

# Zeit und Zeitlichkeit.

Zur Modernität des Augustinischen Zeitverständnisses

Jakob Hans Josef SCHNEIDER (Tübingen)

Georg Wieland zum 65. Geburtstag

## *I. Die Zeit der Welt und Natur, der Seele und Geschichte*

In der Zeit und selbst zeitlich zu sein, kennzeichnet menschliche Existenz in ihrem Daseinsvollzug. Zeit und Zeitlichkeit treten in dem Maße auseinander, in dem das Dasein sich auf sich selbst zurücknimmt, sich als Selbstvollzug in der Zeit auslegt; während die Zeit selbst davon unbekümmert ist und als universelle kosmische Größe ihre Gleichgültigkeit gegen den Zeitenwandel behauptet. Gerade weil die Zeit derart Thema menschlichen Daseins im ganzen ist, ist ihre Zuordnung zur Philosophie unverzichtbar. Nach Heidegger ist sie *das* Thema der Philosophie;<sup>1</sup> und zwar in einem solchen Sinn, daß er sie in *Sein und Zeit* als „Wiederholung“<sup>2</sup> der Daseinsanalytik behandelt<sup>3</sup> und damit das Ganze des Daseins in die ausgezeichnete Perspektive der Zeitlichkeit rückt, in der es von Anfang an stand:<sup>4</sup> „*Die Seinsverfassung des Daseins gründet in der Zeitlichkeit. (...) Die Zeitlichkeit übernimmt die Ermöglichung des Seinsverständnisses und damit die Ermöglichung der thematischen Auslegung des Seins und seiner Artikulation und vielfältigen Weisen, d. h. die Ermöglichung der Ontologie*“.

Wie das Sein in „seiner Artikulation und vielfältigen Weisen“ verdankt sich auch

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, Zollikoner Seminare, hg. M. Boss (Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1994) 76. Vgl. aus der Fülle der Literatur: M. Theunissen, Negative Theologie der Zeit (Frankfurt a. M. 1991, <sup>2</sup>1992); Zeiterfahrung und Personalität, hg. Forum für Philosophie Bad Homburg (Frankfurt a. M. 1992); E. Rudolph/H. Wismann (Hg.), Sagen, was die Zeit ist. Analysen zur Zeitlichkeit der Sprache (Stuttgart 1992); P. Burger, Die Einheit der Zeit und die Vielheit der Zeiten. Zur Aktualität des Zeiträtsels (Würzburg 1993); H. M. Baumgartner (Hg.), Das Rätsel der Zeit. Philosophische Analysen (Freiburg/München 1993); ders. (Hg.), Zeitbegriffe und Zeiterfahrung (Freiburg/München 1994); A. Gimmler/M. Sandbothe/W. Ch. Zimmerli (Hg.), Die Wiederentdeckung der Zeit. Reflexionen. Analysen. Konzepte (Darmstadt 1997); W. Achtner/S. Kunz/T. Walter, Dimensionen der Zeit. Die Zeitstrukturen Gottes, der Welt und des Menschen (Darmstadt 1998).

<sup>2</sup> Vgl. P. Ricœur, Temps et récit, 3 Bde. (Paris 1983–1985), dt. Übers.: Zeit und Erzählung, 3 Bde. (München 1988–1991) Bd. 3, 122 f.

<sup>3</sup> M. Heidegger, Sein und Zeit, §§ 5, 61 und 66 (Tübingen <sup>15</sup>1984) 17, 304 und 331 ff.; ders., Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, §§ 2 und 14, Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944, Bd. 20: Marburger Vorlesung Sommersemester 1925, hg. P. Jaeger (Frankfurt a. M. 1979, <sup>3</sup>1994) 7 ff., 183 ff.; ders., Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft Juli 1924, hg. H. Tietjen (Tübingen <sup>2</sup>1995).

<sup>4</sup> M. Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie, 2. Teil, Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944, Bd. 24: Marburger Vorlesung Sommersemester 1927, hg. F.-W. v. Herrmann (Frankfurt a. M. 1975, <sup>2</sup>1989) 323 f. (Kursiv im Original).

die Zeit perspektivisch gebrochenen Zeiterfahrungen und -konzeptionen. Wir können drei grundlegende Aspekte des Zeitverständnisses unterscheiden:<sup>5</sup> 1) die universale, kosmische, überindividuelle, transsubjektive, reale und objektive Zeit der Welt und Natur; 2) die subjektive Zeit der Seele, die Erlebniszeit, Zeit als „Existenzweise der Seele“, die „Ichzeit“ (K. Gloy) und 3) die erzählte Zeit, Geschichtszeit, die Zeit in der Perspektive der handelnden Person, „Personzeit“ (H. M. Baumgartner), die Zeit „personaler Entscheidungen“, die Zeit der Lebensweichenstellungen. Das ist die Zeit der Verantwortung, der Schuld. Heidegger hat nicht ohne Grund in *Sein und Zeit* (§§ 58, 65) die Kategorie der Schuld in den Kontext von Dasein und Zeitlichkeit gestellt.<sup>6</sup> Dabei ruht die Geschichtszeit auf der Zeit der handelnden Person auf; ist nicht selbst diese, sondern als „erzählte“ Zeit das Unterfangen,<sup>7</sup> im Medium der „kalendarischen Zeit“, vor allem der „Spur“, die das Vergangene hinterläßt, die „erlebte Zeit“ in die „kosmische Zeit“ wieder einzuschreiben. Subjektive, objektive und erzählte Zeit sind die Koordinaten, die für das Zeitverständnis des Augustinus unverzichtbar sind.

Welchen Beitrag leistet die Zeitauffassung des Augustinus? Inwiefern ist sie modern, und zwar so, daß sie zur Sache spricht? Modernität ist eine Kategorie von historischer Bedeutung. Es wird darauf ankommen, die Perspektiven des Augustinischen Zeitverständnisses so darzustellen, daß sie als Antworten auf eine Problemlage erscheinen, die sich aus und in dem Zeithorizont der Gegenwart stellen. Die Interpretation des Augustinischen Zeitverständnisses des 11. Buchs der *Confessiones* ist in der Geschichte seiner Interpretation verankert.

## II. Zur Interpretationsgeschichte des Augustinischen Zeitverständnisses

Unter den antiken Zeitauffassungen treten vor allem die beiden folgenden hervor: die aus Platons<sup>8</sup> *Timaios* (37d): „Zeit als bewegtes Bild der Ewigkeit“, genauer: ein „einheitliches Abbild des im Einen verbleibenden einheitlichen Lebens, ein Ab-

<sup>5</sup> Vgl. H. M. Baumgartner, *Zeit und Zeiterfahrung*, in: ders. (Hg.), *Zeitbegriffe und Zeiterfahrung*, 189–211, 194; ders., *Zeit und Sinn. Grundzüge menschlicher Zeiterfahrung und Zeitdeutung*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 106 (1999) 287–298, 290 f.; K. Gloy, *Die Struktur der Augustinischen Zeittheorie im XI. Buch der Confessiones*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 95 (1988) 72–95, 74; P. Ricœur, *Zeit und Erzählung*, Bd. 3, 165 ff.; R. Schaeffler, Art. ‚Zeit, Zeitlichkeit II. Philosophisch‘, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, hg. J. Höfer/K. Rahner, Bd. 10 (Freiburg 1965) 1326–1329.

<sup>6</sup> Vgl. auch M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, § 36, Gesamtausgabe, Bd. 20, 441 f.: „Das Vorlaufen aber in die eigenste Seinsmöglichkeit ist nichts anderes als das Sein meines eigensten *Seinwerdens*. Das Schuldigsein, das darin mitgesetzt ist, ist das Sein des eigensten *Gewesenseins*. (...) Das Sein, in dem Dasein seine Gänze eigentlich sein kann als Sich-vorweg-sein, ist die *Zeit*.“ Vgl. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers* (Pfullingen 1990) 59 ff.; ders., *Heidegger und das Problem der Zeit*, in: *L'Héritage de Kant. Mélanges philosophiques offerts au P. Marcel Régnier Directeur des Archives de Philosophie* (Paris 1982) 287–307; ders., *Einleitung: Heidegger heute*, in: ders. (Hg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks* (Köln/Berlin 1969) 13–53, 33 ff.; P. Ricœur, *Zeit und Erzählung*, Bd. 3, 222 f., 251 f.

<sup>7</sup> P. Ricœur, *Zeit und Erzählung*, Bd. 3, 159 ff., 165 ff.

<sup>8</sup> Übersetzung in Anlehnung an G. Figal, *Zeit und Identität. Systematische Überlegungen zu Aristoteles und Platon*, in: *Zeiterfahrung und Personalität*, 34–56, 48. Vgl. auch M. Theunissen, *Die Zeitvergessenheit*

bild, das der Zahl nach fortschreitet“, die in Plotins *Enneade* III, 7 einen Nachklang findet;<sup>9</sup> und die des Aristoteles:<sup>10</sup> Zeit als „Anzahl für die Bewegung hinsichtlich ihrer Phasenfolge“ bzw. „gemäß dem Früher und Später“. In beiden Zeitauffassungen kommt der Zahl tragende Bedeutung zu, und zwar in doppelter Funktion: als „Anzahl“ und als „Zählzahl“; wobei nach Aristoteles (*Phys.* IV, 11. 219b5–10) Zeit dem „Typus der Anzahl“ angehört; während nach Platon (*Timaios*, 38a) Zeit die Ewigkeit nach „Zahlenverhältnissen“ nachbildet. Daher gehört sie dem „ersten Anfang“ der Rekonstruktion der Weltentstehung zu, in dem das „durch Vernunft Hervorgebrachte“ (47e) aufgezeigt wird; und nicht dem „zweiten Anfang“ (48b), der auf den ersten zurückkehrend mit dem „dritten Genus“, dem Raum (χώρος), erneut einzusetzen und das „durch Notwendigkeit Entstehende“ aufzuweisen hat (52a–b). Nach Aristoteles hingegen ist Zeit „etwas an der Bewegung“ (*Phys.* IV, 11. 219a9); und Bewegung (κίνησις) ist die „Verwirklichung (Entelechie) des Möglichkeitsmoments an einem Gegenstand“ (III, 1. 201a10f.), vorzüglich an den Naturdingen; denn Natur ist „Prinzip von Prozeß und Veränderung“ (200b12) „desjenigen, dem sie ursprünglich und als einem solchen und nicht etwa bloß vermittels eines seiner weiteren Bestimmtheitsmomente eigen ist“ (II, 1. 192b20–23). In gewisser Hinsicht haben wir zwar ein Zeitbewußtsein nur dann, wenn wir auch eine „Veränderung in unserem Denken“ „durchmachen“ (IV, 11. 218b21 ff., 14. 223a16–29); aber Zeit wird doch nicht auf das Denken oder die Seele reduziert, sondern auf die Natur; auf das, was nach dem 10. Buch der *Nomoi* des Platon, gegen das sich Aristoteles wendet, „später“ und also von Kunst und Verstand abhängig zu denken ist (*Nomoi* X 892b). Von Natur dürfen wir nach Platon nämlich nur da sprechen, wo es sich um das Prinzip (ἀρχή) der im Werden und Entstehen begriffenen Wirklichkeit handelt: um die Seele, die kraft ihrer Selbstbewegung Prinzip des Lebendigen ist.<sup>11</sup> Sie ist daher „zuerst“, „früher“ (896c: προτέραν) und der Körper „später“ (ὕστερον); was aber früher ist, ist der Grund für das, was später ist. Die Bewegung des Körpers ist abhängig von der Selbstbewegung der Seele und folglich von einer geistigen Wirklichkeit, die allein zur Selbstbewegung fähig ist. Platon und Aristoteles beziehen sich auf die Zeit der Natur; wobei Platon auf die Weltseele anspielt, in der kraft der

---

der Metaphysik. Zum Streit um Parmenides, Fr. 8.5–6a (1989), in: ders., *Negative Theologie der Zeit*, 89–130, 103 ff.

<sup>9</sup> Plotin, *Über Ewigkeit und Zeit. Enneade III, 7*, übers., eingel. und komment. v. W. Beierwaltes (Frankfurt a. M. 41995); *Enn.* III, 7 § 11: „Herausfallen“ der Zeit aus der Ewigkeit; „wir aber werden Zeit erzeugen durch den Logos und die Natur des Späteren“; „wir haben als Bild der Ewigkeit die Zeit hervorgebracht“; „die Seele hat sich selbst verzeitlicht, anstelle der Ewigkeit die Zeit schaffend“; „man darf nicht außerhalb der Seele die Zeit ansetzen“; *Enn.* III, 7 § 12: Zeit als „Tätigkeit der Seele“.

<sup>10</sup> Aristoteles, *Phys.* IV. 11. 219b1–2; Übersetzung H. Wagner: Aristoteles, *Physikvorlesung* (Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, hg. H. Flashar, Bd. 11) (Darmstadt 1983). Vgl. E. Rudolph, *Zeit und Ewigkeit bei Platon und Aristoteles*, in: ders. (Hg.), *Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles* (Stuttgart 1988) 109–128; K. Held, *Zeit als Zahl. Der pythagoreische Zug im Zeitverständnis der Antike*, in: *Zeiterfahrung und Personalität*, 13–33; S. Eberle, *Le problème de la perception du temps et la théorie de l'intentionnalité chez Aristote*, in: *Une philosophie dans l'histoire. Hommages à Raymond Klibansky*, hg. B. Melkevik/J.-M. Narbonne (Québec 2000) 65–81.

<sup>11</sup> Vgl. G. Schrimpf, *Die Frage nach der Wirklichkeit des Göttlichen. Eine wirkungsgeschichtliche Hinführung zu klassischen philosophischen Texten* (Fuldaer Hochschulschriften, 35) (Frankfurt a. M. 2000) 14–22.

„Analogie“ und „zahlenmäßigen Proportion“ das Ganze als Eines zusammengehalten wird (*Timaios*, 31c, 56c); Aristoteles auf die Zeit der Natur im Sinne des Früher und Später, die möglicherweise nicht ohne ein Prozeß in der Seele (des Zeit erfahrenden Menschen) sein kann (*Phys.* IV, 11. 219a5 ff.).

Eine solche – bei Aristoteles als Möglichkeit anklingende – ‚Reduktion‘ der Zeit auf das Zeit wahrnehmende Subjekt scheint nun Augustinus zu beabsichtigen, wenn er Zeit als „distentio animi“ (*Conf.* XI, 26. 33) begreift. Von der Sache her scheint er zudem Husserls *Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (Göttinger Vorlesung von 1904/05) und Heideggers<sup>12</sup> „Freilegung des Daseins in seiner Zeitlichkeit“ gleichermaßen zu antizipieren. Husserl und Heidegger nehmen ausdrücklich auf Augustinus Bezug:

Gleich zu Beginn seiner *Vorlesungen über das innere Zeitbewußtsein aus dem Jahre 1905* schreibt Husserl:<sup>13</sup> „Die Analyse des Zeitbewußtseins ist ein uraltes Kreuz der deskriptiven Psychologie und der Erkenntnistheorie. Der erste, der die gewaltigen Schwierigkeiten, die hier liegen, tief empfunden und sich daran fast bis zur Verzweiflung abgemüht hat, war Augustinus. (...) herrlich weit gebracht und erheblich weiter gebracht als dieser große und ernst ringende Denker hat es die wissensstolze Neuzeit in diesen Dingen nicht“. Heidegger urteilt: Aristoteles und Augustinus haben „das Wesentliche“ gesagt, „was innerhalb des vulgären Zeitverständnisses zunächst über die Zeit gesagt werden kann. Im Vergleich sind die Aristotelischen Untersuchungen begrifflich strenger und stärker, während Augustinus einige Dimensionen des Zeitphänomens ursprünglicher sieht“.<sup>14</sup>

Das Husserl-Zitat versteht sich auf dem Hintergrund der phänomenologischen Reduktion, wonach die objektive Weltzeit sich aus dem subjektiven Zeitbewußtsein nur konstituieren kann, indem sie zuvor auszuklammern ist, um „das reine subjektive Zeitbewußtsein, den phänomenologischen Gehalt der Zeiterlebnisse“ zu gewinnen, auf dem die objektive Zeit aufruht. Die phänomenologische Analyse geht nicht auf die objektive Zeit der Welt und Natur, „sondern (auf die) erscheinende Zeit, erscheinende Dauer als solche. Das aber sind absolute Gegebenheiten, deren Bezweiflung sinnlos wäre“.<sup>15</sup> „Man muß erst die Welt durch *ἐποχή* verlieren, um sie in universaler Selbstbesinnung wiederzugewinnen“;<sup>16</sup> denn *Noli foras ire, in te redi,*

<sup>12</sup> Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 5, 15 ff.; ders., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, § 14 und §§ 32–36, Gesamtausgabe, Bd. 20, 183 ff. und 421 ff.; ders., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, § 19, Gesamtausgabe, Bd. 24, 324 ff.

<sup>13</sup> E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1893–1917), *Husserliana* X, hg. R. Boehm (Haag 1966) 3. Vgl. dazu M. Frank, *Zeitbewußtsein* (Pfullingen 1990); P. Ricœur, *Zeit und Erzählung*, Bd. 3, 37 ff.; P. Bieri, *Zeit und Zeiterfahrung. Exposition eines Problembereichs* (Frankfurt a.M. 1972) 177 ff., 188 ff.; W. Orth (Hg.), *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger* (Phänomenologische Forschungen, Bd. 14) (Freiburg/München 1983).

<sup>14</sup> M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, § 19, Gesamtausgabe, Bd. 24, 329. Vgl. ders., *Sein und Zeit*, § 81, 427. Weitere Belege bei F.-W. v. Herrmann, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit* (Frankfurt a.M. 1992) 15–20.

<sup>15</sup> *Husserliana* X, 4f.; vgl. M. Frank, *Zeitbewußtsein*, 12 ff.; G. Brand, *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls* (Den Haag 1955) 25–34, 54 ff., 75 ff.; K. Held, *Phänomenologie der Zeit nach Husserl*, in: *Perspektiven der Philosophie* 7 (1981) 185–221.

<sup>16</sup> E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana* I, hg. S. Strasser (Haag<sup>2</sup> 1963) 183. Augustinus, *De ver. rel.*, XXXIX. 72, 202.

*in interiore homine habitat veritas* (Augustin), mit dem Husserls *Cartesianische Meditationen* enden.

Das Heidegger-Zitat versteht sich auf dem Hintergrund einer „immanente(n) Kritik“ Heideggers an Husserl: Husserls „primäre Frage“ sei „gar nicht die nach dem Seinscharakter des Bewußtseins,“ sondern die „Idee einer absoluten Wissenschaft“, die „die neuzeitliche Philosophie seit Descartes beschäftigt.“ So sei auch die „Herausarbeitung des reinen Bewußtseins als thematisches Feld der Phänomenologie nicht phänomenologisch im Rückgang auf die Sachen selbst gewonnen, sondern im Rückgang auf eine traditionelle Idee der Philosophie.“<sup>17</sup> Die phänomenologische Reduktion erreicht nicht das, was sie zu erreichen bestrebt war:<sup>18</sup> Wenn es nämlich „Seiendes gäbe, dessen *Was es gerade ist, zu sein und nichts als zu sein*, dann wäre diese ideative Betrachtung einem solchen Seienden gegenüber das fundamentalste Mißverständnis.“ Heideggers Vorbemerkung zu der von ihm herausgegebenen Husserlschen *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* hebt deutlich hervor, daß es „entscheidend“ auf die „Herausstellung des intentionalen Charakters des Zeitbewußtseins und die wachsende grundsätzliche Klärung der Intentionalität überhaupt“ ankomme.<sup>19</sup> Dieser Charakter geht aber durch die phänomenologische Reduktion verloren. Daher sind Aristoteles und Augustinus die besseren Phänomenologen, auch wenn sie Zeit nur im Rahmen des „vulgären Zeitbegriffes“ zu erörtern versuchen, bei diesem stehen bleiben und nicht zum ursprünglichen Zeitverständnis: der „*Zeitlichkeit (...) als der Sinn der eigentlichen Sorge*“ vordringen.<sup>20</sup> Aus dem Grund spart Heidegger in seinem Beuroner Vortrag *Des hl. Augustinus Betrachtung über die Zeit. Confessiones lib. XI* vom 26. Oktober 1930 Husserl aus; ich zitiere aus dem mir vorliegenden Typskript (1): „In der abendländischen Philosophie sind uns drei bahnbrechende Besinnungen auf das Wesen der Zeit überliefert: die erste hat Aristoteles durchgeführt; die zweite ist das Werk des hl. Augustinus, die dritte stammt von Kant. Jede dieser drei Besinnungen über das Wesen der Zeit ist einem eigenen Zusammenhang entwachsen.“ Von Husserl keine Rede, statt seiner von Kant.

Kant behauptet von der Zeit,<sup>21</sup> daß sie nichts anderes sei „als die Form des inneren Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes“ (*KrV* A 33/B 49). „Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt“ (A 34/B 50). Dabei ist sie (wie auch der Raum) kein „empirischer“, „diskursiver“ oder „allgemeiner Begriff“,<sup>22</sup> durch den Zeitliches bestimmt werden könnte;

<sup>17</sup> M. Heidegger, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, § 11, Gesamtausgabe, Bd. 20, 147.

<sup>18</sup> A. a. O., § 12, Gesamtausgabe, Bd. 20, 152 (Kursiv im Original). Vgl. O. Pöggeler, Zeit und Sein bei Heidegger (1983), in: ders., Heidegger in seiner Zeit (München 1999) 39–60, 50f.

<sup>19</sup> M. Heidegger: E. Husserl, Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, hg. M. Heidegger, in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 9 (1928) 367 (Repr. Tübingen 1980).

<sup>20</sup> M. Heidegger, Sein und Zeit, § 65, 326 (Kursiv im Original).

<sup>21</sup> Vgl. H. Poser, Zeit und Ewigkeit. Zeitkonzepte als Orientierungswissen, in: H. M. Baumgartner (Hg.), Das Rätsel der Zeit, 17–50; H. M. Baumgartner, Zeit und Zeiterfahrung, 189–211; K. Gloy, Kants Theorie der Zeit, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie 19 (1987) 47–82.

<sup>22</sup> I. Kant, *KrV*, A 23/B 38, A 24 f./B 39, A 30 f./B 46 f.; ders., Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, § 7, Akad.-Ausg. VII, 142: die Zeit ist „kein Verstandesbegriff“.

denn alles, was zeitlich ist, ist in der Zeit, aber nicht „durch“ sie; d. h. sie ist keine „objektive Bestimmung“, die „den Dingen anhinge“ (A 32/B 49); deshalb sind „verschiedene Zeiten (...) nur Teile eben derselben Zeit“ (A 31/B 47). Zudem verfügen wir über die Zeit nicht; da sie kein ‚Vorhandenes‘ ist; dann nämlich wäre sie ein „Verstandesbegriff“, was sie nicht ist; und als ein Vorhandenes müßte sie auch angeschaut werden können: Sie kann aber „äußerlich“ „nicht angeschaut werden, so wenig wie der Raum, als etwas in uns“ (A 23/B 37). In der *Kritik der reinen Vernunft* geht es Kant um die objektive Zeit der Natur, die „sich nicht verläuft“, sondern „unwandelbar und bleibend“ ist, und der die „Beharrlichkeit des Realen in der Zeit“, „das Unwandelbare im Dasein“ „korrespondiert“ (A 144/B 183). Ausführungen zur Perspektivität des subjektiven Zeiterlebnisses, d. h. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, findet man in seiner *Anthropologie*. Hier findet man aber auch, mit Anklang an Augustinus, was im Schematismuskapitel der *Kritik der reinen Vernunft* Problem ist:<sup>23</sup> Wie die Einbildungskraft „das, was nicht mehr ist, mit dem, was noch nicht ist, durch das, was gegenwärtig ist, in einer zusammenhängenden Erfahrung zu verknüpfen“ vermag. Wenn nun die Schemata als Produkte der Einbildungskraft nichts anderes sind als „Zeitbestimmungen a priori“ (A 145/B 184), wie kann dann Zeit in der ursprünglichen Einheit der transzendentalen Apperzeption, dem „stehenden und bleibenden Ich“ (A 123), der „reine(n) Vernunft“, die als „ein bloß intelligibles Vermögen (...) der Zeitform, und mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge, nicht unterworfen (ist)“ (A 551/B 579), gründen? Wie lassen sich die Selbstgegenwärtigkeit des „Ich denke“, und das In-der-Zeit-Sein vermitteln? Nach Kant durch „Selbstaffektion“ (B 67 f., 153 f., 156); nach Heidegger dadurch, daß die „transzendente Einbildungskraft“ selbst inneren Zeitcharakter hat, daß sich das Selbstbewußtsein „verzeitlicht“, ja daß das „Ich denke“ selbst Zeit ist.<sup>24</sup> Diese Konsequenz zieht Kant nicht. Wir haben es daher zu tun mit drei verschiedenen Zeitkonzeptionen (Kant, Husserl, Heidegger), auf deren Hintergrund Augustins Zeitverständnis interpretiert wird.

Kann man bei Augustinus von einem subjektiven Zeitverständnis sprechen? Geht es ihm um eine phänomenologische Reduktion der Zeit auf ihre transzendente Konstitution im Zeit ‚anschauenden‘ Subjekt? Ist die „personale Zeit“ als „Erfahrungs- und Erkenntnisweise des mit Gott redenden Menschen“ „zeitliche Anschauung“, „zeitlich bedingte und differenzierte, dazu sich verändernde Erkenntnis“? Sollten wir zu Husserl zurückkehren?<sup>25</sup> Oder sollten wir bei Heidegger Zuflucht

<sup>23</sup> I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, § 34, Akad.-Ausg. VII, 182.

<sup>24</sup> Vgl. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (Frankfurt a. M. 4 1973) 45 ff., 167 ff., 182 ff.; ders., *Sein und Zeit*, § 81, 427: „(...) bei Kant (ist) die Zeit zwar „subjektiv“, aber (steht) unverbunden „neben“ dem „ich denke.““ Ders., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, §§ 22 ff., Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944, Bd. 21: Marburger Vorlesung Wintersemester 1925/26, hg. W. Biemel (Frankfurt a. M. 2 1995) 269 ff., bes. § 36, 405 f.; a. a. O, § 14, 194. Vgl. dazu K. Düsing, *Selbstbewußtseinsmodelle. Apperzeption und Zeitbewußtsein in Heideggers Auseinandersetzung mit Kant*, in: *Zeiterfahrung und Personalität*, 89–122, 91 ff., 107 ff.; M. Frank, *Zeitbewußtsein*, 7–12.

<sup>25</sup> E. A. Schmidt, *Zeit und Geschichte bei Augustin* (Heidelberg 1985) 7, 58; vgl. K. Albert, *Über das Zeitproblem bei Augustinus*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 49 (1996) 55–65; E. Rudolph, *Eschatologie und Zeit. Augustins Weg von der Zeit zur Ewigkeit*, in: ders., *Theologie – diesseits des Dogmas. Studien zur systematischen Theologie, Religionsphilosophie und Ethik* (Tübingen 1994) 50–62, 61.

nehmen, wonach Zeitlichkeit bei Augustin „das Hingespantsein der Seele auf die Zukunft und zuletzt auf die Erlösung aus der Zeitlichkeit durch die göttliche Gnade“ bedeute?<sup>26</sup> Denkt Augustinus „Zeit vom Grunde ihrer Geschichtlichkeit her“?<sup>27</sup> Befindet er sich im Sinne von Husserl auf „dem Weg, der in das innere Zeitbewußtsein führt“? Oder ist er im Sinne von Heidegger „unterwegs zur existenzialen Zeitlichkeit des Daseins“, da er den objektiven Zeitverlauf voraussetze und die phänomenologische Reduktion nicht vollzogen habe?<sup>28</sup> Ist ihm eine positive Zuordnung von psychologischer, physikalischer und geschichtlicher Zeit nicht gelungen; er folglich in Aporien stecken geblieben?<sup>29</sup> Ist der aporetische Charakter der Zeit bei Augustinus ein Schaden für die philosophische Anstrengung der Zeitanalyse; und die „Spekulation über die Zeit“ eine „nichtabschließende Grübelelei, auf die nur das Erzählen eine Antwort gibt“?<sup>30</sup> Oder eher ein Segen – sofern die „Öffnung der Zeitschere“ zwischen „Lebenszeit“ und „Weltzeit“, die Divergenz von endlicher subjektiver, bloß Episode bleibender und objektiver unendlicher Zeit anthropologische Voraussetzung und ihre „Kongruenz“ ein „Wahn“ ist?<sup>31</sup> Sollten wir statt auf Heidegger und Husserl nicht auf Kant zurückgehen, der die angedeuteten Reduktionismen vermeidet? Die Interpretationsgeschichte des Augustinischen Zeitverständnisses wird zu einer Auseinandersetzung zwischen Kant, Husserl und Heidegger.

Der Gesichtspunkt der folgenden Interpretation<sup>32</sup> ist ein zweifacher: 1) Das 11. Buch der *Confessiones* vermeidet jede Art von Reduktion: Weder steht eine phänomenologische Konstitutionsanalyse der Zeit im transzendentalen Subjekt zur Debatte (E. Husserl); noch die das „vulgäre Zeitverständnis“ destruierende Freilegung der „Zeitlichkeit des Daseins“ (M. Heidegger); noch eine geschichtsphilosophische Gerichtetheit im Sinne der „erzählten Zeit“ (P. Ricœur); noch eine isolierende Orientierung an der Weltzeit (Aristoteles) oder der Weltseele (Platon). 2) Seine Aporien, die P. Ricœur im 1. Band von *Temps et récit* herausstellt, sind dann weder Verlegenheiten, noch deuten sie ein Scheitern an; sie sind vielmehr Krisenphänomene,

<sup>26</sup> H.-G. Gadamer, Über leere und erfüllte Zeit, in: ders. Die Frage Martin Heideggers. Beiträge zu einem Kolloquium mit Heidegger aus Anlaß seines 80. Geburtstages (Heidelberg 1969) 17–35, 18.

<sup>27</sup> W. Beierwaltes, Plotin: Über Ewigkeit und Zeit, 71.

<sup>28</sup> F.-W. v. Herrmann, Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit, 200, 151.

<sup>29</sup> U. Duchrow, Der sogenannte psychologische Zeitbegriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 63 (1966) 267–288, 270, 286.

<sup>30</sup> P. Ricœur, Zeit und Erzählung, Bd. 1, 17; Bd. 3, 96 ff., 113 f., 116.

<sup>31</sup> H. Blumenberg, Lebenszeit und Weltzeit (Frankfurt a.M. 1986) 69 ff., 80 ff.; vgl. O. Marquard, Zeit und Endlichkeit, in: ders., Skepsis und Zustimmung. Philosophische Essays (Stuttgart, 1994) 45–58. Dem liegt ein Motiv zugrunde aus: Augustinus, De ver. rel., XX, 38 (101): „Ita homo de paradiso in hoc saeculum expulsus est, id est ab aeternis ad temporalia, a copiosis ad egena, a firmitate ad infirma; (...)“ Vgl. auch De civ. Dei, XII 13, hg. B. Dombart/A. Kalb, Bd. 1 (Darmstadt 1981) 529.

<sup>32</sup> Vgl. dazu die Kommentare von E. P. Meijering, Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit. Das elfte Buch der Bekenntnisse (Philosophia Patrum. Interpretations of Patristic Texts, hg. J. H. Waszink/J. C. M. Van Winden, Bd. 4) (Leiden 1979); J. J. O'Donnell, Augustine: Confessions, 3 Bde. (Oxford 1992) Bd. 3: Commentary on Books 8–13; K. Flasch, Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie. Text – Übersetzung – Kommentar (Frankfurt a.M. 1993); Aurelius Augustinus, Was ist Zeit? (Confessiones XI / Bekenntnisse 11), eingeleit., übers. und mit Anmerkungen versehen v. N. Fischer (Hamburg 2000). Die genannten Kommentare werden im folgenden ohne Werktitel zitiert.

Chancen des Menschen, seine Lebenswege so zu stellen, daß sie nicht ins Leere laufen. Das aber scheint nur möglich aus der Perspektive der Zeit der handelnden Person.

### III. Darstellung von Augustins *Confessiones* XI im Grundzug

(1a) Es ist nicht unwichtig für die Interpretation des Augustinischen Zeitverständnisses, den Kontext zu beachten, der die eigentliche Zeitabhandlung (Kapitel 14 bis 28) umgreift. Der Kontext der *Genesis*-Auslegung (*Conf.* XI 3. 5): „in principio fecisti caelum et terram“ macht deutlich, was es heißt „in der Zeit“ zu sein, im Gegensatz zu „nicht in der Zeit“ zu sein, d. h. „ewig“ zu sein; oder das „ad tempus uidere“ im Gegensatz zum göttlich ewigen Erkennen (XI 1. 1). Das „in der Zeit“ Sein, Erkennen, Verstehen und Sagen haben die Struktur des geordneten „Nacheinander“, der Folge, der Sukzession: „ex ordine“ (XI 2. 2) sagt Augustinus, gemeint ist das zeitliche „prius et posterius“,<sup>33</sup> das „Heute“, das dem „Morgen“ weicht und dem „Gestern“ folgt; während die Ewigkeit<sup>34</sup> davon unbetroffen ist (XI 13. 16): „Dein Heute ist die Ewigkeit.“ Das, was wir gewöhnlich ‚Zeit‘ nennen: Stunden, Tage, Monate, Jahre, die im übrigen nicht ohne Bewegung und Veränderung sein können („tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est“),<sup>35</sup> ist das, was in ständigem Fluß ist. Das Wesen der Zeit besteht im Vorübergehen („ad nutum tuum momenta transuolant“) (XI, 2. 3). In der Ewigkeit aber geht nichts vorher; in ihr ist das Ganze gegenwärtig: „totum esse praesens“, immer stehend, „semper stans“; während eine lange Zeit „ex multis praetereuntibus morulis („Zeitspannen“: K. Flasch; „Verweildauern“: N. Fischer), quae simul extendi non possunt“ („nicht gleichzeitig sein können“: K. Flasch; „sich nicht zugleich erstrecken können“: N. Fischer), besteht: Im „Ewigen ist das Ganze gegenwärtig“, aber „keine Zeit ist ganz gegenwärtig“ (XI 11. 13). Derart ist Ewigkeit das „außerzeitliche“, mit dem, was Zeit bedeutet „unvergleichbare“ (esse incomparabilem) (ebd.); Gott ist „super omnia tempora immobilis,“ ebenso wie: „supra omnes locos magnus“.<sup>36</sup> In der Ewigkeit findet keine Veränderung statt; und also auch keine Zeitfolge („nulla spatia temporis“); und deshalb aus Ex 3, 14: „Ego sum qui sum“.<sup>37</sup> Es kann dann aber die Zeit nicht aus der Ewigkeit ‚abgeleitet‘ sein; beide Horizonte verhalten sich gegensätzlich zu einander, was darin zum Ausdruck kommt, daß alles, was ist und indem es ist, sich wandelt, geschaffen ist (XI 4. 6). Himmel und Erde sind nicht in, sondern mit ihnen

<sup>33</sup> Augustinus, *De Gen. ad lit.*, 4, 34, 53: „Immo vero et prius atque posterius per sex dies quae commemorata sunt facta sunt, et simul omnia facta sunt.“ Vgl. E. P. Meijering, 30 ff.; K. Flasch, 289–294; N. Fischer, 61 ff.

<sup>34</sup> Locus classicus bei A. M. S. Boethius, *Philos. cons.* V, p. 6, hg. K. Büchner (Heidelberg 1977) 109: „Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio (...)“ Vgl. E. Stump/N. Kretzmann, *Eternity*, in: *The Journal of Philosophy* 78 (1981) 429–458; B. Leftow, *Boethius on Eternity*, in: *History of Philosophy Quarterly* 7 (1990) 123–140.

<sup>35</sup> Augustinus, *De civ. Dei* XI 6, Dombart/Kalb, Bd. 1, 468; XII 16, Dombart/Kalb, Bd. 1, 535 und 537.

<sup>36</sup> *De ver. rel.*, XLIII. 81, 232.

<sup>37</sup> A. a. O., XLIX. 97, 272 f.; vgl. *De civ. Dei* XI 4, Dombart/Kalb, Bd. 1, 464 ff.; XI 21, Dombart/Kalb, Bd. 1, 488 ff.

ist die Zeit selbst geschaffen: aus Nichts (XI 13. 15 f.): „Bevor (ante) Gott Himmel und Erde schuf, machte er nichts“ (XI 12. 14):<sup>38</sup> Weder hat in Gott kraft der Unwandelbarkeit seines Willens bei der Schöpfung der Welt eine zeitliche Veränderung stattgefunden, noch ist das Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung ein zeitliches.

(1b) Das Augustinische Zeitverständnis hat mit der Plotinischen Zeitkonzeption nichts zu tun. Plotin geht davon aus, daß Zeit ein Abbild der Ewigkeit sei, die Einheit in der Vielheit, die im Denken der Ewigkeit, dem Einen, sich von diesem differenzierende Vielheit; Augustinus geht von einem Gegensatz aus: Die reale, objektive Zeit der Welt und Natur ist ein *creatum*; und weil sie das ist, widerspricht sie zwar – schöpferisch im Sinne des *prius* und *posterius* – der Ewigkeit nicht,<sup>39</sup> aber die ungeschaffene Ewigkeit zeigt sich als das ‚Andere‘ der Zeit,<sup>40</sup> als das, was mit ihr unvergleichbar ist. Dagegen spricht Plotin mit Platon davon, daß die Zeit ein „Bild“ der Ewigkeit ist; also in der Simultaneität einen Vergleichspunkt hat, insofern die Zeit in das Früher und Später auseinanderfaltet, was in der Ewigkeit, im Zugleichsein eingefaltet ist: Zeit ist Zeit dadurch, daß sie in eine abbildhafte Differenz setzt, was eigentlich die Identität als die Ewigkeit ist und folglich als diese Identität nicht Zeit sein kann. Nach Platon ist Zeit das ‚Andere‘ der Ewigkeit: das Zugeständnis an die sinnliche Welt, in der das ‚Selbe‘ der Ewigkeit nicht sein kann, sondern nur im Sinne des ‚war‘, ‚ist‘ und ‚wird sein‘. Zeit ist in der sinnlichen Welt Stellvertreter der Ewigkeit, ihr abkünftiger und deshalb defizienter Modus.<sup>41</sup> Das Gott-Welt-Verhältnis läßt sich jedoch nach Augustin in zeitlichen Kategorien gerade nicht denken. Das Zeitverständnis Augustins weist in eine andere Richtung. Selbst wenn die Charakterisierung der Ewigkeit als das Nicht-Zeitliche Plotins<sup>42</sup> *Enneaden* entnommen ist, dann handelt es sich bereits um einen „christianisierten“ Neuplatonismus,<sup>43</sup> auf den Augustin Bezug nimmt. Nicht die plotinisch emanatistische Vorstellung, sondern der Kontrast zwischen Zeit und Ewigkeit ist für das Weitere bedeutsam. Aus

<sup>38</sup> Das „ante“ bedeutet hier kein zeitliches „vorher“, sondern ein logisches; wie ja auch das „prius“ und „posterius“ nicht notwendig zeitlich, sondern nach Aristoteles (*Metaph.*, V, 11. 1018b30 ff.) auch logisch zu verstehen sind; d. h. ein logisches Zuordnungsverhältnis, nämlich das der Abhängigkeit des „posterius“ vom „prius“ ausdrücken.

<sup>39</sup> Vgl. E. J. Meijering, 40–51. In der Nonkontrarität von Zeit und Ewigkeit liegt die Lösung des Problems der Ewigkeit der Welt, die Thomas von Aquin in *De aeternitate mundi* vorlegt; vgl. J. H. J. Schneider, *The Eternity of the World. Thomas Aquinas and Boethius of Dacia*, in: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 66 (1999) 121–141.

<sup>40</sup> Vgl. Augustinus, *De ordine* I, 11. 32, CSEL, 63, 143 f.: „esse autem alium mundum ab istis oculis remotissimum, quem paucorum sanorum intellectus intuetur, satis ipse Christus significat, qui non dicit: ‚regnum meum non est de mundo‘, sed: ‚regnum meum non est de hoc mundo.‘“ Vgl.: a. a. O. II, 18. 47. F.-W. v. Herrmann, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, 31: Der Begriff der Ewigkeit kann nur „im negierenden, im remotiven Absprung von den Charakteren der Zeit und des Innerzeitlichen (...) gewonnen werden.“

<sup>41</sup> Vgl. E. A. Schmidt, *Zeit und Geschichte bei Augustin*, 47–54. M. Theunissen, *Zeit des Lebens*, in: ders., *Negative Theologie der Zeit*, 299–317, 309 ff.

<sup>42</sup> W. Beierwaltes, *Plotin: Über Ewigkeit und Zeit*, 96 ff. (*Enn.* III, 7, 3).

<sup>43</sup> M. Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus* (Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1921), *Gesamtausgabe* II. Abteilung: *Vorlesungen 1919–1944*, Bd. 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, hg. C. Strube (Frankfurt a. M. 1995) 170 f.

ihm folgt, daß die Zeit nicht von der Ewigkeit her wie bei Plotin, sondern von unten, dem Zeit erfahrenden Subjekt her zu denken ist.

(2a) Was mit Himmel und Erde geschaffen ist, das ist die objektive, die Naturzeit. Daß diese Zeit ist, als *creatum*, ist klar. Von den „tria genera quaestionum, an sit, quid sit, quale sit“ (*Conf.* X 10. 17)<sup>44</sup> fällt die erste Frage nach dem „an sit tempus?“ in der engeren augustinischen Zeitabhandlung aus. Freilich ist nach dem „quid est tempus?“ nur zu fragen, wenn man weiß „an sit tempus?“; aber das ist bereits zugestanden. In bezug auf das, *was* Zeit ist, und entsprechend auf das, *wie* sie ist, gibt es nun ein Problem, das das Wesen und die Natur der Zeit betrifft: Das Augustinische „quid est tempus?“ (XI 14. 17) verlangt nicht nach einer Definition der Zeit. Wäre nämlich Zeit etwas Vorhandenes, nach dessen: *was* es ist, man sinnvoller Weise fragen kann, so wäre die Sache schon hier erledigt; denn wäre sie etwas Vorhandenes, dann müßte sie eine lexikalische Bedeutung haben und definitiv im Sinne des Begriffs bestimmt werden können. Und doch wissen wir immer schon, was Zeit ist; wir können es nur einem anderen, der uns danach fragt, nicht erklären. Diese verwirrende Situation würde erst gar nicht entstehen, wäre die Zeit selbst ein „Gegenstand“:<sup>45</sup> „Vorhandenes“, „wahrnehmbar“, „empirisch anschaulich“ und also auch „bestimmbar“. Aber wir können „in Wahrheit von der Zeit nur sagen, daß sie ist, weil sie zum Nichtsein strebt“ (*tendit non esse*) (ebd.); ihr haftet ein Nichtsein an. Die Seinsweise der Zeit ist nicht die des Gegenständlichen; und daher – das ist Augustins Pointe – kann sie nicht begrifflich bestimmt werden, da alles, was ist, *in* der Zeit ist, die selbst nicht wiederum *in* etwas ist, *durch* das sie bestimmt werden könnte. So ist „alles, was in der Zeit ist, von Zeit umschlossen“;<sup>46</sup> dennoch fragen wir „quid est tempus?“ Wie ist uns die Zeit selbst verstehbar? Wie verhalten wir uns zu ihr? In welchem Sinn ist menschliche Existenz von Zeit eingenommen, „umschlossen“?

(2b) Das „implicatissimum aenigma“ (XI 22. 28) der Zeit führt uns auf die Weise, wie wir sie zu verstehen haben. Das muß nicht notwendig eine Frage nach der Verwendungsweise des sprachlichen Ausdrucks ‚Zeit‘ sein;<sup>47</sup> sondern eine nach dem *Wie* ihres phänomenalen Bestands; trotz der Schwierigkeit, daß die Zeit selbst nicht anschaulich ist: „Wenn aber Raum und Zeit der Rahmen sind, in dem alles, was wir empfinden, eingefasst wird, oder besser: der alles einfasst, dann wird das, was wir mit den Augen empfinden, durch den Raum geteilt, und das, was wir mit den Ohren empfinden, durch die Zeit“.<sup>48</sup> Die Zeit gehört so allerdings in den Bereich des Wahrnehmbaren; zwar nicht des phänomenal sich zeigenden Anschauens, doch aber – wie die Musik bei Platon (*Politeia* VI, 507d) – in den des unmittelbaren, inneren

<sup>44</sup> Vgl. M. T. Cicero, *Orator* 14, 45; vgl. E. A. Schmidt, *Zeit und Geschichte bei Augustin*, 17 ff.; J. H. J. Schneider, Art. ‚Begriff A., B. I., II‘, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hg. G. Ueding, Bd. 1 (Tübingen 1992) 1399–1412, 1406.

<sup>45</sup> M. Heidegger, *Logik*, § 30, Gesamtausgabe, Bd. 21, 351 (mit Bezug auf Kant).

<sup>46</sup> Aristoteles, *Phys.* IV, 12. 221a28.

<sup>47</sup> Vgl. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, §§ 89–90, Schriften, Bd. 1 (Frankfurt a. M. 1980) 336 f.

<sup>48</sup> Augustinus, *De quant. anim.*, XXXII (68). Übers. in: *Philosophische Spätdialoge*, hg. K.-H. Lütcke/G. Weigel (Zürich/München 1973) 213.

Hörens (*Conf.* XI, 6. 8; 8. 10). Das Verhältnis zwischen Außen und Innen durchzieht Augustins Frage nach dem *Was* der Zeit, die er zugleich versteht als Frage nach dem, *wie* sie ist; wie sie als Zeit möglich ist und verstanden werden kann. Was also ist die Weise der Zeit zu sein? Das ist die Frage, die wir als philosophische von unserem „natürlich-alltäglichen Zeitverständnis“ abzuheben haben.<sup>49</sup>

(3a) Im Gegenzug zum „totum esse praesens“ der Ewigkeit kann die Zeit nicht „totum esse praesens“ sein (XI 11. 13); ihre Seinsweise ist Vorübergehen. Sie muß „transitorisch“ gedacht, um als „Übergang“ verstanden, erfahren und erlebt werden zu können: „Wenn nichts verginge, gäbe es keine vergangene Zeit; käme nichts auf uns zu, gäbe es keine zukünftige Zeit und wäre nichts, gäbe es keine gegenwärtige Zeit“ (XI 14. 17). Nun *ist* aber das Vergangene *nicht mehr*, und das Zukünftige *ist noch nicht*; und wie *ist* das Gegenwärtige? Wäre Gegenwart wirklich Gegenwart, wäre sie Ewigkeit. Zeit kann sie nur sein, indem ihre Bindung an das präsentische Sein aufgegeben wird; und zwar dadurch, daß sie in die Vergangenheit übergeht: Wir können „in Wahrheit von der Zeit nur behaupten, sie sei, weil sie zum Nichtsein übergeht“ (ebd.). Zeitliche Gegenwart ist als etwas zu denken, das in sich selbst eine Bestrebung zum Nichtsein birgt: ihre Aufhebung als Gegenwart.<sup>50</sup> Freilich sprechen wir von langer und kurzer Zeit; beim näheren Hinsehen aber verfliegen hundert „gegenwärtige“ Jahre zu Monaten; ein „gegenwärtiger“ Monat zu Tagen; ein „gegenwärtiger“ Tag zu Stunden; eine „gegenwärtige“ Stunde zu Minuten (XI 15. 18 ff.); bis wir „etwas an der Zeit verstehen“, das in keine kleinste Zeiteinheiten („minutissimas momentorum partes“) geteilt werden kann; und das allein sollte „gegenwärtig“ heißen. Aber auch dies Gegenwärtige „fliegt (transuolat) so rasch aus der Zukunft in die Vergangenheit“, daß es sich in keine und sei es noch so kleine „Dauer“ (morula) erstreckt. Das, was wir „gegenwärtig“ nennen, hat keinen Zeitraum („praesens autem nullum habet spatium“) (XI 15. 20). Jedes „Jetzt“ ist als ein solches zu verstehen, das übergeht; als Durchgangsstadium (XI 21. 27): aus der Zukunft (ex futuro) durch die Gegenwart (per praesens) in die Vergangenheit (in praeteritum).

(3b) Zeit *ist* nur im Übergang, in der Aufhebung der Gegenwart, in der Tendenz zum Nichtsein. Gegenüber dem alltäglichen Zeitverständnis, das wie selbstverständlich im Sagen, *was* die Zeit ist, vom *Sein* der Zeit ausgeht, ist auf einer tieferen Ebene an dem „Nicht-Sein“ der drei Zeithorizonte festzuhalten: dem *nicht-mehr-sein* des Vergangenen, *noch-nicht-sein* des Zukünftigen und im Nu *vorübergegangen-sein* des Gegenwärtigen. Die Naturzeit ist so eher auf die Weise des Nicht-Seins als auf die des Seins. Darin liegt das Platonische des augustinschen Zeitverstehens, in der Differenz der Welt des mit sich selbst gleichbleibenden Seins und der Welt des Werdens und Vergehens, dessen, was nie mit sich selbst gleich ist: Die Weise der Zeit zu sein entspricht der „Wandelbarkeit der Kreatur“, der Zeitlichkeit des Sichtbaren im Raum – im Gegenzug zur Ewigkeit des Unsichtbaren –, der „Veränderbarkeit“,

<sup>49</sup> F.-W. v. Herrmann, Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit, 51 ff. Vgl. auch Aristoteles, Phys. IV, 10. 217b31.

<sup>50</sup> Vgl. H. M. Baumgartner, Zeit und Zeiterfahrung, 200 ff.; P. Ricœur, Zeit und Erzählung, Bd. 1, 45 f., 17 ff.; F.-W. v. Herrmann, Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit, 61, 65 f.

der „Hinfälligkeit“ und „Nichtigkeit“, der Polarität von Leben und Tod.<sup>51</sup> Platon und Aristoteles sprechen von der Ewigkeit der Welt, von einem Kreislauf, in der sich Werden und Vergehen die Waage halten. Nicht darin stimmt Augustin mit Platon überein, sondern darin, daß ‚diese‘ Welt mit Nicht-Sein durchsetzt ist, daß sie als die ‚scheinende‘ nicht die ‚wahre‘ Welt und Wirklichkeit sein kann. Klammerte sich die menschliche Seele allein an diese sichtbare Welt, so träte ihr die eigene Hinfälligkeit wie die dieser Welt vor Augen:<sup>52</sup> „Und ich fand mich fern von dir im Reich der Unähnlichkeit (in regione dissimilitudinis)“. Aristoteles behauptet von der Zeit, daß sie „Macht“ ausübt, der „Zahn der Zeit an den Dingen nage“, die „Zeit alles verbrauche“, „vergessen lasse“, sie ein „Grund eher des Verfalls“ ist, da der „Prozeß das Bestehende wegräumt“; während „wir nicht sagen, sie lasse uns etwas begreifen oder etwas jung und schön werden“.<sup>53</sup> In der fließenden, vorübergehenden Zeit findet die Wandelbarkeit des Daseins ihren ‚versteckten‘ Ausdruck (XI 17. 22).

(4a) Wir sprechen von „langer“ und „kurzer“ Zeit, die insofern auf eine Weise sein muß. Wie aber kann etwas, das nicht mehr ist und das noch nicht ist, „lang“ bzw. „kurz“ sein? Zunächst eine Korrektur an der gewöhnlichen Rede von Zeit: Wir sollten von einer langen vergangenen Zeit nicht sagen „sie war lang“, sondern „lang war jene gegenwärtige Zeit“; denn nur als gegenwärtige war sie lang, konnte sie wahrgenommen und gemessen werden (XI 15. 18). Aber auch die gegenwärtige Zeit, die aus der Zukunft in die Vergangenheit hinüberfliegt, kann nicht lang sein; denn als dieser Übergang hat sie keine Ausdehnung (XI 15. 19f.). Aber nur in diesem Übergang können wir Zeit wahrnehmen und messen (XI 21. 27): Wir messen die Zeiten, *während* sie vorübergehen („praetereuntia metimur tempora“). Dieses so verstandene „Jetzt“, das im Vorübergehen hervorbrechende ‚Während‘, muß – um erfahren, verstanden und gemessen werden zu können – eine gewisse Dauer, eine „Ausdehnung“ haben, die ihrerseits so strukturiert ist, daß sie in ein nächstes „Jetzt“ übergeht. Wir können nur messen, was ein „jetzt-ist“ ist, das eine gewisse „Dauer“ (mora, XI 15. 19) hat, einen „Zeitraum“ (spatium, XI 15. 20) erfüllt, „Zeitabschnitte“ (intervalla, XI 16. 21) hat und, in sich abgeschlossen, zwischen Anfang und Ende „Ausdehnung“ (distentio, XI 23. 30) besitzt.

Gegenwart und Gegenwärtiges sind in diesem Übergang prozessural zu verstehen; nicht als punktuelle, augenblickshafte und beliebige Einschnitte in das Zeitkontinuum. Daher beziehen sich Zeitwahrnehmung und Zeitmessung unmittelbar auf Gegenwärtiges und nur durch es auf Vergangenes und Zukünftiges: Vergangenes und Zukünftiges *sind* kraft der Intentionalität des menschlichen Geistes auf Gegenwart (XI 17. 22). *Wo* immer das Zukünftige und Vergangene sein mag, es ist weder in der Zukunft noch in der Vergangenheit, sondern es *ist* nur als gegenwärtiges (XI 18. 23): Vergangenes, das nicht mehr ist, wird „erzählt“. Von ihm gibt es „wahre Geschichten“ (vera narratur). Deren Wahrheit beruht auf der im „Licht“

<sup>51</sup> Vgl. Augustinus, De ver. rel., III. 4, 16 (= 2 Kor 4, 18); VIII. 14, 43; XI. 21, 58; XVIII. 35, 94; Conf. IV, 10, 15; De civ. Dei XII 13; XII 21; XIII 9–11.

<sup>52</sup> Augustinus, Conf. VII, 10, 16; Platon, Politikos, 273d; vgl. P. Ricœur, Zeit und Erzählung, Bd. 1, 48. Vgl. dazu auch M. Theunissen, Können wir in der Zeit glücklich sein? (1984), in: ders., Negative Theologie der Zeit, 37–86.

<sup>53</sup> Aristoteles, Phys. IV, 12. 221a28–221b3.

göttlicher Wahrheit<sup>54</sup> erwirkten Übereinstimmung von „Wort“ und „Vorstellung“, die die vergangenen Dinge durch die Wahrnehmung des Vorüberziehenden wie „Spuren“ in unserem Gedächtnis eingepägt haben: „uerba concepta ex imaginibus earum, quae in animo uelut uestigia per sensus praetereundo fixerunt“. Auf diese Worte, die wir aus dem Gedächtnis hervorholen, beziehen wir uns in unserer Erzählung. Das „Bild“ (imago) der Vergangenheit sehe ich im gegenwärtigen Augenblick, in dem ich von der Vergangenheit erzähle: „in praesenti tempore intueor, quia est adhuc in memoria mea“. Gleiches gilt hinsichtlich des „Planens“ zukünftiger Handlungen, deren „Voraussehen“ (praemeditatio) gegenwärtig geschieht; während die zukünftigen Handlungen noch nicht sind. Die „Ursachen“ (causae) und „Zeichen“ (signa) des Zukünftigen, allgemein die „Vorstellungen“ (conceptiones), werden in sich selbst als gegenwärtige geschaut: So sehe ich das Morgenrot, das den Sonnenaufgang ankündigt (XI 18. 24). Daher kann man nicht eigentlich sagen: Es gebe drei Zeiten: die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; vielmehr hat man zu sagen: Es gibt die „Gegenwart von Vergangenen, die Gegenwart von Gegenwärtigem und die Gegenwart von Zukünftigen“ (praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris); und zwar als gegenwartsbezogene, dreifach gerichtete mentale Modifikationen der Zeit wahrnehmenden Seele: als Erinnern (*memoria*), als Anschauen (*contuitus*) und als Erwarten (*expectatio*) (XI 20. 26).

(4b) Die Augustinische *Gegenwart* ist von dem Aristotelischen *Jetzt* unterschieden. Nach Aristoteles erfordert dieses *Jetzt* – selbst „nicht Teil der Zeit“ (*Phys.* IV, 11. 220a19) – als „Prinzip“ der Zeit wie eine die „Anzahl der Bewegungsphasen aufbauende Eins“ (219b26–28), wobei entsprechend dem Früher und Später die Bewegungsphasen dadurch zeitbestimmt sind, als sie „Gegenstand möglicher Zählung werden“ (IV, 14. 223a29), daß die Zeit erfahrende Seele (223a15–25) mindestens zwei (beliebige) Schnitte in das Kontinuum der Bewegung setzt, um „früher“ und „später“ zu unterscheiden (IV, 11. 219a22–30); denn Zeit nennen wir das von beiden Seiten „von einem Jetztpunkt Begrenzte“ (219a19).<sup>55</sup> Dabei muß, wie ein „weiteres Argument für die Anfanglosigkeit des Weltprozesses“ zeigt, der Jetztpunkt als ein „Wert zwischen zwei weiteren Werten gedacht werden, indem er gleichzeitig einen Anfangs- und einen Endcharakter besitzt – ersteren für die anschließende, letzteren für die vorausgegangene Zeit“, so daß es „immer Zeit geben (muß)“ (VIII, 1. 251b20 ff.).<sup>56</sup> Nach Augustinus hingegen gründet *Gegenwart*, die zudem vom punktuellen *Jetzt* durch eine gewisse „Ausdehnung“ unterschieden ist (*Conf.* XI 21. 27), in dem an der *memoria* aufgewiesenen Selbstverhältnis der Zeit wahrnehmenden Seele. Die *memoria* (X 8. 14 f.) zeigt sich als der vorausgesetzte Grund aller Bewußtseinsakte und kommt mit der Bestimmung des „Ich“ und der „Seele“ gleich (X 16. 25): als Ich- und Gegenwartsbewußtsein ermöglicht sie die in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ausgelegte Zeitlichkeit menschlichen Daseins.<sup>57</sup> Daher ist das

<sup>54</sup> Vgl. Augustinus, *De ver. rel.*, XXXIV. 63, 179–181.

<sup>55</sup> Vgl. H. Kuhlmann, „Jetzt“? Zur Konzeption des nun in der Zeitabhandlung des Aristoteles (*Physik* IV 10–14), in: E. Rudolph (Hg.), *Zeit, Bewegung, Handlung*, 63–96.

<sup>56</sup> Daß es „allezeit Zeit gab“, widerspricht nach Augustinus nicht dem Geschaffensein der Zeit; vgl. *De civ. Dei* XII 16, Dombart/Kalb, Bd. 1, 536.

<sup>57</sup> Vgl. F. Kümmel, *Über den Begriff der Zeit* (Tübingen 1962) 23–29.

Augustinische *Jetzt* das, was vom Erzähler oder in die Zukunft sprechend Planenden bezeichnet wird, die Gegenwart seines Aussageaktes;<sup>58</sup> die Selbstgegenwart des Geistes und seiner Akte. Diese Gegenwart ist allerdings nicht das Zeit konstituierende, außerzeitliche Jetzt, dann nämlich käme sie der unwandelbaren Selbstgegenwart des göttlichen Geistes gleich, sondern das unter den Bedingungen des Geschaffenseins und der Endlichkeit des Daseins in die Übergänglichkeit der Zeit gebundene Jetzt. An dieser Stelle der Zeitanalyse Augustins ist nicht entscheidend, ob Augustin so weit geht, die Realität der Zeit im verzeitlichten Selbstbewußtsein zu gründen; Zeit als *creatum* Gottes verhindert diese mögliche Perspektive.<sup>59</sup> Entscheidend ist vielmehr, daß das aristotelische punktuelle *Jetzt* nicht identisch sein kann mit der Gegenwart der Seele, als deren Modifikationen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft *sind*. Das zeitliche Nacheinander, das „Vorher“ und „Nachher“, das „früher als“ und „später als“ hat mit den drei von Augustinus eingeführten Zeitdimensionen der Gegenwart: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nichts zu tun. McTaggarts<sup>60</sup> A-Reihe: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft kann nicht ohne weiteres auf die B-Reihe: „früher als“ und „später als“ zurückgeführt werden. Die Zeit der Natur und der Seele, „Weltzeit“ und „Ichzeit“, das „beliebige Jetzt“ und die „lebendige Gegenwart“ treten auseinander.<sup>61</sup>

(5a) Auf dieser nicht aufeinander abbildbaren Differenz zwischen dem Früher und Später und Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ruht das Verhältnis von *distentio* und *intentio*, die Augustin in einem zweiten (*Conf.* XI 22. 28 ff.), neu einsetzenden Argumentationsschritt herauszustellen sucht. Hier geht es darum, worin die „Bedeutung und das Wesen der Zeit“ (XI 23. 30) eigentlich bestehen; denn wir reden zwar von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, wohl wissend, daß wir nicht eigentlich von ihnen selbst reden, sondern nur von ihnen reden als Modifikationen seelischer Gegenwart. Was aber bedeutet diese seelische Gegenwart, wenn sie in einem tieferen Sinn als Übergang gedacht werden muß? Erneut steht in Frage die Dauer der Zeit und Zeitmessung. Daß die Zeit nicht identisch ist mit der Bewegung eines Körpers, daß sie aber auch nicht ohne Bewegung zu denken ist, hat schon Aristoteles gezeigt.<sup>62</sup> Augustin gesteht das zu; und erweitert es durch die Annahme, daß die Bewegungen von Sonne, Mond und Sternen sich verändern

<sup>58</sup> P. Ricœur, *Zeit und Erzählung*, Bd. 3, 29, 171 ff., 374 (mit Bezug auf É. Benveniste). Vgl. auch F.-W. v. Herrmann, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, 79 f., 87, 90, 100 ff.

<sup>59</sup> So die Argumentation von D. Günther, *Schöpfung und Geist. Studien zum Zeitverständnis Augustins im XI. Buch der Confessiones* (Elementa. Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte, hg. R. Berlinger/W. Schrader, Bd. 58) (Amsterdam 1993).

<sup>60</sup> Vgl. J. M. E. McTaggart, *The Unreality of Time*, in: R. Le Poidevin/M. MacBeath (Hg.), *The Philosophy of Time*, (Oxford 1993) 23–34, urspr. in *Mind* 17 (1908) 457–474 und dann wieder in: J. M. E. McTaggart, *The Nature of Existence*, Bd. 2 (Cambridge 1927) 33. Kapitel.

<sup>61</sup> P. Ricœur, *Zeit und Erzählung*, Bd. 3, 29, 142–145; M. Theunissen, *Zeit des Lebens*, 300 ff.

<sup>62</sup> *Phys.* IV, 10. 218b18, 21; 11. 219a1 f.; 12. 220b15 ff.: Zeit und Bewegung bestimmen sich wechselseitig; vgl. dazu P. Ricœur, *Zeit und Erzählung*, Bd. 1, 29 ff. In Bd. 3, 16 ff. spricht Ricœur vom „Scheitern“ Augustins, da er es nicht verstanden habe, die „kosmologische“ Zeit durch eine „psychologische“ „vollständig zu ersetzen“. Es geht Augustin aber nicht um ein „Ersetzen“, sondern um die Eröffnung eines Aspektes der Zeiterfahrung, der zum Zeitverständnis wesentlich gehört: die Unabhängigkeit der Zeit von der objektiven Naturzeit.

können, nicht gleichmäßig sind; was nach Aristoteles die Voraussetzung für die ‚Selbigkeit‘ der Zeit, d. h. für das kontinuierliche Nacheinander von Früher und Später ist:<sup>63</sup> die gleichmäßige, ewige Kreisbewegung der Himmelskörper als Maßeinheit der Zeit. Nach Augustin kann sich aber kraft der Allmacht Gottes als des Schöpfers der Zeit die Bewegung der Himmelskörper verändern: beschleunigen, verlangsamen und still stehen (XI 23. 29): Ständen die „Himmelslichter“ still, aber eine „Töpferscheibe“ drehte sich, dann ginge immer noch Zeit vorüber;<sup>64</sup> und während wir von langer und kurzer Zeit reden, auch dann geht ja Zeit vorüber. Daher kann Zeit weder die Kreisbewegung der Gestirne noch die auf der Stelle sich im Kreis bewegend, an der Töpferscheibe symbolisierte Selbstbewegung der Seele sein. Zeit ist unabhängig zu denken von der kosmischen Universalzeit. Daß wir dennoch in einer gewissen Beziehung auf Bewegung Zeit messen, Vergleiche anstellen und nach einem einheitlichen Bemessungsmaßstab suchen, ist klar; insofern ist Zeit auch eine „Art von Ausdehnung“ (*distentio*) (XI 23. 30). Die Bewegung eines Körpers ist aber etwas anderes als das Maß der Dauer seiner Bewegung (XI 24. 31). Es ist durchaus möglich, ohne Bezug auf die Zeit der Natur, die in der Kreisbewegung der Gestirne ihr Maß hat, von einem Zeitraum – von Tagen und Stunden – zu sprechen; freilich ist es nicht möglich, von Zeit ohne Bezug auf Bewegung zu sprechen, die als geordnete nach Platon die Kreisbewegung der Gestirne, d. h. Selbstbewegung der Seele sein muß. Nach Augustin sind beide Formen von Bewegung unabhängig voneinander: Die Bewegung der Gestirne und die des Geistes sind gerade nicht auf einander abbildbar.

(5b) Eindeutig ist: Zeit kann nicht ohne Bewegung gedacht und nur in bezug auf sie kann von einer „Ausdehnung“ der Zeit gesprochen werden. Diese Bewegung ist aber für Augustin nicht mehr die der Gestirne wie für Aristoteles; oder die der Weltseele wie für Plotin,<sup>65</sup> sondern die des menschlichen Geistes (XI 26. 33). Deutlich ist ferner, daß sie weder als Kreisbewegung der Himmelskörper noch als Selbstbewegung der Weltseele zu verstehen ist. Die Rede von der *distentio animi* tritt an die Stelle der von der kosmischen Zeit, die jedoch nicht in ihr gegründet, vielmehr als die eine geschaffene Zeit vorausgesetzt wird. Es bleibt bei der Gegenüberstellung von Naturzeit und der Zeit als *distentio animi*, ohne daß die objektive auf die subjektive Zeit reduziert und aus ihr konstituiert würde. Augustinus vollzieht keine Reduktion, wenn er das *Wie* der Zeit in der *distentio animi* verankert. Auch hält er daran fest, daß die Zeit die Maßeinheit der Dauer der sich in ihr vollziehenden Veränderungsprozesse, allgemeiner der Bewegung von Körpern ist (XI 24. 31), wie

<sup>63</sup> Vgl. Aristoteles, Phys. IV, 14. 223b10 ff.; 223b12–224a2.

<sup>64</sup> Das Bild der Töpferscheibe als Symbol der seelischen, in der Kreisbewegung verankerten Wirklichkeit: Platon, *Nomoi* X 898a–899d.

<sup>65</sup> Plotin, *Über Zeit und Ewigkeit*, hg. W. Beierwaltes; *Enn.* III, 7, 11, 41, wo Plotin von der *διάστασις* des Lebens spricht, die „Zeit einnimmt“; vgl. dazu den Kommentar von W. Beierwaltes, 265 ff. Der Unterschied zu Augustinus besteht darin, daß dieser „die Zeit ausschließlich als Konstituens der menschlichen Person denkt, die durch Gedächtnis, Augenblick und Erwartung ihre gesamte Lebens- und Geschichts-Zeit reflektierend und erlebend zu erfassen vermag, während für Plotin das „Subjekt“ der Zeit zunächst die Weltseele ist, deren Bewegung allererst Abständigkeit in Vorher und Nachher, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft schafft und zugleich als ganze umfaßt“ (a. a. O., 267).

umgekehrt an der Bewegung die Zeit in gewisser Weise ihr Maß findet:<sup>66</sup> Gäbe es keine Prozessualität, so gäbe es auch keine Zeit, sondern unwandelbare Ewigkeit. Das Argument der Ruhe zieht hier nicht; denn von Ruhe läßt sich nur da sinnvoll sprechen, wo das, was „seiner Natur nach Bewegung besitzt“, „gerade eine bewegungsfreie Phase durchmacht“;<sup>67</sup> insofern ist die Zeit das Maß von Bewegung wie Ruhe (ebd.); denn die Ruhe ist ja auch in der Zeit. Die Konsequenz, die Augustin (XI 23. 30) als Beispiel der „Töpferscheibe“ aus dem in Josua 10, 12–14 berichteten Stillstand der Sonne zieht, ist nicht die Unabhängigkeit der Zeit von Bewegung, sondern nur – wie bei Aristoteles im übrigen auch – die Unmöglichkeit ihrer Gleichsetzung. Daß die Naturzeit nicht identisch sein kann mit der Bewegung der Gestirne, ist die eine Gewißheit; die andere, daß sie nicht unabhängig von Bewegung zu denken ist; und wenn nicht von der eines Körpers, dann wohl von der des Geistes; denn zwischen Körper und Geist gibt es kein drittes: Zeit, obgleich geschaffen, ist dann aber nicht eigentlich ein Phänomen der Natur als ein dem Geist unvermittelt gegenüberstehendes, sondern die Bestimmtheit eines Geistes, der sich nicht anders als in ihr auszulegen weiß.

(6a) Von Bedeutung ist der Begriff der Bewegung des menschlichen Geistes: Wie kann die „dreifache Gegenwart“, von der die Rede war (*Conf.* XI 20. 26), zusammen mit der These von der „Ausdehnung des Geistes“ bestehen? „Zu denken bleibt die dreifache Gegenwart als Ausdehnung und die Ausdehnung als diejenige der dreifachen Gegenwart.“<sup>68</sup> Wie ist das, was die Zeit als Zeit prägt: der Charakter des „Übergangs“ – unabhängig von Naturzeit und subjektivem Zeiterleben (in beiderlei Hinsicht spielt das Transitorische der Zeit die entscheidende Rolle) – zu verstehen? Nur im Vorübergehen werden Zeiten gemessen (XI 26. 33): Der Übergangscharakter der Zeit trifft auf die Naturzeit ebenso zu wie auf das Verständnis von Zeit als *dis-tentio animi*.

In dem Zusammenhang bringt Augustin das Beispiel eines klingenden Tons (XI 27. 34): Der zu klingen beginnt, noch klingt und zu klingen aufhört. Bevor er zu klingen begann, war er zukünftig, konnte also nicht gemessen werden; jetzt ist er nicht zu messen, weil er verklungen ist. Als er erklang, konnte er gemessen werden; aber „auch damals stand er nicht still, sondern ging dahin und ging vorüber“. Als vorbeigehender hätte er gemessen werden können, da er sich in diesem Vorbeigehen über einen Zeitraum erstreckte (*tendebatur in aliquod spatium temporis*). Festzuhalten ist daher: a) Im Unterschied zum punktuellen *Jetzt* kann Zeit nur im Übergang gemessen werden. Das aber heißt, daß das „während“ (*dum*) eines anderen Tons, der noch klingt und nicht aufgehört haben wird, in seinem beharrenden „noch“ zu messen wäre. Da er aber noch klingt, kann sein „während“ nicht gemessen werden. Eine durch Anfang und Ende begrenzte Zeitspanne ist für sein „wie lange“ Voraussetzung.<sup>69</sup> Meßbaren Zeitraum gibt es nur dann, wenn etwas anfängt,

<sup>66</sup> Augustinus, *De civ. Dei* XII 16, Dombart/Kalb, Bd. 1, 537.

<sup>67</sup> Vgl. Aristoteles, *Phys.* IV, 12. 221b3–23; 220b15 ff.

<sup>68</sup> P. Ricœur, *Zeit und Erzählung*, Bd. 1, 32; vgl. auch F.-W. v. Herrmann, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, 70, 117 ff.

<sup>69</sup> Auch Aristoteles bestimmt Zeit als „das (beidseitig) von einem Jetztpunkt Begrenzte“: *Phys.* IV, 11. 219a29f. Nach Augustin ist allerdings der Zwischenraum nicht durch beliebige Jetztpunkte begrenzt,

aufhört und derart abgeschlossen ist. Festzuhalten ist: b) „Was wir messen, ist der Zwischenraum (interuallum) von einem Anfang (ab aliquo initio) bis zu einem Ende (usque ad aliquem finem)“ (ebd.). Ungeklärt ist weiterhin, wie wir solche Intervalle messen können, wo gerade das je so Abgeschlossene und Vollendete nicht mehr ist. Doch aber messen wir Zeiten: freilich weder die, die nicht mehr, noch die, die noch nicht sind, noch die, die nur in einem punktuellen Jetzt sind, noch gerade vorübergehende Zeitspannen. Das Aufsagen des Verses „*Deus creator omnium*“ macht nun deutlich, worum es geht (XI 27. 35): Gemessen wird eine lange Silbe mit Hilfe der kurzen. Freilich ist die kurze an die lange Silbe nur anlegbar, sofern sie verklungen, nicht mehr ist; denn nur als in sich abgeschlossen und vollendet kann sie Maßstab sein. Daher ist festzuhalten: g) Ich messe nicht die Silben selbst, die nicht mehr sind, sondern „etwas, das meinem Gedächtnis eingeprägt bleibt“ (aliquid in memoria mea metior, quod infixum manet). Das, was im Gedächtnis bleibt und nicht dem Nicht-Sein überantwortet ist, ist das, was gemessen wird, sofern Zeiten gemessen werden: „In dir also, mein Geist, messe ich die Zeiten“ (XI 27. 36).

(6b) Zeitmessung erfordert nicht die äußere Bewegung von Körpern; allerdings *Bewegung*, da sie nur im *Übergang* gemessen werden kann (a). Weiter setzt sie *begrenzte* Zeitabschnitte voraus (b); denn nur als abgeschlossene können sie als Maßstäbe dienen. Das wiederum setzt *Bleibendes* (g) voraus, das nicht der *äußeren* Welt der *Körper*, sondern der *inneren* Welt des *Geistes* angehört; gleichwohl dieses Bleibende von außen vermittelt der Wahrnehmung hervorgerufen ist und als das *infixum* in der *memoria* der Vergänglichkeit äußerer Dinge prima facie nicht zu widerstehen vermag, *ist* es nur als dem Geist Gegenwärtiges: Dort *innen* hat es das während *Bleibende*, *draußen* das nur fortwährend *Vorübergehende*. An die Stelle äußerer Vergänglichkeit tritt der Prozeß innerer Vergegenwärtigung. Das, was die Dinge im Prozeß des *Übergangs* im Geist gleichsam wie „Spuren“ hinterlassen, nennt Augustin *Eindruck* (*affectio*),<sup>70</sup> der bleibend ist (*manet*). Die Zeit der Natur ist das *transit*. Die Alternative lautet dann: „Entweder sind diese Eindrücke die Zeiten“, die ich messe; „oder ich messe überhaupt keine Zeiten“ (XI 27. 36). Die Eindrücke bleiben; das, wovon sie Eindrücke sind, geht vorüber: *ist nicht mehr*, *noch nicht* oder ein *nunc praeteriens*. Gibt es aber keinen Unterschied zwischen dem *transit* der äußeren und dem *manet* der inneren Dinge? Wie können innere *affectiones* bleiben, während äußere Dinge, die sie hervorgerufen haben, vorbeigehen? Zwischen das *manet* und *transit* schiebt sich ein, was beides versöhnt und zugleich differenziert: der ganzheitliche Charakter der Zeit als das Vollendete, in sich Abgeschlossene und das Denken der durch *termini* begrenzten Ausdehnung, des Anfangs und Endes, in deren abständigem Auseinander Zeit *ist*.

(7a) Zeit ist *affectio* des menschlichen Geistes. Offen steht die Frage, wie das, was als *affectio* in der *memoria* bleibt, zugleich auch als „Ausdehnung“ zu denken ist:

---

sondern final bzw. geordnet ausgerichtet: Der Endpunkt (terminus), wann ein Ton aufhört zu klingen, ist zugleich Ziel bzw. Vollendung des Klangprozesses. Vgl. auch Augustinus, De ver. rel. XXII. 42, 114 f.

<sup>70</sup> Die Übersetzung von ‚affectio‘ durch ‚Eindruck‘ ist problematisch; N. Fischer (101 f.) zieht ‚Erregung‘ vor, was Kant ‚Rührung‘ oder ‚Empfindung‘ (sensatio) nennt (KrV, B 376). Mir scheint ‚affectio‘ auf das ‚infixum‘ zu antworten und an diesem die ihm auf den ersten Blick nicht, sondern in einem zweiten Hinsehen zukommende Seite der Dynamik zu unterstreichen. Vgl. auch K. Flasch, 385 f.

Im Stillen durchläuft der menschliche Geist einen von ihm in seiner Dauer festgesetzten Ton; gibt das festgesetzte „Maß“ (*mensura*) der Dauer seinem Gedächtnis ein und beginnt, den Ton erklingen zu lassen bis zum festgesetzten Ende (XI 27. 36): Das ‚Hinüberziehen‘ dessen, was noch bevorsteht, zu dem, was bereits erklungen ist, vollzieht sich in gegenwärtiger Anspannung (*praesens intentio*) auf das, was in ihr je erzeugt wird (*praesens intentio futurum in praeteritum traicit*); so nimmt das Zukünftige ab und das Vergangene wächst an, bis durch „Aufzehrung des Zukünftigen das Ganze vergangen ist“ (ebd.). In dem Sinn führt der menschliche Geist das künftige *noch-nicht* in das vergangene *nicht-mehr* durch die *intentio* auf das Gegenwärtige hinüber. Ermöglicht wird das Aufzehren und Verbrauchen der Zukunft und das Anwachsen und Zunehmen der Vergangenheit durch eine dreifache Tätigkeit des menschlichen Geistes, „der das bewirkt“ (*qui illud agit*): „Er erwartet (*expectat*), richtet sich auf das, was ist (*attendit*), und erinnert sich (*meminit*)“ (XI 28. 37); so daß „das, was er erwartet, durch das, worauf er sich richtet (aufmerkt), übergeht in das, woran er sich erinnern wird“ (ebd.). Davon war bereits die Rede (4a): Zukünftiges *ist* nur im Modus seiner Erwartung (*expectatio*); Gegenwärtiges *ist* nur im Modus des Hingespantseins auf es (*attentio*) und Vergangenes *ist* nur im Modus seiner Erinnerung (*memoria*). Aber das, was ist, ist als das Jetzt das im Nu Vorübergehende und in diesem Übergang das Nicht-Seiende. Die mit dem *ist* verknüpfte Gegenwärtigkeit des Erwartens, Anspannens und Erinnerns ist selbst als Übergang zu denken. Nur das jeweils gegenwärtige Hingespantsein auf das, was in der Kontinuität des Übergangs erzeugt wird, bleibt (*perdurat attentio*); durch es geht das Kommende über ins Abwesende.

Da weder Zukunft noch Vergangenheit sind und Gegenwart keine Ausdehnung hat, ist kraft der aktiven, andauernden *attentio*<sup>71</sup> auf das, was im Geist gegenwärtig ist, „lange Zukunft lange Erwartung des Zukünftigen“ (*longum futurum longa expectatio est*) und „lange Vergangenheit lange Erinnerung des Vergangenen“ (*longum praeteritum longa memoria praeteriti est*) (ebd.). In der Augustinus-Literatur ist die Bedeutung des Satzes umstritten: 1) Die „*longa expectatio*“ ist „die erwartete Länge, eine bestimmte Länge der Zeit, die vom Geist erwartet wird, der sich auf die Zukunft richtet. Entsprechendes gilt für die ‚*longa memoria*‘.“<sup>72</sup> 2) „Da die Zukunft nicht existiert, kann sie auch nicht lang sein. Was allein die langdauernde Zukunft als etwas Reales sichert, ist ein langdauerndes Erwarten der Zukunft, *longa expectatio futuri*. Dasselbe gilt für Vergangenheit und Erinnern.“<sup>73</sup> Vermittelnd: 3) „Sagt nun Augustinus, eine lange Vergangenheit sei eine lange Erinnerung an Vergangenes, so meint er nicht ein lang sich erstreckendes Erinnern, sondern eine erinnerte, im Abfließen festgehaltene lange vergangene Dauer. Denn das Erinnern selbst als Vollzugsweise muß nicht dieselbe Länge haben wie die erinnerte, d. h. hier festgehaltene vergangene Dauer. Desgleichen muß das erwartete Vorweghalten nicht dieselbe Länge haben wie die darin erwartete, vorweggehaltene künftige Dauer.“<sup>74</sup>

<sup>71</sup> Vgl. dazu K. Flasch, 388 f. und 382.

<sup>72</sup> N. Fischer, 103.

<sup>73</sup> K. Flasch, 390.

<sup>74</sup> F.-W. v. Herrmann, Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit, 141. Ch. Horn, Augustinus (München 1995) 107 zieht aus der von v. Herrmann herangezogenen Begründung das Argument

Was Interpretation (1) und (3) festhalten, ist die Länge bzw. Dauer erwarteter Zukunft bzw. erinnerter Vergangenheit; die nicht gleichzusetzen ist mit der entsprechenden Dauer der Tätigkeiten des Geistes: des Erwartens, Anspannens und Erinnerns; (2) hingegen betont eben diese, die nicht gleichzusetzen ist mit der entsprechenden Dauer der Zeitdimensionen: Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit. Augustin spricht ausdrücklich von einer „longa expectatio“ und „memoria“; und die Interpretation (3) kommt nicht umhin, auch dem Erinnern und Erwarten ein Verweilen zuzusprechen. Aber die Dauer ist hier nicht das Primäre, sondern lang sind beide, weil der „Abstand“ – die *distentio* – groß ist, zwischen dem, was eintreffen wird und dem, was ist und dem, was eingetroffen ist. Abstand, Ausdehnung ist nun eine Eigenschaft des Zeit erfahrenden menschlichen Geistes, nicht der zeitlichen Dinge. Freilich ist auch dieser in der Zeit: Zukunft ist mit Erwartung, Gegenwart mit Anspannung und Vergangenheit mit Erinnerung verknüpft. Insofern wird die *distentio animi* zu einer dreifachen Gerichtetheit (*intentio*). Das gegenseitig sich bestimmende Verhältnis zwischen *distentio* und *intentio* bzw. *attentio* ist das Thema des folgenden berühmten Abschnitts (XI 28. 38):

„Ich will ein Lied vortragen, das ich kenne: Bevor ich beginne, spannt (tenditur) meine Erwartung sich auf das Ganze, habe ich aber begonnen, richtet sich mein Gedächtnis auf das, was ich davon abgepflückt ins Vergangene hinüber gelegt habe.“ So beginnt der bedeutendste Text aus Augustins Zeitabhandlung. Er deutet an, was das Zusammenspiel von Potentionen, Urimpression, Retentionen bei Husserl ausmacht.<sup>75</sup> Augustinus schreibt weiter:<sup>76</sup> „So zerspannt sich (distenditur) das Leben dieser meiner Tätigkeit (uita huius actionis meae) in die Erinnerung dessen, was ich aufgesagt habe, und in die Erwartung dessen, was ich noch sagen will. Gegenwärtig dagegen ist mein Aufmerken (*attentio*): Was zukünftig war, wird durch es hindurch hinübergebracht (traicitur), daß es Vergangenes werde. Je mehr das nun fort und fort geschieht (agitur et agitur), um so mehr wird die Erwartung verkürzt und die Erinnerung verlängert, bis die ganze Erwartung aufgezehrt ist, wenn jene ganze Tätigkeit abgeschlossen und in Erinnerung übergegangen ist.“ Augustin fährt fort: „Was so im ganzen Lied geschieht, geschieht auch in seinen einzelnen Teilen und in seinen einzelnen Silben. (...) Das geschieht auch im ganzen Leben eines Menschen („Lebenszeit“: N. Fischer), dessen Teile alle Handlungen des Menschen sind. Das geschieht in der ganzen Menschheitsgeschichte (saeculum), deren Teile alle Menschenleben bilden (in der gesamten Weltzeit ‚der Menschenkinder‘, deren Teile eben alle Lebenszeiten der Menschen sind: N. Fischer)“.

(7b) Mit P. Ricœur sei festgehalten:<sup>77</sup> Von Bedeutung ist zunächst das Zusam-

---

dafür, daß Augustin keinen „zeittheoretischen Subjektivismus“ vertreten habe; denn für diesen sei Augustins Antwort „eine Absurdität; weshalb sollte eine Erinnerung, die sich auf einen Zeitraum von fünf Jahren bezieht, länger sein als eine Erinnerung an zwei Jahre?“

<sup>75</sup> Vgl. F.-W. v. Herrmann, Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit, 145 ff., 157 ff., 198 ff.; M. Frank, Zeitbewußtsein, 27–46.

<sup>76</sup> Vgl. auch Augustinus, De im. an., 3–4, in: Selbstgespräche. Von der Unsterblichkeit der Seele, lat.-dt., hg. H. Fuchs/H. Müller (München/Zürich 1986) 160.

<sup>77</sup> P. Ricœur, Zeit und Erzählung, Bd. 1, 35–39. Vgl. auch K. Held, Zeit als Zahl, 30 ff.; F.-W. v. Herrmann (Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit, 132–143) spricht von „selbständigen und unselbständigen Zeitverhaltungen“.

menspiel von Passivität und Aktivität, von *distentio* und *praesens intentio* bzw. *intentio*: Der ganze Liedvortrag ist beherrscht von der „uita huius actionis meae“, der Tätigkeit des Zeit erfahrenden Subjekts. Die gegenwärtige Anspannung besteht in der „aktiven Überführung dessen, was zukünftig war, in das, was Vergangenheit wird“. Die *distentio* bezeichnet das Auseinanderklaffen der Modi dieser Tätigkeit: des Erwartens und Erinnerns. Die verbundene Tätigkeit von Erwarten, Erinnern und Aufmerken ist das, was „fort und fort“ geht. Weiter scheint die *distentio* mit der Passivität der *affectio* verknüpft zu sein. Die gegenwärtige *intentio* in den verschiedenen Bewußtseinsmodi des Erwartens, Erinnerns und Aufmerkens hat die Passivität der *distentio* als Begleiter (*Conf.* XI 31. 41): Je konzentrierter die *intentio* des Geistes ist, desto mehr erleidet er eine *distentio*: Je mehr sich der Geist anspannt, desto mehr „zerspannt“ er sich (*distenditur*). Derart ist menschliches Leben „zerstreckt“ (N. Fischer), „zerteilendes Ausdehnen“ (K. Flasch): „*distentio est uita mea*“ (XI 29. 39); im Gegenzug zum Einen Vielheit, zum Ewigen „in die Zeiten zersplittert“ (ebd.: *pater meus aeternus es; at ego in tempora dissilui*).

Zeit ist „Ausdehnung“ (*distentio*) des menschlichen Geistes (*animi*). Von der Seele sprach Augustinus im Zusammenhang mit den drei Modifikationen des Gegenwartsbewußtseins als Erinnern (*memoria*), Anschauen (*contuitus*) und Erwarten (*expectatio*) (XI 20. 26). Vom Geist spricht er als einem aktiven Prinzip: das Verbrauchen der Zukunft und die Zunahme der Vergangenheit ist durch ihn bewirkt (*qui illud agit*) (XI 28. 37). Die Differenz von Zeit und Zeitlichkeit ist damit angesprochen: Wenn die *distentio animi* mit den *affectiones* in der Seele verbunden ist und diese durch die *intentio* bzw. *attentio* zusammengehalten werden, dann bedeutet das: a) Kraft der Eindrücke, denen der menschliche Geist unterliegt, ist er zeitlich verfaßt; durch die Vielheit, Zerrissenheit, die „Wechselfälle“ des Lebens (XI 29. 39: *tumultuosis uarietibus*) in die Zeiten verstrickt. b) Kraft der *intentio* bewirkt er die Zeit. Zwar konstituiert er sie nicht; denn Zeit als geschaffene bleibt Voraussetzung der Zeiterfahrung. Er sucht aber in der dreifach gerichteten gegenwärtigen Anspannung: Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit, korrelierend: Erwarten, Aufmerken und Erinnern, die Gegenwärtigkeit des Zeitlichen und damit das Sein der Zeit zu erreichen. Freilich entgleitet es ihm wieder, sobald er seiner eigenen Tätigkeit, erwartetes Zukünftiges erinnertes Vergangenes werden zu lassen, bewußt wird: Das Sein der Zeit ist eben Übergang: Nicht-Gegenwart, der Widerspruch des Beharrlichen. Daher die Erinnerung an den Gegensatz von Zeit und Ewigkeit; daher der die Zeitabhandlung abschließende Hinweis auf die Geschichtszeit, die Zeit in der Perspektive der handelnden Person:

Was im Vortrag des Liedes, das ich kenne, geschieht, „wiederholt sich“ in der Lebensgeschichte eines Menschen, die durch seine Taten und Handlungen aufgebaut ist; und in der Geschichte der Menschheit, die durch die Lebensgeschichte handelnder Personen aufgebaut ist (XI 28. 38). Lebenszeit als Geschichtszeit des einzelnen und Weltzeit als Geschichtszeit aller Menschen haben dies gemeinsam: Zeitverstehen aus der Perspektive handelnder Personen. Zwar hält Augustin fest: „*distentio est uita mea*“ (XI 29. 39); das aber ist „Aufruhr“ der Sinne und Eindrücke, die „mich zerfetzen“ (ebd.: *dilaniantur*): Die Zeit der „alten Knechtschaft“ – durch den „Menschensohn“, den „Mittler zwischen Dir, dem Einen, und uns, den Vielen“

(ebd.) ist abgelöst: Diese Zeit war vorüber und mit ihm „die Zeit der Freiheit angebrochen“ (tempus libertatis inluxerat).<sup>78</sup> Frei werden vom Vergangenen, die Vergänglichkeit vergessen, den Blick auf das Eine richten, indem ich mich ausstrecke nach dem, was „vor allem (ante) da ist“, „nicht als Zerissener“: „non secundum distentionem, sed secundum intentionem“ (in Anlehnung an Phil 3,12 ff.), heißt noch einmal den Gegensatz von Ewigkeit und Zeit erfassen: „Ich bin zersplittert in die Zeiten“ (ebd.) – „Du“ bist „vor allen Zeiten“, stehst „über allen Zeiten“ als der Eine und Ewige, als „Schöpfer aller Zeiten“ (XI 30. 40).<sup>79</sup>

Insofern kommt es entscheidend darauf an, die Lebenszeit von der Weltzeit abzukoppeln; darauf hat Hans Blumenberg hingewiesen.<sup>80</sup> In dem Gegensatz zwischen der Ewigkeit Gottes und der Zeitlichkeit menschlichen Daseins wird der Gedanke der Differenz ausgedrückt, die zur Daseinsbedingung des Menschen gehört. Die Kongruenz von Lebenszeit und Weltzeit wäre ein „Wahn“, da nach Augustin Zeit nicht in ihrer Einheit in platonischem Sinn des „Abbilds“, das die Ewigkeit „des im Einen verbleibenden einheitlichen Lebens“ nachahmt, zu denken ist. Ewigkeit und Zeit sind Gegensätze; damit aber auch Lebenszeit und Weltzeit, sofern ‚Weltzeit‘ als *Bild* der Ewigkeit verstanden wird; als *creatum* aufgefaßt, ist die Inkongruenz von Lebenszeit und Weltzeit ebenso deutlich; denn in dem Fall müßte sich die eine objektive Zeit der Natur, um *real* zu sein, aus den transzendentalen Konstitutionsbedingungen des Selbstbewußtseins herleiten lassen, was jedoch dem Begriff des Geschaffenseins der Zeit widerstreitet. Nach Augustin ist Zeit als *distentio animi*, und zwar in der Verschränkung von *intentio* und *distentio*. Das aber bedeutet nicht, die Weltzeit aus dem Zeit erfahrenden Subjekt zu konstituieren; gleichwohl ist sie in ihm als einer in der Zeit handelnden Person, als Zeit des Menschen, der nicht über sie verfügt, sondern ihr unterliegt und im Horizont der Ewigkeit Orientierung für die Selbstgestaltung des Lebens sucht.

#### IV. Abschließende Bemerkungen

Festzuhalten ist, daß Augustin keine Reduktionen vornimmt: Die subjektive, personale, als *distentio animi* deutbare Zeit, die objektive Zeit als Natur- oder Weltzeit und die erzählte Zeit, die Geschichtszeit bleiben als eigene Größen, freilich nicht beziehungslos, nebeneinander stehen. Diese Feststellung ist deshalb von Bedeutung, weil sie den Menschen als Person in der Ganzheit seiner Bezüge zu begreifen lehrt. Zeit als personale, im Zeit erfahrenden Subjekt, d. h. im Menschen verankert, zu verstehen, bedeutet gerade, den ganzheitlichen Aspekt der zeitlichen Existenz des Menschen im Horizont der Ewigkeit herauszustellen.

In dem Sinn schlägt Augustin eine Seite des Zeitverstehens auf, auf die zurückzugehen sich angesichts des Scheiterns isolierender und letztbegründender Reduk-

<sup>78</sup> Augustinus, De ver. rel., XVI. 31, 83; X. 19, 53 ff.

<sup>79</sup> Zur Deutung des „ante“ vgl. E. A. Schmidt, Zeit und Geschichte bei Augustin, 44–47; anders: N. Fischer, 107 ff.

<sup>80</sup> H. Blumenberg, Lebenszeit und Weltzeit, 80 ff.

tionismen empfiehlt. Wenn Zeit als *distentio animi* begreifbar ist, dann heißt das weder: (1) Konstitution der Zeit aus dem gegenwartsgerichteten transzendentalen Selbstbewußtsein, (2) aus der Zeitlichkeit des Daseins, (3) aus der Weltseele; noch (richtungweisend): sowohl (1) und/oder (2) als auch (3). Es heißt vielmehr, den ganzheitlichen Horizont humaner Existenz derart offen zu halten, daß er weiteren Deutungen zugänglich bleibt (4): So sind die lebensweltlichen, lebenspraktischen, subjektiv-personalen, religiösen, sprachlichen und geschichtlichen Bezüge von Zeiterfahrung im Kontext der ganzen Existenz des Menschen und seines Verhaltens zur Zeit zu deuten.<sup>81</sup>

*Ad (1)*: Nach E. A. Schmidt habe man mit Augustinus davon auszugehen, daß im Gegensatz zum unzeitlichen göttlichen Erkennen von Zeitlichem menschliches Erkennen von Zeitlichem zeitliches Erkennen ist: ein „videre ad tempus“ oder „temporaliter videre“. Daher sei das „Wesen der Zeit“, „dieser Zeit“, der Zeit im Zusammenhang mit den *Confessiones*, „die Gegenwart, ihre Fundierung die Erinnerung, und es wird von ihr gehandelt, weil sie die Struktur menschlichen Erkennens ist“.<sup>82</sup> Es gehe Augustin also um die „personal genannte Zeit als Erfahrungs- und Erkenntnisweise des mit Gott redenden Menschen.“ Sein Zeitverständnis sei in dem Sinn subjektiv, als in dem Gegensatz von Zeit und Ewigkeit der Mensch sich der Zeitlichkeit seines eigenen Erkennens vergewissert. Da Augustin die „personale Zeit“, die „Zeit in der Seele“, durchaus von der „Zeit der Kreatur“ abhängig denke, gehe die „kreatürliche Zeit“, d. i. die Zeit der Natur, an der „Selbstgegenwart des Geistes“ oder an der „Selbstidentität des Bewußtseins“ vorüber. Es handelt sich um „deskriptive Psychologie“ oder „Erkenntnistheorie“ und daher die Empfehlung: Rückkehr zu Husserl.<sup>83</sup>

Für diese Empfehlung spricht, was in (1a) und (1b), (4a) und (4b) dargelegt wurde; gegen sie folgendes: Mit Kant ist Zeit kein „Verstandesbegriff“; sie ist daher auch nicht „empirisch anschaulich“ (2a). Sie gehört zwar in den Bereich des inneren Wahrnehmens (2b); aber nicht als gegenwartsbezogener phänomenaler Bestand des Anschauens, sondern als fließender des Hörens. Insofern ist eine phänomenologische Reduktion der Zeit auf das Gegenwartsbewußtsein eines sich zu sich und zur Zeit verhaltenden Selbstbewußtseins, das über die Gegenwart und damit in die Zeit nicht hinauszukommen vermag, nicht möglich.<sup>84</sup> Solche Zeitkonstitution wäre nur einem Selbstbewußtsein möglich, das ‚über‘ der Zeit als ihr Gründer in ewiger Präsenz steht, d. h. Gott. Abgesehen davon, daß wir als endliche, zeitliche Wesen über diese Perspektive nicht verfügen, müßte die Selbstgegenwart Gottes, um Zeit konstituieren zu können, selbst zeitlich sein; was einem Gottesverständnis widerspricht, das Gott als *ipsum esse* begreift. Zeit muß als Aufhebung der Gegenwart gedacht werden (3a), als Übergang (3b); darüber hinaus muß die seelische Gegenwart, als deren Modifikationen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind, selbst

<sup>81</sup> Vgl. W. Kersting, Selbstbewußtsein, Zeitbewußtsein und zeitliche Wahrnehmung. Augustinus, Brentano und Husserl über das Hören von Melodien, in: Zeiterfahrung und Personalität, 57–88, 87.

<sup>82</sup> E. A. Schmidt, Zeit und Geschichte bei Augustin, 11, 38 f.

<sup>83</sup> A. a. O., 54 ff., 57–63.

<sup>84</sup> Vgl. W. Kersting, Selbstbewußtsein ..., 83; mit Bezug auf Jean-Paul Sartre's Beispiel der Fliege im Glas. Zu Sartre vgl. M. Frank, Zeitbewußtsein, 70 ff.

als Übergang, als Bewegung des menschlichen Geistes verstanden werden (5b), die nicht von der Bewegung der geschaffenen objektiven Zeit der Natur abhängig ist (6b). Aristoteles hat die Frage aufgeworfen, ob es Zeit gäbe, wenn die Seele, d. h. die Denkseele, nicht existierte;<sup>85</sup> sofern ja die Bewegungsphasen nach dem Früher und Später nur dadurch Zeitcharakter erhalten, als sie zum „Gegenstand möglicher Zählung“ werden. Augustin hingegen denkt nicht an das sukzessive Nacheinander von Früher und Später, wenn er davon spricht, daß Zeit den Charakter des Übergangs, die Tendenz zum Nicht-Sein hat; Übergang bedeutet vielmehr Bewegung des menschlichen Geistes (*memoria*) von der Zukunft durch die Gegenwart in die Vergangenheit, die sich deuten läßt als Verhältnis zwischen Passivität (*distentio*), „übergehen“ und Aktivität (*intentio*), „überführen“ (7b) des Zeit wahrnehmenden Subjekts: als „aktiv erzeugte Passivität“, die der „Selbstaffektion“ nahekommt, von der Kant spricht (*KrV*, B 67 ff., 152–157).<sup>86</sup> Wenn Augustin aber die phänomenologische Reduktion erst gar nicht vollzogen hat,<sup>87</sup> dann ist die Rückkehr zu Husserl in der Tat ein Anachronismus und die zu Kant ein möglicher Ausweg. In gewisser Weise betrifft das auch die Alternative (2).

*Ad (2)*: Das Ergebnis von Heideggers Vortrag *Des hl. Augustinus Betrachtung über die Zeit* im Kloster Beuron lautet (10): „(negativ) Zeit ist nicht das bloße Nacheinander – eindimensional – der abfolgenden Jetztpunkte; keine bloße Reihe, die irgendwie abläuft,<sup>88</sup> auch nicht das bloße „Dauern“, wie man *distentio* vielfach nimmt; dieses erst die „Folge“ des erstreckten Übergang-haltens.“<sup>89</sup> Dann das „Ergebnis der augustininischen Zeitbetrachtung“: „*distentio* – Erstrecktheit ist der Grundcharakter der *vita actionis*, des Seins des menschlichen Verhaltens. *vita distentur* – das menschliche Sein als solches ist dreifach gestreutes Sicherstrecken. *sive in tota vita*.“ Das aber heißt: „So im Wesen der Zeit das Wesen der Existenz des Menschen. (...) die Zeit als *Distentio* ist das Wesen der Existenz des Menschen. Er west als die Zeit.“ Das hat mit „subjektiver“ und „objektiver“ Zeit – sofern man sie aus der Differenz von Lebenszeit und Weltzeit versteht – eben dies zu tun, als die Zeit zurück bezogen wird auf die Existenz des Menschen, der sein Leben in dem Zwischen von Geburt und Tod zu führen hat; und so schuldig ist. Nach Heidegger ist das Zeitverständnis Augustins auf dem Weg in Richtung einer existential-ontologischen Deutung der Zeitlichkeit des Daseins. Die Empfehlung lautet daher: Rückkehr zu Heidegger.

Gegen diese Deutung hat sich E. A. Schmidt auf dem Hintergrund seiner Husserl-Affinität gewandt.<sup>90</sup> K. Flasch schließt sich an:<sup>91</sup> „die Zeit, die Augustin in *Conf. XI*

<sup>85</sup> Phys. IV, 14. 223a21–22; vgl. F. Volpi, Chronos und Psyche. Die aristotelische Aporie von Physik IV, 14, 223 a 16–29, in: E. Rudolph (Hg.), *Zeit, Bewegung, Handlung*, 26–62.

<sup>86</sup> Den Hinweis gibt P. Ricœur, *Zeit und Erzählung*, Bd. 1, 39 Anm. 25; ausführlich in: a. a. O., Bd. 3, 72–95, bes. 88 ff. Aristoteles (*De anima* I, 1. 403a8) sagt vom „Denken“, daß es noch „am ehesten etwas wie eine eigene Affektion“ sei. Zu Kant vgl. K. Düsing, *Selbstbewußtseinsmodelle*, 91–102.

<sup>87</sup> F.-W. v. Herrmann, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, 151, 198 ff.

<sup>88</sup> Vgl. dazu M. Heidegger, *Logik*, § 36, Gesamtausgabe, Bd. 21, 403.

<sup>89</sup> Auch H.-G. Gadamer (*Über leere und erfüllte Zeit*, 31) sieht das so. Vgl. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, § 19, Gesamtausgabe, Bd. 24, 347, 352.

<sup>90</sup> E. A. Schmidt, *Zeit und Geschichte bei Augustin*, 11 ff., 39.

<sup>91</sup> K. Flasch, 49, 59, 62.

analysiert, zeigt keine geschichtstheologische oder geschichtsphilosophische Gerichtetheit.“ Heidegger übersehe, „daß *der Geist*, aber nicht *der Mensch* die zentrale Instanz der Augustinischen Zeituntersuchung ist.“ In entschiedener Weise wendet sich Flasch auch gegen die Interpretation Husserl:<sup>92</sup> „Augustinus hat nirgends zwischen innerer und äußerer Zeit unterschieden.“ In der Linie dieser These liegt, daß „Augustins Text (...) gar nichts sagt zur Verhältnisbestimmung von subjektivem Zeitbewußtsein und objektiver Zeit.“ Augustin habe „keine subjektivistische Zeittheorie gelehrt“.<sup>93</sup> Auch P. Ricœur ist skeptisch:<sup>94</sup> Die innere Struktur der Zeitlichkeit in den dreifach-horizontalen Extasen der Zeit, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verschiebe nur das Augustinische Problem der dreifachen Gegenwart auf „die als Ganzheit begriffene Zeitigung“ und bleibe an sich ebenso „dunkel“. In der Weise des „Übergangs“ von Zukunft in Vergangenheit durch Gegenwart trete das gleiche Augustinische Rätsel der „*distentio animi*“ wieder auf; auch dann, wenn uns die von Heidegger offengelegte Sorgestruktur der Zeit, das Dasein „*Zwischen-Geburt-und-Tod*“, das sich in diesem „Zwischen“ einen Sinn gibt, zu Augustinus zurückführen könne. Im Grunde wiederhole sich – bei Husserl wie auch bei Heidegger – der aporetische Charakter der Zeit, wie er bei Augustinus vorliege.

Zweifellos lehrt Augustin keine subjektivistische Zeittheorie im Sinne Husserls und auch keine existenzial-ontologische Zeitdeutung im Sinne Heideggers und schließlich auch keine narrative Geschichtsdeutung im Sinne Ricœurs. Horizont der augustinischen Zeitdeutung ist jedoch der Mensch als Person, die als ganze und in all ihren Bezügen vor Gott steht. Man ist geneigt, das subjektiv zu nennen, sofern die Lebenszeit des Menschen gemeint ist. Die Zeit, die Augustin in *Conf. XI* thematisiert, ist die Zeit des Menschen. Darin liegt der Vorzug seiner Zeitdeutung: in der Herausarbeitung der anthropologischen Dimension des Zeitverstehens, das sich im Horizont einer christlichen Intellektualität bewegt, die keine andere Reduktion kennt als die auf Gott. In der Perspektive laufen die Rückkehrempfehlungen zu Husserl oder Heidegger fehl: Weder bleibt Augustin auf das Gegenwartsbewußtsein fixiert (3a), trotz der Rede (4a und b) von der dreifach dimensionierten Gegenwart; diese muß ja als Bewegung (*distentio*) des Geistes, als Übergang (6a) gedacht werden; noch gibt Augustin der zukunftsorientierten, auf sich selbst zurückkommenden Entwurfs Offenheit des Daseins die Bedeutung einer ‚ek-statischen‘ Selbstbezüglichkeit, trotz der Rede von der dreifachen Gerichtetheit (*intentio*) des menschlichen Geistes (7a); denn diese ist als Übergang von der Zukunft durch die Gegenwart in die Vergangenheit zu verstehen, wodurch Zeit im Gegensatz zur Ewigkeit charakterisiert ist. Eine Rückkehr zu Kant steht allerdings offen, der nicht ohne Grund seine Ausführungen zum subjektiven Zeiterlebnis (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft) in die *Anthropologie* setzt.

*Ad* (3): „Gewiß“ – so schreibt Augustin am Ende des 11. Buchs der *Confessiones*

<sup>92</sup> A. a. O., 218; vgl. auch a. a. O., 31, 220, 222: „Sie (Augustins Zeittheorie) enthält keine Andeutung einer Unterscheidung von innerer und äußerer Zeit.“ a. a. O., 227: „Unter Augustins Voraussetzungen war eine Differenz zwischen Ichzeit und Weltzeit (...) sinnlos.“ Aber: a. a. O., 319: „das Zeitliche beschreibt er (Augustin) von Anfang an in der Differenz von Außen und Innen.“

<sup>93</sup> A. a. O., 45 f., 73. Ebenso: Ch. Horn, Augustinus, 99 ff., bes. 107 und 102, 109.

<sup>94</sup> P. Ricœur, Zeit und Erzählung, Bd. 3, 113 f., 116 (Kursiv im Original).

(31. 41) –, „wenn es einen Geist gibt, der so großen Wissens und Vorherwissens mächtig ist, daß er alles Vergangene und Zukünftige so kennt, wie ich das eine, ganz vertraute Lied, dann ist das ein überaus staunenswerter Geist.“ Einige Augustin-Interpreten vermuten hinter diesem Text eine Anspielung auf die plotinische „Weltseele“. So rückt für Flasch das Zeitverständnis Augustins in eine „inhaltliche Nähe“ zu demjenigen Plotins; von dem er sich aber auch wieder entfernt.<sup>95</sup> Ch. Horn macht zur Gewißheit: „Die Weltseele konstituiert die Außenzeit; die Innenzeit beruht dagegen auf der unmittelbaren Verbindung der Einzelseele mit der Weltseele.“<sup>96</sup> Nach Flasch hätte Augustin in der Bindung des Zeitverstehens an die „Weltseele“ ein Mittel zur Hand gehabt, durch das er seine Zeitkonzeption hätte konsistent machen können: die „Übertragbarkeit“ individueller, menschlicher Zeiterfahrung „auf das Gesamtwerden der Natur und der Geschichte“ durch den „Weltgeist“.<sup>97</sup> Augustin nutze dieses Mittel aber nicht, da er „dem Gedanken einer Weltseele noch zu nahe“ gewesen sei, „um das volle Beweisgewicht einer Individualisierung der zeiterzeugenden Seele erkennen zu können.“<sup>98</sup> Man kann eine andere Konsequenz ziehen:<sup>99</sup> Gerade der Verweis auf die „Weltseele“ zeigt, daß Augustin diesem Gedanken so fern war, daß der Verweis nur die Individualisierung der Zeit erfahrenden Seele nachträglich bekräftigt. Die Entfernung von Plotin ist deutlicher, als Flasch wahrhaben will. Die Individualisierung der Zeit erfahrenden Seele und damit die These von der „Subjektivität der Zeit“ sind ausgeprägter als Flaschs Gegenthese eines „naiven Realismus“.<sup>100</sup> Die Erfahrung der Differenz zwischen Zeit und Ewigkeit (1b) sorgt dafür, daß an die Stelle der Weltzeit die Zeit des menschlichen Lebens zu treten hat. Die Rede von der Zeit als *distentio animi* ergänzt die Rede von der Zeit der Natur (5b), ohne sie jedoch in vorgängiger Reduktion aus dem Ich- und Gegenwartsbewußtsein des Zeit erfahrenden Subjekts zu konstituieren; aber auch ohne sie durch den ‚Weltgeist‘ mit der Zeit der Natur und Geschichte zu vermitteln.

Einen solchen Geist – im übrigen von Augustin hypothetisch, als Gedankenexperiment eingeführt –, der auf zeitliche, d. h. menschliche Weise Zeit und Zeitliches erkennt, anders ließen sich Individualität und Universalität von Zeit und Geschichte ja nicht vermitteln, gibt es nicht. Das wäre nur ein quantitativer Unterschied zeitlichen Erkennens. Nach Augustin muß es aber einen qualitativen Unterschied geben:<sup>101</sup> Göttliches Erkennen von Zeit und Zeitlichem ist nicht-zeitliches Erkennen, d. h. ein Erkennen ohne Veränderung oder Sinnaufspaltung. Ihm geschieht nicht so etwas, wie es beim menschlichen Erkennen der Fall ist: „Wer ein bekanntes Lied

<sup>95</sup> K. Flasch, 133, 149. Eine solche Nähe hatte schon L. Grandgeorge, *Saint Augustin et le Néoplatonisme* (Paris 1896) 69 ff., behauptet. Auf ihn beruft sich Ch. Horn, *Augustinus*, 101 f. Weiter hebt er hervor (111), daß der Text Conf. XI „kein technisch-argumentativer, sondern ein protreptisch-psychologischer Text“ sei; der „Begriff der Sachnähe ist hier ein Anachronismus.“

<sup>96</sup> Ch. Horn, *Augustinus*, 110. Vgl. zur Sache R. J. Teske, *The World-Soul and Time in St. Augustine*, in: *Augustinian Studies* 14 (1983) 75–92, 80 ff.

<sup>97</sup> K. Flasch, 138, 148 f., 408 f.

<sup>98</sup> A. a. O., 409; aber: ebd., 149.

<sup>99</sup> So: G. Figal, *Der Streit von Zeit und Präsenz. Augustinus und Parmenides in neuen Darstellungen*, in: *Philosophische Rundschau* 42 (1995) 164–172, 169.

<sup>100</sup> Vgl. K. Flasch, 220.

<sup>101</sup> Vgl. E. P. Meijering, 108 ff.

singt oder hört, der unterliegt beim Erwarten (*expectatio*) der kommenden Klänge und bei der Erinnerung (*memoria*) an die verklungenen einer Veränderung der Stimmung (*affectus*); sein Sinn (*sensus*) spaltet sich auf (*distenditur*)“ (*Conf.* XI 31. 41): „Wie du (Gott) im Anfang Himmel und Erde kanntest, aber deine Kenntnis sich nicht verändert hat, so hast du im Anfang Himmel und Erde geschaffen ohne Aufspaltung (*sine distentione*) deiner Tätigkeit (*actionis tuae*).“ Der Vergleich „wie – so“ ist wichtig: Er führt auf die personale Zeit in der Perspektive des Handelns und in der Konsequenz auf die Geschichtszeit: Einerseits bleibt es, vom Zeit erfahrenden Subjekt her gesehen, bei dem unüberwindbaren Gegensatz von Ewigkeit und Zeit. Andererseits scheint Augustin anzudeuten, daß dieser Gegensatz durch die Mittlerrolle Jesu zu vermitteln ist: „Wie erhaben bist du, und doch nimmst du Wohnung bei denen, die demütig sind von Herzen“ (XI 31. 41). Das muß man in Verbindung bringen mit dem, was Augustinus zu Beginn des 11. Buchs der *Confessiones* sagt: „Ihn hast du als Mittler eingesetzt zwischen dir und uns. Durch ihn hast du uns gesucht“ (2. 4).

*Ad (4)*: Festzuhalten bleibt, daß die Zeit, die Augustin in *Conf.* XI darlegt, in dem Sinn subjektiv ist, als sie die Zeit des Menschen ist, der sich in ihr als handelnde Person zu erkennen gibt. Die objektive Zeit der Natur als geschaffene bleibt davon unberührt. Eine Reduktion findet nicht statt. Deutlich ist jedoch, daß Zeit als ein Modus dessen zu verstehen ist, das sich zu sich selbst zu verhalten vermag; denn nur ein Wesen, das sich zu sich selbst verhält, ist fähig, die drei Zeitmodifikationen der Gegenwart als die Weisen seines Seins auszulegen, und zwar in der Differenz von Zeit und Zeitlichkeit. In dem Gegensatz von Zeit und Ewigkeit liegt begründet, was einer weiteren Aufklärung bedarf: Wie die Zeit des Menschen mit dem zu vermitteln ist, das selbst zwar nicht in der Zeit, doch aber mit ihr verbunden ist. Wie ist das ‚In-der-Zeit-Sein‘ und ‚Nicht-in-der-Zeit-Sein‘ zu denken? Das – so scheint mir – geht nur durch die Begriffe der Simultaneität und der historischen Singularität. Dafür steht bei Augustin die Person Jesu als Mittler zwischen Gott und Mensch.

Augustins Zeitabhandlung läuft auf die personale Zeit hinaus; auf die Zeit des Menschen, der in all seinen Dimensionen vor Gott steht. Anklänge an die Geschichtszeit lassen sich darin sehen, daß Augustin die Charakteristik des in seiner Gestaltung abgeschlossenen und vorgetragenen Liedes auf die als „Handlungszeit“ zu verstehende Lebenszeit eines Menschen und die ganze Menschheitsgeschichte übertragen wissen will (*Conf.* XI 28. 38). Man kann hier in nuce den Ansatz für Augustins Geschichtstheologie erkennen. Die Personzeit kann nicht nur in den Modi menschlichen zeitlichen Erkennens beschrieben werden; hinzukommen muß die Perspektive des Handelns, der Lebensführung und personalen Identität.<sup>102</sup> Wenn nach Augustinus gilt: „*distentio est uita mea*“, das menschliche Leben im Vergleich zur Weltzeit kurz ist,<sup>103</sup> geradezu ein „Lauf zum Tode“<sup>104</sup> und die menschliche Exis-

<sup>102</sup> Vgl. D. Sturma, Person und Zeit, in: Zeiterfahrung und Personalität, 123–157; L. Honnefelder, Zeit und Existenz, in: H. M. Baumgartner (Hg.), Das Rätsel der Zeit, 333–362.

<sup>103</sup> Augustinus, *Serm.*, 108, 3. Vgl. dazu E. P. Meijering, 12.

<sup>104</sup> Augustinus, *Serm.*, 108, 5; *De civ. Dei* XIII, 10, Dombart/Kalb, Bd. 1, 567: „(...) ut omnino nihil sit aliud tempus vitae huius, quam cursus ad mortem (...)“. *De ver. rel.*, XI. 21, 58; XXI. 41, 112; XXIV. 45, 123. Vgl. dazu E. P. Meijering, 59.

tenz in die drei Zeitdimensionen als Modifikationen der Gegenwart zerteilt ist, dann ist gleichsam der Schritt von Husserl und Heidegger zu Kant zu tun, vom inneren Zeitbewußtsein und von der Zeitlichkeit des Daseins zur Geschichtszeit, zur Zeit der Lebensweichenstellungen, der Handlungspraxis, zum Selbstvollzug des Lebens in der Freiheit der Person und in der Einmaligkeit des Geschichtlichen.<sup>105</sup> Das Augustinische Zeitverständnis ist subjektiv, personal, individuell, handlungsorientiert, lebensweltpraktisch, geschichtsgerichtet – kurz die Zeit des Menschen als einer vor Gott stehenden Person. Seine Modernität besteht darin, daß das 11. Buch der *Confessiones* zur Sache und zum Rätsel der Zeit insofern beiträgt, als in ihm ein Ansatz vorliegt, die personale Zeit oder subjektive Zeit, die objektive oder Natur- und Weltzeit und die Geschichtszeit so auf einander zu beziehen, und zwar im Gesamtkontext menschlicher temporaler Existenz, daß diese durch die entsprechende Praxis als Lebensvollzug des auf Gott ausgerichteten Menschen verstanden werden kann. Die Grundkategorien der auf der Zeit in der Perspektive der handelnden Person aufruhenden Geschichtszeit liegen im 11. Buch der *Confessiones*; deren Ausführung ist ein anderes Thema; etwa das des 12. Buchs von *De civitate Dei*.

#### ABSTRACT

Discussing the enigma of time in the 11. Book of the *Confessiones* St. Augustine asks himself riddles. On the one hand his formula time as *distentio animi* separates him from Plato, Aristotle, and Plotin; on the other hand modern conceptions of time, such as those of I. Kant, or E. Husserl, or M. Heidegger, naturally are not yet in the horizon of his thinking. In fact his formula does not have the character of a real solution of the enigma of time, if at all there will ever be one. Instead of fruitless reductionisms – for example to the world-soul, or to the conditions of a time-constituting transcendental subject, or to the temporality of the existence of human being – St. Augustine looks at the irreducible difference between world-time, lifetime, and the time of history. Time as *distentio animi* makes the time of human beings a subject of discussion, in the sense of acting persons living their whole life in the horizon of eternity. This is the attractiveness of St. Augustine's way to understand time.

Augustins Diskussion des Zeiträtsels im 11. Buch der *Confessiones* gibt selbst Rätsel auf. Zum einen unterscheidet sich Augustin durch seine Formel von der Zeit als *distentio animi* von Platon, Aristoteles und Plotin; zum anderen stehen ihm moderne Zeitkonzeptionen wie die von I. Kant, E. Husserl oder M. Heidegger natürlich noch nicht zur Verfügung. Sein Verständnis von Zeit als *distentio animi* hat nicht den Charakter einer wirklichen Lösung des Zeiträtsels, sondern den des weiteren Fragens. An Stelle vergeblicher Reduktionismen – sei es auf die Weltseele, sei es auf die Konstitutionsbedingungen des transzendentalen Subjekts, sei es auf die Zeitlichkeit menschlichen Daseins – hält Augustinus an dem Auseinander von Weltzeit, Lebenszeit und Geschichtszeit fest. Die sachliche Attraktivität seiner Zeitauffassung besteht darin, daß er in der *distentio animi* die Zeit des Menschen als handelnder Person thematisiert, die in allen ihren Dimensionen vor Gott steht und im Horizont der Ewigkeit ihr ganzes Leben führt.

<sup>105</sup> Vgl. L. Honnefelder, Die Einmaligkeit des Geschichtlichen. Die philosophischen Voraussetzungen der Geschichtsdeutung Augustins, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 40 (1986) 33–51.