete.

I. Zur Topologie der augustinischen Zeitanalyse.

Unter dem etwas prätentiosen Titel der Topologie soll hier die erwähnte dreifache Frage nach dem Ort, der Funktion und der inneren Gliederung der Zeitanalyse angesprochen werden.

1. Der Ort der Zeitanalyse im Ganzen der Confessiones

Die viel diskutierte Frage nach der inneren literarischen Einheit der Confessiones soll hier nicht aufgerollt werden. Gegen Courcelle, Theiler und andere hat m. E. Wolf Steidle³ (nach dem Vorgang mehrerer Autoren, insbesondere Knauer⁴) überzeugend dargetan, daß die letzten drei Bücher der Confessiones ein integraler Bestandteil des Gesamtwerks sind. Steidle zeigt auch, daß die letzten drei Bücher keineswegs nur die Deutung weniger Verse der „Genesis“, sondern, aufgrund der typologischen Interpretation des Textes, die Grundzüge der gesamten christlichen Lehre enthalten⁵. Der Zusammenhang, in dem die Preisungen des universalen Heilswerks Gottes in den drei abschließenden Büchern mit den Preisungen des göttlichen Handelns an Augustinus in den ersten neun oder zehn Büchern stehen, ist zunächst hymnisch-theologisch; er kann aber auch biographisch spezifiziert werden. Augustin schaut, seit kurzer Zeit als Bischof tätig, auf die Wege zurück, die die göttliche Barmherzigkeit mit ihm gegangen

¹ Wir zitieren den Text in der Fassung, die ihm – als Überarbeitung der Edition von Skutella – Lucas Verbeijen im „Corpus Christianorum“ (S. L. XXVII, Turnhout 1981) gegeben hat. – Bei Zitaten aus dem XI. Buch der Confessiones zitieren wir im allgemeinen ohne die Angabe des Buches, also z. B. 1, 1: Numquid, domine ...

² Neuere Gesamtdeutungen sind: Meijering, *Eginhard Peter*: Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit. Das elfte Buch der Bekenntnisse (Philosophia patrum, 4). Leiden (Brill) 1979; Weis, *Josef*: Die Zeitontologie des Kirchenlehrers Augustinus nach seinen Bekenntnissen. Augustinus Confessiones, XI. Buch: 14–18 Kap. Frankfurt/Bern/New York (P. Lang) 1984 [im wesentlichen schon 1937–1939 entstanden!]; Böhm, *Sigurd*: La temporalité dans l'anthropologie augustinienne. Paris (Cerf) 1984.

³ Steidle, *Wolf*: Augustins Confessiones als Buch. Gesamtkonzeption und Aufbau, in: Romanitas-Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit (Festschrift Joh. Straub), hrsg. v. Gerhard Wirth. Berlin (de Gruyter) 1982, 436–527.

⁴ Knauer, *Georg N.*: Psalmenzitate in Augustins Konfessionen. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1955.

⁵ Vgl. *Retract.* II, 32: „... in tribus ceteris [librorum Confessionum] de scripturis sanctis ab eo, quod scriptum est: in principio fecit deus caelum et terram, usque ad sabbati requiem“ und *Conf.* XI, 2, 3: Confitear tibi quicquid invenero in libris tuis ... ab usque principio, in quo fecisti caelum et terram, usque ad regnum tecum perpetuum sanctae civitatis tuae.

ist, bis diese Wege zu einem gewissen Abschluß im Dienst des Priesters und Bischofs für die Kirche gefunden haben. Rückblick auf den Weg zu diesem Dienst und paradigmatischer Vollzug der Gegenwart (der zugleich ein synthetischer Vorblick ist) ist das Motiv der gesamten Confessiones. Das XI. Buch beginnt mit einem Hinweis auf die Gegenwart des bischöflichen Amtes, auf das – den Rückblick abschließend – schon am Ende des X. Buches (43,70) angespielt worden war. Die Scharnierfunktion, die das X. Buch im ganzen hat, dehnt sich also auf den Beginn des XI. Buches, ja in gewisser Weise auf dessen Gesamt-Thematik aus. Denn die Confessiones sind ein Gespräch des Autors mit dem Ewigen und Unwandelbaren⁶, im Rückblick auf seine Wandlungen und Irrungen. Das Verhältnis von Zeitlichkeit und Ewigkeit ausdrücklich zu thematisieren, bietet sich am Übergang vom Rückblick auf die Gegenwart, von der Arbeit persönlicher Erinnerung zur Universalität des eschatologischen Vorblicks, an. Es ist wohl auch kein Zufall, daß im XI. Buch, anders als sonst in den Confessiones, das Gespräch mit dem Schöpfer und Erlöser durchsetzt wird durch einen Dialog der Seele mit sich selbst.

2. Die Funktion der Zeitanalyse

Die eigentliche Zeitanalyse erstreckt sich von 14,17 bis 28,38 bzw. 31,41. Schon vorher war von Zeit die Rede: Von der Zeitlosigkeit des göttlichen Hörens (auf die ausgearbeiteten Bekenntnisse des Heiligen) und Sprechens (im Wort der Schöpfung), aber auch ganz schlicht von der knappen Zeit, die dem vielbeschäftigten Bischof nun noch für Meditation und Schriftstellerei zur Verfügung steht⁷. Steides These, daß die einzelnen Bücher der Confessiones eine Zweiteilung aufweisen, scheint sich auch am XI. Buch zu bestätigen, so daß die Zeitanalyse die zweite Hälfte des XI. Buches einnimmt. Sie ist recht deutlich eingerahmt durch die Bemerkung 14,17 am Anfang (die ihrerseits ein Abschluß der vorhergehenden Erörterungen ist) und die Bemerkung in 30,40, die sich beide auf die Sinnlosigkeit eines zeitlichen „vor“ der Schöpfung beziehen. Freilich: genau genommen ist diese Sinnlosigkeit schon durch die Argumentation gezeigt, die der eigentlichen Zeitanalyse vorausgeht. Was ist also die Funktion dieser letzteren?

Man kann zunächst wohl antworten: es ist eine weitere Bestätigung. Denn: wenn es ohne geschaffene Seele keine Zeiterstreckungen⁸ geben kann, dann ist es noch deutlicher als vorher, daß die Zeit in den Bereich des Geschaffenen gehört. Denn vorher⁹

⁶ Die sachliche Voraussetzung für die literarische Form des Gesprächs ist, daß der Ewige *spricht* und die Voraussetzung dafür wiederum ist der in der Schöpfung gesetzte substantielle Unterschied zwischen dem Ewigen und dem Zeitlichen, d. h., daß das Zeitliche eine Substanz dem Ewigen gegenüber hat und nicht nur dessen degradierte Form ist. In diesem Sinn konnte Rudolf Berlinger von „Augustins dialogischer Metaphysik“ sprechen (in seinem gleichnamigen Buch, Frankfurt a. M. 1962).

⁷ 2,2: *Caro mihi valent stillae temporum*: ein schönes poetisches Bild, das vermutlich darauf hinweist, daß Augustin nachts – also ohne die Sonne als Zeitanzeiger – schreibt und dabei immer wieder auf seine Wasseruhr (Klepsydra) schaut.

⁸ „Zeit“ ist für Augustinus immer je eine Zeit, eine bestimmte Dauer. Deshalb kommt „tempus“ sehr häufig im Plural vor (im XI. Buch insgesamt 49 Mal). Und auch wenn „tempus“ im Singular verwendet wird (insgesamt 100 Mal), ist meistens an eine bestimmte Dauer gedacht, die zu anderen bestimmten Dauern (vergleichend, addierend usw.) in Beziehung gesetzt wird. Typisch ist z. B. die Stelle 22,28: *Dicimus tempus et tempus, tempora et tempora*. Relativ selten findet sich (und hier bes. in den Kapiteln 23 und 24) ein mehr formaler Gebrauch von „tempus“ (oder auch „tempora“), im Sinne dessen, was „Zeit“ überhaupt ausmacht. Wenn Augustin nach der Einheit der Zeit fragt, meint er immer die Einheit der *Zeiten*, nämlich der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen. Was die Einheit der *Vergangenheit* (nicht der vergangenen Dauern), der *Zukunftigkeit* (nicht der zukünftigen Dauern) und der *Gegenwart* (nicht der gegenwärtigen Dauer) ausmache, fragt er kaum. Zur Frage, inwieweit Augustin vergangene (usw.) Ereignisse und vergangene Zeiten identifiziere s. Anm. 21!

⁹ 13,15: *Si fuit aliquod tempus, antequam faceres caelum et terram*: selbst dann bleibt Gott der operator omnium temporum, weil ihr Sein vergänglich ist und deshalb des Schöpfers bedarf.

war mit der Möglichkeit gerechnet worden, es könne auch unabhängig vom Himmel und Erde Zeit geben; auch dann könnte sie zwar, angesichts ihres vergänglichen „Seins“, nur in Abhängigkeit vom Schöpfer existieren. Aber der Nachweis, ohne die geschaffene Seele könnte Zeit gar nicht sein, verweist deren Realität natürlich noch deutlicher in den Bereich des Nicht-Göttlichen.

Diese Antwort genügt aber nicht. Offenkundig verfolgt Augustin in seiner Frage nach dem Sein der Zeit nicht nur apologetische Interessen (wenn es erlaubt sein soll, solche in der Abweisung der Idee einer Zeit vor der Schöpfung und damit im Schöpfer selbst zu vermuten). Ungeachtet der erwähnten deutlichen Rahmung durch das theologische Problem interessiert sich Augustin für das Problem der Zeit offenbar auch um seiner selbst willen. Letztes Ziel der Entfaltung ist wohl die Verknüpfung der zeitlichen Erstreckung überhaupt mit der eschatologischen Orientierung, vermittelt durch einen (modern gesprochen) „existenzialen“ Zeitbegriff.

3. Die Gliederung der Zeitabhandlung XI, 14–31

Daß die Abhandlung thematisch eine gewisse Geschlossenheit aufweist, ist nicht kontrovers. Daß in der *inclusio* durch das in 14, 17 und 30, 40 wiederkehrende Motiv von der Unzeitlichkeit der Ewigkeit für diese Geschlossenheit auch ein literarisches Indiz vorliegt, haben wir schon gesagt¹⁰. Wie aber ist das dergestalt nach außen umgrenzte Stück nach innen gegliedert? Es sei hier eine Artikulation vorgeschlagen, deren Begründung sowohl im gedanklichen Fortschritt wie in der literarischen Struktur liegt!

Der ganze Text ist ein Gespräch: ein Gespräch des zeit-unterworfenen Wesens Augustinus mit dem ewigen Gott. In dieses Gespräch ist freilich noch ein zweiter Dialog hineingeflochten: der des Augustinus mit seiner Seele¹¹. Als eine dritte Instanz des Gesprächs kann man das Bildungswissen ansehen; es tritt nicht nur in der Gestalt des *homo doctus* von 23, 29 auf, sondern auch in der Form der allgemeinen Schulbildung¹². Prägend bleibt freilich das Gespräch mit Gott. Wo es sich zur Ausdrücklichkeit eigener Gebete verdichtet, sind auch Artikulationsschwellen für den gedanklichen

¹⁰ Man kann sich fragen, ob unser Stück nicht schon mit 28, 38 endet. Denn das Folgende greift Motive auf, die im ersten Teil von XI behandelt worden sind (vgl. die – negative – Korrelation von 31, 41 mit dem ersten Satz von 1, 1!). Doch läßt Augustinus gerne das Neue (das in diesem Fall die Erinnerung an etwas Älteres ist) schon vor dem Ende des Vorherigen beginnen, so daß es nicht notwendig ist, die motivische Konsequenz des *Canticum*-Beispiels hinein in 31, 41 und des *extensio*-Gedankens in den der *distentio* und *intentio* (in 29, 39) hin auf das „stare“ in 30, 40 allein deswegen zu zerstören, weil hier die Frage nach dem Sein der Zeit schon gelöst ist.

¹¹ 15, 19 (*Videamus ergo, anima humana, utrum ... Datum enim tibi est sentire moras atque metiri. Quid respondebis mihi?*) und zweimal in Kap. 27: 34 (*Insiste, anime meus, et attende fortiter ... Attende, ubi albescit veritas*) und 36 (*In te, anime meus, tempora metior. Noli mihi obstrepere*) ... Es handelt sich dabei – zusammen mit X, 6, 10 – um die einzigen Stellen in den gesamten *Confessiones*, an denen der Autor seine Seele anspricht. – Man ist versucht, dem Wechsel des Ausdrucks für die Seele (*anima/animus*) eine tiefere Bedeutung zu unterlegen, so daß *anima*, als befragte Instanz, die („weibliche“) Seele wäre, die, an den Leib gebunden, an dessen Rhythmik Anteil hat, selbst aber nicht weiß, sondern nur fühlt, – und *animus* die („männlich“ vorandrängende) fragende Instanz. Diese Deutung ist nicht ausgeschlossen, wird aber auch nicht durch den allgemeinen Sprachgebrauch des hl. Augustinus gestützt. Vgl. *O'Daly, Gerard*: *Art. Anima, animus*, in: *Augustinus-Lexikon*, hrsg. v. Cornelius Mayer. Vol. I, Fasc. 1/2, Basel/Stuttgart (Schwabe) 1986, 315 ff.

¹² 17, 22: *Esse tria tempora, sicut pueri didicimus puerosque docuimus ...* In dieser Basisüberzeugung liegt eine ganz enge Synthese der Empfindung mit dem, was im Lernen der Sprache gelernt worden ist; im mehrfach wiederholten „tamen“ verteidigt sie ihr Recht gegen die Forderungen der Spekulation: 14, 17 (*Fidenter tamen dico scire me*), 15, 18 (*Et tamen dicimus*), 16, 21 (*Et tamen ... sentimus*). In 20, 26 wird kurz erwogen, den Sprachgebrauch im Sinne größerer ontologischer Sachgemäßheit zu reformieren, die Idee dann aber doch fallengelassen.

Fortschritt erkennbar¹³. Stellen, an denen Augustinus sein Forschen unterbricht, um sich ausführlich mit der Bitte um Einsicht, mit dem Ausdruck seines Unwissens oder gar seiner Verzweiflung an den Schöpfer zu wenden, sind die folgenden: zunächst 13, 16 und 29–31: diese erfüllen die Funktion einer Einrahmung des Ganzen; dann 22, 28 und 25, 32 als dramatische Situationen, in denen Augustinus praktisch an der Wand steht und nicht mehr weiter weiß; dazu kommt 19, 25 als Bitte um das Verständnis des besonderen übernatürlichen Vermögens der Prophetie.

Diese literarische Gliederung paßt zur sachlichen. Augustinus kommt zur Erkenntnis der Wahrheit über die Zeit dadurch, daß sich ihm drei versuchsweise angesetzte Deutungshypothesen als Irrtümer erweisen. Der erste, relativ schnell als irrig erkannte Lösungsversuch (15, 18–20) ist gekennzeichnet durch die These: Wenn wir Zeit messen, messen wir, wenn schon nicht vergangene oder zukünftige, so doch gegenwärtige Zeit. Die zweite Hypothese enthält die Annahme: Wenn wir Zeit messen, messen wir weder vergangene noch zukünftige noch auch gegenwärtige Zeit, sondern vorübergehende Zeit. Die Entfaltung und schließliche Widerlegung dieser Hypothese dauern sehr lange, nämlich von 16, 21 (*Praetereuntia metimur tempora*) bis 27, 34 (am Ende). Zwischendrin wird die Hypothese zweimal in Erinnerung gerufen¹⁴, bis sie schließlich in 27, 34 endgültig verworfen wird (*Nec futura ergo nec praeterita nec praesentia nec praetereuntia tempora metimur*). Der Gang der Prüfung dieser zweiten Hypothese wird durch den Einschub einer dritten Hypothese unterbrochen: die Zeit sei nichts anderes als die Bewegung von Körpern selbst, entweder der Himmelskörper oder irgendeines irdischen Körpers. Diese Annahme ist nicht nur am weitesten von der These entfernt, die sich schließlich als richtig herausstellen wird. Sie ist auch die primitivste, sowohl in ihrer sachlichen Undifferenziertheit wie auch in der Heteronomie ihres Auftretens¹⁵. Man darf vielleicht sagen, daß Augustinus sie als eine These einführt, zu der er nur aus Verzweiflung greift, weil er auf seinem eigenen Weg nicht durchkommt. Das Erfolgserlebnis, daß er, kraft der in ihm wohnenden, wenngleich zunächst nur Negationen erlaubenden Wahrheit, die Unangemessenheit dieser objektivistischen Positionen durchschaut, hilft ihm, seine Verzweiflung zu überwinden. So ist es kein Zufall, daß die endgültige Lösung unmittelbar auf die Versuchung durch den extremsten Irrweg folgt. Die Lösung des Problems, welches Sein der Zeit eigen ist, ergibt sich ja langsam, wie nebenbei und nicht ohne Rückschläge aus den negativen Erfahrungen mit den nicht zutreffenden Hypothesen: In 20, 26 (die drei Zeitmodi entsprechen drei Vermögen der anima) und in 26, 33 (Ob Zeit nicht eine Ausdehnung der Seele selbst ist?) wird die Lösung anfänglich erblickt; in 27 und 28 (und darüber hinaus) wird sie voll entfaltet. So ergäbe sich schematisch folgende Gliederung¹⁶:

¹³ Diese Gebete machen reichen Gebrauch von Psalmenzitaten. G. M. Knauer hat nachgewiesen, daß Augustinus es liebt, „an Schwerpunkten des Werkes (scil. der Confessiones) Zitate zu häufen, ‚Zitatnester‘ zu bilden, um ihre Bedeutung nachdrücklicher herauszuarbeiten“ (op. cit. [Anm. 2], 138).

¹⁴ 21, 27: *Dixi ergo paulo ante, quod praetereuntia tempora metimur ... 26, 33: Quid ergo metior? An praetereuntia tempora, non praeterita? Sic enim dixeram.*

¹⁵ Sie wird nicht vom *magister interior*, d. h. aus der Belehrung durch die Wahrheit selbst entgegengenommen, sondern von einer bloß faktischen Autorität, die als von der Wahrheit belehrt (*doctus*) gilt.

¹⁶ Eine etwas andere Gliederung bietet *Meijering* (vgl. Anmerkung 2!), 3–4. Er unterteilt Kap. 14–18 in zwei Teile: 1. „Vorläufige Beantwortung des gestellten Problems“ (14–20); 2. „Nähere Ausarbeitung der gegebenen Antwort“ (21–28). Die Dramatik und Aporetik des Textes kommen darin jedoch m. E. weniger zum Ausdruck.

negativ

positiv

13: GEBET

(14: Problem)

15: 1. Irrweg

16–18: 2. Irrweg (a)

(19: GEBET)

20: in anima

22: GEBET

23–24: 3. Irrweg

25: GEBET

26: distentio animi?

27: 2. Irrweg (b)

27–28: Lösung

29–30: GEBET

II. Inwiefern ist die Zeit „in der Seele“?

„In te, anime meus, tempora metior“, ruft Augustin auf dem Höhepunkt seines Erkenntnisweges aus (27, 36). Was aber genau besagt diese Aussage? Oder was besagt der Satz, der mit ihr aufs engste zusammenhängt: „longum futurum longa expectatio futuri est“ (28, 37)? Wie ist das Verhältnis der Zeit zur Bewegung: „entsteht“ die Zeit erst *in der Wahrnehmung* der Bewegung, oder gehört die Zeit so sehr in die Seele, daß man auch ohne den Bezug auf wahrgenommene Veränderungen von Zeit sprechen kann? Was heißt es, daß Bewegungen „in“ der Zeit ablaufen und daß wir sie durch die Zeit (tempore) messen?

1. Zeit und Bewegung

Für Aristoteles (Physik IV, 10–14) war die Zeit etwas an einer Bewegung, nämlich das, was an dieser hinsichtlich des „früher und später“ quantifizierbar ist (219b2). Da Zeiten begrenzte Kontinuen innerhalb eines Kontinuums sind, Grenzen in einem Kontinuum aber nicht von Natur aus da sind, folgerte Aristoteles, daß es ohne eine Unterscheidungen setzende, zählende Instanz (nämlich die beobachtende Seele) keine Zeit gebe (223a 16–17). Zeit war auf diese Weise deutlich vor ihrer Identifizierung mit der Bewegung selbst geschützt, aber doch als etwas an der Bewegung in engste Beziehung zu dieser gesetzt.

Augustinus scheint hier eine gegenteilige Intention zu vertreten. Er läßt der massiven Feststellung (24, 31): „Non est ergo tempus corporis motus“ – einer These, der Aristoteles zugestimmt hätte – anders als dieser nicht die einschränkende Behauptung folgen, daß die Zeit nichtsdestoweniger doch etwas *an* einer Bewegung sei. Sein an den Schöpfer gerichtetes Bekenntnis „Id ipsum tempus tu feceras, nec praeterire potuerunt tempora, antequam faceres tempora“ scheint den Zeiten vielmehr ein eigenes Sein, vor dem der sich bewegenden Wesen, zuzugestehen. Doch gibt es auch Aussagen im gegenteiligen Sinn. Als solche bietet sich z. B. der Satz an: „Si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus etc“ (14, 17). Ob freilich dieses „nihil“ sich auf ein Seiendes oder auf ein reales Ereignis oder doch bloß auf eine Zeit bezieht, wird aus dem Text nicht ganz klar. Deutlicher ist die Aussage: „Videant itaque nullum tempus esse posse sine creatura“ (30, 40); denn daß mit dieser creatura nur wiederum die Zeit selbst gemeint sei, ist nicht

wahrscheinlich. An welche creatura aber denkt Augustin hier? Aus dem Duktus des Textes heraus muß man wohl sagen: an die geschaffene Seele selbst, und – wie die Anspielung in 31, 41 zeigt – an die Engel. Ein Text aus dem XII. Buch von *De civitate Dei* macht deutlicher, was Augustin meint. Er unterscheidet dort (Cap. 16, 36–46) zwei Bedeutungen von „Zeit“. Die eine, gewöhnliche Bedeutung ergibt sich daraus, daß als Beispiel für Zeiten Stunden, Tage, Monate und Jahre genommen werden; diese Art von Zeit wird vor allem an den Bewegungen der Himmelskörper abgelesen (– wengleich andere körperliche Bewegungen als Uhren nicht ausgeschlossen sind). Die andere Bedeutung, die der ersten ermöglichend zugrundeliegt, meint mit Zeit das Worin von Bewegungen überhaupt, und insbesondere seelisch-geistiger Bewegungen. Wenn in *De civitate Dei* XII, 16, 77–79 gesagt wird: „Ubi enim nulla creatura est, cuius mutabilibus motibus tempora peragantur, tempora omnino esse non possunt,“ dann ist nicht oder nicht in erster Linie an die Bewegungen von Körpern gedacht, sondern an die Bewegtheit geistiger Geschöpfe. Hier könnten sich zwei Fragen anschließen. Die erste wäre die, ob die Zeit, die mit der – der Erschaffung des Himmels und der Erde vorausgehenden – Existenz der Engel mitgesetzt ist, irgendeinen Bezug auf die Himmelsbewegungen habe oder nicht. Die zweite Frage könnte so lauten: Hat die durch das Dasein der Engel konstituierte Zeit irgendeinen Bezug zu dem, was *wir* als „Zeit“ empfinden und messen, – zu jener Zeit, „in“ der sich die *uns* bekannten (inneren wie äußeren) Bewegungen abspielen? Beide Fragen, die für die innere Konsequenz des augustianischen Zeitdenkens nicht ganz ohne Gewicht sind, müssen jedoch im Rahmen dieses Aufsatzes auf sich beruhen bleiben, weil unser Text aus den *Confessiones* keine hinreichende Grundlage zu ihrer Beantwortung bietet.

2. Seelische und körperliche Bewegung

Beschäftigen müssen wir uns hingegen mit der Frage, in welchem Verhältnis die innere Bewegtheit der Seele zu dem steht, was man – und auch Augustinus – gewöhnlich „Zeit“ nennt: quantitativ faßbares Dauern. Die Frage ist, ob diese *nur* „in“ der Seele oder gar nur „durch“ die Seele „besteht“, unter Ausschluß der wahrnehmbaren äußeren Veränderungen. Augustinus nimmt die Beispiele für solches Dauern nicht aus der großen Sphäre der kosmischen Bewegungen, ja nicht einmal aus dem erdnäheren Bereich der Maschinenbewegungen (Töpferscheiben, Wasseruhren), sondern aus der Sphäre der Musik und Rhetorik, also aus der flüchtigen Welt der Töne. Doch betont er auch, daß sich über all diese Bereiche hinweg dieselben Gesetze und folglich „communes notitias rerum parvarum atque magnarum“ (23, 29) erstrecken: es sind immer sinnlich-körperliche Vorgänge, um deren gegliederte Dauer es geht. Wenn die zeitliche Dauer eines solchen (Teil-)Vorganges gemessen wird, tut das die Seele nie unmittelbar durch sich selbst, sondern immer im Hinblick auf eine vergleichbare Dauer eines anderen, objektiv gegebenen Vorgangs. Die Wahrnehmung und Bestimmung einer Dauer („einer Zeit“), sei sie nun numerisch exakt oder nur ungefähr schätzend, ist immer ein Vergleichen, (wobei diesem Vergleich keine absolute Zeiteinheit zugrundegelegt werden kann¹⁷): „... quia et quantum cum dicimus *conlatione* dicimus, velut: tantum hoc, quantum illud“ aut: „duplum hoc ad illud.“¹⁸ Man darf also wohl sagen, daß Augustinus einen relationalen Zeitbegriff hat, insofern „Zeit“ für ihn soviel heißt wie „je eine Zeit“; „tempus“ ist in seinem Sprachgebrauch primär nicht singulare tantum, sondern der Singular von „tempora“¹⁹. Wenn aber der Zeitbegriff relational ist, so ist er auch

¹⁷ 26, 33: Sed neque ita comprehenditur certa mensura temporis.

¹⁸ 24, 31. Vergleiche auch 21, 27 (gegen Ende), 23, 30 (am Anfang), 26, 33 (am Ende).

¹⁹ Dies gilt auch dann, wenn der Maßstab der Vergleichung nicht Vorgänge sind, die durch die äußeren Sinne wahrnehmbar sind, sondern wenn es Vorgänge sind, die sich – klar oder konfus – im inneren Sinn mitteilen, etwa im Rhythmusgefühl. Dieses Gefühl für bestimmte Verhältnisse von Zeiten ist in einem ganz anderen Sinn etwas „Seelisches“ wie jene Präsenz von Vergangenen, Zukünftigen und Gegenwärtigen, durch die wir überhaupt erst den Begriff der Zeit haben.

objektiv. Bis jetzt spricht nichts dafür, Augustin eine psychologistische Zeittheorie zu unterstellen, nach der die Zeit ein Produkt der Seele wäre, das diese in die reale Welt projiziert.

Und doch erhebt sich der Argwohn von neuen: Was heißt der Satz (28, 37): „*Longum futurum longa expectatio futuri est, ... longum praeteritum longa memoria praeteriti est*“? Liegt in diesem Satz, der die (in 15, 18–20, 26 entfalteten) Aporien über das Sein des Vergangenen und Zukünftigen einer Lösung zuführen soll, nicht eine psychologistische Umdeutung objektiver Zeitverhältnisse vor, d. h. eine Reduktion der Zeit wahrgenommener Veränderungen auf die „innere“ Zeit der Wahrnehmungsvorgänge? Was heißt das „est“ in der zitierten Behauptung? Meint es quantitative Gleichheit oder formale Identität? Je nach der Interpretation können sich in beiden Fällen Ungereimtheiten ergeben.

Im ersten Fall würde die Behauptung lauten: *longitudo futuri est longitudo expectationis*; eine zukünftige Zeit dauert ebenso lang wie die auf sie bezogene Erwartungshaltung anhält. Der Universalitätsanspruch, mit dem diese Behauptung formuliert ist, macht Schwierigkeiten. Die eine Schwierigkeit besteht darin, daß es durchaus möglich ist, daß der hinreichend definierten Zeiterstreckung zwischen dem 1. Januar und dem 6. Juli des Jahres 120 000 keinerlei (menschliche) Erwartung mehr zu entsprechen vermag. Es wird also klar, daß Augustinus bei einem *futurum* immer nur an jene zeitliche Distanz denkt, die ein noch nicht eingetretenes Ereignis vom *Jetzt, Heute* usw. trennt, – nicht an die Erstreckung zwischen morgen und übermorgen. Das andere Problem ergibt sich daraus, daß es (z. B.) ab jetzt bis zum nächsten Geburtstag der englischen Königin noch drei Monate dauert, ganz gleich, ob ich diesem Tag pausenlos entgegenfiebere oder ob ich (wozu schon der Schlaf zwingt) ihn insgesamt nur eine viel kürzere Zeit lang erwarte oder ob ich überhaupt nicht auf ihn harre. Es wird also klar, daß „*longa expectatio*“ nicht als die Dauer der seelischen Konzentrationshaltung auf das künftige Ereignis verstanden werden darf; denn sonst ergäbe sich möglicherweise eine (durch die zitierte Gleichung ja gerade ausgeschlossene) Ungleichheit der beiden Zeiten, – ganz abgesehen davon, daß die Länge der *expectatio* ihre Bestimmung von der Länge des Ausstandes des zukünftigen Ereignisses her erfährt und nicht umgekehrt. Die *expectatio* ist also hier nicht als seelisches Vorkommnis gemeint, sondern als intentionaler Bezug. Ihre „Länge“ ist nicht die Dauer einer Aufmerksamkeit, sondern die Dauer, während derer eine Antizipation unerfüllt bleibt.

In diesem Sinne ist auch das zweite Problem zu lösen, das sich aus einer allzu wörtlichen Deutung der formalen Seite der fraglichen Behauptung ergibt: *Futurum est expectatio*. Dieser Satz beruht, wenn man ihn eng versteht, auf einem Kategorienfehler: Er identifiziert zwei Phänomene, die grundverschiedenen Seinsbereichen angehören; ist doch eine Zeitdimension etwas ganz anderes als eine Einstellung oder Handlung! Man kann freilich dieses „est“ auch anders deuten. Falls wir uns bewußt sind, daß *expectatio* und *expectatum* – im Sinne dialektischer Identität – „dasselbe“²⁰ sind, dürfen wir die „Identifikation“ von *expectatio* und *futurum* (und entsprechend von *memoria* und *praeteritum*) vielleicht so verstehen: *Futurum est expectatum*.

So bleibt bestehen: Wenn – sei es formell, sei es quantitativ – die Dauer einer zukünftigen Zeit (bzw. eines zukünftigen Vorgangs²¹) auf die Dauer der Erwartung ihres Ablaufs reduziert wird, dann wird die Objektivität der Zeit der Vorgänge mit der subjektiven Zeitempfindung verwechselt. (Und was wir hier im Hinblick auf das Zukünftige durchgespielt haben, gilt natürlich ebenso für das Vergangene.) Man ist aber nicht gezwungen, dem hl. Augustinus eine solche psychologistische These zuzuschreiben. Zeit – das ist seine These – besteht zwar nicht ohne die Seele und insofern nur „in“ ihr, nicht aber überhaupt erst „durch“ die Aktivität der Seele. Denn deren „konstitu-

²⁰ Vgl. Aristoteles, *De Anima* III, 2 425 b 26 ἡ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθησεως ἡ αὐτὴ ἐστιν und III, 7 431 a 1 τὸ δ' αὐτὸ ἐστιν ἢ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι.

²¹ Augustinus unterscheidet nicht scharf die Dauer eines Vorgangs von diesem selbst, wenn er von *tempora* handelt. Das Problem ist, wie ein Vorgang überhaupt *sein* kann, so, daß sein Sich-erstrecken (Dauern) wahrgenommen und in seinem Ausmaß (seiner Dauer), im Vergleich zu anderen Dauern, gemessen werden kann.

tive“ Funktion für die Zeit hat Zeitverhältnisse zur Voraussetzung, die in irgendeiner Weise schon objektiv bestehen, was Augustinus so ausdrückt, daß die Zeiten von Gott geschaffen sind. Freilich bleibt die Schwierigkeit bestehen, daß Augustinus in seinen Beispielen von der *unmittelbar erlebten* Zukunft und Vergangenheit ausgeht und so gezeigt werden müßte, wie der Überschuß der „objektiven“ Zeit über die Reichweite der je individuellen Erinnerung und Antizipation doch in dieser als ihrem Boden wurzelt²². Dieser Frage kann hier jedoch nicht nachgegangen werden. Statt dessen soll eine Frage aufgeworfen werden, die in die umgekehrte Richtung geht, nämlich: wie sind die beiden Extensions-Formen der Seele – die *distentio* in die Zeit(en) und die *intentio* „in idipsum“ – ineinander verschlungen?

3. Zeitliches Erstrecktsein und Nicht-Identität der Seele

Als erstes sind zwei Schichten des Zeitbewußtseins zu unterscheiden: das quantifizierende Zeitbewußtsein und das transitiv-dimensionale Zeitbewußtsein. Augustinus deutet diese Unterscheidung durch den Übergang von 27 zu 28 an. Während das Problem von 27 das quantitative Bestimmen des jeweiligen Dauerns (z. B. eines Tones oder seines privaten Modus, der Stille) ist, ist das Problem von 28 das des Vergehens. Das letztere der beiden Probleme ist das grundlegendere.

Soll die Länge von Dauern festgestellt werden, ist das nur unter der Mindestbedingung möglich, daß die entsprechende Dauer abgeschlossen ist (wenn man einmal davon absieht, daß auch für eine andere, die zum Vergleichsmaßstab dient, dieselbe Forderung erhoben werden muß). Dauer kommt also nicht als aktuelle, sondern nur als aufgehobene für eine Messung in Frage. Das Ergebnis der Messung enthält nichts mehr vom realen Dauern; es ist eine Verhältnisbestimmung, etwas Zahlhaftes (z. B. „viel kürzer“ oder „doppelt so lang“ wie das andere). Der Rhythmus eines Gedichts läßt sich arithmetisch darstellen. Die arithmetische Verhältnisbestimmung macht freilich vom Begriff der Dauer noch Gebrauch, aber nur im Modus einer Verweisung auf etwas, wovon sie selbst abstrahiert. Der Bezug des Begriffs auf die Empfindung wird ausgeblendet. Das heißt, daß der quantitative Vergleich von Dauern, deren Repräsentationen in der memoria zu Hause sind, das Wesentliche unter den Tisch fallen läßt, nämlich das aktuelle (gegenwärtige) Dauern, – mit diesem aber unweigerlich die Dimension der Zukunft und damit auch die der echten Vergangenheit; daß ein Ereignis (länger als ein anderes) gedauert *habe* oder *daure* oder dauern *werde*, läßt die Quote des „um wieviel (länger als das andere)“ gänzlich unberührt. Deswegen spielt es für eine solche quantitative Bestimmung auch keine Rolle, ob die zu vergleichenden Ereignisse im Bezug auf das Jetzt vergangen sind oder nicht; nötig und hinreichend ist, daß sie von bestimmter Dauer sind. Gewiß ist dabei vorausgesetzt, daß mindestens eines von den zu vergleichenden – selbst oder der Art nach – wirklich vergangen ist; dann aber kann ein Begriff des zeitlichen Quantum gebildet werden, der in einer memoria zu Hause ist, die sich von der memoria des Vergangenen löst, so daß auch zukünftige bestimmte Zeiten vorgestellt werden können.

Was aber eigentlich das Dauern selbst (und das heißt zugleich: das Vergehen²³) seiner Realität nach sei, läßt sich nur von der aktuellen Gegenwart des Dauerns her klären. Deshalb geht Augustinus von den Dauern (*tempora*), die, weil abgeschlossen, ganz in

²² Historisch gesehen, ist dieses Problem wohl ein Folgeproblem der Tatsache, daß bei Augustinus die Einzelseele die Funktion der platonisch-plotinischen Weltseele für die „Konstitution“ der Zeit übernehmen muß und doch nicht ganz kann. Vgl. *Duchrow, Ulrich*: Der sogenannte psychologische Zeitbegriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit, in: *ZThK* 63 (1966) 267–288. – Zum Verhältnis von Augustin zu Plotin immer noch: *Guitton, Jean*: *Le Temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*. Paris (Vrin) 1959; außerdem: *Teske, Roland J.*: The world-soul and time in St. Augustine, in: *Augustinian Studies* (Villanova) 14 (1983) 75–92; idem: Platonic reminiscence and memory of the present in St. Augustine, in: *NSchol* 58 (1984) 220–235.

²³ 28, 37: *Perdurat attentio, per quam pergat abesse quod aderit.*

der (zweifachen) memoria sind (27, 35–36 Anfang) über zu jenem Dauern, das eine Erstreckung in das Zukünftige und Vergangene ist (27, 36 Ende und 28, 37–38).

Die Art und Weise, wie er das Interesse von den Zeiten zu ihrer Zeitlichkeit selbst verlagert, soll zugleich das Zeitbewußtsein mehr und mehr von der Bindung an das Äußere, das uns affiziert, lösen und in die Seele selbst verlegen. Der erste Schritt ist das Messen gegenwärtiger Pausen (d. h. Schweige-Zeiten, Nicht-Klänge) an vergangenen Klängen; es ist nur möglich, wenn wir „cogitationem tendimus ad mensuram vocis, quasi sonaret“ (27, 36 Abs. 2). Im zweiten Schritt werden sowohl Pausen wie Klänge, ohne daß auch nur eines von beiden „echt“, d. h. in sinnlicher Weise, zum Klingen oder Schweigen kommen müßte, in der Geist-Verschwiegenheit unserer Phantasie (cogitatio) zu einem harmonischen Ganzen komponiert. Weder ändern sich dabei die quantitativen Zeit-Proportionen noch verschwindet das Verlaufen der Zeit selbst, obwohl jede affectio von außen wegfällt. So tritt das Zeitgefühl „rein“ heraus: Kraft seiner kann ein Gedicht auch ohne Stimme entstehen, sei es im Modus der sich selbst genügenden Gegenwart einer innerseelischen Rezitation, sei es im Vorgriff auf eine eben jetzt beginnende sinnliche Vergegenwärtigung, indem eine als vergangen vorgestellte Gegenwart so in die Zukunft geworfen wird, daß sie aus dieser kommen kann.

Freilich: das bloß innere Hersagen eines Gedichts für mich selbst ist nur eine Schwundform seiner vollen, stimmlichen Rezitation für andere, die zuhören. Ebenso bleibt der innere Anlauf für solchem Vortrag, der schon das Ganze des Verlaufs in Länge und Rhythmus vorweggenommen haben muß, um recht anfangen zu können, auf eben jenes Ablaufenlassen im Medium der wirklichen Zeit angewiesen, die man nicht, wie im denkenden Probe-Vorlauf, nach Belieben beschleunigen oder verlangsamen kann, solange bloß die relativen Proportionen der Teile des Gedichts erhalten bleiben. Denn die quaedam distentio (23, 30 Ende), die die Zeit ist, bedeutet für die zeit-empfindende Seele eine distentio ihrer Lebendigkeit²⁴. Das Erstrecktsein der Seele, das im Vorgreifen und Behalten und im Hingerissensein vom Empfundene liegt, hat einen existenziellen Unterton, den man mithören muß. Die Seele steht dem Zeitlichen ursprünglich nicht gegenüber; sie ist vielmehr erfaßt von dem, was sie affiziert und fasziniert und wird so in dessen eigenes Auseinander hineingerissen. So kann Augustinus im Hinblick auf diese distentio von sich sagen: „dissiliui“ und „tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae“. Der Schmerz dieser Zerrissenheit wird dadurch gesteigert, daß die Fähigkeit, der sinnlichen Ausagierung einer zeitlichen Handlung eine innere Vorübung vorzuschicken, in der wir mit uns allein und allem Anfang voraus sind, uns dann im Stich läßt, wenn es nicht mehr um eine kurz dauernde Gedicht-Rezitation, sondern um das Ganze unserer Lebens-Aufführung geht, dessen gegliederte „Ordnung“ wir nicht kennen (29, 39). Denn das Lebens-Lied hat schon angefangen, lange bevor wir bewußt mit in es einstimmen konnten. Und seine Dauer liegt nicht daran, wie lang wir es planen.

Im Vorgreifen (expectatio) und im Behalten (memoria) liegt zwar eine gewisse Herrschaft der Seele über das Fließen der Zeit; denn nur dadurch kommt es zu dem, was wir als die stehende Gegenwart von Zeitgestalten²⁵ und so von meßbaren Dauern kennen. Im Zeitmessen beweist sich also die überzeitliche Natur der Seele. Doch kann die Seele in ihrer Überzeitlichkeit kein Refugium vor ihrer Zeitlichkeit finden; ihre Überzeitlichkeit verschärft vielmehr in gewisser Weise die Zeitlichkeit. Durch die Verknüpfung beider kommt es erst zu jenem unruhigen Getriebensein, aus dem heraus sich Augustinus nach Ruhe und Stand sehnt²⁶. Wir dominieren ja die Zeit nicht wie von oben her, son-

²⁴ Distenditur vita huius actionis meae in memoriam ... et in expectationem (28, 38); Ecce distentio vita mea (29, 39). – Vgl. Plotin, Enneade III, 7 11, 41: διάστασις οὐν ζωῆς χρόνον εἶχε ... – Von den elf Stellen in den Confessiones, an denen das Wort distendere oder distentio vorkommt, fallen acht zwischen XI, 23 und XI, 31; (die übrigen sind VIII, 10, 24, XII, 11, 12 und XII, 15, 22). Überhaupt häuft sich der Gebrauch des Wortes tendere und seiner Abwandlungen (intentio, attentio, intendere, attendere) in Buch XI in unübersehbarer Weise.

²⁵ Praesens de praeteritis, praesens de praesentibus [!], praesens de futuris; 20, 26.

²⁶ XI, 30, 40: Et stabo ... in te. – I, 1, 1: Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.

dern von innen, als Wesen, die an sie verschenkt sind. Dennoch bleibt eine gewisse Priorität des Unzeitlichen gegenüber dem Zeitlichen in der Seele bestehen; dieses gehört letzten Endes in die Außendimension, jenes in das Innere der Seele, – wobei dieses „Innere“ nicht mit der Sphäre des inneren Sinnes identifiziert werden darf, sondern von dem „intimum“ her verstanden werden muß, in dem Der wohnt, der „interior intimo meo“ (III, 6, 11) ist.

In der Seele finden sich also zwei Weisen des Erstrecktseins, zwei Modi der Nicht-Identität: Auf der einen Seite sind wir eingeflochten in den Strom der Zeit; auf der anderen vollzieht sich unser Leben zwischen einem Anfang, der uns entzogen ist (der schöpferischen Setzung unseres Seins), und einem Ende, das uns entzogen ist (der Vollendung unserer Identität). Dabei ist zu beachten, daß weder dieser Anfang noch dieses Ende Ereignisse *in* der Zeit sind. Das Erstrecktsein in die Zeit läßt sich zwar nicht aus dem Faktum ableiten, daß die Seele in einem Zustand existiert, den man als „nicht in der Heimat“ oder „von ihrer Identität entfremdet“ bezeichnen kann. Aber ohne diese Nicht-Identität wäre auch das Stehen in einer vergehenden Gegenwart nicht möglich; und dieses erhält seine Sinndeutung von der Antizipation einer Identität her, die jenseits der Vergänglichkeit liegt. Deshalb kann Augustinus seine Lebenswelt als „regio dissimilitudinis“ (VII, 10, 17) empfinden, und deshalb geht seiner Seele wesenhaftes Sehnen auf die Selbstidentität, die sie nur dadurch finden kann, daß sie „aufgenommen“²⁷ wird in den Einen. Dann kommen die beiden Dimensionen des Fließens und des Bleibens, deren Zueinander die Zeit ausmache, in ein anderes Verhältnis zueinander: „... donec in te confluum purgatus et liquidus igne amoris tui. Et stabo atque solidabor in te, in forma mea, veritate tua“ (29, 39–30, 40). Die „Flüssigkeit“ der Seele ist nun nicht mehr, als Konsequenz ihrer undurchsichtigen und unbeherrschbaren Zeitlichkeit, der Gegenpart zu ihrer (recht eingeschränkten) „Ständigkeit“; vielmehr ist sie nun, als Konsequenz ihres Eingehens in die lautere Agilität des göttlichen Feuers, gerade der Grund wahrer Ständigkeit. Der Gegensatz zwischen der Ständigkeit und dem Fließen, der das Zeiterleben durchzieht, ist aufgehoben durch die Aufnahme der Seele in das fließende Licht der Gottheit.

²⁷ Me suscepit dextera tua in domino meo, mediatore filio hominis inter te unum et nos multos: 29, 39.