

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Band:** 44 (1988)  
**Heft:** 2

**Artikel:** Die Beziehung der Zeit zur Ewigkeit bei Augustin  
**Autor:** Locher, Gottlieb Friedrich Daniel  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-878252>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 09.11.2024

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Die Beziehung der Zeit zur Ewigkeit bei Augustin

Welches Anliegen bewegt den Kirchenvater Augustin, wenn er in seinen dogmatischen und homiletischen Schriften die «Zeit» ins Auge fasst? Zur Beantwortung dieser Frage legt unsere Untersuchung zunächst einen Überblick über den Gebrauch des Wortes *tempus* bei Augustin vor.\* Sodann behandeln wir das Problem der Realität der Zeit, das Augustin im XI. Buch seiner *Confessiones* im Rahmen der Beziehung zwischen Zeit und Seele zur Sprache bringt. Drittens vertiefen wir uns in den Sinn der Zeit, besonders der Zeit der Hoffnung; wir beobachten hier, wie Augustin in seiner Predigt bei der Beziehung der Zeit zur Ewigkeit einsetzt und in diesem Licht zeigt, wie die Zeit einen positiven Charakter erhalten kann. Schliesslich wird – viertens – kurz angedeutet, wie Augustin diese Gedanken in seine Theologie und in seine Predigt einfügt.<sup>1</sup>

## *I. Der Gebrauch des Wortes tempus in seinen verschiedenen Formen*

Nur selten verwendet Augustin das Wort *tempus* in einem universalen, sowohl die Zeit als auch die Ewigkeit umfassenden Sinn. Er erklärt zum Beispiel, dass in der Trinität im Verhältnis vom Vater zum Sohn «die Zeit» nicht vergeht.<sup>2</sup> Auch von den Dämonen kann er sagen, sie seien Geschöpfe, die bezüglich der «Zeit» ewig sind.<sup>3</sup> Diese Bedeutung des Wortes *tempus* ist

\* Meinem Vetter, Prof. Dr. Gottfried W. Locher, Köniz/Bern, danke ich für seine Hilfe bei der deutschen Übersetzung.

<sup>1</sup> Zu diesem Aufsatz: I und II sind eine redaktionell und anhand neuerer Literatur bearbeitete Übertragung von Abschnitten meiner Dissertation: Hoop, eeuwigheid en tijd in de prediking van Augustinus, Veenman, Wageningen 1961. (zit. «Hoop»). III und IV fassen andere Partien dieser Dissertation und spätere Veröffentlichungen zusammen. – Zum Zeitbegriff Augustins: E. P. Meijering, Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit. Das elfte Buch der Bekenntnisse, Leiden 1979. – Zum Hoffnungsbegriff Augustins: L. Ballay, Der Hoffnungs-begriff bei Augustinus, Münchener Theologische Studien II, 29 (1964).

<sup>2</sup> *Sermo* 195, 1: *tempus non transierit*, cf. 119, 1: *non praeterit* (die Zeit zwischen Vater und Sohn).

<sup>3</sup> *De civitate Dei* (zit. *Civ.*) VIII, 16, 8: Die Dämonen sind: *animalia... tempore aeterna* – (Vom Gottesstaat, Bd. I und II, Zürich 1955. Eingeleitet und übertragen von W. Thimme; zit. Th I und II) Th I 439: «...der Zeit nach ewig...».

auffällig, da für Augustin die Zeit nicht unendlich ist. Also braucht er das Wort *tempus* hier gewissermassen im Sinn eines unendlichen Zeitabschnitts, als «endlosen Tag».<sup>4</sup> Doch meistens versteht Augustin unter *tempus* den gewöhnlichen Zeitlauf im Gegensatz zur Ewigkeit. Dabei unterscheidet er drei Aspekte.

Erstens ist für ihn die Zeit: das Zeitliche, das Vergängliche. Dadurch ist die Zeit für das menschliche Leben auf Erden und überhaupt für die ganze diesseitige Welt kennzeichnend. Für *tempus* im diesem Sinn verwendet er öfters das Adjektiv *temporalis*, das Adverb *temporaliter* und einmal das Substantiv *temporalitas*.<sup>5</sup>

In der Regel haben diese Wörter einen negativen Sinn, weil sie ihren Gegenstand nicht nur als beweglich-unbeständig, sondern auch als vergänglich kennzeichnen, als aufgehörend zu sein. Das Zeitliche neigt sich eben dem Nicht-sein zu. Zwar können die Wörter gelegentlich auch einen positiven Sinn erhalten, oder beides verbinden, aber positiv ist *temporalis* nur vergleichsweise. Zum Beispiel lässt Augustin in *De civitate Dei* das «zeitliche Glück» vor dem Hintergrund einer «elenden Ewigkeit» als einen relativ günstigen Sachverhalt gelten.<sup>6</sup>

Zweitens bezeichnet Augustin mit *tempus* einen Zeitraum oder einen Zeitabschnitt. Dieser objektive Aspekt des Zeitbegriffs hängt mit den dem Menschen in Natur und Geschichte gesetzten Grenzen zusammen. *Tempus* gehört ebenso wie *templum* zum griechischen τέμνειν. Wie *templum* einen begrenzten Raum, so benennt *tempus* die begrenzte Zeit.

Für Plato spielt bei seiner Definition der Zeit der Zusammenhang der Zeit mit dem Umlauf der Sonne, des Mondes und der Planeten eine

<sup>4</sup> *Ennarationes in Psalmos* (zit. Ps.) 147, 5, 29: *in illa quippe habitatione tempus non voluitur. Ps. 60, 8, 4: dies sine fine.*

<sup>5</sup> *Tempus* für *temporale*, cf. *Conf. IX, 4, 10: devorans tempora et devoratus temporibus* – (Augustinus, *Confessiones* – Bekenntnisse, Lateinisch und Deutsch, eingeleitet, übersetzt und erläutert von J. Bernhart, München, 2 1960. Auch in: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1984; zit. B) B 440/441: ... «mich zu verstücken, im Verschlingen des Zeitlichen vom Zeitlichen auch verschlungen...» *Sermo 51, 22, 32: temporaliter*, cf. *sermo 362, 27, 28; temporalitas* neben *fragilitas* als Ausdruck der vergänglichen Welt *Ps. 119, 2, 18.*

<sup>6</sup> *Temporalis*: Ungünstig: *sermo 157, 1, 1: iactantes suas delicias temporales...* cf. *ib. 5, 5. Sermo 125, 11;* in Verbindung mit dem Sichtbaren (II Kor 4, 18): *sermo 157, 1, 1. cf. ib. 5, 5. Eitel und unsicher: ib. Die Kürze des Lebens andeutend: sermo 185, 2, 2. Ambivalent: sermo 80; 7: temporalia aliquando prosunt... aliquando obsunt; cf. sermo 139, 2, 3. Trin. IV, 18, 24. Relativ günstig: Civ. VIII, 16, 25: melior est enim temporalis felicitas quam misera aeternitas – Th I 439: «Besser ist doch zeitliches Glück als unselige Ewigkeit»; verbunden mit *transire: sermo 88, 10, 9.**

wichtige Rolle. Die Frage, ob Plato die Zeit überhaupt mit dem Umlauf des Universums identifiziert hat, muss hier dahingestellt bleiben. Augustin setzt das wohl voraus, wenn er im XI. Buch seiner *Confessiones* diese «Ansicht eines gelehrten Mannes» u. a. damit bestreitet, dass unter Josua die Sonne zwar stillstand, die Zeit jedoch weiterlief.<sup>7</sup>

Bei Plato hat der Zusammenhang der Zeit mit dem Kreislauf des Universums auch für die Sittlichkeit entscheidende Bedeutung. In seinem Dialog *Timaeus* verlangt er, dass die Einzelseelen, um ihre Leiber beherrschen zu können, sich am Universum orientieren, das als ein beseeltes Wesen geschaffen sei.<sup>8</sup>

Zeitabschnitte nannte Plato «Teile der Zeit», μέρη χρόνου, was Ficino als *temporis partes* übersetzt.<sup>9</sup> Cicero definierte die für die Erledigung einer Staatsangelegenheit notwendige Zeit als einen Teil der Ewigkeit und sprach dabei auch vom Zeitraum (*spatium*).<sup>10</sup>

Bei Augustin finden sich für «Zeitabschnitte» oft nur *tempora*.<sup>11</sup> Der natürlichen Einteilung der Zeit durch Sonne und Mond entnimmt er in der Regel die Tage (*dies*). Der Singular (der Tag, Tag und Nacht umfassend) bezeichnet bei ihm gelegentlich im geistlichen Sinne «Licht», während der Plural («die Tage») oft die Weltzeiten meint. Auch die Lebzeiten (*aetates*) des Menschen, als dessen natürliche Zeitphasen, wendet Augustin gern auf die Perioden der Heilsgeschichte an. Ferner kombiniert er manchmal

<sup>7</sup> Cf. Plato *Tim* 38 c, d und 39 c. Aug. *Conf.* XI, 23, 29 und *ib.* 30 über Jos 10, 12: *sol stabat sed tempus ibat.* – B 650/651: «... auf das Gebet eines Mannes... blieb die Sonne stehen, aber die Zeit ging weiter...» E. P. Meijering, Augustin über Schöpfung (s. Anm. 1) 79, erwähnt eine andere Hypothese: Nach J. F. Callahan, *Basil of Caesarea, A new Source for St. Augustine's Theory of Time*, *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958) 437–454, und: *Augustine and the Greek Philosophers*, Villanova 1967, 86 f., ist dieser «Gelehrte» der von Basilius bekämpfte Arianer Eunomius; siehe Basilius: *Adv. Eun.* I, 21. Nach Meijering kann Augustin jedoch diesen Gedanken auch direkt dem *Timaeus* Platons entnommen haben.

<sup>8</sup> Cf. Plato, *Tim.* 39 e. Dazu: J. F. Callahan, *Four Views of Time in Ancient Philosophy*, Cambridge Mass. 1948, 26 f.

<sup>9</sup> Plato, *Tim.* 37 e. Ficino, cf. *Platonis opera*, ed. *Heinrici Stephani cum Marsilii Ficini interpretatione*, Biponti (Zweibrücken) Vol. IX, 1786, 279 ff.

<sup>10</sup> Cicero, *De inventione* I, 38: *tempus autem est... pars quaedam aeternitatis...*

<sup>11</sup> *Sermo* 72, 2, 3; cf. 82, 7, 10: *distribuite tempora et concordat scriptura.* – «Ordnet die Zeitabschnitte, so stimmt die Schrift mit sich überein. Cf. *sermo* 83, 7, 8; 110, 1, 1; 131, 9, 9; *Caill.* (*A. S. Caillau, Sermones post Maurinos reperti*, ed. G. Morin OSB, in: *Miscellanea Agostiniana* I, Roma 1930), 2, 92, 1; *Mor.* (G. Morin *ib.*) 13, 1, 1. *De lib. arb.* III, 21, 60: *per ordinatissimam seriem temporum, quam non negligat liberationem nostram Deus...* – «Gott vernachlässigt bei unserer Erlösung keineswegs die sorgfältige Ordnung der Zeitperioden».



«Lebzeit» und «Tag» miteinander, weil er auf diese Weise mit den Schöpfungstagen die Weltzeiten andeuten kann.<sup>12</sup>

Doch auch geschichtliche Ereignisse bieten Anlass, *tempora*, Zeitabschnitte, zu charakterisieren, z. B. der Übergang des Römischen Imperiums zum Christentum. Damit, sagt Augustin, begannen die *tempora christiana*.<sup>13</sup>

Gelegentlich umschreibt auch Augustin die Zeitabschnitte als Zeiteile (*temporis partes*), öfter jedoch als Zeiträume, wofür er hin und wieder *intervallum*, meistens *spatium* sagt. Manchmal umschreibt er sie als Zeitkreise (*orbis, volumina*), womit er auf den Umlauf des Universums anspielt.<sup>14</sup> Die Wörter *temperare* (vgl. unser «temperieren») *obtemperari* und *contemperari* erwähnt er ausdrücklich, um den Zusammenhang der Zeit mit dem geistigen Leben deutlich zu machen.<sup>15</sup>

*Tempus* als Zeitraum ist für Augustin also eine objektive Gegebenheit, vom Schöpfer selbst eingegrenzt. Das ergibt sich namentlich aus seiner Verwendung im Singular: *tempus*. Denn damit bezeichnet er nicht nur unsere eigene Lebensfrist, sondern auch die absolute Daseinsfrist der ganzen von Gott geschaffenen Welt; er will zum Ausdruck bringen, dass die Welt nur eine begrenzte Zeit existiert.<sup>16</sup> Darin liegt der grosse Unterschied zwischen Augustin und den nichtchristlichen Platonikern. Er sieht in unseren Zeitabschnitten die Teile des einen, absoluten Zeitabschnitts. Gelegentlich nennt er die ganze Zeit *spatium temporis*; manchmal charakterisiert er sie als Zeitverlauf, *tractus temporis*. Beachtlich ist auch die Darstellung der Weltzeit als Sturm: *tempestas saeculi*; der Weltsturm kann dem vor Anker liegenden Schiff der Kirche nicht schaden.<sup>17</sup>

Drittens können die *tempora* den Unterschied von Vergangenheit,

<sup>12</sup> Cf. z. B. *sermo* 105, 6, 8.

<sup>13</sup> *Sermo* 81, 7; cf. 105, 6, 8.

<sup>14</sup> *Temporis partes*, cf. *Conf.* XI, 21, 27; *temporis spatia ib.*; *intervalla temporum* XI, 16, 21; *orbis temporum*: *Mus.* VI, 11, 29; *spatia et volumina saeculorum*: *sermo* 311, 8.

<sup>15</sup> *Temperare*. *Ps.* 66, 1, 40; *obtemperare* *Mus.* IV, 11, 29; *contemperare*: *Trin.* IV, 18, 24.

<sup>16</sup> *Tempus*: Unsere Lebensfrist: *Ps.* 144, 8, 23; manchmal schwer von der absoluten Weltzeit zu unterscheiden: *sermo* 38, 2, 3 (CC. *sermo* 38, 3, 49 f.): *ergo credimus, dum tempus est fidei; antequam sit tempus speciei*; cf. *sermo* 125, 9; Wilm (A. Wilmart bei G. Morin). 3, 4; *sermo* 10, 7: ... *duo tempora ecclesiae*...; *unum quod nunc est, alterum quod futurum est; in isto probamur, in illo coronamur*; cf. *sermo* 109, 1, 1.

<sup>17</sup> *Spatium temporis* für Weltzeit: *Ps.* 147, 1, 33; *tractus temporis*: *sermo* 361, 22, 21; *tempestas saeculi*: *sermo* 177, 8; cf. *Ps.* 54, 18, 15.

Gegenwart und Zukunft bedeuten.<sup>18</sup> Plato nannte sie εἶδη χρόνου, Ficino übersetzte mit *temporis species*.<sup>19</sup> Neben Zeiträumen gibt es also Zeitformen. Im Gegensatz zum Zeitraum (*temporis spatium*), dem objektiven Aspekt des Zeitbegriffs, stellt die Zeitform (*temporis species*) die subjektive Erfahrung der Zeit dar. Durch die Erfahrung bricht die Zeit in *futurum*, *praesens* und *praeteritum* auseinander. Wie eng die Verbindung dieser Zeitformen mit der Seele ist, erkennt man bereits bei Plato, der die Zeitformen als Hoffnung, Wahrnehmung und Erinnerung unterschied.<sup>20</sup> Diese drei Formen besitzen bei Plato übrigens nicht den gleichen Rang, denn Zukunft und Vergangenheit kann man nur in uneigentlichem Sinn ein «Sein» zuerkennen. Nur das Praesens bringt das Sein richtig zum Ausdruck.<sup>21</sup> Was sein wird oder was gewesen ist, das «ist» eben nicht wirklich. Damit wird der Nachdruck stark auf das Praesens gelegt. Diese Gedanken kehren nicht nur bei den anderen grossen nichtchristlichen Denkern über die Zeit wieder, bei Aristoteles und Plotin, sondern auch bei Augustin. Bei diesem ist die Gegenwart eine ausdehnungslose Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft. Wie man davon reden kann, dass die drei Zeitformen «sind», ist seiner Meinung nach ein Problem der Seele, auf das er im XI. Buch der *Confessiones* näher eingeht. In dieser Erörterung spielen psychologische Spekulationen eine wichtige Rolle.<sup>22</sup> Das ist hingegen in Augustins *Sermones* längst nicht im gleichen Ausmass der Fall. Allerdings verwendet er darin für die Heilverkündigung die Zeitformen sehr bewusst, mehr als die anderen Aspekte der «Zeit», besonders Vergangenheit und Zukunft. Die «Vergangenheit» enthält bei ihm das, was abgelehnt, die «Zukunft» das, was bejaht werden muss. Der das Heil suchende Mensch soll sich also zur Zukunft hin ausstrecken.

<sup>18</sup> *Civ.* XI, 21, 24: ... non ... eius ... scientia trium temporum, praesentis videlicet et praeteriti vel futuri varietate mutatur; – Th II, 37: «Sein Wissen wird nicht ... durch den Wandel der drei Zeiten, Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, beeinflusst ...»; cf. *Conf.* XI, 29, 39 (vgl. den Kontext); *sermo* 195, 1.

<sup>19</sup> *Platonis opera*, oc. Tim. 37 e.

<sup>20</sup> Für ἐλπίς, αἴσθησις, μνήμη als subjektive Formen der Zukunft, der Gegenwart und der Vergangenheit cf. Plato, *Philebus* 39, e; Aristoteles, *Metaph.* XI, 7, 1072 b 18; *Rhet.* II, 8, 1386 a 2 f., 30; *De memoria* I, 449 b 10 ff.; *ib.* 27 f.; zit. nach R. Bultmann *ThWB* II, 515, s. v. ἐλπίς; cf. *ib.* Anm. 1.

<sup>21</sup> Plato, Tim. 37 e.

<sup>22</sup> Zur Frage, inwiefern die Zeit für Augustin ein psychologisches Problem war, vgl. auch: U. Duchrow, Der sogenannte psychologische Zeitbegriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit, *ZThK* 63 (1966) 267–288. Zit. nach *Revue des Etudes Augustiniennes* XIII (1967) 386. *Ib.* Bulletin pour 1966, 236.

## II. Zeit und Seele im Elften Buch der *Confessiones*

### 1. Zeit und Sinn

«Was ist Zeit?» fragt Augustin im XI. Buch seiner *Confessiones*. Eine theoretische Frage, in der es ihm um das «Sein», das Wesen der Zeit geht. Mit dieser Problemstellung bewegt er sich auf der Linie Platos, Aristoteles' und Plotins. «Was ist also die Zeit? Wenn mich niemand darnach fragt, weiss ich's; wenn ich es jemandem, der darnach fragt, erklären soll, weiss ich es nicht.»<sup>23</sup> Diese Selbsterkenntnis hält ihn aber keineswegs davon ab, reizt ihn vielmehr dazu, sich weiter in das Problem zu vertiefen.<sup>24</sup> Er macht es wie Plotin, der seine Abhandlung über Ewigkeit und Zeit mit einer ähnlichen Bemerkung beginnt.<sup>25</sup>

Wie bei Plotin wirft auch bei Augustin der Zusammenhang zwischen Zeit und Seele ein Licht auf das Rätsel «Zeit». In den *Confessiones*, besonders im Buch X, steht die Seele im Mittelpunkt der Erwägungen. Dort schildert er seinen Weg von den geschaffenen, sichtbaren Dingen zum unsichtbaren, ewigen Gott. Dieser Weg ist ein Aufstieg, und zwar zuerst zu seiner Seele hin.<sup>26</sup> Die Welt der Seele liegt höher als die des Leibes. Staunend betrachtet er die Kraft der *memoria*, des «Bewusstseins», das sich wie ein weit ausgedehntes Heiligtum ins Unendliche auszustrecken vermag.<sup>27</sup>

Diese *memoria* erscheint ihm wie ein gewaltiges Geistesgebirge; dort wird alles, was wir erfahren oder glauben, aufbewahrt, so dass es hervorgeholt und miteinander verknüpft werden kann; aufgrund dessen vermögen wir uns auch eine Zukunftsvorstellung zu machen von dem, was wir

<sup>23</sup> *Conf.* XI, 14, 17: *Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio...* – B 628/629: «Was ist also <Zeit>? Wenn mich niemand danach fragt, weiss ich es; will ich es einem Fragenden erklären, weiss ich es nicht.»

<sup>24</sup> *Ib.* 22, 28: *Exarsit animus meus nosse implicatissimum aenigma.* – B 644/645: «Mir brennt der Geist danach, dies ungemein verwickelte Rätsel zu entwirren.»

<sup>25</sup> Plot *Enn.* III, 7, 1. Allgemein zur Lösung des Zeitproblems bei Augustinus verglichen mit den griechischen Philosophen: J. F. Callahan, a. a. O. 200ff.

<sup>26</sup> Vgl. z. B. *Conf.* X. 27, 38: *Sero te amavi... et ecce intus eras et ego foris...*; – B 546/547: «Spät hab ich Dich geliebt, du Schönheit, ewig alt und ewig neu, ... Und siehe, Du warst innen und ich draussen»; weiter über die Seele *ib.* 8, 12 ff Cf. Anm. 73).

<sup>27</sup> *Ib.* 8, 15: *Magna ista vis est memoriae...*; – B 508/509: «Gross ist die Macht meines Gedächtnisses, gewaltig gross, o Gott, ein Inneres, so weit und grenzenlos. Wer ergründet es in seiner ganzen Tiefe? Diese Kraft gehört meinem eigenen Ich hier an...»

hoffen oder was wir fürchten.<sup>28</sup> Schon hier, in Buch X, spricht Augustin über das «Sein» des Vergangenen und des Zukünftigen in der Seele. In der Seele ist es «gegenwärtig». Daraus folgert er, dass es auch Realität besitzt, dass Vergangenheit und Zukunft wirklich «sind».

Ohne diese Fähigkeit der Seele, die *memoria*, bliebe das «Sein» der «Zeiten» unerklärlich und schiene nur eine Täuschung. Das ist das Ergebnis der ausführlichen ontologischen Analyse der Zeit in Buch XI<sup>29</sup>, die diesen trügerischen Charakter der Zeit enthüllt. Hier legt Augustin dar, dass man die Ewigkeit als wahres «Sein» anerkennt aufgrund der Tatsache, dass sie ohne Ausdehnung ist. Die Ausdehnungslosigkeit ist ihr Wesensmerkmal. Demgegenüber kann die Zeit nur «sein», indem sie sich ausdehnt; Ausdehnung ist das Wesensmerkmal der Zeit. Die Zeit kann nicht ohne Länge und Entfernung sein. Vergangenheit und Zukunft erscheinen als messbare Zeitformen. Die Zeitabstände lassen sich vergleichen; einer ist grösser als der andere. Vergangenheit und Zukunft sind jedoch keine gegebenen Grössen, denn die vergangene Zeit ist nicht mehr, die zukünftige noch nicht da. Die einzige uns gegebene Zeitform ist die praesentische, die Gegenwart. Aber die Analyse ergibt: das Praesens ist nicht ausgedehnt. Darauf geht Augustin in einer ausführlichen Erörterung ein, die den praesentischen Zeitraum, der uns als gegenwärtige Zeit mit einer gewissen Länge erscheint, zergliedert und aufs Nichts reduziert. Vom gegenwärtigen Jahrhundert ist nur ein Jahr da, die anderen sind Vergangenheit oder Zukunft; von diesem einen Jahr ist nur ein Monat, von demselben nur ein Tag und davon nur eine Stunde da; aber auch diese eine Stunde lässt sich in Einzelteile aufspalten. Resultat: die Gegenwart ist nur ein unmittelbarer Übergang der Zukunft zur Vergangenheit, so schnell, dass von einer Ausdehnung, die doch zur «Zeit» gehört, keine Rede sein kann. Die Gegenwart

<sup>28</sup> *Ib.* 8, 14: *Ibi sunt omnia, quae sive experta a me sive credita memini...* B 506/507 ff: «Dort ist alles, wessen ich mich entsinne, sei es von mir erlebt oder dass ich es von anderen erfahren habe. Aus derselben Masse hervor verknüpfe ich mir selber auch immer neue Bilder erlebter oder dem fremden Erlebnis – weil es meinem eigenen entsprach – geglaubter Dinge mit vergangenen zu einem Gefüge und erwäge auf Grund dessen auch schon künftiges Tun, wie es ausgehen mag, was sich hoffen lässt, und wiederum ist dies alles wie gegenwärtig vor meinem Geiste. «Das und jenes will ich tun – das und jenes wird die Folge sein»; so spreche ich bei mir in der Meeresweite meiner Seele, wo alles voll von Bildern grosser Dinge ist. «O dass doch dieses oder jenes wäre!» «Gott verhüte dies und jenes!» so spreche ich bei mir, und während ich es sage, sind die Bilder alles dessen, was ich sage, vom nämlichen Erinnerungsschatze her schon gegenwärtig; ja ich könnte, wären sie nicht da, von alledem nicht einmal sprechen.»

<sup>29</sup> *Conf.* XI, 14, 17–17, 22.

«ist» also wohl da, aber nicht als Zeit, denn Zeit benötigt Ausdehnung.<sup>30</sup>

Diese Analyse stellt also Vergangenheit und Zukunft einerseits, Gegenwart andererseits einander gegenüber. Denn Vergangenheit und Zukunft sind wesensmässig als Zeiten ausgedehnt, aber sie «sind» nicht; Gegenwart «ist» zwar, aber es fehlt ihr die für «Zeit» wesensnotwendige Ausdehnung.<sup>31</sup> Beide Erwägungen, obwohl unterschiedlich, führen zur gleichen Schlussfolgerung: die «Zeit» ist in jeder ihrer drei Formen eine Täuschung.

Da einerseits die ontologische Analyse ergibt, dass die Zeitformen nicht wirklich «sein» können, andererseits ihr «Sein» doch nicht in Abrede gestellt werden kann, ist die Zeit ein Rätsel. Sie steigt aus der Verborgenheit der Zukunft auf, wird Gegenwart, um sogleich wieder in die Verborgenheit des Vergangenen einzutauchen. Dass die Zukunft «ist», geht daraus hervor, dass sie im Geiste geschaut und vorausgesagt wurde, und zwar wahrheitsgemäss, wie das Eintreffen von Prophezeiungen bezeugt. Dass die Vergangenheit «ist», geht daraus hervor, dass sie im Geist gesehen und mit Worten erzählt werden kann.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> *Ib.* 15, 20: ... *et ipsa una hora fugitivis particulis agitur*; – B 632/633: «Und auch die einzelne Stunde selbst läuft in flüchtigen Teilchen ab: was von ihr entflohen ist, ist <vergangen>, was von ihr noch übrig ist, ist <künftig>. Könnte man irgendwas von Zeit sich vorstellen, so winzig, dass es gar nicht mehr sich teilen lässt, auch nicht in Splitter von Augenblicken: solche Zeit allein wäre es, die man <gegenwärtig> nennen dürfte; sie aber fliegt so reissend schnell von Künftig zu Vergangenen, dass auch nicht ein Weilchen Dauer sich dehnt. Denn sowie sie sich ausdehnt, zerfällt sie schon wieder in Vergangenheit und Zukunft; aber als Gegenwart ist sie ohne Ausdehnung.»

<sup>31</sup> *Ib.* 14, 17: *Duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum, quomodo sunt...?* – B 628/629: «Diese beide Zeiten, Vergangenheit und Zukunft, wie sollten sie seiend sein, da das Vergangene doch nicht mehr <ist>, das Zukünftige noch nicht <ist>? Die Gegenwart hinwieder, wenn sie stetsfort Gegenwart wäre und nicht in Vergangenheit überginge, wäre nicht mehr Zeit, sondern Ewigkeit. Wenn also die Gegenwart nur dadurch zu Zeit wird, dass sie in Vergangenheit übergeht, wie können wir dann auch nur von der Gegenwartszeit sagen, dass sie ist, da doch ihr Seinsgrund eben der ist, dass sie nicht sein wird? Rechtens also nennen wir sie Zeit nur deshalb, weil sie dem Nichtsein zufliegt.»

<sup>32</sup> *Ib.* 17, 22: *Quisnam est, qui dicat mihi non esse tria tempora, ... praeteritum, praesens et futurum...*; – B 636/637: «Wer ist es, der mir sagen wollte, es seien nicht drei Zeiten, ...: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sondern es gebe nur Gegenwart, weil die beiden andern nicht <sind>? Oder sind auch diese, aber so, dass aus irgendwelchem Versteck hervortritt, was aus Zukunft zu Gegenwart wird, und dass in irgendwelches Versteck zurücktritt, was aus Gegenwart zu Vergangenheit wird? Denn wo hätten Verkünder der Zukunft das Komende geschaut, wenn es noch nicht <ist>? Man kann doch nicht schauen, was nicht <ist>. Und



Zur Formulierung dieses Rätsels hat Augustin wichtige Erkenntnisse bei Aristoteles und Plotin entlehnt; doch die Lösung des Rätsels ist seine eigene, originelle Leistung. Von Aristoteles stammt die enge Verbindung der Zeit mit der von der Zeit gemessenen Bewegung;<sup>33</sup> aus Plotin die Verbindung von Zeit und Seele. Plotin definierte die Zeit als das Leben der Seele.<sup>34</sup> Augustin kombinierte beide Erkenntnisse, indem er die Zeit als *distentio animi* definierte, als Ausdehnung oder Ausstreckung der Seele.<sup>35</sup> Die Seele selbst ist es, die es möglich macht, die Zeit als Ausgedehntheit, Länge, Distanz zu betrachten, mit der man messen kann; und zu gleicher Zeit als ein «Sein». Die wunderbare Kraft der Seele äussert sich namentlich darin, dass sie das ausdehnungslose «Sein» des Gegenwärtigen mit dem ausgedehnten noch nicht seienden Zukünftigen sowohl als auch mit dem nicht mehr seienden Vergangenen verknüpfen kann. Indem die Zukunft und die Vergangenheit durch die Seelenkraft der *memoria* mit der Gegenwart zusammenfallen, wird jenen beiden Zeitformen das «Sein», nämlich das «Gegenwärtig-sein» verliehen, ohne dass sie ihren Distanzcharakter verlieren. Das bedeutet, dass sie wirklich «da sind».

In diesem Zusammenhang empfangen die schon von Plato hinsichtlich der Beziehung zwischen Zeit und Seele aufgezeigten drei Seelenkräfte eine neue Bedeutung. Die «Erinnerung» wird nun zur Fähigkeit, die Vergangenheit so ins Heute einzufügen, dass sie gemessen werden kann. Augustin schlägt dementsprechend vor, hinsichtlich des »Seins« der drei Zeiten nicht mehr von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu sprechen,

die Vergangenes erzählen, könnten unmöglich Wahres erzählen, wenn sie es nicht im Geiste schauen; würde dies Vergangene gar nicht «sein», so könnte es auch gar nicht gesehen werden. So also «sind» sie doch, Zukunft und Vergangenheit.»

<sup>33</sup> Aristoteles, *Physica* IV, c 10–14; über die Definition der Zeit als Zahl der Bewegung cf. J. F. Callahan, a. a. O. 38 ff., 50; über Übereinstimmung und Unterschied zwischen Augustin und Aristoteles cf. 162 ff., 179 ff., und namentlich 200 ff.

<sup>34</sup> Plotinus, *Enn.* III, 7, 12. Übereinstimmung und Unterschied zwischen Plotinus und Augustinus, cf. J. F. Callahan, a. a. O. 176 ff., namentlich 200 ff.

<sup>35</sup> *Conf.* XI, 26, 33: *inde mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem: sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi.* B 654/655 (korr.): «Darum wollte es mich dünken, Zeit sei Ausdehnung und nichts anderes: aber wessen Ausdehnung, weiss ich nicht. Es sollte mich wundernehmen, wäre es nicht diejenige der Seele selbst.» (Meijering, a. a. O. 91: «... wenn es nicht der Seele selbst wäre.») Wohl mit Recht meint Callahan, a. a. O. 149–187, dass Augustin damit seine Definition der Zeit gegeben hat: «that it (scil.: time) seems to be a distention of the soul itself» (169).

sondern vom Gegenwärtig-sein der Vergangenheit, dem Gegenwärtig-sein der Gegenwart und dem Gegenwärtig-sein der Zukunft.

Das ereignet sich in der Seele als Erinnerung, Anschauung und Erwartung, *memoria, contuitus, expectatio*.<sup>36</sup> Statt *contuitus* kann er auch *attentio* sagen, das gespannte Aufmerken, wodurch die gegenwärtigen Dinge in der Seele gegenwärtig werden.<sup>37</sup>

## 2. Zeit und Hoffnung

Man darf aber nicht vergessen, dass Augustin, wenn er das Wesen der Zeit erforscht, sich auf der Reise zu Gottes Ewigkeit, zum ewigen Gott befindet. Er darf die Fähigkeit der Seele, die Zeit als Hoffnung, Erinnerung und Anschauung zu behandeln, nur im Vorübergehen betrachten. Mit welchem Erstaunen, welcher Bewunderung auch er im heiligen Raum der Seele verweilt – Gott selbst kann er nur finden, indem er darüber hinaussteigt. So legt er in *Confessiones* Buch X seine Untersuchung wie einen Reisebericht vor. Dem entspricht der Abschluss der Darlegung des Zeit-

<sup>36</sup> *Ib.* 20, 26: *quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio.* – B 640/641 f. (korr.): «Soviel aber ist nun klar und deutlich: Weder die Zukunft, noch die Vergangenheit ‹ist›, und nicht eigentlich lässt sich sagen: Zeiten ‹sind› drei: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; vielmehr sollte man, genau genommen sagen: Zeiten ‹sind› drei: eine Gegenwart von Vergangenem, eine Gegenwart von Gegenwärtigem, eine Gegenwart von Zukünftigem. Denn es sind diese Zeiten als eine Art Dreiheit in der Seele, und anderswo sehe ich sie nicht: und zwar ist da Gegenwart von Vergangenem, nämlich Erinnerung; Gegenwart von Gegenwärtigem, nämlich Anschauung; Gegenwart von Künftigem, nämlich Erwartung.»

<sup>37</sup> *Cf.* zu *attentio* statt *contuitus*: *ib.* 28, 37. Beim Zusammenfallen mit der unteilbaren Gegenwart geht der Distanz-Charakter der Zeit nicht verloren: *et quis negat praesens tempus carere spatio, quia in puncto praeterit? Sed tamen perdurat attentio, per quam pergat abesse quod aderit. Non igitur longum tempus futurum, quod non est, sed longum futurum longa expectatio futuri est, neque longum praeteritum tempus, quod non est, sed longum praeteritum longa memoria praeteriti est.* – B 662 f./663 f. (korr.): «Gewiss, Gegenwart ist ohne Ausdehnung, weil sie im Augenblick ist und nicht mehr ist, doch die Betrachtung hat Dauer, über die hin es in einem fort geschieht, dass, was erst dasein wird, auch schon dagewesen ist. Also lang ist nicht künftige Zeit, die nicht ‹ist›, sondern eine lange künftige Zeit ist nur eine lang sich dehnende Erwartung von Künftigem; und lang ist nicht eine vergangene Zeit, die nicht ‹ist›, sondern lange Vergangenheit ist lediglich eine langhin sich erstreckende Erinnerung an Vergangenem.»



problems in Buch XI: trotz des Lichts, das durch die Entdeckung des Zusammenhangs von Zeit und Seele auf das Zeitproblem fällt – das Ergebnis befriedigt ihn nicht, es bleibt ihm für die Klärung des Wesens der Zeit ungenügend.

Die Bedeutung dessen, was Buch XI zur Erkenntnis des Wesens der Zeit beiträgt, ergibt sich durch den Vergleich der hier als Erwartung beschriebenen Zeit mit der in den *Sermones* vorausgesetzten Zeit, wenn sie auf die Ewigkeitshoffnung zu sprechen kommen.

(1) Wichtig ist erstens die formale Übereinstimmung zwischen *expectatio* in *Conf. XI* und *spes aeternitatis* in den *Sermones*. Dass unter «Erwartung» das zu verstehen ist, was von der Zukunft gegenwärtig ist (*praesens de futuris expectatio*), lässt sich genau auch auf die Hoffnung anwenden, die sich auf die Ewigkeitszukunft richtet. In beiden Fällen fallen zwei Zeiten, Zukunft und Gegenwart, zusammen: eine Antizipation, ohne dass die Distanz zwischen beiden Zeiten verschwindet. Nur aufgrund dieses Letzten kann eben nach *Conf. XI* noch von «Zeit» die Rede sein. Denn die Zeit ist ja eine messbare Grösse, die ihrerseits wieder dazu dient, die Länge einer Bewegung zu messen. Auch bei der Ewigkeitshoffnung ist die Zeit, als Bewusstsein der Distanz, unbedingt vorausgesetzt. Übrigens sagen die *Sermones* statt *sperare* gelegentlich *expectare*, weil dieses Wort stärker das zeitliche «Noch-nicht» bezeichnet. Auch daraus ergibt sich, dass eine horizontale Zeitdistanz vorausgesetzt wird.<sup>38</sup>

Zwar ist der Unterschied zwischen der auf eine zeitliche und der auf die ewige Zukunft gerichteten Hoffnung erheblich, wie sich im Funktionieren der jeweiligen Antizipation der Distanz zeigt. Trotzdem ist die Bedeutung der formalen Übereinstimmung nicht zu unterschätzen.

(2) Daneben gibt es aber zwischen der Zeitanschauung von *Conf. XI* und derjenigen der Ewigkeitshoffnung in den *Sermones* einen beträchtlichen Unterschied.<sup>39</sup> Derselbe zeigt sich erstens darin, dass die verschiedenen Zeiten in den *Sermones* nur selten das gleiche Gewicht haben. Nur z.B. *sermo* 157 lässt ein gewisses Gleichgewicht der Zeiten erkennen: hier befinden sich Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit miteinander auf dem Hintergrund der Ewigkeit in ungünstigem Licht.<sup>40</sup> Aber in vielen

<sup>38</sup> Cf. L. Hoop 21; 290f.

<sup>39</sup> Auch in *Conf. XI* kommt die Ewigkeitshoffnung vor (wie 9, 11 mit Röm 8, 24 und 22, 28), aber ohne dass über den positiven Wert der dabei vorausgesetzten Zeit explicite gehandelt wird. 18, 23 handelt wohl vom Sein, aber nicht vom Wert der Vergangenheit und der Zukunft.

<sup>40</sup> Cf. *sermo* 157, 5, 5.

Fällen gehört die «Zukunft» zur «Ewigkeit», während Gegenwart und Vergangenheit die Vergänglichkeit kennzeichnen.<sup>41</sup>

Von einem derartigen Unterschied ist in *Conf. XI* jedoch nicht die Rede. Hier erscheint nicht nur die Zukunft als eine Zusammenfassung zweier Zeiten, sondern dies trifft auch für die Vergangenheit zu, indem dieselbe als «Erinnerung» sich mit der Gegenwart zusammenfügt. In beiden Fällen bleibt die Zeit messbar. Auch die Betrachtung der Gegenwart stört in den *Confessiones* das Gleichgewicht der Zeiten keineswegs. Das gilt, obwohl Augustin an anderer Stelle einmal das Praesens hervorhebt: es sei im Gegensatz zu den anderen Zeitformen diejenige, an der sich die Ewigkeit erkennen lasse.<sup>42</sup> Vielmehr legt *Conf. XI* Wert auf den Unterschied zwischen *contuitus* und *attentio* einerseits, welche die Gegenwärtigkeit der Zeiten zum Ausdruck bringen, und andererseits der *contemplatio*, welche die Gegenwärtigkeit des Ewigen zum Gegenstand hat. *Contuitus* und *attentio* deuten darauf hin, dass das Praesens nicht nur wirklich «ist», sondern auch Ausdehnung und Messbarkeit besitzt. Insofern unterscheidet es sich kaum von den beiden anderen Zeitformen.

(3) Wenn Augustin in seinen anderen Werken über «sinnvolle Zeit» spricht, so begründet er dieselbe durch eine Synthese von Ewigkeit und Zeit. In *Conf. XI* kommt diese Synthese nicht ausdrücklich zur Anwen-

<sup>41</sup> Cf. *De lib. arb.* III, 21, 59–61, namentlich 61: *sane in serie temporalium inquisitioni praeteritorum futurorum expectatio praeferenda est.* – «Gewiss, in der Reihe des zeitlichen Geschehens hat vor der Untersuchung des Vergangenen die Erwartung des Zukünftigen den Vorrang.» Öfters zitiert Augustin in den *sermones Phil* 3, 13 f., z. B. in *sermo* 105, 5, 7: *unum autem, quae retro oblitus, in ea quae ante sunt extentus, secundum intentionem sequor... Nihil ergo tam inimicum est spei, quam retro respicere...; cf. sermo* 91, 6, 6; 169, 15, 18 usw. und darüber Hoop, 119–121. Auch in *Conf. XI*, 29, 39 (cf. 30, 40) zitiert Augustin diesen Text, aber so, dass er *in ea quae ante sunt extentus* explicite unterscheidet von der irdischen Zukunft: *non in ea quae futura et transitura sunt... distentus.* Die Antithese Ewigkeit und Zeit ist in *Conf. XI* mehr vertikal gedacht. Vgl. Anm. 44.

<sup>42</sup> *Conf. XI*, 11, 13: *...conantur aeterna sapere, sed adhuc in praeteritis et futuris rerum motibus cor eorum volitat... – B 622/623 (korr.):* «Sie wenden ihren Witz ans Ewige, <ihr Herz> aber treibt noch auf der Dinge Wogenschlag mit seinem Gestern und Morgen und weiss sich <keinen Halt>. Wer hält es auf, wer stellt es still, dass es für ein Weilchen Stand fasse, und ein wenig erhasche vom Glanz der immer stehenden Ewigkeit (*splendorem semper stantis aeternitatis*, cf. IX, 10, 24) und es vergleiche mit den nimmer stehenden Zeiten und also sähe, wie da nichts zu vergleichen ist? Ja er müsste sehen, dass auch langhin dauernde Zeit nur durch die bewegte Folge flüchtiger Augenblicke, die allzugleich nicht Platz greifen können, zur langen Zeit wird, dass aber im Ewigen nicht irgend etwas dahingeht, vielmehr das Ganze gegenwärtig ist (*totum esse praesens*), während es doch keinerlei Zeit gibt, die als Ganzes gegenwärtig wäre...» Siehe hierüber auch E. P. Meijering, a. a. O. 45 f. und 105 f.

dung. Allerdings setzt er sie voraus, z. B. wenn von der Hoffnung auf Gott die Rede ist. Doch geht er nicht zu einer speziellen Behandlung der wahren, sinnvollen Zeit über, die auf die Ewigkeit ausgerichtet ist.

Das wirkt sich auch im Gebrauch des Wortes *spes* aus, das auch hier einige Male mit Ewigkeitsinhalt auftritt. Gott selbst wird *spes mea*, «meine Hoffnung» genannt. So ist Gott seine «Hoffnung» im Gebet um Erleuchtung beim komplizierten Problem der Zeit. Doch geht es Augustin dabei in erster Linie darum, sich über die Zeit hinaus in die Ewigkeit empor zu schwingen. Er bittet um Bewahrung vor Ablenkung: *non conturbetur intentio mea*. *Spes mea* wird hier also antithetisch eingesetzt, als Gegensatz zu der Gefahr, einfach im Strudel der Zeiten zu versinken.<sup>43</sup> Diese Antithese kommt am Ende von Buch XI explizit zur Sprache. Hier unterscheidet Augustin die zeitliche von der ewigen Zukunft, und dementsprechend die Art, wie er sich auf das zeitliche und wie auf das ewige Ziel ausrichtet. Für Letzteres verwendet er deshalb auch verschiedene Termini; genauer: verschiedene Praefixe beim gleichen Stammwort. *Intentio* und *extentus* drücken die Wendung zur Ewigkeit aus; *distentio*, *distentus* richten sich auf die Zeiten. *Distentio* spiegelt das Auseinandergehen der Seele hin zu den drei Formen der Zeit. Letzteres wird noch des näheren als *dissilire* beschrieben, «zerspringen», «platzen», sogar als *dilaniari*, «zerrissen werden».<sup>44</sup> Die Seele ist daran also aktiv wie passiv beteiligt.

So wenig wie die formale Übereinstimmung der beiden Erwartungsarten, darf die Rolle ihrer Antithese unterschätzt werden. Jedoch hat sich klar ergeben, dass die Bedeutung der wahren Zeit nicht aus der Relation der Zeiten zur Seele abgeleitet werden kann. In dieser Problematik kam dem Kirchenvater die Erleuchtung von anderer Seite.

<sup>43</sup> 18, 23; 29, 39.

<sup>44</sup> Zu den verschiedenen Ausdrücken cf. 29, 39: ... *ut per eum* «*apprehendam, in quo et apprehensus sum*» (Phil 3, 12–14). – B 664 f./665 f.: «... damit durch ihn (den Mittler) <ich den ergreife, in dem ich auch ergriffen worden bin>, und weg von den alten Tagen mich zusammenraffe im Streben nur nach dem einen. <Was dahinten liegt vergessend>, nicht zerspannt (*distentus*) in das Viele, was da kommt und geht, sondern <ausgespannt> (*extentus*) nach dem, was vorweg [zeitlos] da ist, <ringe ich>, nicht in der Weise des Zerfahrens (*non secundum distentionem*), sondern in der Weise der gespannten Sammlung (*sed secundum intentionem*) <um die Palme der Berufung nach oben> wo <ich das Loblied vernehmen und Deine Wonne schauen soll> (Ps 25(26), 7; 26(27), 4), die nicht kommt und nicht geht. ... Ich aber splittiere in Zeit und Zeit (*in tempora dissilui*) und kenne ihre [sinnvolle] Ordnung [zur Einheit] nicht, und im aufgeregten Unbestand der Dinge werden meine Gedanken... hierhin, dorthin gezerzt (*dilaniantur*), bis ich, in der Glut Deiner Liebe zu lauterem Fluss geschmolzen, in Dir ein ungeteilt Eines werde.» Zum Unterschied zwischen *distentus* und *extentus* siehe auch *sermo* 255, 6, 6 in Beziehung zu Phil 3, 14 und Luk 10, 41 f.

### III. Die Zeit der Hoffnung in der Predigt Augustins

In Augustins Predigt richtet sich die wahre Hoffnung direkt oder indirekt auf die Ewigkeit. Auf Zeitliches, Vergängliches hoffen, z. B. auf Reichtum, ist falsche Hoffnung,<sup>45</sup> *spes falsa*.<sup>46</sup> Doch bleibt die bei der Hoffnung vorausgesetzte Zeit für die Hoffnung wesentlich. Oft zitiert Augustin Röm 8, 24: «Die Hoffnung aber, die man sieht, ist keine Hoffnung».<sup>47</sup> Hoffen ist nur möglich, solange die Erfüllung («die man sieht») noch nicht eingetroffen ist. Mit der Erfüllung hört die Hoffnung auf.

Zuerst gilt es, die Ewigkeit, auf welche die Hoffnung sich richtet, näher zu bestimmen. Daraus lässt sich dann ableiten, wie die Hoffnungszeit einen positiven Sinn erhält.

#### 1. Die erhoffte Ewigkeit

Die Ewigkeit, auf die sich nach Augustin die Hoffnung richtet, ist zu unterscheiden: einmal von der wahren, ursprünglichen Ewigkeit Gottes; sodann von der unwahren Ewigkeit.

Die ursprüngliche Ewigkeit Gottes, wie Augustin sie sich vorstellt, erinnert namentlich an den platonischen Ewigkeitsbegriff. Sie ist das ausdehnungslose, unveränderliche, wahre Sein ohne Anfang und Ende.<sup>48</sup> Die dazu gehörige Zeit ist im platonischen Denken zwar ausgedehnt, jedoch ebenfalls ohne Anfang und Ende. Sie ist wie eine Analogie der Ewigkeit zyklisch gedacht.<sup>49</sup>

Ganz anders die Zeit nach Augustin. Die ausgedehnte Zeit des Universums ist im Gesamten nicht mehr als ein Zeitabschnitt mit einem Anfang und einem Ende. Sie ist keineswegs ohne weiteres mit der ursprünglichen

<sup>45</sup> Cf. I Tim 6, 17 e. g. in *sermo* 177, 8 ff., cf. 10: *non sperare in incerto divitiarum, sed sperare in Deo vivo*.

<sup>46</sup> Zu *spes falsa* cf. Ps. 52, 8, 4: *spes illorum praesens est, tua futura est, sed illorum fluxa est, tua certa; illorum falsa est, tua vera*; und L. Hoop 123–127.

<sup>47</sup> *Sermo* 157 *passim*; 27, 4, 5 (CC *sermo* 27, 5, 87): *... quoniam spe salvi facti sumus, nondum in re, adhuc futurum est quod speramus*.

<sup>48</sup> Die Ewigkeit ist nicht ausgedehnt, sie hat keinen Raum: *Conf.* VII, 1 und 2; keine Zeit: XI, 10, 12; 11, 13: sie ist unveränderlich, unendlich: Ps. 147, 5, 29; cf. *sermo* 187, 3, 3; *Civ.* IX, 7, 9; ohne Anfang: *Civ.* X, 31, 1.

<sup>49</sup> Cf. Plato, *Tim.* 37c–39e; Plotinus, *Enn.* III, 7, 1–13; cf. J. F. Callahan a. a. O. 90; 121–126.

Ewigkeit Gottes zu verbinden. Ewigkeit und Zeit stehen sich in dieser Beziehung antithetisch gegenüber. Bei diesem Ewigkeitsbegriff ist die Hoffnung nur gedacht als ein Emporsteigen über das Zeitliche hinaus, hin zur Ewigkeit.<sup>50</sup>

Doch Augustin verstand unter der Ewigkeit, auf welche die christliche Hoffnung sich richtet, zwar ebenfalls ein unendliches, wahres Sein, aber ein solches, das einen Anfang hat.<sup>51</sup> Diese Ewigkeit ist von der ursprünglichen Ewigkeit Gottes zu unterscheiden, denn sie ist geschaffen, bereits geschenkt und verheissen. Ihr gegenüber kann die Zeit bei Augustin in völliger Antithese zur Ewigkeit, kann aber an anderen Stellen im Licht einer Synthese mit der Ewigkeit stehen. Je nachdem hat dann die Zeit einen unbedingt negativen oder positiven Charakter.

Im ersten Fall heisst «Hoffen»: das Zeitliche verachten, sich entscheiden für das Ewige.<sup>52</sup> Hier ist die erhoffte Ewigkeit zu unterscheiden von der Ewigkeit des hoffnungslosen Menschen in seiner Verzweiflung. Letztere, die «unwahre» Ewigkeit, hat ebenfalls einen Anfang, denn Augustin ist kein Dualist wie die Manichäer. Aber sie ist die Ewigkeit des nicht-wahren Seins. Der entsprechende Zeitverlauf ist wie die Zeit eines Absturzes in endlose Tiefe.<sup>53</sup> Der total Verzweifelte hat sich dieser unwahren Ewigkeit zugewandt.<sup>54</sup>

Die Zeit der Hoffnung hingegen ist die Zeit der Geduld des barmherzigen Gottes, sie hat deshalb positive Bedeutung. Diese Zeit passt zur erhofften Ewigkeit. Hier hat Augustin die durch Gottes Wort geschaffene, bereits geschenkte, verheissene Ewigkeit im Auge.<sup>55</sup>

Die Zeit der Hoffnung bewegt sich dabei zwischen den zwei Angelpunkten dieses Ewigkeitsbegriffs. Erstens ist an die Inkarnation des «Wortes»,

<sup>50</sup> Cf. Hoop 36–47.

<sup>51</sup> Siehe Augustins Diskussion mit den Platonikern, *Civ. X*, 31, 1 und hierüber J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris 1933, 160f.

<sup>52</sup> Cf. eg. *sermo* 301, 9, 8: *Calcate deorsum quid; quia nihil est: sperate sursum quid*; Frang (O. F. Frangipane in *sermones ed G. Morin*) 6, 1: *non faciebant scelus Christi martyres congregando se in collecta... ad sperandum regnum caelorum, et contemnendum praesens nequissimum saeculum*. Vgl. zur geschenkten Ewigkeit: Hoop 47–55.

<sup>53</sup> Vgl. zur unwahren Ewigkeit: Hoop 56–65.

<sup>54</sup> Über *desperatio*: *ib.* 75–99.

<sup>55</sup> Cf. e. g. *Ps.* 101, *sermo* II, 10, 58: *O Verbum ante tempora, per quod facta sunt tempora, natum et in tempore, cum sit vita aeterna, vocans temporales, faciens aeternos!* (Nach Joh 1, 3): «O Wort, das vor allen Zeiten war, durch das die Zeiten geschaffen wurden; das in der Zeit geboren ward, das dennoch das ewige Leben ist; das die Zeitlichen ruft und sie zu Ewigen macht!»

an die Kreuzigung und an die Auferstehung Christi zu denken. So kam der Ewige in die Zeit; damit ist die Synthese zwischen Ewigkeit und Zeit erfolgt, von der aus die Zeit eine positive Bedeutung empfangen kann.

Mit diesem Wendepunkt korrespondiert die Bekehrung des Menschen. Bei der Bekehrung (*conversio*), wie bei Glaube und Liebe, wird der Blick des Menschen zum aus der Ewigkeit in die Zeit gekommenen und zur Ewigkeit wiederkehrenden Christus gelenkt.<sup>56</sup> Bei diesem ersten Wendepunkt setzt die Hoffnung ein. Die von der Schöpfung herkommende Zeit wird nunmehr Hoffnungszeit, und der hoffende Mensch geht darin dem zweiten Angelpunkt entgegen. Das ist die Wiederkunft Christi mit der Auferstehung des Fleisches. Dieser zweite Wendepunkt ist zugleich der Endpunkt der Hoffnungszeit. Die Hoffnung endet, denn sie geht ins Schauen über. Die Verheissung wird erfüllt, endgültig. *Spes* wird zu *res*.<sup>57</sup>

## 2. Die Zeit der Hoffnung

Zur Zeit der Hoffnung gehört nach Augustin auch die Zeit des Alten Testaments.<sup>58</sup> Doch meistens lässt er die wahre Ewigkeitshoffnung mit der Fleischwerdung des ewigen Wortes und der damit korrespondierenden Bekehrung beginnen. Aufgrund der in der Inkarnation erfolgten Synthese von Ewigkeit und Zeit kann die Zeit nunmehr positiv sein. Doch wie die Synthese relativ ist und mit der Antithese abwechselt, ist auch die Hoffnungszeit nicht nur positiv, sondern auch negativ. Die Hoffnung ist eben eine Antizipation, für welche die Distanz der Zeit mit ihrer wechselnden positiven und negativen Bedeutung wesentlich ist.

Das ergibt sich, wenn man die Wortformen des *tempus* daraufhin noch einmal nachprüft.

(1) Das Zeitliche (*temporale*) wird überwiegend für die Vergänglichkeit, also antithetisch, negativ gebraucht. Aber durch die Synthese kann auch *temporale* positive Bedeutung empfangen. In das Zeitliche ist Christus

<sup>56</sup> Über *conversio* cf. Ps. 6, 5, 13.

<sup>57</sup> Über *spes* und *res* cf. e. g. *sermo* 47, 14, 25 (CC *sermo* 47, 25, 833–835): *quamdiu dicit «in spe», adhuc in hoc tempore intellego. Cum enim pervenerimus ad promissa, iam non erit spes, sed res ipsa erit.*

<sup>58</sup> Cf. *Faust*. XIX, 14: *Nam eademque credebant, eademque sperabant omnes iusti et sancti etiam temporum illorum.*



gekommen als «Vorübergehender»; das Vorübergehende dient ihm für seine Verkündigung des ewigen Reichs.<sup>59</sup>

(2) Der Zeitabschnitt, Zeitraum (*tempus, temporis partes, temporis spatium*) dient sowohl der Antithese zur Ewigkeit<sup>60</sup> als auch der Synthese mit ihr. Sehr wichtig ist Augustins Auffassung der Zeit als der begrenzten, einmalig verlaufenen Weltgeschichte.<sup>61</sup> In *De civitate Dei* beschreibt Augustin dieselbe wie eine doppelte Linie mit einem, wie sich am Ende ergibt, absolut gegensätzlichen Verlauf.<sup>62</sup> Doch innerhalb der Heilsgeschichte erkennt man nur eine relative, mit der Synthese abwechselnde Antithese. Man kann daher nach Augustin die Geschichte nicht darstellen als eine nur absteigende oder nur aufsteigende oder nur horizontal verlaufende Linie.<sup>63</sup> Es hängt von seinem jeweiligen Gesichtspunkt ab, wie Augustin die Geschichte betrachtet.

Das erweist sich jeweils, wenn er die Weltgeschichte in mehrere Perioden einteilt: einmal in sechs, einmal in drei, einmal in zwei Teile. Möglicherweise hält er jeden Übergang für einen Wendepunkt vom Zeitlichen zum Ewigen. Das gilt namentlich für den Übergang vom Alten zum Neuen Testament, wobei das Neue die ewige Zukunft zwar antizipiert, doch zugleich die Distanz zu derselben erkennt und anerkennt.<sup>64</sup>

(3) Für die Frage, wie die Hoffnungszeit positiv sein kann, sind die Zeitformen (*temporis species: futurum, praesens, praeteritum*) am wichtigsten. Mit Hilfe dieser Zeitformen kann Augustin sowohl die Antithese als auch die Synthese von Zeit und Ewigkeit in Worte fassen. In seinen

<sup>59</sup> Cf. *sermo* 88, 10, 9: *quid est: transit Iesus? Agit temporalia Iesus... agit transitoria... illa omnia quae temporaliter ab eo gesta sunt, transierunt; et legenda scripta sunt, et credenda praedicantur...*

<sup>60</sup> Cf. e. g. *De pecc. mer.* I, 16, 21, wo die Antithese der Zeitabschnitte zur Ewigkeit aus der Ursünde erklärt wird; cf. *sermo* 167, 1: *... Ex quo... lapsus est Adam, et de paradiso expulsus, numquam fuerunt dies, nisi mali.*

<sup>61</sup> Zur Ewigkeit des Geschehens zitiert Augustin z. B. Röm 6, 9 in *Civ.* XII, 14, 5 und XVII, 11, 30.

<sup>62</sup> Wie bei Kain und Abel, cf. *Civ.* XV, 1, 12.

<sup>63</sup> Zur absteigenden Linie cf. H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins *De civitate Dei*, Leipzig 1911, 151 ff.; zur aufgehenden: K. Müller, Christentum und Kirche Westeuropas im Mittelalter, IV. Die Kirche in der religiös-theologischen Anschauung Augustins *De civitate Dei*, in: *Geschichte der Christlichen Religion I<sup>2</sup>*, Leipzig 1922, 202–204, 202; und zur horizontalen cf. Th. E. Mommsen, St. Augustine and the Christian Idea of History of Progress: The background of the city of God, *Journal of the History of Ideas* XII, 3, June 1951, 346–347, 370; und über diese drei mein Artikel: Augustinus over de hoop voor de wereld, *NThT* IX, 1 (1954) 1–20, 5–9; und Hoop 152 f.

<sup>64</sup> Cf. *sermo* 131, 9, 9; 300, 3, 3; 156, 13, 14 und darüber Hoop 158.



Predigten stehen sich Ewigkeit und Zeit meistens wie Zukunft einerseits, Vergangenheit oder Gegenwart andererseits gegenüber. Diese Antithese kann absolut erscheinen und von neuem den Aufruf begründen, sich für die Zukunft zu entscheiden.<sup>65</sup> Doch innerhalb der Hoffnung ist der Gegensatz nur relativ, so dass die in der Synthese zusammengefügte Zeiten wieder geschieden werden. Auch die Synthese ist also relativ. Synthese und Antithese sollen fortwährend abwechseln, damit die Hoffnung ihre Ausrichtung und ihre Intensität nicht verliert. Insbesondere soll die Verbindung der Zukunft mit der Gegenwart immer wieder von der Scheidung der Zeiten abgelöst werden, die Antizipation von der Distanz. Die wahre Hoffnung konfrontiert die Vorwegnahme der ewigen Zukunft stets mit der heutigen Wirklichkeit. Sie hat die Distanz zu ihrer Erfüllung dauernd im Auge zu behalten. Dieser Distanz liegt eigentlich diejenige zwischen dem Heute und der Wiederkunft Christi zugrunde. Dass die erhoffte ewige Zukunft *in spe*, kraft der Gewissheit der Verheissungen Christi, schon gegenwärtig ist, muss dauernd durch das Eingeständnis korrigiert werden, dass sie *in re* noch nicht eingetroffen ist.

Wie wichtig die Zeit für das Leben in der Hoffnung ist, geht deutlich aus Augustins Kampf gegen die verschiedenen Verirrungen des hoffenden Menschen hervor. Was ereignet sich zum Beispiel, wenn der Mensch seine Hoffnung verliert und ganz in Verzweiflung, *desperatio*, versinkt? Auch dieselbe ist eine Vorwegnahme der ewigen Zukunft, allerdings nunmehr der ewigen Verwerfung, des Zornes Gottes. Der *desperatus* sagt: *Iam damnandus sum*; er existiert schon jetzt wie ein Verurteilter. Er lebt wie ein Räuber oder Mörder, der beim Richter nichts mehr zu hoffen hat.<sup>66</sup> Bei seiner Bekämpfung solcher *desperatio* bringt Augustin die beiden Angelpunkte der Ewigkeit zur Geltung: die dazwischen liegende Zeit ist Gnadenzeit und Zeit zur Umkehr. Noch ist Christus nicht zum endgültigen Gericht wiedergekommen, noch hat also der Verzweifelte Zeit zur Umkehr. Doch wenn er neue Hoffnung fasst, ohne sich sofort zu bekehren, wenn er etwa denkt: «bekehren kann ich mich noch morgen», so hat er seine *desperatio* eingetauscht gegen eine verkehrte Hoffnung, *spes perversa*. Er hat keine Zeit bis morgen, denn dieses «morgen» steht nicht unter der Verheissung Gottes.<sup>67</sup> In beiden Fällen wandelt sich die Bedeutung der

<sup>65</sup> Cf. *sermo* 105, 5, 7: *nihil tam inimicum est spei, quam retro respicere*; cf. Hoop 121.

<sup>66</sup> Cf. e. g. *Ps.* 50, 5, 5; Hoop 98.

<sup>67</sup> Cf. e. g. *Ps.* 144, 11, 34: *Audi vocem desperantis... Audi et vocem sperantis...* – «Hör» wie ein Verzweifelter ruft; er sagt: Schon verdiene ich die Verdammnis (*iam damnandus sum*);

«Zeit»: bei der Bekämpfung der Verzweiflung von der negativen zur positiven, bei der *spes perversa* umgekehrt von der positiven zur negativen.

In diesem Zusammenhang ist das Wort *praesumptio* aufschlussreich. In der Regel steht es in ungünstiger Bedeutung, kann aber auch in günstigem Sinn erscheinen. In diesem Fall enthält es im allgemeinen eine kühne Vorwegnahme der erhofften ewigen Zukunft, doch gewöhnlich ist der Grund dieser Vorwegnahme verkehrt: *de se* statt *de Deo praesumere*, und ist die Distanz nicht beachtet. Diese Distanz ist sowohl vertikal (beim *superbus*) als auch horizontal gedacht. Letzteres spielt eine wichtige Rolle. Petrus übersah sie, als er sprach: «Ich will mein Leben für dich hingeben (Joh 13, 37)». <sup>68</sup> Er redete zu selbstsicher über das, was er für Jesus meinte tun zu können. Diese *praesumptio* muss bekämpft und damit die vertikale wie die horizontale Distanz der Zeit zur Ewigkeit wiederhergerichtet werden. Petrus zum Beispiel wurde zuerst durch seine Verleugnung gedemütigt (Joh 18, 25–27), <sup>69</sup> dann vom Herrn wieder aufgerichtet (Joh 21, 15–17); von da an nahm er seine Zukunft nicht mehr selbst vorweg. <sup>70</sup> Am Pfingsttag predigte er frei von Übermut wie von Angst. <sup>71</sup>

In günstigem Sinn verwendet, stützt sich *praesumere* auf den sicheren Grund: *de Deo praesumere*; so anerkennt es die vertikale wie die horizontale Distanz, also die Distanz der Zeit. In dieser Bedeutung kommt das Wort bei Augustin seltener vor als in der ungünstigen. Synonym ist das noch weniger häufige *anticipatio*, *anticipare*. Beide eignen sich gut dazu,

warum tue ich nicht was ich will? Hör' auch, wie ein Hoffender ruft (*spes perversa*); er sagt: Gross ist des Herrn Barmherzigkeit; wenn ich mich bekehren werde, vergibt er mir alles; warum tue ich nicht was ich will? (Sir 5, 6). Augustin bekämpft die Verzweiflung (*desperatio*) mit Hes 33, 11: «Ich habe keinen Gefallen am Tode des Gottlosen, sondern dass er sich bekehre und lebe»; und die verkehrte Hoffnung (*spes perversa*) mit Sir 5, 8 f.: «Darum verschiebe nicht, dich zum Herrn zu bekehren, und schiebe es nicht von einem Tag auf den andern. Denn sein Zorn kommt plötzlich und wird es rächen und dich verderben». Also sprich nicht: morgen werde ich mich bekehren... Denn du hast zwar recht, dass Gott deiner Bekehrung Gnade versprochen hat; aber deinem Aufschub hat er keinen morgigen Tag versprochen.» Siehe über *spes perversa* Hoop 127–131.

<sup>68</sup> Cf. *sermo* 153, 9, 11 (über Goliath); über Petrus: *sermo* 147, 2, 2; *de futuris voluit praesumere viribus*; über *praesumptio* (ungünstig) cf. Hoop 131–143; 293–296.

<sup>69</sup> Cf. *sermo* 296, 1, 2: *Petrus fuit enim prius audax praesumptor, et postea factus est timidus negator*.

<sup>70</sup> Cf. *sermo* 147, 2, 2.

<sup>71</sup> Cf. *sermo* 284, 6: *quaere Petrum praesumentem, invenis Petrum negantem; quaere Deum adiuvantem, Petrum invenis praedicantem*.

die Hoffnung als Vorwegnahme der künftigen Gerechtigkeit wie die Anerkennung der Distanz zum Ausdruck zu bringen.<sup>72</sup>

#### *IV. Zusammenfassung Die Anwendung in Theologie und Predigt*

Die Frage nach dem Sein der Zeit führte Augustin in Buch XI seiner *Confessiones* zu derjenigen nach der Beziehung zwischen Zeit und Seele. Er entdeckte die erstaunliche Fähigkeit der Seele, die Zeiten zusammenzufügen, ohne dass die – für die Zeit wesentliche – Distanz verlorengelht. Doch in den *Confessiones* erwähnt er dies nur beiläufig, auf der Reise zur Ewigkeit. Er darf sich nicht zu lange bei der Selbstbetrachtung der Seele und ihrer Kräfte aufhalten.<sup>73</sup> Andere Lösungen des Problems des Seins der Zeit lässt er noch offen.

Dann führte uns die Frage nach Augustins Denken über den Sinn der Zeit zu seiner Anschauung von der Beziehung zwischen Zeit und Ewigkeit in der Hoffnung; sie findet sich hauptsächlich in den *Sermones*. Die Zeit der Hoffnung des Menschen entspricht den Angelpunkten im Credo: Christi Ankunft und Christi Wiederkunft. Der Christ hat sich zu entscheiden: Nicht Zeitliches, sondern Ewiges soll er erhoffen; dementsprechend soll er sich in seiner Bekehrung Christus zuwenden. Dann aber darf er auch, obwohl dem künftigen Urteil des Herrn entgegengehend, schon jetzt seines Erbarmens gewiss sein. Die mit der *conversio* beginnende Zeit der Hoffnung ist zwar die Zeit, in der man das Erhoffte noch nicht real empfangen hat; dennoch hat diese Zeit, auch wenn man ihre Distanz anerkennt, positive Bedeutung. Denn eben so ist sie das Kennzeichen der wahren Hoffnung, des rechten *prae-sumere*.

<sup>72</sup> Über *praesumptio* (günstig) cf. Hoop 193–196; 296–298; *sermo* 170, 8, 8: *et ad eos qui de sua perfectione possent praesumere, «quotquot autem perfecti sumus, hoc sapiamus»* (Phil 3, 15). *Iam dudum dixerat se imperfectum, nunc autem perfectum. Quare, nisi ipsa est perfectio hominis, invenisse se non esse perfectum?*

<sup>73</sup> So in den *Confessiones* (X, 17, 26: *vis memoriae* usw.) Dass Augustin auf dieser Reise auch das Bewusstsein der Seele selbst hinter sich lässt, ist vielleicht die Meinung in *Conf.* X, 7, 11: *per* (entlang?) *ipsam animam meam ascendam ad illum*, cf. XVII, 26: *Ecce ego ascendens per animum meum ad te, qui desuper mihi manes...* – B 528/529: «Indem ich über meine Seele mich zu Dir erhebe, der Du dauerst über mir...»; jedenfalls in seiner Auslegung von Ps. 41, 2: «*effudi super me animam meam*», in Ps. XLI, 8, 4 und Ps. CXXX, 12, 15 *ib.* 24: *nec pervenit anima ut contingat eum (sc. deum) nisi transierit se.*

Soviel als kurze Zusammenfassung von Augustins Gedanken zum Problem der Zeit. Es stellt sich zum Schluss noch die Frage, wie Augustin diese Gedanken in seiner Theologie und in seiner Predigt zur Anwendung bringt.

Kurz gesagt: Die Zeit der Hoffnung hat für ihn normative Bedeutung. Seiner Meinung nach verfehlt man mit einer Lehre, die sich über die Zeit-Distanz hinwegsetzt, das Ziel.

Zum Beispiel erklärt er in den *Confessiones*, dass die Platoniker zwar das Reiseziel, die Ewigkeit, kennen, nicht aber den Weg dorthin.<sup>74</sup>

So sicher ist sich Augustin des Sinns der Distanz der Zeit in der Hoffnung, dass sie für ihn ein Kriterium bei der Beurteilung der rechten Lehre darstellt. In der Ekklesiologie der Donatisten<sup>75</sup> und in der Rechtfertigungslehre der Pelagianer<sup>76</sup> vermisst er die gebührende Beachtung der *praesumptio*, der Distanz der Zeit.

Für die Kirche ist es also wesentlich, diese Distanz streng zu beachten; nur so kann sie auf dem rechten Weg bleiben. Wie leicht kann ihr unterlaufen, dass sie die Distanz übersieht! Deshalb ist für Augustin gerade auch in dieser Beziehung der Apostel Petrus ein Bild der Kirche. Er war ein falscher *praesumptor*, aber er hat sich vom Herrn wieder in Ordnung bringen lassen, und er hat sich auch der Kritik des Apostels Paulus (Gal 2, 11–14) demütig unterzogen. Damit ist er, der den Zeitaspekt der Kirche widerspiegelt, zum grossen Vorbild der Demut und der Liebe zum Herrn geworden.<sup>77</sup>

*Gottlieb Friedrich Daniel Locher, Leiden*

<sup>74</sup> *Conf.* VII, 20, 26: ... *quid interesset inter praesumptionem et confessionem, inter videntes, quo eundum sit, nec videntes qua...* – B 354/355: «(mit aller Deutlichkeit sollte mir)... der Unterschied aufgehen zwischen anmasslichem Selbstgenügen und demütigem Bekenntnis, zwischen solchen, die wohl sehen, wohin die Reise zu gehen hätte, aber den Weg dahin nicht sehen, und dem Wege selbst...» *Ib.* 21, 27: *Et aliud est... videre patriam... et aliud tenere viam illuc...* – B 358/359: «Und ein anderes ist es... die Heimat... zu sehen und den Weg dorthin zu finden... – ein anderes aber, den Weg dorthin einzuhalten...»

<sup>75</sup> *Cf. sermo* 47, 10, 16 (*CC sermo* 47, 16, 409f.); über die Don.: Hoop 261–265.

<sup>76</sup> *Cf. sermo* 131, 9, 9; *Mor.* 10, 3; über die Pel.: Hoop 265–273.

<sup>77</sup> Über Petrus und Paulus *cf. Ep. ad Gal. exp.* n. 15, Pl 35, Sp. 2114; *Ep.* 82, II, 22, PL 33. Siehe über Petrus bei Augustinus als Zeitaspekt der Kirche meine Artikel: Martha en Maria in de prediking von Augustinus, *Ned. Arch. voor Kerkgesch.* N.S. XLVI (1963–64) 65–86, *ib.* 79–83; De «hemelse Kerk» in haar aardse toestand, *NThT* 21 (1966–67) 277–301, *ib.* 288–292; Johannes, Paulus en Petrus bij Augustinus, de Apostelen afzonderlijk, *NThT* 31 (1976) 8–25, *ib.* 21–25; und: Het probleem van het primaat van Petrus bij Augustinus naar aanleiding van zijn uitleg van Galaten 2, 11–14, *Kerk en Theologie* 35 (1984) 288–304.