

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	54 (2007)
Heft:	1-2
Artikel:	Zeit, Selbstbeziehung des Geistes und Sprache nach Augustin
Autor:	Karfíková, Lenka
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-760539

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 26.01.2026

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

LENKA KARFÍKOVÁ

Zeit, Selbstbeziehung des Geistes und Sprache nach Augustin

Die Ausführungen über die Zeit im elften Buch der *Bekenntnisse* des hl. Augustins gehören zu den bekanntesten Texten dieses Autors und zugleich zu den philosophischen *loci communes* überhaupt.¹ In diesem Vortrag möchte ich den Zusammenhang zwischen dem Thema der Zeit und zwei anderen Themen zeigen, nämlich der Selbstbeziehung des Geistes und der Sprache, wie sie Augustin auch in anderen Schriften erörtert, besonders in seiner Abhandlung *De Trinitate* und im Dialog *De magistro*. Augustin verknüpft zwar selber diese Motive nicht ausdrücklich miteinander, ich denke jedoch, dass zwischen ihnen ein enger Zusammenhang besteht und dass sie sich gegenseitig bedingen und erklären.

¹ Zur Interpretation dieses Textes (samt der Interpretationsgeschichte) vgl. FLASCH, Kurt: *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones (Text – Übersetzung – Kommentar)*. Frankfurt a.M. 1993. Wertvolle historische Auskunft bringen MEIJERING, Eginhard P.: *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit*. Leiden 1979; GUITTON, Jean: *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*. Paris 1971. Eine philosophische Interpretation unternehmen z.B. RICOEUR, Paul: *Le temps et récit*, I. Paris 1983, 19–53; von HERRMANN, Friedrich Wilhelm: *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*. Frankfurt a.M. 1992; CORRADINI, Richard: *Zeit und Text. Studien zum tempus-Begriff des Augustinus*. Wien/München 1997. Diese Interpretationen gehen von der *distentio animi* (Conf. XI,26,33) als der Spanne des Geistes zwischen dem Gegenwärtigen, Vergangenen und Künftigen aus (gegen eine ältere Vorstellung, dass Augustin vor allem die Ausrichtung in die Zukunft hervorhebt, so z.B. BRUNNER, Peter: *Zur Auseinandersetzung zwischen antiken und christlichen Zeit- und Geschichtsverständnis bei Augustin*. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, N. F. 14 (1933) 1–25, bes. 14; BERLINGER, Rudolph: *Zeit und Zeitlichkeit bei Aurelius Augustinus*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 7 (1953) 493–510, bes. 505). Martin Tillmann betont die vereinigende Rolle des Geistes, der die drei Zeitaspekte durch seine eigene Einheit zusammenhält (vgl. TILLMANN, Martin: *Einheit des Geistes und Gotteserkennnis. Aspekte zur Erkenntnislehre bei Augustinus und Anselm von Canterbury*. Frankfurt a.M. 2002, bes. 59ff.). Zum kosmologischen Rahmen der Zeitanalysen Augustins in *Conf. XI* vgl. DUCHROW, Ulrich: *Der sogenannte psychologische Zeitbegriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit*. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 63 (1966) 267–288. Zur Zeitanalyse in *Conf. XI* im kosmogonischen Kontext der letzten drei Bücher der *Bekenntnisse* vgl. SCHULTE-KLÖCKER, Ursula: *Das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit als Widerspiegelung der Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung. Eine textbegleitende Interpretation der Bücher XI-XIII der Confessiones des Augustinus*. Bonn 2000.

DIE ZEIT

Wir wissen gut, was die Zeit ist, meint Augustin, besonders wenn wir von ihr sprechen. Die Selbstverständlichkeit, mit der die Zeit in der Sprache gegenwärtig ist, endet jedoch, wenn wir die Zeit an sich darstellen sollen (*Conf. XI,14,17*).²

Als ein geschulter Rhetoriker hilft sich Augustin mit der grammatischen Unterteilung der Zeit in die vergangene, künftige und gegenwärtige (*praeteritum, futurum, praesens tempus*), wobei er sich bewusst ist, dass es sich nie um eine leere, unerfüllte Zeit handeln kann: „Wenn nichts vorübergehen würde, gäbe es keine vergangene Zeit, wenn nichts kommen würde, gäbe es keine künftige Zeit, und wenn nichts wäre, gäbe es keine gegenwärtige Zeit“ (*ibid.*). Das erste, was wir über die Zeit erfahren, ist ihr Zusammenhang damit, dessen Zeit sie ist.³ Die Zeit ist also keine leere Struktur, sondern ein Aspekt der vergehenden Dinge, die sie charakterisiert.

Das zweite, was wir erfahren, ist die Tendenz der Zeit zum Nichtsein. Die vergangene Zeit (bzw. das in ihr Geschehene) ist nämlich nicht mehr und die künftige Zeit (bzw. das in ihr zu Geschehende) ist noch nicht. Die gegenwärtige Zeit ist dann durch ihr ständiges Entfliehen in das Vergangene charakteristisch – anders wäre sie keine Zeit, sondern die Ewigkeit. Wir finden also ein Paradox der Zeit: „Wie sollen wir sagen, dass etwas ist, dessen Ursache, die ihm Sein gibt, ist, dass es nicht mehr sein wird? Wir können nämlich nicht sagen, dass es die Zeit ist, wenn sie nicht zum Nichtsein neigt (*tendit non esse*)“ (*ibid.*). Die Zeit ist also ein Charakteristikum der Dinge, die zu einem Ende kommen, es ist der Name eben dieser Vergänglichkeit der Dinge.

Wir sprechen aber auch anders über die Zeit (Augustin geht bis jetzt davon aus, wie wir über die Zeit *sprechen*): nämlich von einer „kurzen“ oder „langen“ Zeit. Dies kann lediglich die Vergangenheit oder die Zukunft betreffen, daher sollten wir eigentlich nicht sagen, dass sie lang „ist“, sondern dass sie lang „war“ oder „sein wird“. Wann war sie aber lang? Als es sie noch nicht gab? Oder als sie gegenwärtig war? (*Conf. XI,15,18*). Kann aber die gegenwärtige Zeit lang sein? Die Gegenwart ist nach Augustin ein Augenblick ohne jede Extension (*nullum habet spatium*), durch den die Zukunft in die Vergangenheit übergeht, und kann daher nicht „lang“ sein (*Conf. XI,15,20*). Trotzdem nehmen wir die Zeiltänge wahr, „sind uns deren Teile bewusst, vergleichen sie miteinander und bezeichnen sie als länger und kürzer“ (*Conf. XI,16,21*). Die vorübergehende Zeit geht aus der Zukunft durch die Gegenwart in die Ver-

² Ich zitiere nach der Herausgabe von VERHEIJEN, Luc: *Confessionum libri XIII* (= Corpus Christianorum, Series Latina 27). Turnhout 1981. Die Übersetzungen sind von mir.

³ Gleich am Anfang seiner Ausführungen hebt Augustin die Verbindung der Zeit mit der Welt hervor (*Conf. XI,13,15*).

gangenheit über, also aus etwas, was noch nicht ist, in etwas, was nicht mehr ist, durch das, was der Extension entbehrt – und dennoch, damit eine kürzere und eine längere Zeit verglichen werden können, muss die Zeit eine Extension (*spatium*) haben (*Conf.* XI,21,27). Dies ist ein zweites Paradox der Zeit (*aenigma*) (*Conf.* XI,22,28), nämlich das Paradox ihrer Länge.

Vielleicht nehmen wir also die Zeit wahr und messen sie, wenn sie vorübergeht, fragt Augustin weiter (*Cum ergo praeterit tempus, sentiri et metiri potest, Conf.* XI,16,21). Wie messen wir aber die vorübergehende Zeit?

Um dieses Rätsel zu erklären, unternimmt Augustin mehrere Schritte. Zuerst präzisiert er die ursprüngliche Formulierung von der vergangenen, künftigen und gegenwärtigen Zeit in die Vorstellung einer dreifachen Gegenwart. Wer von der Vergangenheit oder Zukunft spricht, muss sie irgendwo sehen, und sie müssen daher irgendwo sein (*Conf.* XI,17,22). Wo sind sie aber? Wo immer sie sind, sie sind dort gegenwärtig, anders würde es sie gar nicht geben, meint Augustin. Gegenwärtig sind jedoch nicht die vergangenen Dinge selbst, sondern irgendwelche „Worte“ (Bedeutungen), die durch ihre Bilder in unserem Geist entstanden (diese Bilder wurden ihrerseits durch die vorübergehenden Dinge als Spuren, *vestigia*, hinterlassen, *Conf.* XI,18,23). Wie die Bilder der künftigen Dinge entstehen, ist eine schwierigere Frage, für unsere Untersuchung ist sie jedoch nicht entscheidend (*Conf.* XI,18,23–19,25). Wir sprechen jedenfalls von der Vergangenheit und Zukunft aufgrund der in unserem Geist gegenwärtigen Bilder.

Dadurch ist die nicht homogene Natur der Gegenwart entdeckt, ihre dreifache Struktur: „die gegenwärtige Zeit das Vergangene betreffend, die gegenwärtige Zeit das Gegenwärtige betreffend und die gegenwärtige Zeit das Künftige betreffend“ (*praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris*), d.h. das Gedächtnis oder die Erinnerung (*memoria*), die aktuelle Aufmerksamkeit (*contitus*) und die Erwartung (*expectatio*) (*Conf.* XI,20,26). Das meinen wir, wenn wir von den drei Zeiten sprechen. Unsere Sprache ist da nicht präzis (wie üblich, stellt Augustin fest), sie kann aber trotzdem ein Verständnis vermitteln (*ibid.*).

Der zweite Schritt, den Augustin unternimmt, um zu erklären, wie wir die vorübergehende Zeit wahrnehmen und messen, ist eine Erörterung der Zeit in ihrer Beziehung zur Bewegung. Die Zeit ist sicher nicht die Bewegung der Himmelskörper, wie jemand (vielleicht aus dem *Timaeus*) deduzieren könnte. Auch wenn nämlich ihre Bewegung zum Stillstand käme (was Augustin nicht für ganz ausgeschlossen hält, vgl. *Josua* 10,12f.), würden es ja andere Bewegungen geben und würde es vor allem die Sprache geben, die in der Zeit verläuft (*Conf.* XI,23,29). Die Zeit ist also keine Bewegung, und wir messen nicht die Zeit durch die Bewegung, sondern umgekehrt die Bewegung, bzw. den Stillstand durch die Zeit (*Conf.* XI,23,30–24,31). Die Zeit ist daher eine Ausdehnung oder eine Spanne (*distentio*), in der sich die Bewegung, bzw. der Still-

stand abspielt (*Conf.* XI,23,30). Was messen wir dabei aber? Messen wir die Zeit, oder durch die Zeit? Wenn wir die Bewegung durch die Zeit messen, wodurch messen wir die Zeit? (*Conf.* XI,26,33). Dies ist das dritte Paradox der Zeit, das Paradox ihres Messens.

Der nächste Schritt Augustins betrifft daher die Zeit als eine Spanne, in der sich die Bewegung oder die Sprache abspielt (*Conf.* XI,26,33). Wodurch messen wir diese Spanne d.h. die Zeit? Eine „lange“ oder „kurze“ Zeit ist eine lange oder kurze Ausdehnung, der wir folgen; ihre Länge ist durch die Länge der Aufmerksamkeit gegeben, die wir den vorübergehenden Dingen schenken: „Wenn ich etwas lange beobachte, stelle ich fest, dass es eine lange Zeit ist“ (*Conf.* XI,24,31). Ich messe also die Zeit durch meine Beobachtung, ihre „Länge“ ist die Ausdehnung des beobachtenden Geistes: „Daher kam ich zum Schluss, dass die Zeit nichts anderes ist als eine Spanne (*distentio*). Ich weiß jedoch nicht wessen, und es wäre wunderlich, wenn nicht des Geistes selbst (*ipsius animi*)“ (*Conf.* XI,26,33). Was ich durch meine Beobachtung, durch meine Aufmerksamkeit messe, ist jedoch weder die Zukunft, die noch nicht ist, noch die Vergangenheit, die nicht mehr ist. Ich messe die vorübergehende, nicht die vergangene Zeit (*praetereuntia tempora, non praeterita*) (*Conf.* XI,26,33).

Nach diesen vorbereitenden Schritten kommt Augustin zu der Erklärung, wie ich eigentlich die vorübergehende Zeit messe. Am Beispiel der klingenden Stimme stellt er fest, dass ich die vorübergehende Zeit nicht in der extensionslosen Gegenwart, sondern in einem anderen „Raum der Zeit“ (*temporis spatium*) messe, in den die Stimme durch ihr Klingen übergeht. Das durch den Anfang und das Ende der Stimme gegebene Intervall ermöglicht ihre Länge zu messen. Ihr Ende bedeutet jedoch zugleich, dass die Stimme nicht mehr ist und daher nicht gemessen werden kann (*Conf.* XI,27,34). Ich messe also nicht die Stimme selbst, und auch nicht die kurzen und langen Silben, die nicht mehr sind, sondern „etwas in meinem Gedächtnis, das dort verbleibt“ (*aliquid in memoria mea metior quod infixum manet*, *Conf.* XI,27,35). Ich messe also die Zeit in meinem Geist, da ich den Eindruck (*affectio*) messe, den dort die vorübergehende Sache als gegenwärtig hinterließ. „Den messe ich, wenn ich die Zeit messe. Entweder ist also dieser Eindruck selbst die Zeit, oder ich messe die Zeit überhaupt nicht“ (*Conf.* XI,27,36).

Den Eindruck einer künftigen Sache kann ich jedoch nur aufgrund einer bekannten vergangenen Sache und des von ihr hinterlassenen Eindrucks messen, wenn ich z.B. ein bekanntes Gedicht im Denken durchgehe (*ibid.*). Anhand dieser Vorstellung eines bekannten Gedichts, das durch die Rezitation aus der Zukunft in die Vergangenheit übergeht, erklärt Augustin das Vorübergehen der Zeit überhaupt: „[...] die gegenwärtige Aufmerksamkeit überführt das Künftige in das Vergangene (*praesens intentio futurum in praeteritum*

traicit), und wie sich das Künftige verringert, wächst das Vergangene, bis das Künftige erschöpft und alles vergangen ist“ (Conf. XI,27,36).

Das Künftige, das sich erschöpft, und das wachsende Vergangene haben jedoch keine andere Existenz als im Geist, der erwartet (*expectat*), beobachtet (*adtendit*) und sich erinnert (*meminit*). Das Vorübergehen der Zeit ist damit ein Übergang des Erwarteten in das Erinnerte durch dasjenige, dem der Geist seine Aufmerksamkeit zuwendet. Die Gegenwart als die Umwandlung des Künftigen in das Vergangene hat keine Extension (*carere spatio*), es ist ein nicht ergreifbarer Punkt (*in puncto praeterit*). Was dauert, ist jedoch die Aufmerksamkeit (*perdurat attentio*), durch die das Gegenwärtige in das Vergangene übergeht. „Lang“ ist also weder die künftige, noch die vergangene Zeit, sondern die Erwartung des Künftigen (*longum futurum longa expectatio futuri*), bzw. die Erinnerung an das Vergangene (*longum praeteritum longa memoria praeteriti*) (Conf. XI,28,37). Eine „lange Erwartung“ und „lange Erinnerung“ bedeuten dabei eine lang geschenkte Aufmerksamkeit (*attentio*). Die Erinnerung und ihre Projektion in die Zukunft in der Form einer Erwartung „dehnt sich aus“ (*tenditur*, Conf. XI,28,38) nach der Sache, die durch die Aufmerksamkeit aus der Erwartung in die Erinnerung überführt wird.

Dies gilt jedoch nicht nur für ein vorgetragenes Gedicht und seine Teile, sondern auch für das ganze Menschenleben, ja für die ganze Geschichte (*saeculum*) (Conf. XI,28,38). Auch sie sind eine Art „Spanne“ (*distentio*), in der jedoch Augustin nicht nur zwischen dem Vergangenen und Künftigen, das ebenfalls vergeht, „aufgespannt“ (*distentus*), sondern auf das Unvergängliche „gespannt“ (*extensus*) werden will, nicht nur in der Zeit „ausgedehnt“ (*secundum distensionem*), sondern mit seiner Aufmerksamkeit (*secundum intentionem*) auf die Ewigkeit konzentriert (Conf. XI,29,39).⁴

Die Zeit ist damit für Augustin die Zeit der beobachteten Dinge (ohne die vergehenden Dinge gäbe es die Zeit überhaupt nicht), jedoch in der Form eines Eindrucks, den die vergehenden Dinge im Geist hinterlassen. Dieser Eindruck ist eine Spanne des Geists selbst, nämlich die Ausdehnung seiner Aufmerksamkeit in der Erinnerung, bzw. in der Erwartung.

Was ergibt sich jedoch aus diesem Resultat für den Geist selbst? Der Geist, der „sich erstreckt“, um die vergehende Sache zu erfassen, muss einerseits das Gedächtnis des Anfangs seiner Ausdehnung, andererseits die Aktualität des Dauerns enthalten. Ohne die auf das Gegenwärtige gerichtete Aufmerksamkeit, die das Künftige ins Vergangene überführt, würde es nach Augustin das Vergehen der Zeit überhaupt nicht geben, da es den extensionslosen Augenblick der Umwandlung des Künftigen in das Vergangene nicht gäbe. Ohne die

⁴ Vgl. O'DALY, Gerard J. P.: *Time as Distentio and St. Augustine's Exegesis of Philippians 3,12-14*. In: *Révue des études augustiniennes* 23 (1977) 265-271; eine große Bedeutung schreibt der Polarität *distentio-intentio*, RICOEUR, vgl. oben, Anm. 1.

Ausdehnung des Geistes zwischen Erinnerung und Erwartung würde es jedoch keine Kontinuität ergeben, die im Fliessen der Zeit ebenso vorausgesetzt wird. Die Zeit als eine Kontinuität und Wandlung setzt damit die Ausdehnung des Geistes und zugleich seine auf das Gegenwärtige gerichtete Aufmerksamkeit voraus. Dem Geist muss daher eine Doppelstruktur eignen, eine Beziehung seiner selbst als der dauernden Aufmerksamkeit auf sich selbst als denjenigen, der die Spur des Anfangs, Verlaufs und Endes bewahrt.

Diese Struktur der Selbstbeziehung des Geistes wird von Augustin in seiner Zeitanalyse nicht erörtert, er widmet ihr jedoch eine nicht weniger berühmte Passage seines Werkes, nämlich das zehnte Buch *Über die Dreifaltigkeit*.

DIE SELBSTBEZIEHUNG DES GEISTES

Im zehnten Buch seiner Abhandlung *De Trinitate* sucht Augustin ein Bild der göttlichen Dreifaltigkeit im menschlichen Geist.⁵ Bei dieser Gelegenheit untersucht er die Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes (*mens*) näher. Sein Ausgangspunkt ist die allgemeine Feststellung, dass wir von jeder Sache, die wir kennen lernen sollen, schon immer einen wenn auch sehr oberflächlichen Begriff (*notio*) haben müssen. Wer könnte sich z.B. dem Studium der Rhetorik widmen, wenn er nicht wüsste, was für eine Wissenschaft es überhaupt ist, bzw. was ihr Nutzen sein kann? (*De trin. X,1,1*). Oder wir haben eine allgemeine Kenntnis der Art und wollen sie für eine konkrete, bis jetzt unbekannte Sache präzisieren (*De trin. X,2,4*). Dieses vorläufige Wissen erweckt im menschlichen Geist ein Verlangen nach einem tieferen Wissen. Wer z.B. einen unbekannten Ausdruck hört und weiß, dass er ein Zeichen einer Sache ist, der verlangt zu erfahren (*scire cupit*), welche Sache mit ihm bezeichnet wird. Dieses Verlangen nach dem Wissen ist eine Verbindung der Liebe (zum Wissen, besser gesagt zum Verständigen mit anderen) und eines Wissens (z.B. dass es gut ist, sich mit anderen verständigen zu können) (*De trin. X,1,2*).

„Die ganze Liebe (*amor*) des wissenssüchtigen Geistes, d.h. des Geistes, der zu erfahren verlangt, was er nicht kennt (*scire quod nescit*), ist damit nicht die

⁵ Ich zitiere die Herausgabe von MOUNTAIN, William J. / GLORIE, Franciscus: *De trinitate libri XV* (= Corpus Christianorum, Series Latina 50-50A). Turnhout 1968. Zu diesem Werk vgl. SCHMAUS, Michael: *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*. Münster 1927; SULLIVAN, John E.: *The Image of God. The Doctrine of St. Augustine and its Influence*. Dubuque (Iowa) 1963; SCHINDLER, Alfred: *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*. Tübingen 1965; BRACHTENDORF, Johannes: *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in „De Trinitate“*. Hamburg 2000; DERS. (Hg.): *Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*. Paderborn 2000 (hier zu unserem Thema bes. HORN, Christoph: *Selbstbezüglichkeit des Geistes bei Plotin und Augustinus*, 81–103; HÖLSCHER, Ludger: *Die Geistigkeit der Seele. Augustins Argumente in De Trinitate*, 127–136; BRACHTENDORF, Johannes: *Der menschliche Geist*, 155–170).

Liebe zu einer unbekannten Sache, sondern zu einer bekannten, dererntwegen der Geist erfahren will, was er nicht kennt“ (*De trin.* X,1,3). Nicht einmal ein neugieriger Mensch (*curiosus*), der durch die Liebe selbst zum Erfahren des Unbekannten motiviert wird, liebt etwas Unbekanntes, sondern etwas Bekanntes, nämlich das Erfahren des Neuen. Wenn wir auch sagen, etwas nicht zu kennen, müssen wir ja schon wissen, was das „Kennen“ heißt (*ibid.*).

Was bedeutet nun, wenn die *mens* sich selbst kennen will? Nichts ist ihr ja mehr gegenwärtig (*praesentius*) als sie sich selbst, sie kennt sich daher weder aufgrund einer allgemeinen Kenntnis der Art noch aufgrund einer vorläufigen Vorstellung (*figmentum*), noch bloß aufgrund des Bewusstwerdens, dass es gut ist sich selbst zu kennen. Die *mens* ist nicht wie ein Auge, das nur ein anderes Auge sieht und sich selbst ohne einen Spiegel nicht erblicken kann. Wie könnte sie nämlich wissen, dass sie etwas weiß (oder nicht weiß), wenn sie sich selbst nicht kennen würde? Sie kennt sich also. Wenn sie sich selbst kennen lernen will, kennt sie sich schon als diejenige, die sich kennen lernen will. Anders könnte sie es überhaupt nicht wollen. „Sie kennt sich also als diejenige, die sich selbst sucht und sich nicht kennt, wenn sie sich sucht, um sich kennen zu lernen“ (*De trin.* X,3,5).

Sollen wir also sagen, fährt Augustin fort, dass sich die *mens* teilweise (*ex parte*) kennt und teilweise nicht kennt? Aber was die *mens* kennt, das kennt sie als ganze. Wenn sie also etwas von sich selbst weiß (z.B. dass sie sich nicht kennt), dann weiß sie es als ganze. Und weil sie sich als diejenige kennt, die weiß, was sie kennt und was sie nicht kennt, dann wenn sie irgendetwas von sich weiß (z.B. dass sie sich nicht kennt), kennt sie (in diesem Wissen, dass sie sich nicht kennt) sich selbst als ganze (*De trin.* X,4,6).⁶

Die *mens* kennt sich jedenfalls insofern, als sie weiß, dass sie lebt (*vivere*). Wenn sie sich auch in dem kennen lernen will, was das bloße Leben überschreitet, nämlich in ihrem Wissen (*nosse*), dann weiß sie schon immer, was sie sucht, sie kann sich nicht mit etwas anderem verwechseln. Wenn sie auch nicht wüsste, dass sie eine *mens* ist, sie weiß doch, was sie sucht, wenn sie sich selbst sucht. Sie kennt sich also. Was sucht sie aber noch, wenn sie sich sucht? (*ibid.*). Warum wird ihr gesagt sich selbst zu erkennen? (*De trin.* X,5,7).

Auf diese Frage antwortet Augustin, dass sich die *mens* sich selbst im Denken zuwenden (*se cogitare*) und entsprechend ihrer Natur als *mens* leben soll. Es ist nämlich etwas anderes „sich selbst zu kennen“ (*se nosse*) und „sich selbst zu denken“ (*se cogitare*).⁷ Die *mens* kennt sich schon immer, wenn sie über-

⁶ Eine andere Interpretation dieser Stelle bringt PÉPIN, Jean: *Le tout et les parties dans la connaissance de la mens par elle-même* (*De Trin.* X,3,5–4,6). In: BRACHTENDORF (Hg.): *Gott und sein Bild*, 105–126.

⁷ Zum Verhältnis zwischen *se nosse* und *se cogitare* vgl. HÖLSCHER, Ludger: *The Reality of Mind. Augustine's philosophical arguments for the human soul as a spiritual substance*. London/New York 1986, 126–181; P. AGAËSSE, note complémentaire 25. In: AUGUSTIN: *La Trinité* (=

haupt etwas kennt (weil sie immer weiß, dass sie es kennt oder nicht kennt). Nicht immer dagegen, sogar sehr selten, denkt sie aber sich selbst. Wenn sie versucht, ihre Aufmerksamkeit im Denken auf sich selbst zu richten, passiert es ihr, dass sie die Bilder der Dinge mit sich schleppt, denen sie sich normalerweise zuwendet, mit denen sie beinahe verwachsen ist und die sie von sich selbst nur mühsam unterscheiden kann. Diese Bilder hat sie nämlich in sich selbst und aus sich selbst (*in semetipsa de semetipsa*) hervorgebracht, und ist daher mit ihnen eng verbunden. Sie behält trotzdem eine Fähigkeit, diese Bilder zu beurteilen, und erst diese Fähigkeit ist eigentlich die *mens* selbst (*et hoc est magis mens, id est rationalis intellegentia quae servatur ut iudicet*) (*De trin.* X,5,7).

Die *mens* findet damit in sich selbst einerseits die aus ihr selbst hervorgebrachten Bilder (als ein Spinngewebe), andererseits die Aufmerksamkeit des Denkens, die diese Bilder hervorbringt und bleibt fähig, von ihnen Distanz zu nehmen und sie zu beurteilen (als die Spinne selbst, die die Bilder aus sich selbst produziert). Die *mens* haftet an diesen Bildern (es sind eine Art Spuren der Intentionen ihrer Liebe), daher kann sie sich nur schwierig ohne sie sehen. Ja es scheint ihr manchmal, dass sie selber ist, was sie von sich selbst nicht mehr zu unterscheiden vermag, wenn sie sich selbst zu denken versucht (*hoc se putat esse sine quo se non potest cogitare*). Falls sie sich jedoch erkennen soll, muss sie sich von den Bildern trennen, mit denen sie sich umhüllt, wenn sie ihnen, als den Spuren der eigenen Intentionen, ihre Aufmerksamkeit schenkt. „Sie soll sich selbst erkennen: nicht sich selbst als die Abwesende suchen, sondern die Intention ihres Willens (*intentionem voluntatis*), die unter anderen Dingen zerstreuet war, bei sich selbst aufhalten und sich selbst denken“ (*De trin.* X,8,11).

In ihrem Suchen muss sich also die *mens*, die sich selbst immer gegenwärtig ist, von dem unterscheiden, was sie aus sich selbst hervorbrachte, als sie ihre Intention anderen Dingen zuwandte. Sie weiß, was „Erkennen“ und auch was „sich selbst“ bedeutet. Die *mens* weiß also immer schon, was sie erkennen soll, wenn sie sich selbst erkennen soll.

„Es ist ja etwas anderes, wenn der *mens* gesagt wird: Erkenne dich selbst, und wenn ihr gesagt wird: Erkenne die Cherubim und Seraphim [...] oder: Erkenne den Willen jenes Menschen, oder wenn dem Menschen gesagt wird: Sehe dein Gesicht, was er nicht anders als im Spiegel tun kann. Unser Gesicht ist nämlich unserem Blick entzogen, der ihm nicht zugewandt werden kann. Wenn aber der *mens* gesagt wird: *Erkenne dich selbst*, dann erkennt sie sich selbst in dem gleichen Augenblick, wo sie versteht, was dich selbst bedeutet, und zwar nicht dank etwas anderem, sondern weil sie bei sich selbst anwesend ist“ (*De trin.* X,9,12).

Die *mens* erkennt sich selbst, fährt Augustin fort, erst wenn sie dasjenige erkennt, worüber sie mit Sicherheit weiß, dass es sie selbst ist. Dies muss sie von dem unterscheiden, was sie sich über sich selbst aufgrund der Bilder einbildet, die sie aus sich selbst hervorgebracht hat. Mit Sicherheit weiß sie jedoch von sich selbst nur, dass sie lebt, sich erinnert, einsieht, will, denkt, urteilt (*vivere, meminisse, intellegere, velle, cogitare, scire, iudicare*).

„Wenn sie vielleicht auch zweifelt (*dubitat*), sie lebt; wenn sie zweifelt, erinnert sie sich, worüber sie zweifelt; wenn sie zweifelt, sieht sie ein, dass sie zweifelt; wenn sie zweifelt, will sie Sicherheit finden; wenn sie zweifelt, denkt sie; wenn sie zweifelt, weiß sie, dass sie nicht weiß; wenn sie zweifelt, kommt sie zum Urteil, dass nicht zuzustimmen ist. Wenn also jemand an allem anderen zweifelt, an dem darf er nicht zweifeln, dass, wenn es all dies nicht gäbe, er an keiner Sache zweifeln könnte“ (*De trin.* X,10,14).

Nur darüber ist sich die *mens* sicher, und deswegen ist nur dies, und zwar in ihrer Substanz selbst (*substantia*). Sich zu erkennen bedeutet also für die *mens* zu erkennen, dass sie nur dies ist: „sie soll sicher sein, dass sie nur dasjenige ist, worüber sie sich sicher ist, es zu sein“ (*De trin.* X,10,16).

Die *mens* ist also nach Augustin gerade diese Beziehung zu sich selbst (ich weiß mit Sicherheit, dass ich es bin, der ...), die mehrere Gestalten hat (ich weiß, dass ich zweifle, dass ich denke, dass ich weiß ...). Für Augustin sind jedoch vor allem drei dieser Gestalten der Selbstbeziehung wichtig, nämlich: ich weiß, dass ich mich erinnere (*memoria*); ich weiß, dass ich einsehe (*intellegentia*); ich weiß, dass ich will (*voluntas*).

Gerade diese drei Weisen, wie die *mens* „sich selbst denkt“, in ihrer gegenseitigen Relationalität zeigen am besten, was die *mens* für Augustin ist. Ein jeder dieser Aspekte ist die *mens* selbst, es sind nicht ihre Akzidenzen. Es gibt keine andere Substanz der *mens* als gerade ihre reflexiven Substantialakte: ihr Sich-Erinnern, ihre Einsicht im Denken und ihr Wille. Gerade in ihnen ist die *mens*. Diese drei beziehen sich jedoch aufeinander (ich erinnere mich, dass ich ein Gedächtnis, eine Einsicht und einen Willen habe; ich sehe ein, dass ich ein Gedächtnis, eine Einsicht und einen Willen habe; ich will mich erinnern, einsehen und wollen), und sie beziehen sich auch auf andere Dinge. Woran auch immer ich mich erinnere, was auch immer ich einsehe oder will, es sind immer alle diese Aspekte zugleich dabei (*De trin.* X,11,18).

DAS GEDÄCHTNIS

Um die grundlegende Bedeutung des Gedächtnisses (*memoria*) für Augustin zu verstehen, müssen wir wissen, dass dieser Aspekt der *mens* im zehnten Buch seiner Ausführungen *De Trinitate* die *mens* selbst vertreten hat, wie sie im neunten Buch des gleichen Werkes dargestellt wurde. Hier arbeitete Augustinus statt mit dem Gedächtnis (*memoria*), der Einsicht (*intellegentia*) und dem

Willen (*voluntas*) aus dem zehnten Buch mit der Dreiheit der *mens*, ihrer Selbsterkenntnis (*notitia sui*) und ihrer Liebe zu sich selbst (*amor sui*).⁸ Nach dem neunten Buch ist die *mens* ihre Selbsterkenntnis (ihr Selbstwissen) und ihre Liebe zu sich selbst (ihre Selbstaffirmation, ihr Verlangen sich zu erkennen, ihre Freude, dass sie sich erkennt). Diese Struktur der Selbstbeziehung ist für die *mens* nichts akzidentelles, sondern ihr Wesen selbst (*De trin.* IX,4,5). Die *mens* ist eine Selbstbeziehung, und zwar eine doppelte, als eine Erkenntnis (Selbstwissen) und als eine Liebe (ein Verlangen, ein Wille). Daher kennt sich die *mens* schon immer (*se nosse*), wenn sie sich auch nicht aktuell denkt (*se cogitare*), wie wir aus dem zehnten Buch wissen (*De trin.* X,5,7).

Die Dreiheit aus dem zehnten Buch bringt wahrscheinlich nicht mehr die ständige (und meistens latente) Selbstbeziehung der *mens* zum Ausdruck, wie es bei der *notitia sui* und *amor sui* im neunten Buch der Fall war, sondern den transitiven Akt des Erinnerns, Einsehens und Wollens, der jedoch immer auch die dreifache Selbstbeziehung der *mens* mit enthält. Auf die Struktur eines solchen Aktes kommt Augustin im fünfzehnten Buch *De Trinitate* zurück. Hier erfahren wir, dass

„man dem Gedächtnis (*memoria*) alles das zuschreiben muss, was wir wissen, aber woran wir gerade nicht denken (*cogitare*), der Einsicht (*intellegentia*) dagegen jede Vorstellung des Denkens (*cognitionis informatio*) im eigentlichen Sinne. Wir sagen nämlich am meisten, dass wir etwas einsehen, wenn wir uns im Denken dem zuwenden, was wir als wahr festgestellt haben. Dies hinterlassen wir wieder im Gedächtnis (*in memoria rursus relinquimus*). Ein noch mehr verborgener Abgrund unseres Gedächtnisses (*abstrusior profunditas nostrae memoriae*) ist jedoch der, in dem wir das alles finden, bevor wir es gedacht haben, sodass ein inneres Wort (*verbum intimum*) entsteht, das keiner Sprache angehört, als ob ein aus dem Wissen entstandenes Wissen, ein aus dem Sehen entstandenes Sehen (*tamquam scientia de scientia et visio de visione*), oder eine im Denken erscheinende Einsicht entstanden aus der Einsicht, die schon im Gedächtnis war, nur verborgen (*latebat*)“ (*De trin.* XV,21,40).

Hier können wir sehen, dass das Gedächtnis nach Augustin nicht nur dasjenige enthält, was früher gedacht und ins Gedächtnis gespeichert wurde, sondern überhaupt alles, was das Denken je denkt und denken wird. Dieser „noch mehr verborgene Abgrund unseres Gedächtnisses“ enthält latent alles, was das Denken einmal aus ihm hervorrufen wird als ein „inneres Wort“. Es ist daher nicht ganz unverständlich, dass dieser geheimnisvolle Abgrund des Gedäch-

⁸ Zur Interpretation der beiden Ternare aus dem neuntem und dem zehntem Buch vgl. GARDEIL, Ambroise: *La structure de l'âme et l'expérience mystique*. Paris 1927, I, 86–95; GILSON, Etienne: *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris 1969 (4. Auflage), 293; KÜNZLE, Pius: *Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen. Problemgeschichtliche Untersuchungen zu Augustin bis und mit Thomas von Aquin*. Freiburg (Schweiz) 1956, 20; SULLIVAN: *The Image of God*, 128–136; O'DALY, Gerard J. P.: *Augustine's Philosophy of Mind*. London 1987, 136.

nisses die *mens* selbst vertreten kann (an einer anderen Stelle sagt Augustin ausdrücklich, dass die *mens* eigentlich dasselbe ist wie das Gedächtnis, vgl. *Conf.* X,14,21).

Wir sehen zugleich, warum jede Erkenntnis für Augustin das Moment der Selbstbeziehung beinhalten muss: Was auch immer die *mens* erkennt, das ruft sie eigentlich in einer Wiedererinnerung aus ihrem Gedächtnis hervor. Die Wiedererinnerung ist jedoch ein reflexiver Akt: die *mens* als das aktuelle Denken bezieht sich auf sich selbst wie zu dem Abgrund des Gedächtnisses. Zu diesem Geschehen ist nach Augustin auch eine Intervention des Willens notwendig, wie wir schon wissen, nämlich die Liebe, das Verlangen usw., ohne die das Denken unmöglich wäre (*De trin.* XV,21,41).⁹ Die *mens* (als die aktuelle Aufmerksamkeit des Denkens) bezieht sich also im Erinnern (was jedes Denken ist) auf sich selbst (als die Latenz des Gedächtnisses), und zwar durch die Intention des Willens, die jedoch wiederum sie selbst ist. Dieser dreifache Akt und jeder seiner Aspekte ist nach Augustin die *mens*, wie wir schon wissen, da in ihm und gerade in ihm das einzige geschieht, was die *mens* mit Sicherheit von sich weiß.

Der Analyse des Gedächtnisses und des Erinnerns widmet Augustin das zehnte Buch seiner *Bekenntnisse*, das seinen Ausführungen über die Zeit vorausgeht. Wenn hier gefragt wird, wie er sich eigentlich zu seinem Gott verhält, kann er in seinem Suchen die Kraft ausschließen, durch die die Seele den Körper belebt, wie auch die Kraft, die dem Körper die Sinneswahrnehmung verleiht (*Conf.* X,7,11), um „die Räumlichkeiten und weiten Paläste des Gedächtnisses“ (*in campos et lata praetoria memoriae*), zu betreten. Dort sind „die Schätze der unzähligen Bilder der wahrnehmbaren Dinge versammelt“, zusammen mit verschiedenen Variationen, die das Denken aus diesen Bildern hergestellt hat, in wie fern sie bis jetzt nicht „durch das Vergessen verschlungen und begraben wurden“ (*Conf.* X,8,12). Von hierher rufe ich durch den Willen das je Gesuchte auf, „bis es aus den Nebeln heraustritt und aus diesen Abgründen vor meinem Blick auftaucht“. Auf diese Weise kann ich nacheinander aus dem Gedächtnis die ganzen Ereignisketten aufrufen, um sie zu erzählen (*ibid.*).

Die in diesen „Palästen“ aufbewahrten Bilder sind jedoch nach ihren Arten geordnet (*distincte generatimque servata*): die visuellen Wahrnehmungen des Lichts, der Farben und Formen, die auditiven Empfindungen der Töne, die Geruchswahrnehmungen der Düfte, die Geschmacks- und Tastempfindungen. Das Gedächtnis nimmt sie alle auf in sein „geräumiges Versteck, in seinen geheimen und unsagbaren Schoss“ (*grandis memoriae recessus et nescio qui secreti atque ineffabiles sinus eius*), um sie bei Bedarf wieder herauszugeben. Sie alle

⁹ Zu diesem Motiv und seinem antiken Hintergrund vgl. RIST, John: *Love and Will. Around De Trinitate XV,20,38*. In: BRACHTENDORF (Hg.): *Gott und sein Bild*, 205–216.

betreten das Gedächtnis durch ihre je eigenen Tore und speichern sich dort, um hier dem Denken zu Verfügung zu stehen, falls es sich an sie erinnert (*illic praesto sunt cogitationi reminiscenti eas*) (*Conf. X,8,13*). Diese Bilder kann ich aus ihrem Versteck herausrufen, auch wenn die Dinge, von denen sie hinterlassen wurden, nicht mehr anwesend sind. Ich kann das Bild der weißen oder schwarzen Farbe, des Gesanges, des Lilien- oder Veilchenduftes, des Honig- oder Mostgeschmackes hervorrufen, ohne diese Bilder miteinander zu vermischen und ohne die Möglichkeit zu verlieren, sie zu beurteilen und zu vergleichen (*ibid.*).

Dies alles geschieht „in der riesigen Aula meines Gedächtnisses“ (*in aula ingenti memoriae meae*), wo ich auch mich selbst treffe (*michi et ipse occurro*), nämlich meine Taten, ihre Umstände und auch meine Gefühle. Hier finde ich als gegenwärtig alles, was ich selber erlebt und was ich von anderen erfahren, wie auch alles, was ich aus diesen Fäden gewoben habe als ein Bild des Vergangenen und Künftigen. In allen meinen Erwartungen und Vorsätzen ist dieser Gedächtnisschatz eingearbeitet, ohne ihn könnte ich die Zukunft überhaupt nicht überlegen (*Conf. X,8,14*).

Außer diesem unerschöpflichen Speicher der Gedächtnisbilder sind jedoch in meinem Gedächtnis auch einige Sachen selbst, nämlich die Bedeutungen der Worte, die zwar durch sinnliche Träger vermittelt wurden, jedoch nicht in ihren Bildern, sondern als sie selbst gegenwärtig sind (*res ipsae, quae illis significantur sonis*). Diese Bedeutungen traten in mein Gedächtnis nicht von außen, sondern sie waren schon immer in meinem Herzen (*ibi erant et antequam ea didicissetem*), anders könnte ich ihre Wahrheit nicht erkennen. Sie waren also in meinem Gedächtnis, nur „so entfernt und versteckt, wie in den letzten Reihen, so dass ich sie nicht einmal denken könnte, wenn sie nicht von jemandem durch eine Anmahnung hervorgerufen werden“ (*Conf. X,10,17*).

Diese Bedeutungen haben wir zwar immer schon in unserem Gedächtnis, sie waren dort aber „verborgen, verstreut und unbeachtet“ (*sparsa et neglecta latitabant*). Sie müssen erst „durch das Denken zusammengebracht“ und durch unsere Aufmerksamkeit (*animadvertisco*) präsent gemacht werden. Das nennen wir lernen. Wenn wir jedoch diese Bedeutungen durch die Aufmerksamkeit nicht mehr bereithalten, versinken sie wieder in die mehr entfernten Räume, aus denen sie nur mühsam hervorgerufen werden (*Conf. X,11,18*).¹⁰

Eine besondere Gruppe der Bedeutungen, die schon immer im Gedächtnis auf ihre Entdeckung warten, bilden für Augustin die mathematischen Definitionen und Gesetze (*numerorum dimensionumque rationes et leges*). Auch diese Bedeutungen werden durch die Worte als sinnliche Träger ausgedrückt, sie

¹⁰ Augustin entwickelt eine etymologische Spekulation über *cogitare*, „denken“, von *cogere*, „zusammentreiben“; das Denken wäre danach ein iteratives Zusammentreiben (vgl. *Conf. X,11,18*).

sind jedoch kein Gegenstand der Sinneswahrnehmung. Unterschiedlich zu ihren Benennungen gehören sie auch keiner Sprache an (*Conf.* X,12,19). Ich erinnere die wahren und falschen Aussagen, die ich von diesen Bedeutungen gehört habe, und ich kann in meinem Gedächtnis das Wahre vom Falschen unterscheiden. Ich erinnere mich, dass ich sie überlegt habe, und auch dasjenige, was ich jetzt überlege, speichere ich in mein Gedächtnis, um mich später daran erinnern zu können. Ich erinnere mich also, dass ich mich erinnert habe, und auch in der Zukunft werde ich hoffentlich im Stande sein, mich zu erinnern (*Conf.* X,13,20).

Was die Gefühle (*affectus*) meines Geistes angeht, diese behält das Gedächtnis nicht in der Form, wie sie erlebt wurden. Ich erinnere mich an meine Freude, meinen Kummer, mein Verlangen und meine Angst, aber diese Erinnerung muss nicht das je gleiche Gefühl mit sich bringen. Mein Geist kann eine Freude über einen vergangen Kummer erfahren, der in meinem Gedächtnis gespeichert ist. Ich kann trotzdem nicht sagen, dass mein Geist eine Freude erfährt, während mein Gedächtnis einen Kummer erlebt. Das Gedächtnis ist wie ein Bauch des Geistes (*venter animi*), dem eine süße oder bittere Nahrung anvertraut wird. Diese Nahrung (die Freude oder der Kummer) wird dort gespeichert, obwohl sie schon den ursprünglichen Geschmack verloren hat (*Conf.* X,14,21). Ich kann deswegen diese Gefühle aus meinem Gedächtnis hervorrufen und weiter verarbeiten, obwohl ich nicht notwendig ihre ursprüngliche Wirkung erfahre. Und trotzdem behalte ich eine Erinnerung daran, was Freude und Kummer, Verlangen und Angst sind. Nicht nur ihre Namen habe ich im Gedächtnis, sondern auch ihre „Begriffe“ (*notiones*), die durch diese Namen bezeichnet werden. Der Geist hat sie aufgrund seiner Erlebnisse gebildet und dem Gedächtnis anvertraut, oder hat sie vielleicht das Gedächtnis spontan behalten (*Conf.* X,14,22). Auch diese Gefühle sind also in irgendwelchen Bildern („Begriffen“) meinem Gedächtnis gegenwärtig, ähnlich wie die sinnlich erfahrbaren Dinge; sie sind nicht selbst anwesend wie die Zahlen (*Conf.* X,15,23).

Wie ist aber dem Gedächtnis das Gedächtnis selbst gegenwärtig? Wenn ich den Namen *memoria* ausspreche, weiß ich, was ich meine. Ist mir also sein Bild oder es selbst gegenwärtig? (*ibid.*). Wie kann ich mich überhaupt an das Gedächtnis erinnern, wenn es mir unmittelbar gegenwärtig ist? (*Conf.* X,16,24). Diese Frage als das eigentliche Geheimnis der Selbstbeziehung des Geistes lässt Augustin hier unbeantwortet.

Und wie ist das Vergessen gegenwärtig? Wenn es gegenwärtig ist, dann fehlt das Gedächtnis, wenn es aber nicht gegenwärtig ist, kann ich es nicht in Erinnerung rufen. Es ist vielleicht durch sein Bild gegenwärtig (*ibid.*). Um jedoch ein Bild in meinem Gedächtnis zu speichern, muss zuerst die Sache selbst gegenwärtig sein. Wie hat sich aber das Bild des Vergessens in mein Gedächtnis eingeprägt, wenn es aktuell gegenwärtig war und eine Abwesenheit des

Gedächtnisses bedeutete? Und trotzdem bin ich sicher, dass ich mich erinnern kann, was das Vergessen ist, wodurch eine Sache meinem Gedächtnis entflieht (*Conf. X,16,25*).

Und ein neues Paradox: Wenn wir uns an eine vergessene Sache zu erinnern versuchen, geben wir uns keineswegs mit einer anderen zufrieden und erkennen mit Sicherheit, ob es das Gesuchte ist oder nicht – wir müssen uns also an das erinnern, was wir vergessen haben. Vielleicht hat also das Gedächtnis einen Teil der Sache beibehalten und sucht nun mit hinkendem Schritt den anderen, verlorenen Teil? Wenn wir uns an einen Namen erinnern, den wir vergessen haben, erkennen wir ihn gleich, ohne ihn mit einem anderen zu verwechseln. Woher tauchte er jedoch auf, wenn nicht aus dem Gedächtnis? Und wenn wir an den Namen auch von jemand anderem erinnert werden, finden wir ihn trotzdem im eigenen Gedächtnis, um ihn zu identifizieren. Wenn er ganz verschwunden wäre, könnten wir uns gar nicht mehr erinnern. Wir müssen uns mindestens erinnern, dass wir etwas vergessen haben. Das völlig Vergessene entgeht letztlich dem Gedächtnis auch in seiner Vergessenheit (*Conf. X,19,28*).

Dies ist nach Augustin die paradoxe Beschaffenheit des Gedächtnisses, eine „tiefe und unendliche Vielheit (*profunda et infinita multiplicitas*) – und das ist der Geist, das bin ich selbst“ (*Conf. X,17,26*).

„Groß ist die Kraft des Gedächtnisses (*vis memoriae*), ungeheuer groß, mein Gott, eine geräumige und unendliche Behausung. Wer hat seinen Boden erreicht? Es ist die Macht meines Geistes und gehört zu meiner Natur, und doch versteh ich selber nicht alles, was ich bin. Der Geist ist zu eng um sich zu fassen (*animus ad habendum se ipsum angustus est*) – und wo ist das von ihm, was er nicht ergreift?“ (*Conf. X,8,15*).

Die Aporie des Gedächtnisses, in die Augustins Suche nach Gott im zehnten Buch seiner *Bekenntnisse* mündet, interessiert uns nun aus zwei Gründen.

Wir können hier vor allem den reflexiven Charakter des Geistes beobachten (obwohl er nicht direkt erörtert wird). Die aktuelle Aufmerksamkeit des Geistes ruft aus dem Gedächtnis die Bilder der sinnlichen Dinge hervor, die Erinnerungen an die Ereignisse und Gefühle, die wir erlebt haben, oder letztlich die Zahlen und die mathematischen Sätze (es ist sehr interessant, dass diese letzten nach Augustin im Gedächtnis unmittelbar anwesend sind). Im Erinnern wendet sich der Geist sich selbst zu, besser gesagt die aktuelle Aufmerksamkeit des Geistes wendet sich den Bildern zu, die der Geist „aus sich selbst erschaffen hat“, oder den (mathematischen) Strukturen, die er als seine eigenen erkennt. Die ganze „riesige Aula“ seines Gedächtnisses kann jedoch der Geist durch seine Aufmerksamkeit nicht ständig disponibel halten. Nur zu wenigen Angaben kann er zurückkehren, wann immer er ihnen die Intention seines Willens zuwendet. Andere müssen mühsam, manchmal auch mit einer

fremden Hilfe gesucht werden, einige sind letztlich ganz vergessen, so dass sich der Geist nicht mehr bewusst ist, sie vergessen zu haben. Außerdem warten da „in den letzten Reihen“, wie „verstreut und unbeachtet“ die noch nicht erkannten Bedeutungen.

Der Gedächtnisschatz hat damit mehrere Ebenen, nicht nur nach der hier aufbewahrten Ware, sondern auch nach den Schichten der Disponibilität bzw. Latenz. Das alles ist jedoch „der Geist, das bin ich selbst“. Die „Spanne des Geistes“ enthält hier nicht nur eine Spur der vorübergehenden Dinge in der Kontinuität ihres Vergehens, sondern einen bodenlosen Abgrund, der vom Geist nie erforscht werden kann. Der Geist ist zu „eng“, um sich selbst zu fassen, um mit seiner „Ausdehnung“ sich selbst ganz zu greifen. Und doch, wie wir gesehen haben, kennt sich der Geist (die *mens*) „ganz“, er ist sogar seine Selbsterkenntnis und sein Verlangen sich zu erkennen. Der Geist ist nämlich dieser unendliche Abgrund gerade deswegen, weil er durch seine aktuelle Aufmerksamkeit diese bodenlose Tiefe als sich selbst aktualisieren kann, ohne sie jedoch aktuell als Ganze fassen zu können. Auch hier ist damit der Geist einerseits die aktuelle Aufmerksamkeit, andererseits das „geräumige Versteck“ mit „seinem geheimen und unsagbaren Schoss“, auf das sich der Geist als auf sich selbst bezieht.

Das andere Motiv, das uns in Augustins Analyse des Gedächtnisses interessiert, ist die Rolle der Sprache bzw. der Worte.¹¹

DIE SPRACHE

Im fünfzehnten Buch *Über die Dreifaltigkeit* wurde das aktuelle Denken, aus einer Einsicht im Gedächtnis geboren, als ein „inneres Wort“ (*verbum intimum*) dargestellt, das keiner konkreten Sprache angehört. Ähnlich wie im zehnten Buch der *Bekenntnisse* haben wir erfahren, dass im Gedächtnis „in den letzten Reihen“, „verstreut und unbeachtet“ die Bedeutungen warten, die erst durch das Lernen zusammengebracht, d.h. auf die Bühne des Denkens gerufen werden sollen. Ohne durch die Worte gemahnt zu werden, könnten wir diese „abgelegten und versteckten“ Bedeutungen überhaupt nicht hervorrufen; wenn es jedoch gelingt, stellen wir fest, dass sie nicht von außen eintraten, sondern immer schon die Behausung des Gedächtnisses bewohnten.

Es scheint also, dass im Gedächtnis „innere Worte“ latent enthalten sind, die sich mit keiner konkreten Sprache decken, sondern vielmehr eine Bedeutungsstruktur darstellen. Diese „Worte“ können aus ihrer Latenz vor die Sicht

¹¹ Zu Augustins Theorie der Sprache vgl. MARKUS, Robert A.: *St. Augustine on Signs*. In: *Phronesis* 2, 1957, 60–83; DERS.: *Communication and Transcendence in Augustine's De Trinitate*. In: BRACHTENDORF (Hg.): *Gott und sein Bild*, 173–181; DUCHROW, Ulrich: *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin*. Tübingen 1965; BEIERWALTES, Werner: *Zu Augustins Metaphysik der Sprache*. In: *Augustinian Studies* 2 (1971) 179–195.

des Geistes gerufen werden, und zwar durch das „Lernen“, d.h. Benennen der Dinge. Wäre jedoch diese Bedeutungsstruktur, in der nach Augustin jede Sprache gründet, im Gedächtnis nicht enthalten, könnten wir nie eine Sprache erlernen, d.h. verstehen, was die anderen sagen, und selbst die Worte benutzen. Diese latente Sprachlichkeit des Gedächtnisses¹² muss jedoch durch die Anwendung der Sprache aktualisiert werden, wobei diese Aktualisierung immer durch einen Willen oder ein Verlangen motiviert wird (z.B. durch das Verlangen, sich mit den anderen zu verständigen, wie wir oben gesehen haben).

Die notwendige Motivation, durch die die Aktualisierung der latenten inneren „Sprache“ geführt wird, erörtert Augustin im neunten Buch *Über die Dreifaltigkeit*, wo er die Selbsterkenntnis der *mens* als die Geburt des inneren „Wortes“ darstellt. Hier erfahren wir, dass dieses „Wort“, aus der Erkenntnis geboren, „durch die Liebe empfangen“ wird (sei es durch die wirkliche Liebe zu Gott, oder durch ein den vergänglichen Dingen zugewandtes Verlangen) (*De trin.* IX,7,12–9,14). Die Aufmerksamkeit, die die latente Bedeutungsstruktur des Geistes aktualisiert, ist damit immer durch eine „Liebe“, d.h. durch eine Intention des Willens motiviert. Ohne sie, wie es scheint, könnten die „verstreuten und unbeachteten“ Bedeutungsstrukturen nie in die Aktualität der Einsicht, in ein „inneres“, in die menschlichen Sprachen übertragbares Wort „zusammengebracht“ werden. Zur Aktualisierung der latenten „Sprache“ unseres Gedächtnisses ist damit einerseits die Mahnung durch die Sprache der anderen (die gesprochenen oder geschriebenen Worte), andererseits die Intention des Willens oder der Liebe notwendig. Die Sprache zu erlernen ist also kein Naturprozess, sondern ein absichtlich in Gang gesetzter Prozess. Obwohl die sprachliche Struktur eingeboren ist, muss ihr Aktivieren durch den Willen geleistet werden.

Dem höchstinteressanten Thema der Sprache ist auch ein anderes Werk Augustins gewidmet, sein früherer Dialog *De magistro* (*Über den Lehrer*).¹³ Auch hier geht Augustin von der Verbindung zwischen der Sprache und dem Willen aus: „Wer spricht, der gibt durch eine artikulierte Stimme nach außen ein Zeichen (*signum*) seines Willens“ (*De mag.* 1,2). Der Sprecher will nämlich seinen Zuhörer über etwas belehren (*docere*) oder an etwas erinnern (*commemorare*) (*De mag.* 1,1–2). Einen großen Teil des Dialogs bilden Augustins Ausführungen über die Worte (*verba*) als Zeichen (*signa*) und über das durch diese

¹² Vgl. KREUZER, Johann: *Die Sprachlichkeit der Erinnerung. Überlegungen zum verbum intimum in Buch XV von De Trinitate*. In: BRACHTENDORF (Hg.): *Gott und sein Bild*, 183–203.

¹³ Ich zitiere nach der Herausgabe von DAUR, Klaus-Detlef: *De magistro liber I* (= Corpus Christianorum, Series Latina 29). Turnhout 1970.

Zeichen Bezeichnete (seien es wieder andere Zeichen, oder die „Sachen selbst“).¹⁴

Das Zeichen (*signum*), das das Wort ist, besteht aus dem Klang (*sonus*) und der Bedeutung (*significatio*) (*De mag.* 10,34). Wenn ich jedoch nur den Klang, nicht die Bedeutung kenne (wenn ich z.B. den unbekannten Ausdruck *sarabara* höre),¹⁵ vermittelt mir der Klang allein keine Erkenntnis. „Ich erlerne eher dieses Zeichen, wenn ich die Sache selbst kennen lerne, als dass ich diese Sache aus dem Zeichen allein kennen lernen könnte“ (*De mag.* 10,33). „Die im Klang verborgene Bedeutung erlerne ich nämlich erst, wenn ich die Sache selbst kennen lerne, die damit bezeichnet wird“ (*De mag.* 10,34). Die Zeichen allein können uns also gar nichts lehren. Entweder weiß ich schon, wessen Zeichen es sind (ich kenne ihre Bedeutung), und dann lehren sie mich nichts, oder kenne ich ihre Bedeutung nicht, dann aber kann ich sie aus den Zeichen allein nicht feststellen (*De mag.* 10,33). Die Worte können uns nur an die schon bekannten Bedeutungen erinnern (*commemorare*) oder uns zur Suche nach den unbekannten Bedeutungen, d.h. nach den durch sie bezeichneten Sachen, mahnen (*admonere*). Erst in der Erkenntnis der bezeichneten Sachen wird die Erkenntnis der Worte vollkommen; ein bloßes Hören der Worte bringt uns nicht einmal die Erkenntnis der Worte, und schon gar nicht die Erkenntnis der Sachen (*De mag.* 11,36). Gilt also immer noch, dass es das Ziel der Sprache ist, jemanden zu belehren?

Wenn ich von dem früher Erkannten spreche, dann arbeite ich nicht mit den Sachen selbst, sondern mit ihren Bildern, die von diesen Sachen hinterlassen und dem Gedächtnis anvertraut wurden. Diese Bilder sind für mich wie Belege (*documenta*) der Sachen. Der Zuhörer meiner Sprache kann sich jedoch durch die Sprache allein von den Sachen nicht überzeugen, wenn er sie früher nicht erkannt hat (*De mag.* 12,39). Zur wirklichen Erkenntnis kommt er nicht aufgrund meiner Worte, sondern dank einer Erleuchtung durch die Wahrheit selbst in seinem Inneren, durch die seiner inneren Sicht die Sachen selbst gezeigt werden, wie ich sie auch als der Redner in meinem Geist sehe. Erst dann „weiß er, was ich sage, dank seiner Einsicht, nicht dank meinen Worten (*sua contemplatione, non verbis meis*)“ (*De mag.* 12,40). Es sind also nicht meine Worte, sondern ein „innerer Lehrer“ (*intus magister*), der die anderen etwas lehrt: „Was du nach deinem Zeugnis aus meiner Sprache als wahr erlernt hast und worüber du jetzt sicher bist und was du behauptest zu wissen – woher

¹⁴ Zur Struktur des Werkes vgl. MADEC, Goulven: *Analyse du De magistro*. In: *Revue des études augustiniennes* 21 (1975) 63–71.

¹⁵ Mit dem Ausdruck *sarabara* (nach seinem Verständnis eine Kopfbedeckung) spielt Augustin an *Daniel* 3,27 an (Vulgata lässt jedoch *sarabala*). Die Bedeutung des aramäischen Wortes *sarbal* ist unklar, es handelt sich wahrscheinlich um einen Teil der Kleidung (vielleicht Hose oder tatsächlich Tiara). Vgl. KNAUER, G. N.: *Sarabara* (*Dan. 3,94/27/*) bei Aug. *mag.* 10,33–11,37. In: *Glotta* 38 (1954) str. 100–118.

hast du es erlernt?“ (*ibid.*). Diese innere Erkenntnis ist dann ein Maß der Dinge und nicht umgekehrt (*De mag.* 13,41). Die Worte der anderen als von außen kommende Zeichen können uns höchstens zu dieser inneren Erkenntnis ermahnen, deswegen sagt man, dass uns ihre Sprache selbst etwas lehrt (*De mag.* 14,45–46). Der in unserem Inneren wohnenden Wahrheit (*intus ipsi menti praesidens veritas*) wenden uns jedoch die Worte der anderen nicht automatisch zu, sondern aufgrund unseres Willens. Nur dank unseres Willens (sei er gut oder böse) können wir etwas erlernen (*propter propriam sive malam sive bonam voluntatem*) (*De mag.* 11,38).

Die Sprache der anderen, so erfahren wir im Dialog *Über den Lehrer*, mahnt uns also, die Intention unseres Willens zum inneren Kriterium der Erkenntnis in unserem Geist zuzuwenden und nach ihm alles Gehörte zu beurteilen (diese innere Wahrheit ist nach Augustin nicht identisch mit der *mens* selbst, sondern es ist die Gegenwart Gottes bzw. Christi, vgl. *De mag.* 11,38; 12,40). Die auf diese Weise erworbene Erkenntnis speichern wir in unserem Gedächtnis, woher es wieder vor das Auge des Geistes gerufen und den anderen mitgeteilt werden kann. Wir können jedoch diese Worte nur im Geist formulieren (sie schweigend „denken“). Auch in dieser inneren Sprache erinnern wir uns selbst (*commemorari*), da „das Gedächtnis, in dem die Worte dauern, sie wieder ausgibt und dadurch lässt es die Sachen selbst, deren Zeichen die Worte sind, in den Geist treten“ (*De mag.* 1,2).

Die Sprache ist also nach Augustin (wenn wir zusammenfassen, was wir aus allen erörterten Werken erfahren) der Ausdruck unserer Intention (des Willens), die zu einer Einsicht der Sachen selbst mahnt (oder die die latenten im Gedächtnis verstreuten Bedeutungen vor die Sicht des Geistes zusammenbringt) bzw. die die Worte als Zeichen der früher erkannten Sachen aus dem Gedächtnis hervorruft. Die Mitteilung (das Belehren), die die Sprache vermittelt, ist ihre Kraft, den Geist des anderen zu seiner inneren Wahrheit zu wenden (gerade diese innere Wahrheit als gemeinsame scheint zugleich das gegenseitige Verständnis zu ermöglichen).

Auch die Sprache ist damit durch die Selbstbeziehung des Geistes ermöglicht: Der Geist als die aktuelle (durch eine Intention des Willens getragene) Aufmerksamkeit richtet sich durch die Mahnung der gehörten Worte zu sich selbst als dem Gedächtnis, um die „verstreuten und unbeachteten“ Bedeutungen der bis jetzt nicht bekannten Sachen oder die Worte als Zeichen der bekannten Sachen hervorzurufen. Diese zuerst stimmlosen Worte übersetzt der Geist zugleich in artikulierte Klänge, die als sinnliche Träger den gleichen willentlichen Prozess im Geist des anderen hervorrufen. Die Sprache betrifft also immer die Sachen selbst, die der Geist erkennt, der Geist wendet sich ihnen jedoch in der Form zu, in der er sie in seinem Gedächtnis finden kann.

Augustins Analyse der Zeit und seine Auffassung der Sprache haben damit eine gemeinsame Grundlage in der Selbstbeziehung des Geistes, ohne die sie unverständlich wären. Die Zeit ist die Zeit der vergehenden Dinge. Ohne das Vorübergehen der Dinge würde es die Zeit nicht geben (durch die Endlichkeit als eine ontologische Charakterisierung ersetzt Augustin die antike Vorstellung von der Bewegung als dem Träger der Zeit). Es ist jedoch die Zeit der Dinge, wie sie der menschliche Geist durch seine Aufmerksamkeit wahrnimmt, nämlich der Geist als Struktur der aktuellen Aufmerksamkeit und zugleich der Bezogenheit auf die Vergangenheit und Zukunft, d.h. der Geist, der sich nach den vergehenden Dingen „erstreckt“. Ähnlich ist auch die Sprache ein Versuch, „die Sachen selbst“ zu fassen (in diesem Fall nicht notwendig die vorübergehenden Dinge), jedoch so, wie sie sich der menschlichen Erkenntnis bieten, d.h. wie der Geist sie in ihren Bedeutungen aus der Tiefe des Gedächtnisses oder aus seinem bodenlosen „Bauch“ hervorruft.

Die Selbstbeziehung des Geistes ist damit nie „leer“ oder „unmittelbar“ (dann wäre es eine reine Selbstidentität). Der Geist bezieht sich zu sich selbst gerade in der Zeit und gerade in der Sprache, d.h. in seiner Beziehung zu etwas anderem. Diese „Erfüllung durch das andere“, die für den Geist charakteristisch erscheint, ist der Abgrund des Gedächtnisses. Der Geist bezieht sich zu sich selbst (in der Zeit wie in der Sprache) als zu seinem Gedächtnis, d.h. zu seiner eigenen durch etwas anderes modellierten Spanne.

Die Sprache und die Zeit sind wegen ihrer Begründung in der Selbstbeziehung des Geistes eng miteinander verbunden. Einerseits ist die Sprache in ihrer konkreten Artikulierung eine der Bewegungen (der vergehenden Dinge), die der Geist wahrnimmt, wenn er die Zeit wahrnimmt (in Augustins Ausführungen scheint die Sprache sogar ein privilegiertes Beispiel zu sein). Andererseits und vor allem ist das Gedächtnis in seiner latenten Sprachlichkeit sozusagen ein organisierter Vorrat der vergangenen und künftigen Erkenntnis, d.h. der Geist in seiner Zeitlichkeit. Als Gedächtnis ist der Geist durch die Sprache strukturiert; er kann daher zu sich selbst durch die Sprache gerufen werden und sich selbst in einem aktuell gedachten „Wort“ erkennen, nämlich in einer Bedeutung, die aus dem „Wort“ im Gedächtnis geboren wird. Der Geist ist damit in seinem Gedächtnis latent alles, was durch die Sprache ausgedrückt werden kann, deswegen ist er „zu eng um sich zu fassen“. Wenn Augustin fragt, „wo dasjenige von ihm ist, was er nicht ergreift“, dann müsste die Antwort lauten: in der Sprache.

Vielleicht war es gerade die Verbindung aller dieser Motive, nämlich der Selbstbeziehung des Geistes, der sich in seinem Gedächtnis als zeitlich „erstreckt“ und der sich selbst in der Sprache ausspricht, was die Abfassung der *Bekenntnisse* als des berühmtesten Werkes Augustins ermöglichte. Diese Schrift ist eine Artikulierung des Gedächtnisses in die Sprache, in der sich die aktuelle Aufmerksamkeit des Geistes sich selbst als dem Vergangenen zuwen-

det, um aus diesem im Gedächtnis wartenden Vorrat die Zukunft zu entwerfen:

„Hier (in der riesigen Aula meines Gedächtnisses) begegne ich auch mir selbst und erinnere mich meiner selbst, was, wann und wo ich getan und was ich dabei empfunden habe. Hier ist alles, woran ich mich erinnere, ob ich es selbst erfahren oder anderen geglaubt habe. Aus diesem Vorrat webe ich, mal so, mal anders, die Gleichnisse der Dinge, die ich erfahren oder denen ich aufgrund meiner Erfahrung geglaubt habe, und verknüpfe sie mit dem Vergangenen, um daraus auch die künftigen Taten, Ereignisse und Hoffnungen zu weben, und das alles überlege ich wieder als gegenwärtig. [...] Dies alles sage ich bei mir selbst, und wenn ich es sage, treten die Bilder dessen, worüber ich spreche, aus der Schatzkammer meines Gedächtnisses, und ich könnte nichts davon sagen, wenn sie dort nicht wären“ (*Conf.* X,8,14).