

Philosophische Bibliothek

Aurelius Augustinus
Was ist Zeit?

(Confessiones XI / Bekenntnisse 11)

Lateinisch-Deutsch

Meiner





AURELIUS AUGUSTINUS

Was ist Zeit?

(Confessiones XI / Bekenntnisse 11)

Eingeleitet, übersetzt
und mit Anmerkungen versehen
von
Norbert Fischer

Lateinisch-deutsch

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1942-8

2., überarbeitete Auflage 2009

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2000. Alle Rechte vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

Vorwort	VII
Einleitung	XI
1. Zu Augustins Leben und Werk	XVI
2. Zur Diskussion um das literarische Genus der <i>Confessiones</i>	XXV
3. Zur Kompositionsstruktur der <i>Confessiones</i>	XXXII
4. Zur Kompositionsstruktur des elften Buches	XLII
5. Erzählung – Reflexion – Meditation: das Zeitproblem im Gesamtplan der <i>Confessiones</i>	LVI

Aurelius Augustinus

Was ist Zeit?

(*Confessiones* XI / Bekenntnisse 11)

Text und Übersetzung	2/3
Anmerkungen des Herausgebers	61
Abkürzungen	113
Literaturverzeichnis	117
Personenregister	133
Sachregister	137

VORWORT

Das Kernstück der vorliegenden Ausgabe des elften Buchs von Augustins *Confessiones* mit der berühmten Entfaltung und Beantwortung der Frage, was Zeit ist, liegt im Text selbst und in der Übersetzung, die der Herausgeber im Zusammenhang mit einigen Untersuchungen zum Problem der Zeit und der Zeitlichkeit des Menschen im Denken Augustins ausgearbeitet hat.¹ Obwohl das elfte Buch der *Confessiones*, das Augustins Besinnung auf das Wesen der Zeit enthält, relative Selbständigkeit besitzt, läßt es sich schließlich doch nur aus seiner Funktion im Gesamtwerk angemessen verstehen. Deswegen ist es eine wichtige Aufgabe der Einleitung, den Ort der Frage nach dem Sein der Zeit innerhalb der *Confessiones* zu bestimmen.

Der hohe philosophische Rang von Augustins Zeitbetrachtung wird in verschiedenen, auch gegensätzlichen Interpretationen anerkannt. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, der insbesondere an der Bedeutung von Augustins phänomenologischer Zeituntersuchung für Husserl und Heidegger orientiert ist, hat davon gesprochen, »daß die Kapitel 14–28 des XI. Buches der ›Confessiones‹ ein großartig komponierter Text sind, ein Meisterwerk philosophischer Literatur«.² Dagegen ist Kurt Flasch eifrig bemüht, zu zeigen, daß der Gedankengang des elften Buchs, auch wenn er »noch so ›modern‹ klingt, [...] in einen fremden Zusammenhang« gehört;³ aber auch er behauptet eine größere Nähe zur Phänomenologie als sie zum Beispiel den entsprechenden Gedanken Plotins eigen ist: »je näher man in

¹ Vgl. das Literaturverzeichnis (unter 3., 4.2 und 5.).

² Vgl. Friedrich-Wilhelm von Herrmann: *Augustinus* 13 (laut der hier bevorzugten Paragraphenzählung bedeutet die Stellenangabe: *conf.* 11, 17–38). Zum Verhältnis zu Husserl und Heidegger vgl. bes. 145ff.

³ Vgl. Kurt Flasch: *WiZ* 15.

Augustins Text eindringt, um so größer wird die Entfernung Augustins zu Plotin. Für die philosophische Bewertung ergeben sich daraus die genannten negativen Effekte, aber auch der positive, daß Augustin bei der Analyse der Zeit die Zahl der metaphysischen Instanzen reduziert und sich einer eher phänomenologischen Analyse der Zeit genähert hat. Seine Theorie der Zeit bleibt erfahrungsnäher und einfacher, soweit nicht die Gnadentheorie sie voraussetzungsreicher und schwächer macht.«⁴

Der Herausgeber möchte zunächst seinem geschätzten Kollegen, Herrn Professor Dr. Dr.h.c. Cornelius Mayer OSA, für manche Hilfe danken, insbesondere für seine bereitwillig gegebene Erlaubnis, den Text des elften Buches aus dem *Corpus Augustinianum Gissense* zu übernehmen. Eine Reihe von Freunden, Kollegen und wissenschaftlichen Hilfskräften haben die Übersetzung durchgesehen und Verbesserungsvorschläge gemacht. Ihnen allen sei herzlich gedankt. Besonders hervorgehoben sei das uneigennützig Engagement meines Eichstätter Kollegen Professor Dr. Hans Jürgen Tschiedel und meines alten Freundes vom Institut für Cusanusforschung in Trier Dr. Hermann Schnarr. Beide haben sich mit philologischer Akribie auf die Sache eingelassen und zahlreiche Anstöße zum Nachdenken und zu Korrekturen gegeben. Die Verantwortung für den jetzt vorgelegten Text trägt gleichwohl der Herausgeber. Danken möchte der Herausgeber in besonderer Weise schließlich seinem langjährigen Assistenten, Herrn Wolfgang Erb M.A., der zusätzlich bei der Literaturbeschaffung ebenso wie bei der Erstellung der Register – dabei zusammen mit Frau Stefanie Haas M.A. – unermüdlich tätig war.

Ziel der Übersetzung ist nicht eine Art Interlinearversion, sondern ein schlüssiger und flüssiger deutscher Text, der die

⁴ Vgl. Flasch: *WiZ* 149. Flaschs Kritik an Augustins Übersteigerungen der Gnadenlehre ist nicht unberechtigt. Mit Hilfe von explizit anderslautenden Äußerungen Augustins lassen sich solche Übersteigerungen jedoch korrigieren; vgl. z.B. Norbert Fischer: *APE* 236–267 (*Augustins Klärung der Grundbegriffe der praktischen Philosophie*) und 268–295 (*Der praktische Weg zum höchsten Gut und die Dialektik von Freiheit und Gnade*).

Argumentationskraft des lateinischen Textes vergegenwärtigt und dessen Sprachgestalt von einem heutigen deutschsprachigen Leser nicht von vornherein als absonderlich empfunden wird. Von Augustinus zitierte Stellen aus der Bibel oder von anderen Autoren werden durch Anführungszeichen kenntlich gemacht, weil die Tatsache, daß Augustinus zahlreiche Bibelzitate in den Text hat einfließen lassen, eine wichtige und eigens zu bedenkende Rolle spielt.

Zum 28. August 2000

Norbert Fischer, Eichstätt

In der vorliegenden zweiten Auflage sind einige Korrekturen durchgeführt; eine völlige Neubearbeitung wurde nicht vorgenommen; von den vorgenommenen Korrekturen seien zwei exemplarisch genannt: ›fraterna caritas‹ ist jetzt mit ›freundschaftlicher Liebe‹ übersetzt (vgl. *conf.* 11,3; dazu 67 mit Fn 17); ›continentia‹ ist jetzt mit ›Mäßigung‹, nicht mit ›Enthaltsamkeit‹ wiedergegeben (LX; vgl. auch die unübersetzten Stellen XXIX, 65 in Fn 7, 85 in Fn 92); vgl. dazu die Hinweise in Aurelius Augustinus: *Suche nach dem wahren Leben. Confessiones X / Bekenntnisse 10* (Philosophische Bibliothek 584). Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Norbert Fischer. Lateinisch-deutsch. Philosophische Bibliothek 584. Hamburg: Meiner 2006, bes. LXVI–LXVIII. Herzlicher Dank gilt Theresia Maier für die geleistete Hilfe. Eine Diskussion neuerer Literatur ist nicht eingearbeitet worden. Genannt seien aber folgende Arbeiten des Herausgebers zum Thema, die inzwischen erschienen sind, in denen andere Arbeiten erwähnt und diskutiert werden:

- *Der Rationalitätsanspruch der Augustinischen Christologie. Philosophische Bemerkungen zu Augustins ›Confessiones‹*. In: *Mythen Europas. Schlüsselfiguren der Imagination*. Hg. von Andreas Hartmann und Michael Neumann. Regensburg: Pustet 2004 (zugleich Darmstadt: WBG), 207–227.
- *Confessiones 4. Der Tod als Phänomen des Lebens und als Aufgabe des Denkens*. In: *Irrwege des Lebens. Confessiones 1–6*. Hg.

- von Norbert Fischer und Dieter Hatstrup. Paderborn: Schöningh 2004, 105–126.
- *Einführung*. In: *Aurelius Augustinus: Confessiones/Bekenntnisse*. Lateinisch-deutsch (Übersetzung von Wilhelm Thimme). Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler 2004, 776–848.
 - *Die Zeit, die Zeiten und das Zeitliche in Augustins ›Confessiones‹*. In: *Schöpfung, Zeit und Ewigkeit. Confessiones 11–13*. Hg. von Norbert Fischer und Dieter Hatstrup. Paderborn: Schöningh 2004, 51–64.
 - *Was ist Ewigkeit? Ein Denkanstoß Heideggers und eine Annäherung an die Antwort Augustins*. In: *Martin Heidegger's Interpretations of Saint Augustine. Sein und Zeit und Ewigkeit*. Hg. von Frederick van Fleteren. The Edwin Mellen Press 2006, 155–184.
 - *»Deum et animam scire cupio«*. Zum bipolaren Grundzug von Augustins metaphysischem Fragen. In: *Agostino e la tradizione agostiniana / Augustinus und die Augustinische Tradition*. Hg. von Costantino Esposito und Pasquale Porro. Quaestio. Band 6/2006, Turnhout-Bari: Brepols-Pagina 2007, 81–101.
 - *Amore amoris tui facio istuc. Zur Bedeutung der Liebe im Leben und Denken Augustins*. In: *Geist, Eros und Agape. Untersuchungen zu Liebesdarstellungen in Philosophie, Religion und Kunst*. Hg. von Edith Düsing und Hans-Dieter Klein, Würzburg: Königshausen und Neumann 2009, 169–189.
 - *Augustinische Motive in der Philosophie Immanuel Kants*. In: *Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens*. Hg. von Norbert Fischer. Hamburg: Meiner 2009. Band 2: *Von Descartes bis in die Gegenwart*, 89–110.
 - *Zum heutigen Streit um Augustinus. Sein Werk als Schatz, als Bürde und als Herausforderung des Denkens*. In: *Augustinus – ein Lehrer des Abendlandes. Einführung und Dokumente*. Hg. von Constance Dittrich, Norbert Fischer und Erich Naab. Wiesbaden: Harrassowitz 2009, 15–31.

Zum 28. August 2009

Norbert Fischer, Eichstätt

EINLEITUNG

Martin Heidegger hat mit *Sein und Zeit*, seinem frühen Hauptwerk aus dem Jahr 1927, auch die philosophische Bedeutung der Frage nach der Zeit in helles Licht gesetzt und neue Aufmerksamkeit für sie geweckt.¹ Umso bemerkenswerter ist, daß er der Zeituntersuchung Augustins, die im elften Buch der *Confessiones* vorliegt, höchsten Rang innerhalb der Geschichte der abendländischen Philosophie zuerkennt. In einem Vortrag, den er 1930 vor dem Konvent des Klosters St. Martin in Beuron gehalten hat, heißt es: »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.«² Heideggers Einschätzung der Tragweite dieses Textes spiegelt sich in der lebhaft und kontrovers geführten Diskussion wider, an der sich Philosophierende aller Denkrichtungen beteiligt haben.³

¹ 1928 hat Martin Heidegger auch Edmund Husserls *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* herausgegeben, die mit einem Hinweis auf das elfte Buch von Augustins *Confessiones* beginnen.

² Vgl. Heidegger: *Des hl. Augustinus Betrachtung über die Zeit. Confessiones lib. XI* (Kopie des Vortrags mit Heideggers Vermerk: »Beuron, Erzabtei St. Martin 26. X. 1930«), 1; vorgesehen für Band 80 der *Gesamtausgabe*.

³ Als neuere Arbeiten vgl. Friedrich-Wilhelm von Herrmann: *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*; Kurt Flasch: *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie. Text-Übersetzung-Kommentar*; Norbert Fischer: *Confessiones 11. ›Distentio animi. Ein Symbol der Entflüchtigung des Zeitlichen (CAH 489–552)*. Auf wenig Raum läßt sich die breite Diskussion nicht darbieten; vgl. aber die Hinweise in den genannten Arbeiten. Flasch (*WiZ* 27–75) führt einige Beispiele für die Wirkung der *Confessiones* an, jedoch unter dem diskreditierenden Titel ›Verwendungen‹. Zur aktuellen Diskussion des Zeitproblems vgl. z. B. Hans-Michael Baumgartner (Hrsg.): *Das Rätsel der Zeit. Philosophische Analysen*.

Der Kern der Zeitbetrachtung, die Augustinus mit der oft zitierten Frage beginnt, was Zeit sei (17: »quid est enim tempus?«), findet sich in den Paragraphen 17–38 des elften Buches der *Confessiones*, die insgesamt aus dreizehn Büchern bestehen.⁴ Für ein hinlängliches Verständnis dieser Betrachtung ist der volle Text des elften Buches zu lesen, da sie die einleitenden Paragraphen voraussetzt und erst in den abschließenden Paragraphen ihr Ziel erreicht. Zudem ist zu beachten, daß das Maß an Einsichtigkeit, das Augustinus in seiner Beantwortung der Frage nach dem Sein der Zeit erreicht, über das Gelingen des Projektes insgesamt entscheidet, das er in den *Confessiones* verfolgt. Die eigens zu bedenkende Rolle des Zeitproblems im Gesamtplan der *Confessiones* tritt dadurch zu Tage, daß Augustinus in den ersten neun Büchern von seiner *Vergangenheit erzählt*, im zehnten seine *Gegenwart reflektiert* und in den drei letzten Büchern die geglaubte absolute *Zukunft* vor dem Hintergrund der Erzählungen und Reflexionen *meditiert*.

Der für Augustinus charakteristische Stil, in dem sich eine seltsam unterwürfig scheinende, affektiv aufgeladene Frömmigkeit mit kritischem Scharfsinn und hohem intellektuellem Anspruch mischt, mag manche Leser befremden. Indem Augustinus die niedergeschriebenen Worte an Gott richtet, als ob er unmittelbar gehört werde, und gleichsam betend denkt, geht er für heutige Leser – wie für Leser seiner Zeit – ungewohnte Wege, die nicht geeignet zu sein scheinen, einen philosophischen Text anzukündigen.⁵ Beharrlich sich übenden Lesern wird

⁴ Augustinus-Stellen sind gemäß den Richtlinien des *Augustinus-Lexikons* mit Abkürzung des Werktitels, Nummer des Buches und des Paragraphen belegt; zum Beispiel: *conf.* 4,1. Für Stellen aus dem elften Buch wird nur die Nummer des Paragraphen genannt; zum Beispiel: 17 (= *conf.* 11,17).

⁵ Der Stil der *Confessiones* ist weithin Anrede an Gott, gleichsam der menschliche Part eines Dialogs mit Gott, der insofern einseitig bleibt, als Gott in den *Confessiones* schweigt, nicht als Redender vergegenwärtigt wird. Immerhin glaubt Augustinus, daß die *Heiligen Schriften* Wort Gottes seien. Mit diesem Glauben begnügt er sich aber nicht: sein Ziel ist es, auch einzusehen, was er in den *Heiligen Schriften* gehört hat (5: »audiam et intelligam«).

auf Dauer aber doch die Nüchternheit auffallen, in der Augustinus sich vorschneller Urteile oder gar frömmelnder Nachbeterei von Glaubensaussagen enthält. Eher neigt er dazu, sich die Unerschließbarkeit gesuchter Einsichten einzugestehen, wobei er zuweilen an den Rand des Skeptizismus gelangt.⁶

Aus der Einsicht, daß das gesuchte Wissen unerreichbar ist, erwächst das Problem, wie es dazu kommt, daß Menschen bedrängenden Fragen nach dem Sinn ihres Lebens ausgesetzt sind, obwohl diese Fragen ihr Vermögen übersteigen.⁷ Das Fragenkönnen hält Augustinus gleichwohl für ein wirkliches Vermögen des Menschen (*conf.* 10,10: »homines autem possunt interrogare«). Indem er sieht, daß die wachsten Menschen von Fragen umgetrieben sind, deren Beantwortung ihre Kraft übersteigt, gelangt er zum Wissen des Nichtwissens, das er als Gegenwart des Unfaßlichen im Modus der Defizienz begreift. Er begreift die Möglichkeit des Menschen als Wesens, das um sein Nichtwissen weiß, indem er dessen Befähigung zu Fragen, die es nicht beantworten kann, auf einen unfaßbaren Anspruch zurückführt, von dem es schon immer getroffen ist. Deshalb heißt es im Prooemium der *Confessiones*, daß Gott den Menschen locke, Gott zu loben; dieses Lob erfreue den Menschen, weil Gott den Menschen auf sich hin geschaffen habe, so daß das Menschenherz ru-

Äußere Autorität reicht nicht aus; Augustinus will in seinem Inneren verstehen, was er außen hört (5).

⁶ Vgl. den wiederholten Ausdruck des Nichtwissens im elften Buch (»nescio«); z. B. 10, 14, 17, 23, 28, 32 (in 32 sagt Augustinus, daß er nicht einmal wisse, was er nicht weiß: »ei mihi, qui nescio saltem quid nesciam!«), 33, 39. Zu Augustins Auseinandersetzung mit der Skepsis vgl. z. B. Fischer: *APE*, bes. 175–202.

⁷ Das wäre das Problem der *metaphysischen Naturanlage*, der vor allem Immanuel Kant nachgespürt und klaren Ausdruck verliehen hat (*KrV* B 20 ff.); vgl. schon den Beginn der *Vorrede* zur ersten Auflage (*KrV* A VII): »Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.«

helos bleibe, bis es in Gott Ruhe findet (*conf.* 1,1): »tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.«

Laut Augustinus hat die tiefste Sehnsucht des Menschen, in der er sich Glückseligkeit wünscht, mit der Gottesfrage zu tun (vgl. *conf.* 10,29). Er kennt auch die alte These, daß die allen Menschen gemeinsame Sehnsucht nach glücklichem Leben sich in einer *goldenen Mitte* erfülle, in der sie wunschlos glücklich sich selbst genügen, ohne störenden Versuchungen ausgesetzt zu sein (*conf.* 10,39: »medius locus, ubi non sit humana uita temptatio«).⁸ Weil er diese Mitte im Blick auf seine höchsten Lebensziele nicht aus eigener Kraft zu erreichen vermochte, trotz heißen Bemühens um Selbstgenugsamkeit, gesteht er seine Erbärmlichkeit, und daß er des Erbarmens Gottes bedarf (*conf.* 10,39: »misericors es, miser sum«). Karriere hatte er ja gemacht, sogar eine aufsehenerregende; auch für ein privates Glück wäre gesorgt gewesen, wenn er den gewöhnlichen Weg nur weiter beschritten hätte. Alle wirklichen und möglichen Erfolge hinderen ihn jedoch nicht am Denken und am Aufdämmern der Einsicht, daß ein Begehren (◊desiderium◊) in ihm wirkte, das mit Irdischem nicht zu stillen war, nicht mit Besitz, Ehre, Macht oder Sinnenlust (4). Da ein Mensch seine höchsten Ziele preisgäbe, wenn er versuchte, sich im Endlichen einzuigeln, hält Augustinus auch spießerhaftes Sichbescheiden mit Freuden des Lebens, die ihm leicht zu Gebote standen, für eine Gefahr, die zu meiden ist (*conf.* 10,32: »absit, domine, absit a corde serui tui, qui confitetur tibi, absit, ut, quocumque gaudio gaudeam, beatum me putem«).⁹

Der Unstillbarkeit seines Begehrens im Endlichen ist Augustinus sich nach langen Umwegen inne geworden (*conf.* 4,1: »cir-

⁸ Vgl. Platon mit der Lehre vom mittleren, aus Einsicht und Lust gemischten Leben (*Philebos* 11 d: βίος εὐδαίμων, 43e: μέσος βίος, vgl. auch 17 a, 20 b ff., 27 d) und Aristoteles mit der μεσότης-Lehre (*NE* II,1104 a 25 ff.).

⁹ Vgl. Johann Wolfgang von Goethe: *Faust I* (*Studierzimmer*, 1699 ff.): »Werd' ich zum Augenblicke sagen: / Verweile doch! Du bist so schön! / Dann magst du mich in Fesseln schlagen, / Dann will ich gern zugrunde gehn!«

cuitus erroris mei«). Vorher hatte er sein Glück – nicht ohne Erfolg – in der Welt gesucht. Die Einsicht in die Verlierbarkeit dessen, was ihm die Welt bieten konnte, hat ihn dem Rat folgen lassen, die Wahrheit und das Glück nicht draußen zu suchen, sondern sich nach innen zu wenden. Anders als Plotin, bei dem er diesen Rat fand, erblickt er nicht in sich selbst die überschwengliche Schönheit, die das Ziel seiner Suche wäre. Augustins dreistufigen Weg der Suche nach einer Wahrheit, die Erfüllung und Glückseligkeit gewährt, bringt folgender Satz zur Sprache (*uera rel.* 72): »noli foras ire, in te ipsum redi. in interiore homine habitat ueritas. et si tuam naturam mutabilem inueneris, transcede et te ipsum.« Zur Bezeichnung der beiden ersten Stufen hält Augustinus sich offenbar an Worte Plotins. Erst im oft übersehenen Ende des Satzes mit einer dritten Stufe kommt aber das spezifisch Augustinische zum Vorschein.

Plotin hatte den Rückgang zu sich selbst gefordert (»in te ipsum redi«), weil er das Innere als den Ort der Schau der Wahrheit verstanden hat (*Enneade* I 6,9: ἀναγε ἐπὶ σαυτὸν καὶ ἴδε). Wer gemäß diesem Imperativ bei sich selbst einkehrt und sein Inneres sieht, erblickt, sofern er sich rein anschaut, die überwältigende Schönheit des Einen (κάλλος ἀμήχανον), die gleichsam drinnen bleibt im heiligen Tempel und nicht so nach außen hinaustritt, daß auch ein Ungeweihter sie sehen könnte (*Enneade* I 6,8: οἶον ἔνδον ἐν ἱεροῖς μένον οὐδὲ προιὸν εἰς τὸ ἔξω, ἵνα τις καὶ βέβηλος ἴδῃ). Dort im Inneren ist laut Plotin das Ziel unserer Suche zu finden: das Vaterland (πατρίς), unser Vater (πατήρ). Sobald der Mensch ganz in sich eingekehrt ist, ist er ganz er selbst und nur noch das wahre Licht (*Enneade* I 6,9: ὅλος αὐτὸς φῶς ἀληθινὸν μόνον).

Demgegenüber gesteht Augustinus, daß er mit der Rückwendung in das eigene Innere noch nicht zum Ziel seiner Suche gelangt ist. Ihm geht es auch gar nicht um Einung mit dem Einen, sondern darum, in Gott Ruhe zu finden, ohne daß der Geist des endlichen Menschen in die Unendlichkeit Gottes zurückkehrte und in ihr aufgelöst würde. In seinem Inneren findet der Mensch laut Augustinus also zwar *Wahrheit*, aber nicht *die* Wahrheit, in der seine Sehnsucht die ihn erfüllende Ruhe finden

könnte. Weil im Inneren noch Veränderlichkeit und Unruhe zu finden sind,¹⁰ muß auch die Wendung nach innen überstiegen werden: »transcende et te ipsum«. Diese dritte Stufe kann indes- sen nicht als aktive Selbstübersteigung, sondern nur als das Sichöffnen für ein reines Finden gedacht werden, als Preisgabe des entwerfenden, vorstellenden Denkens, als ein Offenwerden für die Gnade, in der Gott dem Menschen von sich her entgegen- tritt (vgl. *conf.* 10,38).

Zur Erleichterung des Studiums des elften Buches der *Confes- siones* beginnt der folgende erste Teil der Einleitung mit einer Skizze zu Augustins Leben und Werk. Im zweiten Teil werden einige Hinweise zur Diskussion um die literarische Gattung der *Confessiones* gegeben. Der dritte und der vierte Teil enthalten Überlegungen zur Kompositionsstruktur (im dritten Teil ist der Blick auf den Plan des Gesamtwerks gerichtet, im vierten auf die Gliederung des elften Buches). Der abschließende fünfte Teil, in dem die Stellung des Zeitproblems im Gesamtplan der *Confessiones* untersucht wird, steht unter den Leitworten *Er- zählung, Reflexion* und *Meditation*.

1. Zu Augustins Leben und Werk

Aurelius Augustinus, der am 13. November 354 in Thagaste (heute Algerien) als Sohn eines kleinen römischen Beamten ge- boren wurde und am 28. August 430 als Bischof der nordafrika- nischen Küstenstadt Hippo Regius gestorben ist, hat mit seinen zahlreichen literarischen Werken, in denen er philosophische, theologische, exegetische und spirituelle Fragen behandelt, au-

¹⁰ Im zehnten Buch antwortet Augustinus auf die Frage, wo er Gott ge- funden habe, daß er ihn *nicht* im Inneren, *nicht* in seiner »memoria« gefun- den hat (*conf.* 10,37): »neque enim iam eras in memoria mea, priusquam te discerem.« Erst seit Gott sich ihm gezeigt hat, ist er bleibend in seinem Inneren (*conf.* 10,35): »itaque ex quo te didici, manes in memoria mea.« Vgl. dazu Fischer: *UuZ* und *TTAC*.

ßerordentlichen Einfluß auf die geistige Entwicklung im Abendland ausgeübt.¹¹ Über das Leben Augustins bis zu seiner Bekehrung im Jahr 386 und der Taufe im Mailänder Dom durch Bischof Ambrosius (Ostern 387) sind wir – so gut wie bei keinem anderen antiken Autor – durch seine *Confessiones* unterrichtet, die eines der meistgelesenen Werke der Literaturgeschichte geworden sind. Deren Niederschrift begann wohl 396 und wurde 400 abgeschlossen. Sie sind das erste große Werk Augustins, nachdem er Bischof von Hippo geworden war. Biographisches bieten auch seine zahlreichen Briefe und Predigten und die *Vita Augustini* seines Schülers Possidius.¹²

Augustins Begabung wird schon in seinen frühen Jahren entdeckt und gefördert. Da sein Vater Patricius nicht sehr begütert war (*conf.* 2,5), wird er im Jahr 370 mit Hilfe Romanians zum Studium nach Karthago gesandt. Augustinus redet in den *Confessiones* selten von seinem Vater, zuweilen distanziert (*conf.* 2,6), aber auch dankbar für die Unterstützung der Ausbildung (*conf.* 2,5) und in ehrendem Angedenken (*conf.* 9,19.37). Bestimmender für ihn war aber seine Mutter Monnica, eine Christin, die den Weg ihres Sohnes stets mit großen Sorgen begleitet hat (*conf.* 3,21: »filius istarum lacrimarum«) und ihm hartnäckig nach

¹¹ Das von Cornelius Mayer herausgegebene *Augustinus-Lexikon* bietet ein 131 Nummern umfassendes Verzeichnis der teils umfangreichen Werke Augustins (vgl. *A-L* 1, XXVI–XLI). Das Entstehen des *A-L* wird von einem elektronischen Hilfsmittel auf CD-ROM begleitet, dem ebenfalls von Mayer herausgegebenen *Corpus Augustinianum Gissense*, das den Text der Werke Augustins in den jeweils besten Editionen und einen Literaturfundus enthält; beides bietet dem Nutzer ausgezeichnete elektronische Recherchemöglichkeiten. Informationen stehen seit 1999 auch über das Internet zur Verfügung (<http://www.augustinus.de>). Grundlegende Hinweise und Materialien zu Leben und Werk Augustins bieten Peter Brown: *Augustinus von Hippo*; Gerald Bonner: *Augustinus (uita)*, in: *A-L* 1, 519–550 (beide mit weiterführenden Literaturhinweisen).

¹² Possidius war es auch, der die Werke Augustins gerettet hat, die wegen der bald nach Augustins Tod folgenden Zerstörung von Hippo Regius durch die Vandalen gefährdet waren. Daß wir im Besitz nahezu aller Werke Augustins sind, steht durch die *Retractationes* Augustins und die Werkliste des Possidius (*Indiculum*) fest.

Mailand gefolgt ist (*conf.* 6,15). Dort hat sie den Kontakt zu Ambrosius gefördert (*conf.* 6,2), das Leben Augustins aber auch mit beachtlicher und zugleich problembeladener Führungskraft beeinflusst (*conf.* 6,23 ff.). Sie ist 387 auf der gemeinsamen Rückreise der Gruppe um Augustinus nach Nordafrika in Ostia gestorben.

Augustinus hat sich in Karthago gegen den Willen seiner Eltern den Kreisen der Manichäer angeschlossen, die ein dualistisches und gnostisches Weltbild mit Selbsterlösungstendenzen lehrten (*conf.* 3,10 ff.).¹³ Die Manichäer, die sich in Nordafrika dem Christentum assimiliert hatten, beeindruckten Augustinus dadurch, daß sie mit dem Anspruch auf Vernünftigkeit auftraten. Vor allem eine Kritik des Alten Testaments und insbesondere des biblischen Schöpfungsberichts hatte dieser Anspruch zur Folge. Erst nachdem Augustinus die Schwächen der manichäischen Welterklärung durchschaut hatte und durch Ambrosius in die allegorische Bibelexegese eingeführt worden war, konnte er sich dauerhaft dem Einfluß der Manichäer entziehen (vgl. *conf.* 5,3 ff.).¹⁴

¹³ Vgl. Geo Widengren (Hrsg.): *Der Manichäismus*; Brown: *Augustinus von Hippo*, 39–51. Weiterhin Erich Feldmann: *Die ›Epistula Fundamenti‹ der nordafrikanischen Manichäer. Versuch einer Rekonstruktion*.

¹⁴ Vgl. Flasch (*Augustin* 31): »Für einen philosophisch aufgeweckten Leser bietet das Alte Testament immer gewisse Schwierigkeiten: der Anthropomorphismus seiner Gottesauffassung, die Diesseitigkeit seiner Verheißungen, eine Reihe moralischer Roheiten. Augustin gab zu, gewisse alttestamentliche Geschichten seien ihm lange Zeit widerwärtig gewesen. Die Manichäer lösten dieses Problem einfach, indem sie die Derbheiten und Greuelthaten des Alten Testaments zurückführten auf den Herrscher der Finsternis.« Flasch unterstellt Augustinus in der Ablösung vom Manichäismus egozentrische, despektierliche Motive (35). Zu den tatsächlichen, intellektuell klaren Beweggründen vgl. Albert Raffelt: *Confessiones 5: ›Pie quaerere‹ – Augustins Weg der Wahrheitssuche* (CAH 207 f.); Therese Fuhrer: *Confessiones 6: Zwischen Glauben und Gewißheit: Auf der Suche nach Gott und dem ›vitae modus‹* (CAH 246 ff.). Zur sachlichen Auseinandersetzung mit dem Manichäismus vgl. auch Karlheinz Ruhstorfer: *Confessiones 7: Die Platoniker und Paulus. Augustins neue Sicht auf das Denken, Wollen und Tun der Wahrheit* (CAH 283–341); Anton van Hooff: *Confessiones 8: Die Dialektik der Umkehr* (CAH 343–388).

In Karthago verbindet er sich im Alter von 17 Jahren mit einer Konkubine. Der gemeinsame Sohn, der binnen Jahresfrist zur Welt kommt, erhält den Namen Adeodatus (= von Gott geschenkt), auch wenn er zunächst nicht so willkommen gewesen sein mag (*conf.* 4,2). Augustinus kehrt 373 kurzzeitig nach Thagaste zurück und beginnt eine erste Lehrtätigkeit; 374 wechselt er aber schon wieder nach Karthago. In diese Zeit, die er noch im Umkreis seines Geburtsortes zubringt, fällt der Tod eines Jugendfreundes (376), der ihn laut dem Zeugnis der *Confessiones* schwer erschüttert hat (*conf.* 4,7–14). Die Analyse seines Elends, in das er sich durch den Tod des Freundes geworfen sieht, stößt ihn auf das Problem der Flüchtigkeit menschlicher Existenz. Im Bedenken seiner Erfahrung mit der Vergänglichkeit des Zeitlichen, die ihn tief getroffen hat, erkennt Augustinus, daß jeder Geist sich elend befindet, den die Freundschaft zu Vergänglichem fesselt (*conf.* 4,11: »miser eram, et miser est omnis animus uinctus amicitia rerum mortalium«). Ein Geist werde zerrissen, wenn er das Vergängliche verliert, das er liebt – und dann erst fühle er das Elend, in dem er sich jedoch schon befunden habe, bevor er es verloren hat (*conf.* 4,11: »et dilaniatur, cum eas amittit, et tunc sentit miseriam, qua miser est et antequam amittit eas«).

Augustinus berichtet von seinem Schmerz, der ihm alles, was ihm begegnete, habe todhaft erscheinen lassen, so daß er sich schließlich selbst zur großen Frage geworden sei (*conf.* 4,9: »quo dolore contenebratum est cor meum, et quidquid aspiciebam mors erat. [...] factus eram mihi magna quaestio«). Die Wirkung dieses Todes auf ihn war ein doppelter, gegensätzlicher Affekt: er haßte nun das Leben, das offenbar unversehens hinweggerafft werden kann; und doch fürchtete er den Tod auch als wütendsten Feind (*conf.* 4,11: »sed in me nescio quis affectus nimis huic contrarius ortus erat et taedium uiuendi erat in me grauissimum et moriendi metus«). Augustinus befindet sich in einer Situation, in der er keineswegs geneigt ist, Gott zu loben. Wenn er im elften Buch sagt, daß er auch durch Schrecknisse (2: »terrores«) dazu geführt worden sei, sich in den Dienst Gottes zu stellen, scheint er solche Episoden im Auge zu haben. Leser haben also