

Die Struktur der Augustinischen Zeittheorie im XI. Buch der Confessiones

Von Karen GLOY (Luzern)

I. Geschichtliche Einordnung

Man pflegt Augustin in der Geschichte der Zeittheorie als Vater des „psychologischen Zeitbegriffes“ hinzustellen.¹ Diese Einstufung bedarf einer Präzisierung. Ist mit ihr gemeint, daß Augustin der erste gewesen sei, der die Zeit entkosmologisierte, ja entphysikalisierte, d. h. aus ihrer traditionellen Bindung an die Bewegung der Planeten wie der Körper überhaupt löste und statt dessen an die Seele band, indem er sie zu deren Existenzweise erklärte, so ist sie unhaltbar. Schon bei Platon deutet sich ein Zusammenhang von Zeit und Seele an, wengleich die Zeit primär mit der Rotation des Alls und den Umläufen der Planeten identifiziert wird. Nicht nur, daß die Individualseele in der Kontemplation der gleichförmigen, gesetzmäßigen Umläufe der Planeten selbst zur inneren Gleichförmigkeit, Gesetzmäßigkeit und Ruhe gelangt und sich damit jenen anähelt,² auch die allgemeine Weltseele ist als selbstreferentielles, autokinetisches Prinzip durch Zeit gekennzeichnet, naturgemäß durch die selbstbezügliche, zyklische Zeit, und überträgt diese auf den Kosmos, da sie als Konstitutionsprinzip desselben fungiert. Allerdings finden sich diese Gedanken bei Platon nur *in nuce*.

Enger ist die Bindung von Zeit und Seele bei Aristoteles. Seine berühmte Definition in Physik IV, 219 b, nach der die Zeit die Zahl der Bewegung hinsichtlich ihres Früher und Später ist, setzt die Aktivität der zählenden Seele voraus. Mag auch die rein phänomenale Zeit ein Moment an der Bewegung sein ohne Rekurs auf die Seele, so ist doch die begrifflich erfaßte Zeit, welche auf der Ausgrenzung sukzessiver Zeitstrecken aus dem kontinuierlichen Zeitfluß beruht, nur möglich aufgrund der Grenzen setzenden und zählenden Seele. Aristoteles geht noch einen Schritt weiter, indem er auf die Notwendigkeit äußerer Bewegung für die Zeitdefinition verzichtet. Auch reine Seelenbewegung, wie sie bei geschlossenen Augen und bei Fehlen äußerer Eindrücke stattfindet, reicht aus, in einer Selbstbestimmung der Seele den Zeitbegriff hervorzubringen.

Obwohl bei Aristoteles wie bei Platon wie überhaupt in der gesamten Antike die Astronomisierung der Zeit überwiegt, nicht zuletzt deswegen, weil die Him-

¹ Vgl. U. Duchrow, Der sogenannte psychologische Zeitbegriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 63 (1966) 267–288; J. F. Callahan, Four Views of Time in Ancient Philosophy. On the Views of Plato, Aristotle, Plotinus and Saint Augustine (Cambridge, Mass. 1948) 204.

² Vgl. Tim. 47 aff.

melsbewegung das letzte Maß aller Zeitbestimmung abgibt, begegnet spätestens bei Plotin (Enneade III, 7) eine eindeutige Psychologisierung der Zeit, dergestalt, daß diese zur Existenz- und Daseinsweise der Seele, zum Leben der Seele, erklärt und ihre Struktur aus der psychischen Strebestruktur gewonnen wird. Allerdings gibt auch Plotin den kosmischen Bezug der Zeit nicht gänzlich auf, sondern restituiert ihn dadurch, daß er die Seele – verstanden als Weltseele, an der die Einzelseelen partizipieren – innerhalb seines Hypostasensystems zum Konstitutionsprinzip des Kosmos erklärt.

So ist das Theorem der Psychologisierung bzw. Subjektivierung, das die Zeit zur Existenzweise des Subjekts statuiert, keineswegs neu, und für dasselbe kann Augustin nicht als Urheber in Anspruch genommen werden. Anders jedoch verhält es sich, wenn mit der Psychologisierung bzw. Subjektivierung gemeint ist, daß die Zeit vorzugsweise oder ausschließlich im Innern der Seele existiert und dort als Zeitvorstellung, Zeiterlebnis, Zeiterfahrung u. ä. auftritt. Zwischen der Zeit als Existenzweise der Seele und der Zeit als Vorstellung in der Seele, zwischen realer, ichhafter Zeit und Zeitvorstellung im Ich, ist zu unterscheiden. Die innovatorische Leistung Augustins besteht in der Entdeckung der subjektimmanenten Zeit, unangesehen dessen, was die Zeit darüber hinaus noch sein mag. Gegenüber dem kosmologisch-astronomischen Interesse der Griechen gilt sein Interesse dem epistemologischen und psychologischen Aspekt der Zeit. So tritt bei ihm an die Stelle der Weltzeit die Ichzeit. Nicht zufällig hat später Husserl seine „Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins“ mit einem Augustin-Zitat eingeleitet³ und die Augustinische Zeittheorie als „deskriptive Phänomenologie“ und „Erkenntnistheorie“ klassifiziert⁴ und in ihr einen Vorläufer seiner eigenen phänomenologischen Zeitanalysen gesehen.

Die Motive, die Augustin zu dieser Zeitauffassung veranlaßten, lagen nicht in Willkür und Phantasie, auch nicht in einem Forschungsinteresse, das sich auf das Subjekt richtete, sondern in Aporien, in die sich die klassische Zeitauffassung der Griechen verwickelt hatte und die schon von Aristoteles zu Beginn seiner Zeitabhandlung im IV. Buch der „Physik“⁵ aufgezeigt worden waren. Faßt man die Zeit in Analogie zu realen Dingen und Eigenschaften als Seiendes auf, sei es als substantiell oder akzidentell Seiendes, so gerät man in die Schwierigkeit, bei genauem Durchdenken ihr jegliches Sein absprechen zu müssen; denn als Vergangenes ist sie nicht mehr, als Zukünftiges noch nicht und als Gegenwärtiges zerfällt sie, sofern man sie als Ausdehnung nimmt, wiederum in Vergangenes und Zukünftiges und unterliegt demselben Diktum; als unausgedehntes Moment aber stellt sie einen zum Nichts tendierenden Grenzfall dar. Will man andererseits an der Zeit festhalten, wie es die alltägliche Erfahrung und die Wissenschaft fordern, so bleibt keine andere Möglichkeit, als sie ins Subjekt zu transferieren und zur Vorstellung zu erklären.⁶ Allerdings hat Augustin nur den ersten Schritt auf dem Wege in den

³ Husserliana X, 3. Es handelt sich um das berühmte Zitat aus Conf. XI., Kap. 14.

⁴ Vgl. Husserliana X, 3.

⁵ 217bf.

⁶ Ein anderer Motivationsstrang geht, wie U. Duchrow, a. a. O. 272ff. nachgewiesen hat, auf Augu-

neuzeitlichen Subjektivismus vollzogen, der mit Kants transzendentalphilosophischem Ansatz epistemologisch und mit Husserls transzendentalphänomenologischen Analysen auch psychologisch und bewußtseinstheoretisch zum Abschluß gelangt. Wenn nach der transzendentalphilosophischen Position die subjektiven Bedingungen möglicher Zeiterfahrung zugleich objektkonstituierende Funktion haben, woraus folgt, daß das Zeitobjekt nirgends anders als in der Vorstellung existiert, so vermißt man bei Augustin eine solche Konsequenz noch. Die Subjektivierung und Immanentisierung der Zeit, die zur Suspendierung der realen Zeit außerhalb des Subjekts hätte führen und die subjektive Zeitvorstellung zur einzigen hätte erklären müssen, wird von Augustin unterlaufen durch das Festhalten an der realen, transsubjektiven Zeit und ihrer Bestimmung als physikalische und historische Zeit. Zu sehr ist Augustin der klassischen Tradition verhaftet, als daß er sich gänzlich von ihren Fesseln hätte lösen können. Nicht nur bedient er sich ständig ihrer Argumente und Beweismuster, auch ihre Prämissen schieben sich immer wieder seinen neuen Einsichten unter.⁷

Das Festhalten an der Tradition, sei sie griechischer oder jüdisch-christlicher Provenienz, zeigt sich auch noch in einem anderen Punkt. Außer den beiden bisher erwähnten Zeitbegriffen, der Zeitvorstellung und der realen Zeit, kennt Augustin noch einen dritten Begriff, den der Ewigkeit, die er als Prinzip der Zeit ansetzt. Sie fungiert als Ursprung und Ziel zugleich. Weder die Ewigkeitsvorstellung als solche noch ihr Verhältnis zur Zeit folgen aus den rein phänomenologischen und psychologischen Analysen Augustins, sie lassen sich allein erklären aus überlieferten metaphysischen und theologischen Hypothesen, zum einen aus Platons ontologischem Ansatz, demzufolge der Chronos Abbild des Äon ist, so wie alles zur Sinnlichkeit Gehörige Abbild und Erscheinung des Ideellen ist, und zum anderen aus dem biblischen Schöpfungsmythos, wonach der ewige Gott Himmel und Erde einschließlich der Zeit erschaffen hat.

Will man die Augustinische Zeittheorie adäquat verstehen, so muß man die hierarchische Ordnung: Ewigkeit – Zeit (reale Zeit, Zeitvorstellung im Subjekt) berücksichtigen. Die vorliegende Untersuchung beabsichtigt, diese Stufen unter

stins rhetorische Bildungstradition zurück, insbesondere auf die durch Varros *Disciplinarum libri* vermittelte Sprach-, Musik- und Rhythmuslehre. Diese hatte in ihm das Interesse an der *memoria*, dem Gedächtnis, geweckt. – Die subjektive Zeitauffassung dürfte Augustin, wie J. F. Callahan, *Gregory of Nyssa and the Psychological View of Time*, in: *Proceedings of the XIIth International Congress of Philosophy* (Firenze 1960) 59–66 zu zeigen versucht hat, durch Gregor von Nyssa bekannt gewesen sein, sei es durch direkte oder indirekte Vermittlung. Den eigentlichen Grund jedoch für diese Annahme sah Augustin selbst nach Kap. 14 eindeutig in der klassischen Aporie.

⁷ Man muß W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchung zur Entstehung des Christentums und zu Augustins „Bürgerschaft Gottes“* (1951) 226 zustimmen, der als Resümee seiner Augustin-Betrachtung feststellt, daß Augustin in antiken Traditionen steckenblieb. Am Schnittpunkt zwischen Antike und Neuzeit stehend, gelang es ihm nicht restlos, Altes und Neues zu einer integrativen Einheit zu verbinden. Dies bedingt die vielen Inkonsistenzen und Inkonzinuitäten seiner Theorie. Dieses Urteil soll Augustins kulturelle und literarische Leistung in den *Confessiones* keineswegs mindern. Wie kein anderer hat sich Augustin um Ausgleich und Verbindung heterogener Kulturen und Traditionen bemüht. Neu und einmalig ist der subjektive Weg in die Tiefen und Abgründe der menschlichen Seele und deren subtile, nuancierte literarische Exposition.

strukturellem Aspekt zu betrachten, ihre Gemeinsamkeiten wie Differenzen aufzuweisen. Wären die Stufen absolut different, so ständen sie isoliert und beziehungslos nebeneinander; man wüßte nicht, was es rechtfertigte, sie einer einheitlichen Zeittheorie zuzuordnen. Auch würde die mit dem Übergang von einer Stufe zur anderen verbundene thematische Modifikation des Zeitbegriffes haltlos werden; denn ihr fehlten die Bezugspunkte des Übergangs. Und wären die Stufen absolut gleichartig, so bestünde kein Anlaß zur Abhebung; das im Schöpfungsmythos und in der Urbild-Abbild-Relation ausgedrückte Dependenzverhältnis würde hinfällig werden. Was also ist das durchgängige, alle Schichten verbindende Kriterium, und worin besteht die spezifische Differenz jeder Stufe?

II. Verhältnis zwischen Gott (Ewigkeit) und Kosmos (Zeit)

Die im eigentlichen Sinne philosophischen Untersuchungen in den „Confessiones“, die von Kap. 14 bis 28 reichen, werden umrahmt von theologischen Erörterungen, vom Schöpfungsmythos des Alten Testaments zu Beginn, von der Hoffnung auf ein Ende aller Zeiten und eine Vereinigung mit Gott am Schluß. Sachlich und methodisch handelt es sich hier um die Einbettung einer rein phänomenologischen Zeitanalyse in einen religiösen Kontext, was nicht ohne Auswirkung auf die Beurteilung der Zeitanalyse und den Status der Zeit selbst bleiben kann.⁸ Nach dem Schöpfungsbericht aus Genesis 1 gilt die Zeit, die hier noch undifferenziert genommen wird und noch nicht in reale Zeit und Zeitvorstellung geschieden ist, als *creatum*, das auf einen *creator* weist. Die Zeit ist *zusammen* mit der Welt erschaffen, weder früher noch später, sondern gleichzeitig mit ihr.⁹ Mit dieser These setzt sich Augustin nicht nur von der gängigen Vorstellung von einer Erschaffung des Kosmos *in* der Zeit ab, einer Zeit, die als leer, inhaltslos, unerfüllt zu nehmen wäre, um in ihr etwas erschaffen zu können, sondern auch von der antiken Theorie der Ewigkeit von Welt und Zeit. Die Verwendung der Schöpfungsmetapher, der logisch das Grund-Folge-Verhältnis, real das Ursache-Wirkungs-Verhältnis und ganz allgemein das Verhältnis von Bedingung und Bedingtem zugrunde liegt, hat weitreichende Konsequenzen für die Deutung der Beziehung zwischen Gott und Welt. Während in *logischer* und *realer* Hinsicht die Kausalkategorie ein einseitiges Dependenzverhältnis bezeichnet, in dem die Ursache der Wirkung voraufgeht und diese auf jene folgt, enthält sie in *epistemologischer* Hinsicht einen Doppelbezug, bei dem nicht nur die Ursache auf die Wirkung verweist, sondern auch umgekehrt die Wirkung auf die Ursache; denn etwas als Wirkung verstehen, bedeutet, es als Wirkung einer Ursache verstehen. Allerdings ist die Erschließung der Ursache aus der Wirkung einer Einschränkung unterworfen. Zwar läßt sich sicher und verbindlich auf die Existenz einer Ursache überhaupt schließen, nicht jedoch auf die einer bestimmten; denn wie wir aus

⁸ Aus einer rein phänomenologischen Behandlung der Zeit ließe sich die Herkunftsfrage nach dem Woher der Zeit niemals ableiten.

⁹ Vgl. *De civitate*, XI, 6: „Procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore.“

Traum, Phantasie, Halluzination u. ä. wissen, kann die Ursache für etwas, z. B. für die Vorstellung der Außenwelt, nicht nur in dieser selbst, sondern auch in uns liegen.¹⁰ Daß eine Ursache vorliegen muß, steht außer Zweifel, nicht aber, welche es ist und von welcher Art. Dasein und Sosein bleiben in diesem Schluß getrennt.

Bei der Anwendung des Ursache-Wirkungs-Schemas auf das Verhältnis von Gott und Welt resultieren nicht unerhebliche Probleme. Nicht nur ist fraglich, ob die Welt überhaupt als Wirkung einer Ursache zu deuten ist und nicht besser als unhinterfragbares, nur zu konstatierendes Faktum hingenommen werden solle. Immerhin handelt es sich um einen analogen, d. h. übertragenen Gebrauch der Kausaltheorie, bei dem statt der sonst bekannten zwei Relata nur eines bekannt, das andere prinzipiell unzugänglich ist. Daher könnte es sich bei der Supposition der Kausalrelation um eine irrealen, imaginären Annahme handeln, die in Wahrheit nur unsere Vorstellung von einer solchen widerspiegelt. Selbst im Falle eines realen Verhältnisses bliebe die weitere Frage, ob der Schluß von der Welt auf eine transzendente Ursache – Gott – legitim sei oder auf eine immanente Ursache – die Welt selbst – geschlossen werden müsse nach Art einer *causa sui* (Selbstbegründung). Daß sich Augustin dieser Schwierigkeit durchaus bewußt war, zeigt die Tatsache, daß er einen diesbezüglichen Argumentationsgang in Kap. 4, den er sonst in Anlehnung an einen Platonischen Beweisgang im „Timaios“¹¹ konzipiert, genau an dieser Stelle um ein bei Platon nicht zu findendes Argument erweitert. Wie Platon schließt Augustin zunächst aus der Faktizität der Welt auf eine Verursachung.¹² Dieser Schluß läßt eine Alternative zu: Entweder kann die Ursache ein transzendentes Wesen – Gott – sein, sofern man eine Fremdverursachung unterstellt, oder die Welt selbst, sofern man eine Selbstverursachung annimmt. Letztere Möglichkeit schließt Augustin dann auf eine recht merkwürdige, kaum nachvollziehbare Weise aus, indem er die Selbstverursachung temporal interpretiert, d. h. die in der Selbstbeziehung enthaltene Stellendifferenz der Relata, des Bewirkenden und des Bewirkten, zeitlich deutet und so zu dem absurden Schluß gelangt, daß die Welt als verursachende sich selbst als verursachter vorausgehen müsse. – Die Akzeptation der ersten Alternative dürfte ihren Grund eher in einem religiösen Dogma als in einer philosophischen Argumentation haben.

Konzediert man, daß Gott ein transzendentes Verursachungsprinzip ist, so folgt daraus noch keinerlei Qualifikation Gottes. Mag durch das Kausalverhältnis auch die Existenz eines Schöpfergottes erwiesen sein, so ist damit noch kein positives Merkmal über ihn ausgemacht. Das gilt auch und gerade im Hinblick auf die Ewigkeit. Die Zuschreibung derselben zu Gott und ihre nähere Explikation sind durch nichts gerechtfertigt. Da eine Explikation stets nur von unserem Erkenntnisstand aus und mit unseren Mitteln erfolgen kann, ist sie nichts weiter

¹⁰ Diese Einsicht ist seit Kants Kritik der reinen Vernunft ins Allgemeinbewußtsein gerückt. Sie basiert auf der Verbindung unterschiedlicher, nicht gleichartiger Relata, wie sie in den dynamischen Kategorien und Grundsätzen, z. B. dem Kausalverhältnis, vorliegen.

¹¹ Tim. 27 d ff.

¹² Fichte hat später den Terminus „Faktum“ als *Tatsache* übersetzt, die auf eine *Tathandlung* deutet. Auch das deutsche Wort „Wirklichkeit“ bezeichnet ein Gewirktes und verweist auf eine Ursache.

als ein Spiel der Phantasie. Der Versuch, Gott mit Mitteln der Temporalität zu beschreiben, wenngleich *via negativa*, ist nur eine Extrapolation unseres Vorstellens und stellt weder eine der Realität angepaßte Beschreibung dar noch einen notwendigen Schluß. Von der Schlußweise her muß das verursachende Prinzip indifferent bleiben wie in der negativen Theologie, in der die Stelle eines letzten Grundes der Welt auch nur indiziert wird durch Absprechen aller endlichen Prädikate. Es gibt Passagen im XI. Buch der „Confessiones“, die in diese Richtung deuten, etwa, wenn von Gott gesagt wird, daß er die Welt aus Nichts und in Nichts erschaffen habe.¹³ Seine Schöpfung ist eine *creatio ex nihilo* und, wie zu ergänzen ist, in *nihilo*; denn anders als der menschliche Künstler, der an einem bestimmten Ort der Welt und zu einer bestimmten Zeit einen vorgegebenen Stoff nach einer vorgegebenen Form gestaltet, erzeugt der göttliche Schöpfer erst die Materie aus dem Nichts und tut dies ort- und zeitlos, da der Weltraum und die Weltzeit erst Produkte seiner Schöpfung sind. In dieselbe Richtung zielen auch Äußerungen wie die, daß Gottes Ewigkeit und die Zeitlichkeit der Welt inkompaterbar seien,¹⁴ was nur daraus zu erklären ist, daß die göttlichen Qualitäten unzugänglich bleiben. Oder es heißt im Zusammenhang mit dem göttlichen Schöpfungswort, daß es im Vergleich zum menschlichen Wort, das in der Zeit entsteht, eine Weile dauert und vergeht, etwas „ganz, ganz anderes“ sei.¹⁵ Eine solche Kennzeichnung verbietet die Anwendung der Hegelschen Dialektik, wonach das Andere das Andere meiner selbst ist und als Setzung von mir stets einen Bezug auf mich bewahrt. Hier dagegen geht es um das in jeder Hinsicht Andere, bei dem jeder verstehbare Bezug zu mir abgebrochen ist. Obwohl das Schöpfungsverhältnis ursprünglich ersonnen ist, die Beziehung zwischen Gott und Welt, Ewigkeit und Zeit zu erklären, lehrt die konsequente Verfolgung seiner Implikationen die Diastase zwischen beiden. Selbst wenn man eine reale Verbindung konzidiert, entzieht sich diese jeder *begrifflichen, inhaltlichen* Bestimmung. Mit Bezug auf die Zeitthematik bedeutet das, daß nicht mehr angebbar ist, welches das gemeinsame, verbindende Band zwischen Ewigkeit und Zeit ist. Der Gedanke der *dissimilitudo* zwischen Gott (Ewigkeit) und Welt (Zeit) überwiegt in den „Confessiones“ den der *similitudo*.¹⁶

In diesem Kontext legt sich der Vergleich mit dem Platonischen Schöpfungsmythos aus dem „Timaios“ nahe, zumal Augustin Argumentationsgänge direkt von dort übernimmt. Allerdings ist der Vergleich unter der kritischen Frage anzustellen, ob die Intention Augustins noch dieselbe ist wie die Platons oder sich gewandelt hat. Von der Antwort hängt ab, ob die Argumentationen noch in derselben Funktion verwendet werden oder anderen Zwecksetzungen dienen.

¹³ Kap. 5. Zitiert nach der lat.-dt. Ausgabe: Augustinus, Confessiones – Bekenntnisse, eingeleitet, übers. und erläutert von J. Bernhart (1955, ³1966).

¹⁴ Kap. 11

¹⁵ Kap. 6: „Aluid est, longe aluid est.“

¹⁶ Die Differenz betont E. Rudolph, Einheit und Differenz. Anmerkungen zu Augustins Zeitauffassung im XI. Buch der „Confessiones“, in: K. Gloy und E. Rudolph (Hg.), Einheit als Grundfrage der Philosophie (1985) 102–119, bes. 115. Um einen Ausgleich bemüht sich O. Lechner, Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins (1964) 125.

Wie Augustin schließt Platon aus der Faktizität der sinnlich wahrnehmbaren Welt und ihrer Grundbefindlichkeit, der Veränderung, auf eine Ursache, die er mit dem göttlichen Demiurgen identifiziert.¹⁷ Nur ist sich Platon anders als Augustin der Unzulässigkeit der Verallgemeinerung des Schlusses von dem, was innerhalb der Welt gilt, auf die Welt insgesamt und ihr Verhältnis zu anderem außerhalb ihrer bewußt. Was vom Einzelseienden innerhalb der Welt gilt, muß nicht ebenso vom Universum gelten. Der göttliche Produktionsakt erhält folgerichtig bei Platon eine metaphorische, keine realistische Deutung. Anders als der biblisch-augustinische Schöpfungsmythos ist der platonische eine temporale Einkleidung eines an sich immer schon bestehenden apriorischen Sachverhalts, nämlich der ewigen Verfassung der Welt. Indem wir den ursprünglichen Schöpfungsakt des Demiurgen nachvollziehen, der im übrigen keine *creatio ex nihilo* ist, sondern ein Prägungs- und Ordnungsakt schon vorhandener, ungeordneter Materie im Hinblick auf ein ideelles Formensystem (Ideenkosmos), dringen wir in die Aufbaugesetze und Konstruktionsprinzipien des Kosmos ein. So ist die Nachkonstruktion der Urerzeugung der Prozeß der Verständigung über die immanenten Strukturen der Welt. Da derselbe stets im Hinblick auf die paradigmatischen Strukturen geschehen muß, die als Maßstab und Beurteilungsgrundlage der immanenten, realen dienen, liegt in dieser Konstellation implizit der Hinweis auf ein Urbild-Abbild-Verhältnis, wie es explizit von Platon zwischen Ewigkeit und Zeit statuiert wird, von denen die Ewigkeit dem ideellen, die Zeit dem sinnlichen Bereich angehört. Der Chronos gilt ihm als Abbild des Äon, und zwar als an den zyklischen Umläufen der Planeten sichtbar werdendes, bewegtes Abbild des in sich verharrenden Ewigen.¹⁸

Obwohl das Urbild-Abbild-Verhältnis ähnlich strukturiert ist wie das Kausalverhältnis, unterscheidet es sich von diesem durch die Akzentuierung der Ähnlichkeitsbeziehung. Zwar drückt es logisch genau wie dieses eine einseitige Dependenz aus, indem das Nachbild vom Vorbild abhängt und ohne dasselbe nicht existieren kann, während es epistemologisch interdependent ist, indem sowohl das Vorbild auf das Nachbild verweist wie umgekehrt das Nachbild auf das Vorbild, doch steht bei ihm anders als bei diesem der Aspekt der Ähnlichkeit im Vordergrund, nicht der der Beziehung zwischen Heterogenem. Denn was taugte die Rede von einer Abbildung, wenn mit ihr nicht ein Verweisungs- und Transzendenzcharakter verbunden wäre. Verweist die Wirkung im Kausalverhältnis lediglich auf das Dasein einer Ursache überhaupt, so deutet das Abbild im Urbild-Abbild-Verhältnis auf ein Paradigma, mit dem es einen Teil der Eigenschaften gemeinsam hat.

Als Resultat des Vergleichs ist festzuhalten: Während bei Platon die Verwendung des Urbild-Abbild-Schemas der Absicht dient, die Gemeinsamkeit von

¹⁷ Der Demiurg hat nach Platons vierfacher Ursachentheorie nur eine unter mehreren Ursachenfunktionen, und zwar die der *causa efficiens*, neben der die von *causa formalis*, *materialis* und *teleologis* als weitere figurieren. Während bei Augustin *causa efficiens* und *causa formalis*, Wirk- und Formursache, in Gott zusammenfallen, sind sie bei Platon getrennt.

¹⁸ Vgl. Platons Zeitdefinition in *Tim.* 37 dff.

Ewigkeit und Zeit herauszustreichen und die Durchgängigkeit eines Merkmals oder Merkmalskomplexes zu betonen, verändert die Ersetzung dieses Schemas durch das Kausalverhältnis bei Augustin – ob bewußt oder unbewußt – die Situation insofern, als nun Verschiedenheit in den Vordergrund tritt. Mag auch das Augustinische Frühwerk starke Anklänge an die Platonische Zeitdefinition erkennen lassen,¹⁹ in den „*Confessiones*“ ist diese Orientierung zugunsten einer bewußten Auslegung des biblischen Schöpfungsmythos aufgegeben.

Wie dies notwendig Konsequenzen für die Beschreibung Gottes hat, so auch für die Charakteristik der Welt. Während sich bei Platon die ideelle Ewigkeit auf die sinnliche Welt überträgt und dort entsprechend den Bedingungen der Sinnlichkeit als bewegte auftritt, genauer als nimmer endende Kreisbewegung, muß sich Augustin mit Entschiedenheit gegen jede Immanentisierung der Ewigkeit als Übertragung göttlicher Prädikate auf die geschöpfliche Welt wenden. Die Welt mit ihrer Zeitstruktur ist für ihn nicht wie in der platonisch-aristotelischen und in der gesamtgriechischen Tradition gleichewig mit Gott bzw. dem Äon. In Kap. 10 greift Augustin dieses Theorem auf und formuliert es als einen möglichen Selbsteinwand, allerdings in der Absicht, diesen zurückzuweisen. Wenn Gottes Wille, Welt und Zeit zu erschaffen, notwendig zu seinem Wesen gehört und nicht nur kontingenterweise und sporadisch und sein Wesen ewig ist, dann muß auch der Wille ewig sein. Da ferner der göttliche Wille identisch ist mit dem Schöpfungsakt, muß auch die Welt und ihre Zeitstruktur gleichewig mit Gott existieren. Dieser auf griechischem Gedankengut basierenden These von der transzendent-immanenten Ewigkeit stellt Augustin die einem anderen Kulturkreis entnommene biblische These von der Geschöpflichkeit und Anfänglichkeit der Welt und Zeit entgegen, freilich ohne einen Beweis anführen zu können. Die Tatsache, daß er dieser These Dominanz einräumt gegenüber der anderen, läßt darauf schließen, daß es ihm aus religiöser Überzeugung ernst ist mit der im Schöpfungsgedanken gelegenen Differenz zwischen Gott und Welt.

III. Ewigkeit

Aus dem Augustinischen Schöpfungstheorem folgt die prinzipielle Unzugänglichkeit und Undeterminierbarkeit Gottes. Wenn eine positive Prädikation dennoch geschieht, wie durch Ewigkeit, so ist sie mehr theologisch als philosophisch begründet und hat den Sinn, die Superiorität Gottes, seine Macht und Herrlichkeit gegenüber der Nichtigkeit und Hinfälligkeit der Welt herauszustellen. Wie auch immer sie geschieht, sie muß von unserem endlichen, beschränkten Erkenntnisstandpunkt aus und mit den uns verfügbaren temporalen Mitteln erfolgen, wengleich in Absetzung von diesen. Letzteres kann auf zweifache Weise geschehen, entweder durch Koinzidenz des bei uns Getrennten, Vielen und Differenten oder durch Verabsolutierung einer einzelnen, isolierten Bestimmung.

¹⁹ Vgl. *De musica*, VI, 11, 29: „aeternitatem imitantia, dum coeli conversio ad idem redit“; *Enarrationes in Psalmos*, 9, 7, 17: „aeternitatis quaedam imitatio“; *De genesi ad litteram imperfectus liber* 13: „uestigium aeternitatis“.

Ein Beispiel für die erstere Art ist die Annahme, daß die temporale Trias: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die bei uns die Zeit charakterisiert, in der göttlichen Ewigkeit aufgehoben ist. In dieser gibt es keine Vergangenheit und keine Zukunft,²⁰ sondern nur eine Vergangenheit, die zugleich Gegenwart und Zukunft, nur eine Gegenwart, die zugleich Vergangenheit und Zukunft, und nur eine Zukunft, die zugleich Vergangenheit und Gegenwart ist. Die Differenz der Zeitmodi entfällt. So heißt es auch in Kap. 13, daß unsere Jahre kommen und gehen, sich also nur sukzessiv aneinanderreihen, während Gottes Jahre alle zugleich sind. In Aufnahme des Psalms 101, 28 sagt Augustin lapidar: „Tu autem idem ipse es“ („Du aber bist stets derselbe“). Sind unsere Lebensjahre durch ein praeterire gekennzeichnet, durch ein Vorübergehen, und mit diesem durch Vielheit und Verschiedenheit, so ist die göttliche Sphäre durch Unvergänglichkeit, Ruhe und Konstanz charakterisiert, was von Augustin oft durch den Terminus „stans“²¹ ausgedrückt wird. Der Sukzessivität und der mit ihr verbundenen Pluralität und Differenz steht die Unwandelbarkeit, Einheit und Identität gegenüber.

Ein Beispiel für die zweite Art findet sich ebenfalls in Kap. 13. Aus der Trias wird die Gegenwart herausgegriffen und zur Unendlichkeit geweitet. Das Resultat ist das nunc stans der Tradition,²² die ewige Gegenwart oder die stets gegenwärtige Ewigkeit (*semper praesens aeternitas*).²³ Gottes Heute, so wird gesagt, ist nicht unser Heute, dem in der Reihe der Heute ein gestriges voraufgeht und ein morgiges folgt, sondern ein stehendes Heute, kein „cotidie“, sondern ein „hodie“.

Hinter diesen beiden Beschreibungsweisen steht die Absicht, die Vielheit, Diversität und Relationalität unserer zeitlichen Welt aufzuheben in einer Einheit, die zugleich eine Ganzheit ist. Diese koinzidentelle Einheit kann naturgemäß weder das platonische $\epsilon\nu\ \delta\iota\alpha\phi\acute{\epsilon}\rho\omicron\nu\ \epsilon\nu\ \epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$ noch das spinozistische $\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$ noch die idealistische Einheit aus Einheit und Vielheit sein; denn diese sind insgesamt Formen, die die Vielheit potentiell in sich tragen und dieselbe daher aus sich entlassen können, sei es nach Art eines Implikations-Explikations-Schemas oder einer Kontraktion und Extrapolation oder eines dialektischen Hinausgangs. Zwar ist die koinzidentelle Einheit keine abstrakte, vielheitslose, sondern eine konkrete Fülle, aber in ihr ist das Viele bzw. das All differenzlos zu Einem geworden und das Eine uniform zu Allem. Die stereotyp bei Augustin wiederkehrende Formel für Ewigkeit lautet: „simul ac sempiterna omnia“ („alles zugleich und immerfort“).²⁴ Sie drückt eine zweifache Beziehung zur Zeit aus, zum einen zum Zeitpunkt, zum anderen zur Zeitspanne. Mit Blick auf den Zeitpunkt soll in der Ewigkeit alles zugleich sein und sich analog verhalten wie der Raum zur Zeit, dessen gesamte Teile in jedem Augenblick koexistieren, mit Blick auf die ganze Zeit soll dieses Verhältnis ununterbrochen und immer gelten.

Mit dieser gegenwartsbezogenen Konzeption der Ewigkeit schließt sich Augu-

²⁰ Kap. 11.

²¹ Vgl. Kap. 11, 13.

²² Der Terminus selbst stammt zwar erst von Boethius und aus der Scholastik.

²³ Kap. 13; vgl. Kap. 11: „quod semper est praesens“ und „totum esse praesens“.

²⁴ Kap. 7 (2mal); vgl. Kap. 13: „omnes simul stant“.

stin an die antike griechische Tradition des Äon an, hinter der eine bestimmte Ontologie steht, und zwar eine, die den Gegenwartsmodus des Seins auszeichnet. Seit Parmenides genießt das Sein – verstanden als Bleiben, Beharren, Verweilen – eine Präferenz gegenüber dem Werden, Entstehen und Vergehen, die in Platons Unterscheidung von Ideenkosmos und sinnlich wahrnehmbarem Kosmos ihren prägnanten Ausdruck findet. Jener ist im eigentlichen Sinne das immer Seiende, Unentstandene, Unvergängliche, dieser das niemals Seiende, sondern immer Werdende. Das hier verabsolutierte Sein hat seinen Ausgangspunkt im sinnlichen Gegenwärtigsein der Dinge, wie es sich der aktuellen Augenblickswahrnehmung darbietet. Dieses Gegenwärtigsein zeigt die Dinge in ihrer vollen Konkretheit, Klarheit und Deutlichkeit, mit Heidegger zu sprechen, in ihrer ἀλήθεια, ihrer Unverborgenheit, ihrer totalen Offenbarkeit, während das Vergangensein ihnen bereits etwas nimmt und das Künftigsein noch alles verhüllt. Hypostasiert zum stets Gegenwärtigsein, entspricht diesem Seinsmodus der νοῦς, mit dem die gegenwartsbezogene intellektuelle Anschauung gemeint ist. In der christlichen Tradition wird die Ewigkeit Gottes auch als Allgegenwart Gottes (Omnipräsenz) interpretiert.

Wurde die Ewigkeit bisher in ausdrücklichem Gegensatz zur Zeit gesehen und aus der Negation heraus beschrieben, wie es der im Schöpfungstheorem enthaltene Kausalitätsgedanke verlangt, so hat die Ewigkeit noch eine andere Funktion respektive der Zeit, nämlich eine prinzipientheoretische, die sie zur Ursprungsdimension der Zeit statuiert. Damit wird die Frage unabweisbar, ob und wie die Ewigkeit als selber a-temporal Temporalität entlassen könne. Enthält die Ewigkeit die Zeit in sich, die sie aus sich freisetzt, oder schließt sie die Zeit so sehr aus, daß diese ihr nur äußerlich angefügt werden kann? Die Frage läßt sich auch so stellen: Kann die Ewigkeit zugleich ontologischer, d. h. zeitenthobener Grund wie temporaler Anfang der Zeit sein oder nicht?

Wenn die zweite Möglichkeit einem Dualismus Vorschub leistet, so tendiert die erste zu einer dialektischen Konstruktion. Obwohl Augustin im Grunde ein undialektischer Denker ist, dem die Möglichkeit der Welt- und Zeitentäußerung der Idealisten fernliegt, gibt es mehrere Stellen, die sich im Sinne einer dialektischen Lösung lesen lassen:

1) Nach Kap. 8 schaut Gott in seiner ewigen Vernunft, in der es keinen Anfang und kein Ende des Seienden gibt, das Anfangen- und Endensollen alles Zeitlichen. In Gottes Allgegenwart vereinigen sich A-Temporalität und Temporalität. Gott weiß um Anfang und Ende der Zeit, in ihm ist die ganze Zeitreihe zugleich präsent.

2) In dieselbe Richtung zielt, wenn ebenfalls in Kap. 8 Augustin das göttliche Schöpfungswort, das allem Zeitlichen enthoben ist, gleichzeitig zu uns sprechen läßt. Damit tritt es in die Funktion eines Ersten *in* der Reihe des zeitlichen Seins unter Beibehaltung seines Status' als prius *für* das zeitliche Sein.

3) Eine ähnliche Konstellation ergibt sich auch aufgrund der Ambivalenz des „praecedere“ aus Kap. 13 und des „ante“ aus Kap. 30. Beide Termini, die zur Beschreibung Gottes und seiner Ewigkeit in bezug auf Welt und Zeit gebraucht werden, haben einen doppelten Sinn, sowohl einen temporalen wie a-temporalen.

Dem ersten zufolge ist das zeitliche „Vorgehen“ und „Früher“ gemeint, dem zweiten zufolge das logische „Zugrundeliegen“ und „a priori“, die Unabhängigkeit von der Erfahrungswelt. Obwohl Augustin in die zweite Richtung zielt, so, wenn er Gott ausdrücklich als „allen Zeiten vorhergehend“ bestimmt,²⁵ bleibt ein temporaler Rest, der dann zum Vorschein kommt, wenn er Gott zum Anfang der Zeit, d. h. zum Ersten in der Zeitreihe erklärt. Gott fungiert als logischer Grund wie als Anfang der Zeit. Bei einem rein logischen Bedingungsverhältnis zwischen Gottes Ewigkeit und weltlicher Zeit, wie es das „a priori“ fordert, wären Welt und Zeit gleichewig mit Gott, ihm lediglich logisch, nicht temporal nachgeordnet. Mit dem Schöpfungstheorem und der These vom zeitlichen Anfang der Welt kommt eine andere Dimension hinein.²⁶ Wiewohl diese Interpretation im Widerspruch zu jener steht, die die göttliche Dimension in reiner Negativität beläßt, ermöglicht sie allein ein Verstehen der Zeiterschaffung. Im anderen Fall muß die Schöpfung rätselhaft bleiben.

IV. Reale Zeit

Mit dem Schöpfungstheorem, das das Verhältnis von Gott und Welt regelt, werden respektive der geschöpflichen Zeit status- und wertmäßig zwei Aussagen gemacht, eine negative und eine positive. Zum einen wird die Zeit als bloß geschaffene klassifiziert, die als solche nicht der Ursprungsdimension angehört, sondern lediglich eine Folgeerscheinung ist. Sie wird unter den Aspekt der Negation gestellt und gegenüber der Seinsfülle und Vollkommenheit der Ewigkeit durch Nichtigkeit, Defektivität und Unvollkommenheit charakterisiert. Zum anderen aber bleibt die Zeit Produkt Gottes und partizipiert solcherart am Göttlichen. Durch ihre Beziehung zum (ewigen) Gott verfällt sie niemals gänzlich dem Nichts, sondern bewahrt stets etwas Positives. Diesen beiden Aspekten ist genauer nachzugehen.

Bevor jedoch wertende Aussagen gemacht werden können wie hier über die Zeit, muß diese selbst hinreichend fixiert sein; denn eine qualitative Aussage bezieht sich stets auf ein Vorliegendes. Was also ist das Wesen der Zeit? Mit dieser sokratisch-platonischen τί ἐστίν-Frage eröffnet Augustin in Kap. 14 die eigentliche Zeitanalyse.

Die alltägliche, vorwissenschaftliche Zeiterfahrung, wie sie sich aus dem praktischen Umgang mit den Dingen ergibt, führt auf zwei Merkmale, genauer Merk-

²⁵ Kap. 13: „omnia tempora praecederes“; vgl. Kap. 30: „ante omnia tempora“.

²⁶ In der Literatur herrscht ein Streit zwischen dialektischer und undialektischer Interpretation. Als Vertreter der ersten sei genannt L. Boros, *Das Problem der Zeitlichkeit bei Augustin* (Diss. 1954), als Vertreter der zweiten O. Lechner, *Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins* (1964). Während nach der undialektischen Interpretation die „Zeit zeitlos der Ewigkeit eingefaltet“ ist (O. Lechner, a. a. O. 143), um die Zeitfreiheit als Prinzip der Zeit zu retten, verwirklicht sich nach der dialektischen Interpretation Gottes Ewigkeit sowohl im Zugleich wie im Nacheinander. So kann Gott „ein wahres Nacheinander und damit eine Zeitlichkeit bei der vollen Bewahrung des ewigen Seins“ durchaus besitzen (L. Boros, a. a. O. 28).

malskomplexe, zum einen auf die drei Modi: praeteritum, praesens und futurum,²⁷ aus denen sich die Zeit konstituiert, zum anderen auf das Fließen. Den drei Modi zufolge tritt die Zeit als vergangene, gegenwärtige und zukünftige auf. Ob es sich bei diesen Modi um naturhafte, originäre Zeitbestimmungen handelt, die aufgrund ihrer Naturgegebenheit der alltäglichen Erfahrung zugrunde liegen, oder um traditionsbedingte, derivative, die nur aufgrund einer langen Denkgewohnheit zur Selbstverständlichkeit geworden sind, bleibt offen. Augustin behauptet, dieselben schon von Jugend an zu kennen,²⁸ so daß ihm nichts so sicher und unbezweifelbar erscheint wie sie. Was als Grund für die Annahme der drei Modi angesehen werden könnte, nämlich die Feststellung, daß es vergangene Zeit nicht gäbe, wenn nichts verginge (praeterire), und zukünftige nicht, wenn nichts herankäme (advenire), und gegenwärtige nicht, wenn nichts wäre (esse),²⁹ entpuppt sich genauer besehen als Hinweis auf den zweiten Merkmalskomplex: auf die Sukzession; denn Vergehen und Herankommen sind anders als die statischen Bestimmungen „vergangen“ und „zukünftig“ Bewegungsarten und daher unter den Generalbegriff „Bewegung“, „Fließen“, „Sukzession“ zu subsumieren.

Mit der genannten Unterscheidung zweier Merkmalskomplexe hat Augustin – ob bewußt oder nicht – eine Differenz antizipiert, die in der modernen Diskussion eine bedeutende Rolle spielt und von McTaggart auf den prägnanten Begriff der A- und B-Reihe gebracht worden ist. Während die A-Reihe zeitliche Ereignisse als vergangen, gegenwärtig und zukünftig klassifiziert, bestimmt die B-Reihe sie als früher, später und gleichzeitig. Die zweite Kennzeichnung ist unabhängig von der ersten; denn da es zu jedem Früher ein noch Früher gibt, in bezug auf das jenes später ist, und ebenso zu jedem Später ein noch Später, in bezug auf das jenes früher ist, und so in infinitum, dokumentieren diese Bestimmungen reine Relativität bzw. reines Fließen, welches, independent von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, gleichförmig durch die gesamte Zeit hindurchgeht. Während ein Ereignis exklusiv entweder vergangen oder gegenwärtig oder zukünftig ist, ist es gleichzeitig früher wie später, d. h. relativ oder fließend.

Um Augustins Argumentationsgang im folgenden zu verstehen, bedarf es einer Vorbemerkung. Bei den von ihm genannten Merkmalen bzw. Merkmalskomplexen handelt es sich zumindest angesichts des Gebrauchs, den er von ihnen macht, nicht um *formale* Eigenschaften, die einem Realen zukommen, sondern um *substantielle*, also selber reale Bestimmungen. Zwar könnte die deutsche Übersetzung des lateinischen „praeteritum“, „praesens“ und „futurum“ mit „Vergangenheit“, „Gegenwart“ und „Zukunft“ ersteres nahelegen, doch spricht Augustin ausdrücklich von vergangener, gegenwärtiger und zukünftiger Zeit. Während „Vergangenheit“, „Gegenwart“ und „Zukunft“ konstante, invariante Formen darstellen, die als Ordnungsschemata für Zeitliches fungieren, selbst aber nicht zeitlich sind, weil sich eine Selbstprädikation verbietet, werden vergangene,

²⁷ Kap. 17; vgl. Kap. 20. Genaugenommen handelt es sich um drei Tempora, um vergangene, gegenwärtige und zukünftige Zeit.

²⁸ Kap. 17.

²⁹ Kap. 14.

gegenwärtige und zukünftige Zeit als Seiendes behandelt, das selber der Zeitlichkeit untersteht.

Forscht man nun dem Sein der so charakterisierten, dreifach aufgefächerten Zeit nach, so zeigt sich eine Seinsaporie, zu deren Nachweis Augustin auf die bekannte Aristotelische Argumentation aus „Physik“ IV, 10 (217bf.) rekurriert: Vergangene Zeit qua vergangene ist nicht mehr, zukünftige qua zukünftige ist noch nicht, beide sind also nicht seiend; und auch für die gegenwärtige Zeit, sofern sie als ausgedehnte genommen wird, gilt, daß sie in bereits Vergangenes und noch Ausstehendes zerfällt, auf die dasselbe zutrifft. Als wie groß oder klein auch immer die gegenwärtige Zeit angesehen werden mag, ob als ein Jahrhundert, ein Jahr, ein Tag, eine Stunde usw., stets ist ein Teil derselben schon vergangen, während ein anderer Teil noch bevorsteht; beide sind also im eigentlichen Sinne nicht. Und faßt man die Gegenwart als ausdehnungslosen Moment auf, wie er die Grenze zwischen vergangener und zukünftiger ausgedehnter Zeit bildet, so verwirklicht er zwar ein Sein, aber eines in reduziertester Bedeutung. Denn der Augenblick ist der unendliche rasche Übergang von einem Nichts zum anderen Nichts. Sein Sein ist ein flüchtiges, das die Tendenz zum Nichtsein hat.³⁰ So besteht der Seinsgrund der punktuellen Gegenwart darin, daß sie „nicht sein wird“.³¹

In dieser Negativität dokumentiert sich die Seins- und Ursprungsferne der geschöpflichen Zeit von der göttlichen Ewigkeit. Zwar repräsentiert die Gegenwart noch immer eine privilegierte Stelle der Zeit, sofern sie die einzige ist, die ein Sein aufweist und damit eine Verbindung zum ewigen göttlichen Sein herstellt. Man kann sie die Einbruchsstelle der Ewigkeit nennen, die das totale Abgleiten der Zeit in Nichts und Nichtigkeit verhindert. Im Vergleich zur göttlichen Seinsfülle aber ist ihr Sein ein minimales, das einem Nichtsein gleichkommt.

Reduziert sich damit die geschöpfliche reale Zeit auf einen ausdehnungslosen Moment? Nicht einmal von einer Mehrzahl von Momenten dürfte rechtmäßig gesprochen werden, geschweige denn von einer Mehrzahl von Zeitabschnitten oder einer Zersplitterung der Zeit, wie Augustin dies de facto tut, z. B. wenn er sagt, daß ich „in Zeiten zersprungen“³² sei oder „Zerfahrenheit mein Leben“³³ ausmache oder daß die Vielheit auf die göttliche Einheit zu beziehen sei.³⁴ Die Unterscheidung mehrerer diskreter Augenblicke setzte ein einheitliches, verbindendes Band, einen kontinuierlichen Zeitfluß voraus, von dem sie sich abheben ließen, welcher aber gerade nicht existiert.

Bevor diese Frage entschieden werden kann, ist eine Vorüberlegung anzustellen. Handelt es sich bei der aufgezeigten Aporie um eine *Seinsaporie*, die die als real unterstellte Zeit kollabieren läßt, oder um eine *Wissensaporie*, die nur die Unzulänglichkeit unserer Erkenntnis bezüglich des zeitlichen Seins zeigt, dasselbe an sich aber untangiert läßt? Beide Möglichkeiten involvieren Schwierigkei-

³⁰ Kap. 14: „tendit non esse“.

³¹ Kap. 14: „cui causa, ut sit, illa est, quia non erit“.

³² Kap. 29: „in tempora dissilui“.

³³ Kap. 29: „distentio est vita mea“.

³⁴ Vgl. Kap. 29.

ten. Die erste Alternative vermöchte weder die Vielheit der zeitlichen Augenblicke zu erklären noch ihre Einordnung in einen Zeitfluß vorzunehmen. Zudem läßt sie mit der realen Zeit auch die durchgängige Identität und Beharrlichkeit der realen Substanzen in der Zeit kollabieren. Noch eine weitere Schwierigkeit ist unvermeidbar. Zwar zwingt die ontologische Aporie der Zeit, die allenfalls den unausgedehnten Moment ausnimmt, zu einer Verlagerung der Zeitvorstellung in das Subjekt, da es ausgedehnte Zeit irgendwie und irgendwo geben muß, aber sie vermag angesichts des radikalen thematischen Wechsels den Zusammenhang zwischen dem singulären Augenblick in der Realität und der Zeitextension im Subjekt nicht mehr zu erklären. Gibt es hier überhaupt noch ein fixierbares durchgehendes Kriterium?

Die zweite Alternative hätte zwar den Vorteil, das Faktum der Vielheit von Zeitpunkten und ihre Lokalisation im realen Zeitfluß erklären zu können, aber den Nachteil, dem weiteren Argumentationsgang entgegenzustehen. Denn der Fortgang erklärt gerade aus dem Scheitern der quid-Frage (Wesen- oder Seinsfrage) den Hervorgang der ubi-Frage und sucht die Lösung in der Transferierung der Zeit aus der Realität ins Vorstellungssubjekt. Da nach der zweiten Alternative eine reale Zeit außerhalb des Subjekts durchaus zulässig ist, hätte sie deren Existenz zu erweisen und gegen den immer wieder auftauchenden Einwand zu verteidigen, dieselbe sei nur eine Extrapolation oder Transsubstantiation unsererseits.

Für die epistemologische Aporie scheint zunächst zu sprechen, daß Augustin das 14. Kap. mit einer methodologischen Reflexion einleitet, nämlich jenem berühmten, vielzitierten Ausspruch: „Wenn mich niemand fragt, was die Zeit sei, weiß ich’s, will ich’s einem Fragenden erklären, so weiß ich’s nicht.“³⁵ Mit diesem Ausspruch weist Augustin auf den fundamentalen Unterschied zwischen unmittelbarem Wissen, das wir Vertrautheit mit etwas nennen, und begrifflich vermitteltem Wissen. Eignet jenes auch noch dem Aphasen und dem sprachlich Ungeschulten, so kommt dieses nur demjenigen zu, der begriffsanalytisch, diskursiv in den Gegenstand einzudringen und ihn unter eine Beschreibung zu stellen vermag. Der Unterschied bezieht sich auf den vorwissenschaftlichen, natürlichen Wissenszustand und auf den wissenschaftlichen. Das Eigentümliche ist nun, daß der Übergang von einem Zustand in den anderen mit einem Verlust an Wissen verbunden ist. Das eben noch Bekannte und Vertraute, als sicher Vermeinte wird fremd. Handelt es sich hier um die bloße Destruktion von Scheinwissen, von Meinungen, Dogmen, Ansichten u. ä., wie sie das alltägliche Leben kennzeichnen, oder um einen wirklichen Wissensentzug, der die Zeit zu einem *implicatissimum aenigma* macht?

Kap. 17 gibt Antwort. Hier werden vergangene und zukünftige Zeit als *occultum*, als Dunkles und Rätselvolles bezeichnet, nur der Augenblick als das helle, klare, sichtbare *Da*. Indem die Zeit aus der Zukunft in die Vergangenheit geht, geht sie aus dem Dunkel in das Dunkel über den allein hellen Augenblick. Sie gleicht einem Negativfilm, der nur an einer einzigen Stelle belichtet ist. Die hier

³⁵ Kap. 14: „Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.“

supponierte These vom Vorhandensein der realen Zeit sucht Augustin zu erhärten durch den Hinweis auf die zumindest einigen Menschen zukommende Fähigkeit zur Prophetie, Wahrsagung, zum Hellsehen, die das Dunkel der Zukunft zu lichten und die Zeit aus ihrem Versteck hervorzuholen vermag. Nach dieser Stelle ist der kontinuierliche Zeitfluß eine Realität außerhalb des Subjekts. Nur bemerken wir ihn für gewöhnlich nicht, da wir in ihm stehen. Es ist eine bekannte Tatsache, daß wir, solange wir uns im Fluß befinden und gleichgeschwindig mit ihm schwimmen, sein Strömen nicht konstatieren. Erst wenn wir uns aus dem Strom ans feste Ufer begeben haben und ihn als ganzen überblicken und mit einem festen Koordinatensystem vergleichen, gelangen wir zu einem Bewußtsein seines Strömens. Im Fluß stehen und den Fluß betrachten, schließen einander aus. Mit der Objektivation des Fließens entzieht sich das Sein des Flusses; nur das jeweilige Jetzt, in dem wir stehen, bleibt unmittelbar zugänglich.

Trotz dieser scheinbar plausiblen Erklärung ist der Einwand unabweisbar, daß die Fluß- bzw. Zeitvorstellung ausschließlich unsere Vorstellung sein könnte ohne reales, transsubjektives Pendant, zumal Augustin den Realitätsentzug gar nicht mittels des obigen Arguments erklärt,³⁶ sondern mittels der aufgezeigten ontologischen Aporie. Zudem gestattet der Kontext, in dem die Passage steht, beide Deutungen, die „mit“ und „ohne“ reale Zeit, besagt er doch nur, daß sich die Zeitvorstellung aus Prognose und Erinnerung aufbaut, die ihrerseits auf Anzeichen und Ursachen wie auf hinterlassenen Gedächtnisspuren basieren. Eine definitive Entscheidung über die epistemologische oder ontologische Auslegung der Aporie läßt sich nicht herbeiführen, da Augustin die Konsequenzen seines Ansatzes offensichtlich nicht hinreichend durchdacht hat.

V. Zeitvorstellung

Die eigentliche Leistung und Innovation Augustins besteht in dem Entwurf einer Theorie der Zeitvorstellung im Subjekt (Ich). Sie ist motiviert durch die Aporie der realen Zeit.³⁷ Einerseits ist durch ein strenges Beweisverfahren erwiesen, daß es die vermeintlich aus Vergangenen, Gegenwärtigem und Zukünftigem bestehende Zeit nicht gibt, andererseits läßt sich nicht bestreiten, daß die Zeit irgendwie und irgendwo existiert, und zwar nicht nur als Moment, sondern als Zeitspanne. Wir nehmen Zeiten wahr, vergleichen sie miteinander, bestimmen ihre Länge, nennen die eine doppelt oder dreimal so lang wie die andere usw. Insbesondere der Versuch der Quantifizierung,³⁸ der für das alltägliche Leben

³⁶ Augustin scheint diese Argumentation noch gar nicht entdeckt zu haben, sonst hätte er nicht unmittelbar an die methodologische Reflexion in Kap. 14 die ontologische Aporie angeschlossen, sondern sich ihrer bedient.

³⁷ Die von U. Duchrow, a. a. O. 279f. angeführte Motivation, die im Wegfall der kosmologischen Zeit der Antike besteht und Augustin zur Substitution durch ein neues Schema zwingt, nämlich das der Vorstellungseinheit, die dieselbe Einheitsstiftung zu leisten vermag wie die griechische Kreiszeit, schließt die obige Motivation nicht aus, da auch die griechische Zeit eine reale ist.

³⁸ Kap. 15–16.

ebenso unverzichtbar ist wie für die Wissenschaft, verschärft die Problematik, da weder die vergangene Zeit meßbar ist, weil sie nicht mehr ist, noch die zukünftige, weil sie noch nicht ist, und für die ausgedehnte gegenwärtige, die selbst in Vergangenes und Zukünftiges zerfällt, gilt, daß sich respektive ihrer das Argument iteriert. Das ausdehnungslose Jetzt aber ist nicht meßbar, da es bezüglich seiner nichts zu messen gibt. Trotz dieses negativen Resultats fördert die Argumentation eine positive Einsicht zutage: Sie macht die Bedingungen deutlich, unter denen eine Quantifikation der Zeit allein möglich ist: 1) Gegenwärtigkeit und 2) Extension (Dauer).³⁹

Zur Lösung des Problems schlägt Augustin die Transferierung der Zeit aus der Realität in das Subjekt (Ich) vor, in welchem sie nun als Zeitvorstellung auftritt. Der Geist (animus)⁴⁰ bzw. die Seele (anima)⁴¹ wird zum Ort der Zeit. Wiewohl das Subjekt als Bestandteil der Welt selber zeitlich und vergänglich ist, besitzt es in der Vorstellungsfähigkeit ein Vermögen, das die gesamte Zeit als gegenwärtig vorzustellen vermag und damit eine der Bedingungen für die Quantifikation erfüllt. Wie ist die Vorstellung eines gegenwärtigen Zeitganzen möglich? Durch die vergegenwärtigenden psychischen Akte der Erinnerung (memoria), Wahrnehmung (contuitus, intuitus) und Erwartung (expectatio), durch die schon Vergangenes aufbewahrt und noch Ausstehendes antizipiert und so beide in die Gegenwart hineingeholt werden.

Wie Augustin am Beispiel seiner Kindheit demonstriert,⁴² ist dieselbe als Faktum unwiederbringlich dahin, nicht jedoch in der Erinnerung (memoria); denn während sie sich abspielte, hinterließ sie Spuren und Eindrücke im Gedächtnis, die dort aufbewahrt werden und lebendig sind und durch Erinnerung bis in die Gegenwart getragen werden.

Analog zur Erinnerung als repristinierender Leistung versucht Augustin, auch die Zukunftserwartung (expectatio) zu konstruieren, mittels deren die bevorstehende und als solche noch nicht existente Zeit in die Gegenwart hineingeholt wird. Dies geschieht in drei Anläufen.⁴³

Der erste rekurriert auf das seltene, wenngleich gelegentlich beobachtbare und auch biblisch belegte Phänomen der Prophetie, also der Zukunftsdeutung. Einigen auserwählten Menschen kommt die Gabe zu, die zukünftige, noch nicht

³⁹ Hinzu kommt noch eine dritte Bedingung: Begrenzung; denn gemessen werden kann nur Begrenztes durch Begrenztes. Der zu messende Bereich kann definitiv nur bestimmt werden, wenn er nicht unendlich ist, und das Maß, mit dem gemessen wird, muß per definitionem ein fixes Maß sein. Da die reale Zeit im gegenwärtigen Augenblick nur vorübergehend, mithin unabgeschlossen und offen ist, kann sie, wie Augustin am Beispiel der Messung zweier Silben, einer langen durch eine kurze, in Kap. 27 zeigt, nur als vergangene, abgeschlossene gemessen werden; denn solange die kurze Silbe, die als Maß fungiert, noch dauert, gibt sie kein Maß ab, und solange die lange Silbe, die gemessen werden soll, noch dauert, stellt sie keinen exakt auszumessenden Bereich dar. Dies steht in offenkundigem Widerspruch zu der Forderung nach Gegenwärtigkeit. Wie läßt sich beides vereinen?

⁴⁰ Kap. 18, 26, 27, 28.

⁴¹ Kap. 19, 20.

⁴² Kap. 18.

⁴³ Kap. 18.

existente Zeit in Bildern und Zeichen zu schauen und so zu sehen, was dem gewöhnlich Sterblichen verborgen bleibt.

Der zweite, handlungstheoretische Anlauf stützt sich auf die Struktur von Handlungen, denen zukunftsorientierte Pläne, Entwürfe, Projekte zugrunde liegen, nach denen sie erfolgen. Diese Pläne sind strukturell ein Vorlaufen in die Zukunft von der Gegenwart aus und ein Zurückkommen von jener auf diese, durch die die noch ausstehende Zukunft antizipatorisch in die Gegenwart hineingeholt wird.

Der dritte Anlauf ist ein naturwissenschaftlicher und macht sich die naturgesetzlich fundierten Prognosen zunutze. Ist z. B. das Morgenrot gegeben, so kann auf den bevorstehenden Sonnenaufgang geschlossen werden aufgrund der durch wiederholte Beobachtung belegten gesetzlichen Abfolge, die zwischen Morgenrot und Sonnenaufgang besteht und nach der beide im Verhältnis von *antecedens* und *consequens* stehen. Zeigt sich nun die Morgenröte, so kann aufgrund der Erinnerung an das Naturgesetz dieselbe als Anzeichen für den bevorstehenden Sonnenaufgang genommen und dieser prognostiziert werden. Gegenüber den anderen Fällen ist dieser Fall insofern komplizierter, als *gegenwärtig* nicht nur die Wahrnehmung der Morgenröte ist, sondern auch die Erinnerung an den Zusammenhang mit dem Sonnenaufgang und die Prognose des Sonnenaufgangs.

In der Aufzählung der Zeitmodi fehlt noch die Gegenwart. Ihr ist die Wahrnehmung bzw. Aufmerksamkeit (*contuitus, intuitus*)⁴⁴ zugeordnet.

Durch diese triadische Auffächerung der subjektiven Vorstellungskraft in die Akte der Erinnerung, Wahrnehmung und Erwartung wird die Gegenwärtigkeit der Zeit hergestellt. Die Akte selbst können vergegenwärtigend-gegenwärtige genannt werden; durch sie wird das thematisierbare Zeitobjekt überhaupt erst gestiftet. Die Zeit ist nicht zusammengesetzt aus Vergangenen, Gegenwärtigem und Zukünftigem, sondern sie ist die Gegenwart des Vergangenen (*praesens de praeteritis*), die Gegenwart des Gegenwärtigen (*praesens de praesentibus*) und die Gegenwart des Zukünftigen (*praesens de futuris*) kraft Erinnerung (*memoria*), Wahrnehmung (*contuitus*) und Erwartung (*expectatio*),⁴⁵ basierend auf Erinnerungs- und Vorstellungsbildern, Spuren, Eindrücken, Anzeichen, Schemata usw.

Außer der Bedingung der Gegenwärtigkeit ist auch die zweite Bedingung der Quantifikation erfüllt: die Extension. Augustin definiert die Zeit als „*distentio animi*“,⁴⁶ als Erstreckung oder Ausdehnung des Geistes. Dies hat nicht selten zu Mißverständnissen geführt. Denn es taucht die Frage auf, ob mit Erstreckung das *intentum* – mit Husserl zu sprechen: das Noema, das Vorgestellte – gemeint sei oder die *intentio* – die Noesis, das Vorstellende. Flasch⁴⁷ glaubt Augustins These, wonach eine lange zurückliegende Vergangenheit eine langerstreckte Erinnerung an Vergangenes sei und eine weit entfernte Zukunft eine langerstreckte Erwartung des Zukünftigen, also gleichsam ein langes Verweilen bei diesen, kritisieren zu

⁴⁴ Kap. 20, 27.

⁴⁵ Kap. 20.

⁴⁶ Kap. 26; vgl. Kap. 23, 29.

⁴⁷ K. Flasch, Augustin. Eine Einführung in sein Denken (1980) 275 f.

müssen, da hier von der subjektiven Vorstellung ausgesagt werde, was von ihrem Objekt gelte. Aufgrund der internen Differenz von Vorstellungskräften und vorgestellten Spuren, Anzeichen, Bildern usw. im Subjekt darf man jedoch davon ausgehen, daß sich Augustin das Bewußtsein als intentional denkt. Unter dieser Voraussetzung ist mit der langerstreckten Erinnerung oder Erwartung nicht gemeint, daß das im Zeitstrom befindliche, momentane Vorstellende gedehnt sei, sondern daß das, worauf sich das Vorstellende intentional bezieht, diese Beschaffenheit habe.⁴⁸

Versucht man, die Augustinische Theorie der Zeitvorstellung zu klassifizieren, so muß man sie als gestalttheoretische einstufen; denn die Zeit wird in ihr mit einer Gestalt, d.h. einer ausgedehnten, aber geschlossenen Figur verglichen. Allerdings handelt es sich nicht wie in der antiken Zeittheorie um die Kreisgestalt, genauer um den Kreislauf, der planetarisch-kosmologisch fundiert ist, sondern um eine rhythmische Gestalt, analog den Klang- und Sprachgestalten, wie Silben, Versen, Gedichten, Melodien, Liedern usw., wie sie aus der Rhetorik, Musiktheorie und Rhythmuslehre bekannt sind.⁴⁹ Ihre Geschlossenheit grenzt die Theorie aber auch von der neuzeitlichen Zeitkonzeption ab, die die Zeit als unendliche, unabschließbare, einsinnig gerichtete Gerade vorstellt.

Der Vergleich der Zeit mit einem Lied oder einem Gedicht⁵⁰ hat Konsequenzen für ihren Aufbau. Wie sich ein Versfuß aus Silben, ein Vers aus Versfüßen, ein Gedicht aus Versen zusammensetzt, ja, wie das Gedicht selbst sich einordnet in ein größeres Szenarium, in den Zusammenhang des individuellen Lebens, und dieses wiederum in das Leben der Menschheit,⁵¹ so gilt ein entsprechendes Teil-Ganzes-Verhältnis auch für den Aufbau der Zeit. Ihre Teile, die selbst Ganzheiten darstellen für kleinere Teile, sind integriert in einen größeren Ganzheitszusammenhang, der selbst wieder Teil eines noch größeren Ganzen ist und so fort. Die Zeit ist ein relatives Ganzes von Teilen. Nicht das Fließen als solches, die irreversible Verdrängung, ist thematisch in der Zeitvorstellung, sondern der Fluß als ganzer, was nur möglich ist, wenn das Subjekt außerhalb des Fließens einen festen Standpunkt innehat und das Fließen in ein festes Koordinatensystem einfängt. Augustins Theorie kann als Versuch gewertet werden, die Zeit ihrer Vergänglichkeit zu entreißen und sie begrifflich zu fixieren. Wir haben es mit einer entzeitlichten, verräumlichten Zeit zu tun.

Daraus ergeben sich Konsequenzen für die Zeitmodi. Wie der Raum mit allen seinen Teilen kopräsent ist, d.h. zugleich in jedem gegenwärtigen Augenblick, so ist auch die verräumlichte Zeit gegenwartsbezogen und mit einer Privilegierung der Gegenwart verbunden. Genau besehen handelt es sich beim verräumlichten

⁴⁸ Auch die dritte Bedingung der Messung, nämlich Begrenztheit, wird von der vergegenwärtigenden, aus Erinnerung, Wahrnehmung und Erwartung konstituierten Zeitvorstellung erfüllt, da ihre stets endliche Ausdehnung Begrenzung impliziert.

⁴⁹ Dieselben Beispiele hat später Husserl in der Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins herangezogen.

⁵⁰ Kap. 27, 28.

⁵¹ Kap. 28.

Zeitganzen um ein teleologisch strukturiertes Ganzes, bei dem im Anfang bereits das Ende antizipiert und im Ende der Anfang realisiert ist und bei dem während des gesamten Verlaufs Anfang und Ende gleichermaßen wirksam sind. Nachweisen läßt sich eine solche Struktur an der Melodie, die bei abruptem Abbruch selbständig von uns fortgesetzt werden kann, da das Klanggebilde stets als Ganzes präsent ist.

Auf Seiten des Subjekts entspricht dem kopräsenten Zeitganzen das Gegenwartsbewußtsein, in welchem sich die Trias von Erinnerung, Wahrnehmung und Erwartung vereinigt. Da alle drei vergegenwärtigende, gegenwärtige Vorstellungen sind, läßt sich ihre Einheit nur aufgrund wechselseitiger Durchdringung erklären. Augustin demonstriert dies am Beispiel der Rezitation eines Gedichtes.⁵² Zu Beginn der Rezitation herrscht die Erwartung des Ganzen vor, am Ende besteht nur noch Erinnerung an das Ganze, während des Vortrags ist stets ein Teil erinnert, ein anderer Teil erwartet, abgesehen davon, daß jeder Teil perzipiert wird. So durchziehen alle drei Akte das Gedicht und konstituieren in durchgängiger Einheit das Gegenwartsbewußtsein.⁵³

Gerät damit nicht das Gegenwartsbewußtsein, das zugleich Erinnerung an Vergangenes, Wahrnehmung des Gegenwärtigen und Erwartung des Zukünftigen ist, in Konkurrenz zum göttlichen Bewußtsein, das als Vorstellung der Ewigkeit Vorstellung des allumfassenden Ganzen ist? Am Ende des XI. Buches, Kap. 31, wirft Augustin selbst diese Frage auf. Er projiziert dort zwei Geister, ein überdimensionales menschliches Bewußtsein, das das gesamte Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige schaut und somit allumfassend und allvergegenwärtigend ist, und das göttliche, das, alles zugleich schauend, Allgegenwart ist. Dennoch sind beide inkomparabel. Während das menschliche Bewußtsein als Zeitbewußtsein durch Sukzession und das Nacheinander von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft charakterisiert ist, kennt das göttliche Bewußtsein keine Folge und Veränderung. In ihm ist alles zugleich und auf einmal, in jenem alles nacheinander, aufgeteilt in Vorgängiges und Nachfolgendes. Gleichwohl ist es nicht illegitim, das menschliche Gegenwartsbewußtsein – das endliche wie das unendliche – in Analogie zum göttlichen zu setzen, da es die koinzidentelle Ewigkeit auffaltet zur ausgedehnten sukzessiven Gegenwart, nämlich zur Gegenwart des Zeitflusses.⁵⁴

⁵² Kap. 28.

⁵³ M. Steinhoff, *Zeitbewußtsein und Selbsterfahrung*, 2 Bde. (1983) Bd. 1, 41f. bestreitet die Privilegierung des Gegenwartsbewußtseins und die Symmetrie von Memoria und Expectatio und setzt an deren Stelle eine Privilegierung des Gedächtnisses mit dem Hinweis auf die in Kap. 18 behandelte naturgesetzlich fundierte Prognose, die ohne Erinnerung an den Abfolge-Zusammenhang nicht möglich ist und damit die Unentbehrlichkeit der Erinnerung zeigt. Umgekehrt wäre zu fragen, ob nicht auch die Erinnerung an ein durchstrukturiertes Ganzes, z. B. an die Kindheit, Erwartung verlangt, um diese überhaupt von einem anderen Lebensabschnitt abgrenzen zu können.

⁵⁴ Eine Schwierigkeit, mit der später Bergson in seiner Theorie der Zeit als unendlicher Dauer (*durée*) zu kämpfen hat, nämlich wie angesichts einer unendlichen Allgegenwart Vergessen erklärt werden könne, kennt Augustin nicht aufgrund seiner gestalttheoretischen Konzeption der Zeit. Wie groß auch immer das menschliche Bewußtsein gedacht wird, es bleibt ein begrenztes, mit dessen Erinnerungs-grenzen die Grenzen des Vergessens verschoben, nicht aufgehoben werden.

VI. *Komplikationen: zyklische und eschatologische Zeit*

Die bisherige Argumentation folgte dem Schöpfungsgedanken und dem mit ihm verbundenen Abstieg über die Stufen: Ewigkeit – Zeit (reale Zeit, Zeitvorstellung). Dabei erwies sich die Konzeption der Zeitvorstellung im Subjekt als Augustins geniale Eigenleistung, zu welcher ihn die Irrealität und Nichtigkeit der realen Zeit nötigte. Allerdings ist Augustin mit dieser Konzeption auf halbem Wege steckengeblieben, sonst hätte ihn die konsequente Explikation der Prämissen und Implikationen seiner Theorie zu einer transzendentalphilosophischen Position führen müssen wie später Kant, die mit dem Aufweis der Bedingungen subjektiver Zeiterfahrung zugleich die Bedingungen objektiver Zeitvorstellung artikuliert und sich jeder darüber hinausgehenden Aussage über eine mögliche transsubjektive, reale Zeit enthält.⁵⁵ Statt dessen füllt Augustin die durch die Seinsaporie entstandene Leerstelle der realen Zeit durch andere realistische Zeittheorien aus, und zwar sowohl durch die kosmologisch-physikalische Zeit, die er der antiken Tradition entnimmt, wie durch die existentiell-historische Zeit, die er aus der jüdisch-christlichen Tradition entlehnt. Mit der ersteren gelangt die zyklische Zeitform in sein System, die in der ständigen Wiederholung des Gleichen besteht, mit der letzteren die eschatologische, die einsinnig auf die Zukunft als Endzeit gerichtet ist. Beide sind im Grunde inkompatibel mit Augustins der Rhythmik, Musik- und Sprachtheorie entnommenen gestalttheoretischen Konzeption. Sie dokumentieren nur den mißlungenen Versuch, römisch-lateinische rhetorische Tradition mit griechischer naturwissenschaftlicher und jüdisch-christlicher heilsgeschichtlicher zu verbinden.

a. Physikalische Zeit

Obwohl Augustin die griechische Zeittheorie in ihren eminentesten Ausgestaltungen, der platonisch kosmologischen wie der genereller gefaßten aristotelisch physikalischen entschieden bekämpft, schleichen sich beide Auffassungen unbenutzt in sein System ein. Für die erste ist die Identifikation der Zeit mit den Planetenumläufen, letztlich mit der Rotation des Kosmos charakteristisch, für die zweite die Identifikation der Zeit mit der Bewegung von Körpern überhaupt, gleich, welchen Bahnen sie folgen. Die zweite ist der ersten insofern zu präferieren, als Zeit nach einem Argument Augustins⁵⁶ auch dann noch vorliegen muß, wenn Sonne, Mond und die übrigen Planeten stillstehen und nur noch eine Töpferscheibe sich dreht.

⁵⁵ Die Ambivalenz und Unentschiedenheit der Augustinischen Theorie hat in der Literatur zu unterschiedlichen Auslegungen geführt. Für die einen, z. B. E. Rudolph, a. a. O. 111 ist der Übergang von der realen Zeit zur Zeitvorstellung nur ein Wechsel vom Zeitobjekt zum subjektiven Vorstellungsvermögen, für die anderen, z. B. Flasch, a. a. O. 276 ist es ein prinzipieller Wechsel von der quid- zur ubi-Frage, der verbunden ist mit einer Verlagerung der Zeit aus der Realität in das Subjekt, in welchem sie fürderhin ausschließlich existiert.

⁵⁶ Kap. 23.

Die Widerlegung der ersten Version erfolgt exemplarisch am Beispiel der Zuordnung eines Tages (24 Stunden) zum Sonnenumlauf,⁵⁷ die pars pro toto für die Zuordnung der Zeit zur Himmelsrotation steht.⁵⁸ Sie erfolgt unter zwei Prämissen, von denen die eine den Tag mit dem Sonnenumlauf *identifiziert*, die andere ihn als *Dauer* des Sonnenumlaufs betrachtet.⁵⁹ Strukturell gesehen identifiziert die erste die Zeit mit der Bewegung, während die zweite die Zeit als Moment an der Bewegung nimmt. Folgt aus der ersten Prämisse, daß man von einem Tag auch dann noch sprechen muß, wenn die Sonne ihre Bahn halb oder doppelt oder dreifach so schnell vollendet, so folgt aus der zweiten das genaue Gegenteil, nämlich, daß man unter keinen Umständen von einem Tag mehr sprechen darf, falls die Sonne in mehr oder weniger als 24 Stunden ihren Umlauf beendet. Die erste Konsequenz zeigt die Relativität von Bewegung und Zeit. Da die Zeit von der Bewegung dependiert oder sogar mit ihr identisch ist, muß einer Geschwindigkeitsänderung der Bewegung stets eine Änderung der Zeitgeschwindigkeit korrespondieren. Da sich eine solche Möglichkeit prinzipiell nicht bestreiten läßt, können die Planetenumläufe kein definitives Zeitmaß abgeben, wie noch Platon angenommen hatte.⁶⁰

Gegen die zweite Annahme spricht, daß ein Tag auch dann vorliegt, wenn kein Sonnenumlauf stattfindet. Daß dies immerhin denkmöglich ist, glaubt Augustin unter Berufung der Josua-Stelle 10, 12f. belegen zu können. Nach dieser äußerte der Prophet den Wunsch, die Sonne möge stillstehen, damit er die Schlacht siegreich beenden könne. Die Sonne stand still, unterdessen die Schlacht und die Zeit weitergingen. Bestritten wird hier der existentielle Zusammenhang von Zeit und Bewegung.

Was die nicht mehr kosmologisch, sondern nur noch allgemein physikalisch begründete Zeitauffassung betrifft, so scheint Augustin gegen sie einwenden zu wollen, wiewohl er dies nicht expressis verbis formuliert, daß auch bei Wegfall äußerer Bewegung Zeit bleibt, wie das leise oder laute Sprechen von Worten, Silben usw. oder die im Geiste geplante Rezitation eines Gedichtes bezeugen, die immerhin noch innere Bewegung und Zeit enthalten.⁶¹

Ungeachtet dieser Widerlegung treten beide Zeitinterpretationen wie selbstverständlich in Augustins Theorie auf, die erstere, wenn in Kap. 23 die Planetenumläufe als Prinzip der Zeiteinteilung in Jahre, Monate, Tage, Stunden usw. zugelassen werden, wie dies im Alltag üblich ist: „Gewiß, die Sterne und Leuchten am Himmel dienen zu Merkzeichen und zur Bestimmung von Zeiten und Tagen und

⁵⁷ Sonnenumlauf meint hier das scheinbare Umkreisen der Erde von Sonnenaufgang zu Sonnenaufgang, wie es das naive Bewußtsein annimmt.

⁵⁸ Kap. 23.

⁵⁹ Die letztere Erklärung berücksichtigt, daß Zeit nicht nur vorliegt während der Bewegung, sondern auch während der Ruhe und des Stillstandes, vgl. Kap. 24.

⁶⁰ Mit dem Wegfall der Planetenumläufe geht das objektive Zeitmaß verloren, das sich im Subjekt nicht wiederherstellen läßt. Denn wie Augustin am Beispiel der Messung von Silben, Versen, Gedichten zeigt, kann ein langer Vers rasch, ein kurzer gedehnt gesprochen werden. Im Subjekt gibt es kein exaktes, präzises Maß, vgl. Kap. 26.

⁶¹ Vgl. Kap. 23, 27.

Jahren; ja, dazu sind sie.“⁶² Mit dieser Äußerung erfolgt eine Anlehnung an Platons „Timaios“, wo in 41 e und 42 d die Planeten zu Werkzeugen (ὄργανα) der Zeit erklärt werden und in 38 e gesagt wird, daß Gott Sonne, Mond und die übrigen Planeten erschuf zur Begrenzung und Feststellung der die Zeit bezeichnenden Zahlen, kurzum zur Zeitmessung.

Auch die zweite Zeitauffassung begegnet wie selbstverständlich. Dadurch, daß Augustin Bewegung konzidiert, sowohl äußere wie innere, z. B. den Sonnenumlauf, die Drehung einer Töpferscheibe oder den Ablauf eines Liedes, konzidiert er auch die Zeit; denn wie immer Bewegung aufgefaßt wird, ob als Ortswechsel, Zustandsänderung, Zu- oder Abnahme usw., stets stellt sie einen temporalen Prozeß dar, der ohne Zeit nicht denkbar ist. Mit der Bewegung in der Realität ist auch reale Zeit gegeben.

b. Historische Zeit

Noch auf eine andere Weise füllt Augustin die Leerstelle der realen Zeit aus, nämlich durch Übernahme der jüdisch-christlichen Geschichtszeit. Diese Geschichtszeit, in der das zeitvorstellende Subjekt steht, ist von besonderer Art. Ihr liegt eine heilsgeschichtliche Konzeption zugrunde, die einen göttlichen Heilsplan unterstellt, der die Ablösung der alten, korrupten Welt durch eine neue, heile Welt vorsieht. Durch diese Zukunftsorientiertheit und Endzeiterwartung unterscheidet sie sich von anderen Geschichtsauffassungen, z. B. von solchen, die entweder einen unendlich gleichförmigen Prozeß ohne Fortschritt und Ziel oder eine ständig fortschreitende Entwicklung mit zunehmender, wenngleich unab-schließbarer Vervollkommnung annehmen.

Mag auch die Ablösung der alten Welt und der Anbruch der neuen dem jüdischen Volk, das sich für das auserwählte hielt, zunächst innerhalb einer endlichen Zeit als realisierbar erschienen sein, so wurde später aufgrund der Erfahrung, daß sich der Anbruch immer wieder verzögerte, die Annahme hypostasiert und der Anbruch ans Ende aller Zeiten verlegt. Damit änderte sich zwangsläufig die Grundkonstellation, wobei Ungereimtheiten nicht ausblieben; denn die verabsolutierte eschatologische Zeit unterstellt nicht mehr nur ein Ende der alten Welt *in* der Zeit, sondern das Ende der Welt *und* der Zeit, was verbunden ist mit dem Anbruch einer zeitlosen heilen Welt.

Anders als in vielen Meditationssystemen, in denen der Ausstieg aus der Zeit und der Transzensus in ein überzeitliches Reich in jedem Augenblick der Zeit vollziehbar ist, ist er in der vorliegenden Konzeption nur am Ende der Zeit möglich. Deshalb läßt er sich auch nur hoffend und erwartend antizipieren.⁶³ Nimmt man den Gedanken der Zeitlosigkeit der anbrechenden Welt ernst, so muß er zu aller Zeit gelten, da er zeitindependent, also a priori ist. Dann aber

⁶² Kap. 23.

⁶³ Im Unterschied zu der ebenfalls zukunftsorientierten Sorgestruktur, die Heidegger unterstellt, herrscht hier Erwartung und Hoffnung vor.

resultiert notwendig ein Widerspruch zu der explizit futurischen, d.h. zeitlichen Fassung der eschatologischen Konzeption, da die zu aller Zeit gültige Atemporalität unmöglich aus der Temporalität folgen kann.

Das Pendant zur eschatologischen Konzeption mit ihrem absoluten Ende der Zeit ist der Schöpfungsgedanke mit seinem absoluten Anfang der Zeit. Nach ihm gibt es zumindest im Glauben das absolute Novum des Zeitanbruchs, das sich in der Zeitlosigkeit ereignet. Der Gedanke führt vor dieselbe Schwierigkeit, ja, vergrößert sie noch, stellt er doch vor die Frage,⁶⁴ wie in absoluter Zeitlosigkeit plötzlich Zeit anfangen könne. – Außerdem wird mit der schöpfungs- und heilsgeschichtlich konzipierten Zeit, die Anfang und Ende kennt, im Grunde die zeitlose Ewigkeit aufgehoben, insofern nun eine „Ewigkeit“ am Anfang und eine „Ewigkeit“ am Ende steht, zwischen denen die Zeit spielt, während die durch Anfang und Ende begrenzte Zeit eingebettet sein müßte in ein zeitloses „a priori“, das nicht nur am Anfang oder nur am Ende der Zeit steht, sondern an beiden zugleich und immerfort währt.⁶⁵

Die eschatologische Zeitauffassung begegnet im XI. Buch der „Confessiones“ nur ansatzweise; weitläufiger und detaillierter ausgeführt ist sie in „De civitate Dei“. Im XI. Buch der „Confessiones“ tritt sie am Ende (ab Kap. 29) auf als Pendant zum einleitenden Schöpfungsmythos, und zwar in moralischem Kontext. Es geht darum, aus der Vielheit und Zerstreutheit des Zeitlichen, in der das Ich gefangen ist, zur Einheit zu finden. Hier begegnen Stellen wie: „Ich bin zersplittert in Zeiten“, „Zerfahrenheit ist mein Leben“, „im aufgeregten Unbestand der Dinge werden meine Gedanken, wird das tiefste Leben meiner Seele hierhin, dorthin gezerzt“.⁶⁶ Sie stellen vor die Aufgabe, zur inneren Sammlung und zur koinzidentellen Einheit mit Gott zu gelangen. Die endgültige und restlose Erfüllung dieser Aufgabe ist nur am Ende aller Zeit möglich und bleibt während des Lebens lediglich Hoffnung und Erwartung aufgrund göttlicher Verheißung. „Noch aber ‚schwinden meine Jahre in Seufzen dahin‘, und Du nur bist mein Trost, Herr, mein Vater, und Du bist ewig“⁶⁷ oder „weg von den alten Tagen will ich mich zusammenraffen im Streben nur nach dem Einen“⁶⁸ – diese und ähnliche Stellen lassen die eschatologische Konzeption erkennen. Allerdings wird sie gestört durch das Eindringen des Gedankens vom Immerwähren aus der griechischen Ontologie. Dies zeigt besonders die folgende Stelle aus Kap. 29:

„Praeterita oblitus‘ non in ea quae futura et transitura sunt, sed ‚in ea quae ante sunt‘ non distentus, sed ‚extentus‘, non secundum distentionem, sed secundum intentionem, ‚sequor ad palmam supernae vocationis‘, ubi ‚audiam vocem laudis et contempler delectationem tuam‘ nec venientem nec praeterentem“,

⁶⁴ Kap. 10.

⁶⁵ Hier wird die Ambivalenz der Augustinischen Zeittheorie, die aus der Verbindung der ursprünglich rein temporalen eschatologischen Auffassung mit dem atemporalen Grundgedanken der griechischen Ontologie resultiert, besonders deutlich.

⁶⁶ Kap. 29.

⁶⁷ Kap. 29.

⁶⁸ Kap. 29.

die zurückgeht auf Philipper 3, 13f.:

ἐν δέ, τὰ μὲν ὀπίω ἐπιλανθάνομενος τοῖς δὲ ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος, κατὰ σκοπὸν διώκω εἰς τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

„Unum autem, quae retro sunt oblitus, in ea quae ante sunt extensus, secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis dei in Christo Jesu.“

Während der griechische Originaltext eindeutig zukunftsorientiert und eschatologisch ist und ἔμπροσθεν das „sich nach vorn – in die Zukunft – Strecken“ meint, ist, wie Duchrow⁶⁹ nachgewiesen hat, die lateinische Itala-Übersetzung ambivalent und zur Fehlinterpretation prädestiniert, da das „ante“ in der Formulierung „in ea quae ante sunt“ sowohl temporal wie a-temporal gelesen werden kann. Im letzteren Falle hat es die Bedeutung von „a priori“, von „zeitunabhängig“, wie sie auch in Kap. 30 vorliegt, wo „ante“ als „ante omnia tempora“ erläutert wird.

Obwohl Augustins Bedeutung als Vermittler der jüdisch-christlichen eschatologischen Zeitauffassung für die moderne Geschichtstheorie nicht unterschätzt werden darf, ist seine Theorie der Psychologisierung der Zeit für die Entwicklung der Geistesgeschichte weitaus wichtiger, da sie den Weg in den neuzeitlichen Subjektivismus und in die Transzendentalphilosophie eröffnet hat.⁷⁰

⁶⁹ U. Duchrow, a. a. O. S. 284.

⁷⁰ Nicht diskutiert wird von Augustin das Verhältnis von privatsubjektiver zu intersubjektiver Zeitvorstellung. Die Zeitvorstellung im Einzelsubjekt tritt mit dem Anspruch auf Objektivität auf, und zwar auf einzig mögliche wegen des Wegfalls des äußeren Zeitbezugs. Welches aber sind die Kriterien, die bei Negation der realen Zeit als Objekt und Maßstab der Zeitmessung die Intersubjektivität und Objektivität verbürgen?