

Zeitschrift: Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur
Herausgeber: Gesellschaft Schweizer Monatshefte
Band: 46 (1966-1967)
Heft: 2

Artikel: Augustins Begründung der "inneren Zeit"
Autor: Schobinger, Jean Pierre
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-161864>

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: 15.03.2025

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

aber man treibt doch Dinge, die die «*opinion publique*» ebenso unnütz, erfolglos und lächerlich findet wie seinerzeit Mallarmés Verse — und sollte dementsprechend mit ähnlich lächelnder Anmut über das «*on dit*» der Leute sich hinwegsetzen lernen! Man würde viel freier dadurch und statt sich unnütz zu martern, gewönne man Zeit, allerhand Schönes im Stillen zu schaffen. So finde ich es z. B. schade, wenn Du nie mehr etwas schreiben willst. Trakl! die in englischen Gedichten zwitschernden Schwalben! usf! usf!

So, dies wollte ich Dir eigentlich schreiben als Antwort auf Deinen letzten lieben Brief, dem ich so gut nachfühle, da ich einen ähnlichen Sommer hinter mir habe und einen, äußerlich betrachtet, sehr fragwürdigen und einsamen Winter vor mir. Mein Vater ist natürlich mit meiner wenig einträglichen Übersetzer-Tätigkeit durchaus nicht zufrieden, und wie die «*Verwandtschaft*» die Nasen rümpft, habe ich bereits angedeutet. Wie gut, zu denken, daß es Freunde gibt, die einen verstehen! Doch ich will schließen, lieber Altherr, und Dir bald wieder einmal schreiben — ich weiß, wie viel Du Dir aufgeladen hast und deute ein allfälliges Stillschweigen Deinerseits nie falsch!

Herzlichst Dein Werner Zemp.

Augustins Begründung der «inneren Zeit»

JEAN PIERRE SCHOBINGER

Bekanntlich hat Augustin entscheidend dazu beigetragen, das Phänomen der Zeit als ein solches des menschlichen Bewußtseins zu verstehen, so daß seine Analyse der Zeit im XI. Buch der um 397 entstandenen *Confessiones* in der Folge das Fragen nach dem Wesen der Zeit weitgehend bestimmt hat. Dementsprechend fehlt es auch nicht an Studien über Augustins Zeitspekulation¹, deren unterschiedlicher Ansatz und zeitbedingte Problemstellung — als Merkmale exegetischen Bemühens — zu einer immer neuen, textnahen Besinnung auffordern. Eine solche soll im folgenden mit der besonderen Absicht unternommen werden, nachzuweisen, daß die in den *Confessiones*

enthaltenen Reflexionen über das Wesen der Zeit eine Vertiefung in *De Trinitate* erfahren, einem Werk, an welchem Augustin — unterbrochen durch seine Pflichten als Bischof von Hippo Regius — während zwanzig Jahren gearbeitet hat (399—419). Zu diesem Zweck werden zuerst die Hauptschritte von Augustins Zeitspekulation in den *Confessiones* kurz skizziert, dann aus *De Trinitate* jene Stellen — losgelöst von ihrem weiteren Kontext — beigezogen, welche als Begründung der Möglichkeit innerer Zeiterfahrung gedeutet werden können.

Als Ausgangspunkt dieser Betrachtungen diene Augustins berühmt gewordene Frage nach dem Wesen der Zeit: «Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio: fidenter tamen dico scire me, quod, si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus, et si nihil adveniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus — Was ist also Zeit? Wenn mich niemand fragt, weiß ich es; wenn ich es einem Fragenden erklären will, weiß ich es nicht. Dennoch sage ich zuversichtlich: Ich weiß, wenn nichts verginge, gäbe es keine vergangene Zeit, wenn nichts hinzukäme, gäbe es keine zukünftige Zeit, wenn nichts wäre, gäbe es keine gegenwärtige Zeit. Auf welche Weise sind nun diese beiden Zeiten, Vergangenheit und Zukunft, wenn einerseits die Vergangenheit schon nicht mehr ist, andererseits die Zukunft noch nicht ist? Wenn hingegen die Gegenwart immer gegenwärtig wäre und nicht in Vergangenheit überginge, wäre sie bereits keine Zeit mehr, sondern Ewigkeit. Wenn daher die Gegenwart, um Zeit zu sein, sich in die Vergangenheit verlieren muß, wie können wir dann behaupten, daß sie ist, da für sie der Grund zu sein, jener ist, daß sie nicht sein wird? Deshalb können wir nur in wahrer Weise sagen, daß Zeit sei, dadurch daß sie danach strebt, nicht zu sein» (*Conf.* XI, 14, 17)².

Mit diesen Worten hat Augustin auf verbindliche Weise die Frage nach dem Wesen der Zeit gestellt. Das entscheidende Moment in seiner Frageweise ist die implizite Gleichsetzung des Was mit dem Daß. Die Frage nach dem Was, dem Wesen einer Sache, setzt immer schon voraus, wenn nicht das Daß, das heißt die Wirklichkeit dieser Sache, so deren Möglichkeit. Diese ist aber bei der Sache «Zeit» fraglos zugestanden. Deshalb kann Augustins Wasfrage zu einer Frage nach dem Sein der Zeit werden, wobei ein Zusammenfallen von Betrachtungsweisen stattfindet, das gerade bei der Zeit als das in Frage Gestellte solche Folgen haben kann, daß das Thema «Sein und Zeit» noch heute als fundamentales Anliegen der Philosophie Wurzeln zu schlagen vermag.

In den *Confessiones* ist Augustins Versuch, diese Frage zu beantworten, durch das alte Thema vom Maß der Zeit bestimmt — man spricht ja von einer kurzen oder langen Zeit(spanne) —, ein Thema, das sich in seiner überlieferten Fassung bald als unzulänglicher Ansatz erweist. Denn die

Reflexion über die Zeit als meßbare Größe führt notwendigerweise auf die Frage nach einem Maßstab, und es ist Augustins Verdienst, gezeigt zu haben, daß dieser Maßstab nicht der Zeit äußerlich sein kann — etwa die Bewegung der Gestirne —, sondern zum Wesen der Zeit selbst gehört: Die Zeit mißt sich gewissermaßen selbst. Diese Erkenntnis, deren Sinn und Tragweite noch einzusehen ist, gewinnt Augustin auf einem weiten Umweg, der hier nicht nachzuzeichnen ist. Seine Betrachtungen führen ihn zur Einsicht, daß von Zeitmessung nur im Zusammenhang mit einem messenden Subjekt die Rede sein kann, eine Feststellung, die er in folgender Frage faßt: «*Ipsum ergo tempus unde metior? — Womit messe ich also die Zeit selbst?*» (*Conf.* XI, 26, 33). Die sich nicht sofort meldende, entscheidende Antwort lautet: «*In te, anime meus, tempora metior — In dir, meine Seele, messe ich die Zeiten*» (*Conf.* XI, 27, 36). Diese Antwort erläutert Augustin in zwei Schritten:

Die Analyse der Zeit hat ergeben, daß sie ihren Erscheinungsformen nach etwas Vorübergehendes ist. Vom Noch-nicht-Sein ins Nicht-mehr-Sein Vorübergehendes läßt sich aber nicht messen, es sei denn, es hinterlasse meßbare Spuren. Dies ist bei der Zeit der Fall; sie ist meßbar, weil die in der Zeit stehenden Dinge als vorübergehende in der Seele Spuren, Eindrücke, hinterlassen, die haftenbleiben und dadurch meßbar sind: «*Diesen Eindruck als gegenwärtigen messe ich (ipsam affectionem metior praesentem), und nicht die Dinge, die vorübergingen, um ihn entstehen zu lassen. Ihn messe ich, wenn ich die Zeiten messe*» (*ibid.*).

So wird die Seele³ zum Ort, an dem der Zeitfluß faßbar wird. Wie vermag nun die Seele das Vorübergehen der Zeit festzuhalten und dadurch die Zeit als etwas Meßbares zu gewinnen? Dies gelingt ihr, weil dieses Vorübergehen als solches gegenwärtig in der Seele verharret dank dem Vermögen, das Noch-nicht-Sein der Zukunft wie auch das Nicht-mehr-Sein der Vergangenheit in ihre eigene Gegenwart einzubeziehen. Dieses Vermögen gilt es zu bestimmen: «*Aber wie wird das Zukünftige verringert oder verzehrt, das noch nicht ist, oder wie wächst das Vergangene, das bereits nicht mehr ist, wenn nicht dadurch, daß in der Seele, die solches zustande bringt, drei Kräfte wirken? Sie erwartet, bemerkt und erinnert sich, und zwar so, daß das, was sie erwartet, durch das, was sie bemerkt, in das übergeht, dessen sie sich erinnert — Nam et expectat et attendit et meminit, ut id quod expectat per id quod attendit transeat in id quod meminerit*» (*Conf.* XI, 28, 37). Drei Fähigkeiten der Seele, das Erwarten, das Aufmerken und das Sicherinnern, vermögen das Vorübergehen der Zeit zu vollziehen und zugleich festzuhalten, weil diese selbst in ihrem Tätigsein dem Vorübergehen enthoben sind. In ihnen haben Zukunft als das Noch-nicht-Sein, Gegenwart als das Nicht-faßbare-Sein, Vergangenheit als das Nicht-mehr-Sein ihren eigentlichen Seinsort — ihr Sein: «*Wer würde leugnen, daß das Zukünftige*

noch nicht ist? Trotz allem ist in der Seele bereits die Erwartung (*expectatio*) des Zukünftigen. Und wer leugnet, daß das Vergangene nicht mehr ist? Trotz allem ist in der Seele immer noch die Erinnerung (*memoria*) des Vergangenen. Und wer leugnet, daß die gegenwärtige Zeit der Dauer entbehrt, weil sie in einem Punkt vorbeigeht? Trotz allem dauert das Aufmerken an, durch welches, was anwesend sein wird, hinstrebt zum Abwesend-sein — *Sed tamen perdurat attentio, per quam pergit abesse quod aderit*» (*ibid.*).

Die Zeit als vorübergehende *ist*, weil den drei Zeitformen, mit denen sich das Vorübergehen fassen läßt, drei Fakultäten der Seele entsprechen, in denen diese Zeitformen ununterbrochen in Erfüllung zu gehen vermögen. Zukunft, Gegenwart, Vergangenheit haben in diesen Fakultäten ihren Bestand, weil diese immer gegenwärtig sind: Das Fließen der Zeit ist in der Gegenwart, welche das Sein der Seele in zeitlicher Hinsicht kennzeichnet. Mit dieser Feststellung — die allerdings schon eine Interpretation ist — beschließt Augustin im XI. Buch der *Confessiones* seine Ausführungen über das Wesen der Zeit. Aus ihnen läßt sich aber der Schluß ziehen, daß die Gegenwart der angeführten Fakultäten das Erfahren von Zeit ermöglicht und der Rede von Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit ihren Sinn gibt. Damit ist ein Hinweis gewonnen für das Verständnis der einleitend angeführten Behauptung, daß nach Augustin die Zeit sich gewissermaßen selbst messe. Denn die Gegenwart der die Zeit im eigentlichen Sinne «messenden» Fakultäten der Seele ist selbst ein Modus der Zeit, und es ist diese Gegenwart, welche ermöglichender Grund für die Meßbarkeit der Zeit ist, womit ein Zugang gefunden ist zum Verständnis des Daß und damit auch des Was der Zeit.

Augustins Zeitspekulation in den *Confessiones* führt auf die Gegenwart als den Seinsmodus der Seele, eine Einsicht, die in *De Trinitate* eine Vertiefung erfährt.

In den ersten sieben des aus fünfzehn Büchern bestehenden Werkes *De Trinitate* beschäftigt sich Augustin mit dem im dritten und besonders im vierten Jahrhundert heftig diskutierten Trinitätsdogma, dessen Formulierung aber seit dem Konzil von Konstantinopel (381) auf eine verbindliche Weise feststand, so daß er sich auf dessen Auslegung konzentrieren kann. Anschließend entwickelt er in den Büchern VIII bis XV Analogien zur göttlichen Trinität⁴. So bemüht er sich in den Büchern IX und X um ein Verständnis der Seele, ausgehend vom Bibelwort, wonach der Mensch das Ebenbild Gottes sei. Diesen beiden Büchern gilt unsere Aufmerksamkeit, deren Inhalt Augustin im XV. Buch rückblickend wie folgt zusammenfaßt:

«Im neunten Buch gelangt die Erörterung zum Bild Gottes, welches der Mensch gemäß seiner Seele ist. In ihr habe ich eine gewisse Trinität gefunden, das heißt die Seele und die Kenntnis, wodurch sie sich kennt, und die Liebe, wodurch sie sich und ihre Kenntnis liebt (*in ea quaedam trinitas invenitur, id est, mens, et notitia qua se novit, et amor quo se notitiamque suam diligit*).

Und es wird gezeigt, daß diese drei unter sich gleich und eines Wesens sind (et haec tria aequalia inter se, et unius ostenduntur esse essentiae). Im zehnten Buch ist dasselbe aufmerksamer und gründlicher behandelt, was dazu führt, davon in der Seele eine glänzendere Trinität (evidentior trinitas) zu finden, welche besteht aus Gedächtnis (memoria), Erkenntnisvermögen (intelligentia) und Wille (voluntas)» (*Trin.* XV, 3, 5).

Augustins Betrachtung der menschlichen Seele in *De Trinitate* ist durch das Grundthema dieses Werkes bestimmt. Und das, was er an trinitarischen Strukturen in der Seele entdeckt, ist im Hinblick auf die göttliche Trinität gefunden und in Analogie zu dieser gedacht. Das Gemeinsame in dieser analogischen Sicht, das Analogum, ist die Idee der Trinität, die in der zitierten Zusammenfassung des Inhaltes des IX. Buches in einer Formel gefaßt ist, welche für das Verständnis des Folgenden hinreicht, wobei es zweckmäßig ist, am Wort «Trinität» einen formalen und einen inhaltlichen Aspekt zu unterscheiden. Der *inhaltliche* Aspekt begegnet uns im Trinitätsdogma. Dieses ist eine theologische Aussage über die Beziehung, in der die drei göttlichen Personen — Gottvater, Gottsohn und Heiliger Geist — stehen. In *formaler* Hinsicht enthält das Wort Trinität eine Aussage über die Relationen, welche zwischen den Gliedern einer Triade herrschen können. Nur dieser formale Aspekt wird im analogen Zuordnen des Wortes Trinität auf die Seele angesprochen. In der zitierten Synopsis des IX. Buches ist er gefaßt in der Bemerkung: «... daß diese drei unter sich gleich und eines Wesens sind — haec tria aequalia inter se, et unius ostenduntur esse essentiae.» Bevor gezeigt werden kann, wie dieser formale Aspekt in Augustins Lehre von der trinitarischen Struktur der Seele eine inhaltliche Erfüllung erfährt, muß kurz auf dessen Nachweis von der Möglichkeit umfassender Selbsterkenntnis der Seele eingegangen werden.

Das alte Thema des *Γνώθι σεαυτόν* — des Erkenne dich selbst — aufgreifend, widerlegt Augustin zu Beginn des X. Buches mit großer Umsicht die skeptische These von der Unfähigkeit der Seele, sich selbst zu erkennen⁵. Sein Nachweis stützt sich auf die Einsicht, daß die Seele ausschließlich ein wissendes Wissen besitzt, und daß bei diesem Wissen um ihr eigenes Wissen die gesamte Seele beteiligt ist. Die Seele weiß als ganze, in ihrer Ganzheit, daß sie weiß, so daß in der Selbsterkenntnis die Seele in ihrer Totalität ihr eigener Gegenstand ist. Demnach wird das Wissen um sie selbst nicht nur von der Seele in ihrer Ganzheit getragen, sondern es erstreckt sich ebenfalls über die ganze Seele: «Folglich weiß, kennt sie sich ganz — Scit se igitur totam» (*Trin.* X, 4, 6).

Diese Feststellung wirft die naheliegende Frage auf, warum dann die Selbsterkenntnis noch gefordert werde und die Seele überhaupt danach strebe, sich zu erkennen. Augustins Antwort besteht vornehmlich im Hinweis auf die Ursachen, die zur Verkennung der wahren Natur der Seele

führen. Diese bestimmt sich aus deren Stellung *unter* Gott und *über* der restlichen Kreatur: «... unter jenem, von welchem sie sich lenken lassen muß, über jenem, welches sie zu lenken hat — sub illo a quo regi debet, supra ea quae regere debet» (*Trin.* X, 5, 7). Eine Ursache, die zur Verken- nung der eigenen Natur führt, liegt in der Tendenz, sich die Seele, beziehungs- weise ihre Vermögen materiell vorzustellen, wodurch die Seele zwar nicht ihrer Selbsterkenntnis verlustig geht, sondern diese gewissermaßen verun- reinigt wird, indem zur Seele etwas hinzugedacht wird, das ihr fremd ist. Daraus folgt für die Selbsterkenntnis, daß sie nur dann eigentlich stattfindet, wenn sie ohne jegliche körperliche Vorstellungen erfolgt: In der wahrhaften Selbsterkenntnis ist die Seele ganz sie selbst, so daß Augustins Auslegung des «cognosce teipsum» in der Anweisung gipfelt: «Die Seele trachte sich nicht als Abwesende wahrzunehmen, sondern sie sei besorgt, sich als An- wesende zu erkennen — Non velut absentem se quaerat cernere, sed praesen- tem se curet discernere» (*Trin.* X, 9, 12).

Die Diskussion des «cognosce teipsum» führt Augustin zur Kritik der materialistischen Seelenauffassung und zur Klarlegung des der Seele zukom- menden Substanzbegriffs. In der materialistischen Deutung werden die Ver- mögen der Seele, wie Erkenntnisvermögen (*intelligentia*) und dergleichen (*amor*, *memoria*, *voluntas*), als etwas vorgestellt, das *in* der Seele ist, so wie etwas in einem Körper sein kann. Wäre zum Beispiel die *intelligentia* solcher- weise Teil der Seele, dann könnte ein anderer Teil von ihr ohne diese sein. Eine solche Vorstellung ist aber nach der Einsicht in die Erkenntnisweise als eine die Ganzheit der Seele umfassende Aktivität nicht mehr haltbar. Vielmehr führt die Selbstgewißheit, welche diese Tätigkeiten der Seele immer begleitet, unmittelbar auf die Selbstgewißheit hinsichtlich der eigenen Sub- stantialität, woraus folgt, daß die Seele eine Substanz *sui generis* ist.

Es ist hier nicht der Ort, auf die ontologische Voraussetzung einzugehen, von der Augustin bei seiner Betrachtung ausgeht, und die darin besteht, daß jede echte Erkenntnis von etwas auch Substanzerkenntnis ist. Es genügt die Feststellung, daß er als unbezweifelbar voraussetzt, daß die Seele dessen, was sie ist, am gewissesten sein müsse: «... wenn die Seele ihrer selbst gewiß ist, dann ist sie ihrer Substanz gewiß — cum de se certa est, de sub- stantia sua certa est» (*Trin.* X, 10, 16). Diese Substanz ist aber frei von Sinnenfälligem und kann nicht an Bildern aus der Wahrnehmung expliziert werden.

Eine erste Weise, diese Substanz in ihrem Sein zu begreifen, erfolgt im IX. Buch von *De Trinitate* und wird von Augustin in der zitierten Zusam- menfassung als eine «*quaedam trinitas*», bestehend aus der Triade Seele, Selbsterkenntnis und Selbstliebe, gekennzeichnet. Nach der sich anschließen- den Widerlegung der skeptischen These, welche zur Seinsgewißheit der Seele führt, und nach der Begründung der Notwendigkeit von Selbsterkennt-

nis, wendet sich Augustin noch einmal der Seele zu und entdeckt in ihr eine trinitarische Struktur, die er in der Rückschau als «evidentior trinitas» qualifiziert. Dabei wählt er aus der Reihe der wiederholt genannten Vermögen der Seele drei: Gedächtnis (*memoria*), Erkenntnisvermögen (*intelligentia*) und Wille (*voluntas*). Diese bilden die «evidentior trinitas». Die Begründung für die Wahl gerade dieser drei vermag aber nicht zu überzeugen, besteht sie doch im Hinweis, daß man gewöhnlich nach diesen drei Vermögen die Begabung eines Kindes beurteile, um sich ein Bild von dessen Veranlagungen zu machen. Augustin muß sich der Unzulänglichkeit seiner Begründung bewußt gewesen sein; denn nach dem erwähnten kurzen Hinweis auf das Kind holt er zu einer ausführlichen Bemerkung über die Charakterisierung eines Menschen im allgemeinen aus, in deren Verlauf er die drei Vermögen in einen größeren Rahmen einbaut (*Trin.* X, 11, 17). Dann folgt ein in sich geschlossener Gedankengang (*Trin.* X, 11, 18), der durch seine strenge Führung auffällt. Gegenstand sind *memoria*, *intelligentia*, *voluntas*, deren Sein auf Grund der vorangegangenen Überlegungen feststeht. Gefragt wird nach ihrer Seinsweise, oder genauer, nach ihrer Weise, Vermögen der Seele zu sein. Die Fragerichtung ist bestimmt durch die Trinitätsformel, die gelaunget hatte: «Diese drei sind unter sich gleich und eines Wesens.» Ihre Übertragung auf *memoria*, *intelligentia*, *voluntas* ergibt die umfassende Antwort auf die Frage nach der Seinsweise dieser Vermögen und damit der Seele, sofern diese als sich in der «evidentior trinitas» erschöpfend angenommen wird. Dies gilt es nun zu zeigen, indem zuerst der erste, dann der zweite Teil der Trinitätsformel ausgelegt und anschließend die ganze Formel gedacht wird.

«Diese drei [das heißt *memoria*, *intelligentia*, *voluntas*] sind unter sich gleich.» Von Dreien wird eine wechselseitige Beziehung ausgesagt; Augustin nennt dieses Sagen «ad aliquid relative dicitur» und zieht daraus den bedeutsamen Schluß, daß *memoria*, *intelligentia*, *voluntas* *Relationsbegriffe* sind. Die sie bestimmende Relation ist solcherart, daß die Begriffe gleich (*aequalia*) genannt werden können. Doch sind nicht etwa die Begriffe als solche gleich, denn weder ist die *memoria* dasselbe wie die *intelligentia*, noch die *intelligentia* dasselbe wie die *voluntas*, sondern ihre Weise, in Relation zu stehen, beziehungsweise Relationsbegriffe zu sein, ist dieselbe. Zur Bezeichnung einer solchen Indifferenz der relationalen Seinsweise der einzelnen Elemente der Triade gebraucht der Theologe das Wort *Perichorese* und meint damit die wechselseitige Durchdringung der drei göttlichen Personen in der trinitarischen Einheit. Dasselbe Wort läßt sich analog auf die Seinsweise von *memoria*, *intelligentia*, *voluntas* übertragen, was Augustin folgendermaßen erklärt: Ich erinnere mich (*memini*), *memoria*, *intelligentia*, *voluntas* zu haben, ich erkenne (*intelligo*) diese drei bei mir, und ich will (*volo*) sie auch alle drei. Zudem erinnere ich mich an die *ganze* *memoria*, *intelligentia*, *voluntas*. Des

weiteren umfaßt die memoria alles Erkennen und Wollen ganz; denn was ich weiß und will, daran erinnere ich mich auch. Dasselbe gilt vom Erkennen (intelligere) und vom Wollen (velle). So heißt es vom Erkennen: «Was ich auch immer erkenne, ich weiß, daß ich erkenne, und ich weiß, daß ich will, wenn ich etwas will, was ich aber weiß, daran erinnere ich mich — quidquid intelligo, intelligere me scio, et scio me velle quidquid volo: quidquid autem scio memini» (ibid.). Vom Wollen heißt es: «Auch mein Wille umfaßt die ganze intelligentia und meine ganze memoria, insofern ich das Ganze benütze, das ich erkenne und dessen ich mich erinnere — Voluntas etiam mea totam intelligentiam totamque memoriam meam capit, dum toto utor quod intelligo et memini» (ibid.).

So ist die wechselseitige Durchdringung, die Perichorese, von memoria, intelligentia, voluntas vollkommen, ihre relationale Seinsweise als solche bestimmt, und das in der Trinitätsformel enthaltene «haec tria sunt aequalia inter se» erklärt. Augustin faßt das Resultat seiner Diskussion im Schlußsatz zusammen, der wie die Trinitätsformel zwei Teile besitzt. «Da diese drei sich wechselseitig umgreifen, alle in einer jeden und alle ganz, deshalb sind sie gleich: und zwar eine jede in ihrer Ganzheit einer jeden anderen in deren Ganzheit, und eine jede in ihrer Ganzheit ist zugleich mit allen zusammen in deren Ganzheit genommen [1. Teil]; und diese drei sind eins, ein Leben, eine Seele, ein Wesen [2. Teil] — Quapropter quando invicem a singulis et tota omnia capiuntur, aequalia sunt tota singula totis singulis, et tota singula simul omnibus totis [1. Teil]; et haec tria unum, una vita, una mens, una essentia [2. Teil]» (ibid.).

Es gibt kein Sich-Erinnern oder Erkennen oder Wollen, das nicht vollumfassend und zugleich Sich-Erinnern, Erkennen und Wollen wäre. «Haec tria inter se aequalia sunt» — soweit die Erklärung des ersten Teiles der Trinitätsformel, diese angewendet auf memoria, intelligentia, voluntas. Wie lautet Augustins Deutung des zweiten Teiles der Formel «... et unius ostenduntur esse essentiae»??

In der soeben angeführten Zusammenfassung wird die Einheit von memoria, intelligentia, voluntas nicht nur — wie dies in der «Trinitätsformel» der Fall ist — hinsichtlich des Wesens (essentia) behauptet, sondern mit dem Wesen gleichgestellt werden ineins genannt Leben und Seele (vita und mens). Durch diese Verdreifachung der Hinsicht des Eins-seins von memoria, intelligentia, voluntas erfährt der zweite Teil der Trinitätsformel jedoch keinen Bedeutungswandel, sondern eine Präzisierung. Denn vita, mens, essentia werden hier als gleichwertige Begriffe genommen, die sich durch eine grundlegende Eigenschaft von den drei Relationsbegriffen memoria, intelligentia, voluntas unterscheiden. In der Betonung dieses Unterschiedes besteht Augustins Erklärung des zweiten Teiles der Trinitätsformel.

Die Worte Leben, Seele, Wesen sind im Gegensatz zu den Relationsbegriffen auf sich selbst bezogene Begriffe. Augustin drückt diesen Sachverhalt in einem kurzen Satz aus: «Vita est autem unaquaeque ad se ipsam, et mens, et essentia — Leben aber ist jeweils auf sich selbst bezogen und so auch Seele und Wesen» (ibid.). Die hier vorherrschende Auffassung läßt sich zum Beispiel am Wort Wesen explizieren. Stellt man die Frage nach dem Wesen einer Sache, dann fragt man nach dem, was die Sache an und für sich ist, das heißt nach dem, was die Sache zu dem macht, was sie ist. Das Wort Wesen meint demnach das Selbst, das Eigentümliche einer Sache, so daß in der Antwort auf die Wesensfrage das Selbst der Sache zur Sprache gelangt. Augustin nennt diese Sageweise «ad se ipsum dicitur». Dieselbe Eigenschaft kommt nach Augustin den Worten Leben und Seele zu, insofern er sie für Begriffe nimmt, die nicht auf anderes weisen, sondern auf sich selbst. In Anlehnung an die Scholsterminologie kann man solche Begriffe *Substanzbegriffe* nennen — im Unterschied zu den Relationsbegriffen.

Auf diese Eigenart der Substanzbegriffe stützt sich Augustins Erklärung des zweiten Teiles der Trinitätsformel. Dabei geht er aus von einer Feststellung des gesunden Menschenverstandes. Denn niemand dürfte daran zweifeln, daß memoria, intelligentia, voluntas weder drei verschiedene Leben (vitae) noch drei Seelen (mentes) sind, sondern sie sind Formen *eines* Lebens und Vermögen *einer* Seele. Da sie aber einem Leben und einer Seele zukommen, folgt aus der Eigenschaft der Begriffe Leben und Seele als Substanzbegriffe, daß memoria, intelligentia, voluntas auch nur einer Substanz angehören. Einer Substanz angehören ist jedoch gleichbedeutend mit der Aussage, eine Substanz sein, weil der Begriff Substanz keine Vorstellung von Teilsubstanzen zuläßt. Diese Erklärung des zweiten Teiles der Trinitätsformel faßt Augustin in einem Satz zusammen, den er an den Anfang seiner Erörterung stellt: «Also sind diese drei, Gedächtnis, Erkenntnisvermögen, Wille, nicht drei Leben, sondern ein einziges Leben; nicht drei Seelen, sondern eine einzige Seele: folglich sind sie keinesfalls drei Substanzen, sondern eine einzige Substanz — Haec igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita; nec tres mentes, sed una mens: consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed una substantia» (ibid.).

Am Beispiel der Seele wird die Trinitätsformel zur Aufforderung, das Wesen von drei in Relation stehenden Begriffen zu denken. Dieses Denken muß aber solange mißlingen, als es sich am Gegenstandsdenken orientiert, dem der Mensch immer wieder — einem merkwürdigen Geschick zufolge — zuneigt, und das seinen Alltag beherrscht. In diesem alltäglichen Denken, das eigentlich ein Vorstellen ist, wird der Denkinhalt objektiviert, eben vorgestellt, vergegenständlicht. Dann ist es aber nicht mehr möglich, eine Dreiheit als Einheit zu denken und zugleich die Singularität der drei Elemente zu bewahren, weil in der vor-gestellten Einheit das Triadische aufgehoben,

das heißt entschwunden ist, so daß in diesem Denken die in der Trinitätsformel enthaltene Forderung nicht erfüllbar ist.

Diesem Denken muß aber auch Augustins Nachweis der Seins- und Erkenntnisgewißheit der Seele unverstündlich bleiben, da ein grundlegender Unterschied zwischen der sinnlichen Wahrnehmung besteht, an dem sich dieses Denken orientiert, und der Erkenntnis von der Selbstgewißheit der Seele. Im Gegensatz zu den Vorstellungen einer Seele bestehend aus Feuer, Luft, Körperteilen usw., Vorstellungen, die Analogiebildungen zu Sinneserfahrungen sind — weshalb Augustin sie «*figmenta simulata*» nennt —, zeichnet sich die Erfahrung von der Gewißheit des wissenden Wissens der Seele durch ihre Präsenz aus. Diese innere Präsenz («*vera interior praesentia*») der Vermögen der Seele führt Augustin als das eigentliche Kriterium für die Seinsgewißheit der Seele an (*Trin.* X, 10, 16). Durch sie unterscheidet sich das Wissen um diese Tätigkeiten grundsätzlich von der an die sinnliche Wahrnehmung gebundenen Erkenntnis.

Diese Präsenz vermag die Seele dann zu erfahren, wenn sie denkt und damit erkennt, daß sie lebt, sich erinnert, versteht und will («*sicut cogitat vivere se, et meminisse, et intelligere, et velle se*»; *ibid.*). So lautet die Schlußbemerkung seiner, die ersten zehn Kapitel von Buch X umfassende Darstellung der Erfahrung der Selbstgewißheit: «Die Seele kennt nämlich diese Tätigkeiten als solche; sie stellt sich diese nicht vor, als ob sie diese durch die Sinne außerhalb ihrer selbst wahrnehme, so wie die Sinne Körperliches wahrnehmen. Wenn sie sich keine jener Vorstellungen solcherweise andichtet, daß sie so wie jene zu sein vermeint, dann wird sie das und nur das sein, was ihr von ihr selbst verbleibt — *Novit [i. e. mens] enim haec [i. e. actiones mentis] in se, nec imaginatur quasi extra se illa sensu tetigerit, sicut corporalia quaeque tanguntur. Ex quorum cogitationibus si nihil sibi affingat, ut tale aliquid esse se putet, quidquid ei de se remanet, hoc solum ipsa est*» (*ibid.*).

Was besagt aber die Wendung «*vera interior praesentia*», wie ist sie zu verstehen? Ein Versuch, sie zu fassen, scheint uns in der dargestellten Lehre von der trinitarischen Struktur der Seele vorzuliegen. Im XIV. Buch von *De Trinitate* nimmt Augustin das Thema der «*evidentior trinitas*» noch einmal auf und entwickelt es nach mehreren Hinsichten, so daß diese Ausführungen eine Ergänzung zu den äußerst gedrängten des X. Buches darstellen, weshalb sie nun beigezogen werden sollen.

Die Seele ist ihrer selbst gewiß, und zwar in einer umfassenden Weise dank der *interior praesentia* ihrer Vermögen. Diese Präsenz zeichnet das Verhältnis der Seele zu ihren Vermögen, so zum Beispiel zu *memoria*, *intelligentia*, *voluntas* aus, insofern diese entsprechend der Lehre von der trinitarischen Struktur der Seele eine Einheit mit der Seele bilden. Die *interior praesentia* erweist sich so als die Weise der Seele, bei sich zu sein. Dies gilt es zu verstehen.

Hiezu diene die naheliegende Frage: Ist die interior praesentia ein Viertes, neben den drei Vermögen memoria, intelligentia, voluntas, oder ist sie etwas, das ihnen eigen ist? Zur Beantwortung dieser Frage bedarf es vorgängig einer klärenden Feststellung. Gemäß obiger Darstellung der evidentior trinitas *ist* die Seele die Perichorese von memoria, intelligentia, voluntas und nicht etwas anderes neben jenen. Diese Interpretation steht in Übereinstimmung mit den Ausführungen im X. Buch von *De Trinitate*, mögen sich auch Stellen in demselben Werk finden, an welchen nicht in derselben konsequenten Weise die trinitarische Struktur der Seele vertreten wird.

Wenn die Perichorese von memoria, intelligentia, voluntas — und vielleicht noch von anderen Vermögen der Seele, die dann in Betracht gezogen werden können, wenn nicht mehr nach Analogien zur göttlichen Trinität Ausschau gehalten wird — die Seele selbst ist, dann kann die interior praesentia weder etwas neben memoria, intelligentia, voluntas sein, noch irgend ein Merkmal, eine spezifische Eigenschaft nur *eines* dieser Vermögen, sondern muß mit Notwendigkeit ein Kennzeichen der Perichorese selbst sein. Denn wenn memoria, intelligentia, voluntas sich jeweils selbst in ihrer Ganzheit sind und zugleich die anderen Vermögen ganz umgreifen, dann kann die interior praesentia, die ja das Merkmal der Seinsgewißheit der Seele ist, nichts anderes sein als die soeben angedeutete vollumfängliche Gegenwart der drei Vermögen. Die Wendung «vera interior praesentia» besagt die von der Seele erfahrbare Anwesenheit ihrer selbst durch die Perichorese ihrer Vermögen hindurch, und in dieser Wirklichkeitserfahrung hat das von Augustin letztlich gegen die Skeptiker vorgebrachte Argument seine Wurzel und Berechtigung, deren Möglichkeit eines Nachvollzuges jedoch einem jeden Menschen überlassen ist. Bei dieser Erfahrung ist aber anzusetzen in der Annahme, sie sei vollzogen worden. Nur unter dieser Annahme kann die Frage nach dem philosophischen Bedeutungsgehalt der Erfahrung von der vera interior praesentia aufgeworfen werden. Dann erweist sie sich als eine Mitteilung über die Seinsweise der Seele: Die Seele ist für sich selbst immer und notwendigerweise präsent, das heißt sie ist sich selbst in ihrer eigenen Zeitform, welche die Gegenwart ist. Die Seele ist in ihrem eigenen Selbst das, was sie ist, weder als Zukünftiges noch als Vergangenes, sondern immer als Gegenwärtiges.

Eine Möglichkeit, diese Erfahrung denkend zu bewältigen und damit zum Ausdruck zu bringen und nachvollziehbar zu gestalten, stellt die Lehre von der trinitarischen Struktur der Seele dar. Denn das mit dieser Lehre vorgetragene Verständnis der Seele und ihrer Vermögen ist — als eine Aussage über das eigene Seinsverständnis der Seele — auch eine Aussage über die Weise, wie sich die Seele als in der Zeit seiend erkennt. Sie erkennt sich als immerzu gegenwärtige, und in dieser ihrer Erkenntnis gründet das Bewußtsein von der inneren Zeit. Die Seele trägt in sich ihre Zeit, die sich

in der reinen Gegenwart erschöpft. Das Selbstverständnis der Seele eröffnet als zeitlichen Horizont nur die Gegenwart, so daß die aus diesem Selbstverständnis gewonnene Zeit — die innere Zeit — sich grundsätzlich unterscheidet von jener aus der Dreiheit Zukunft, Gegenwart, Vergangenheit bestehenden Zeit, in der der Mensch zu leben vermeint.

Augustin ist sich der Eigentümlichkeit dieser Fassung der inneren Zeit bewußt, weshalb er ihr seine ganze Aufmerksamkeit zuwendet. Im besonderen beschäftigt ihn — was naheliegend ist — der Zeitmodus der Vergangenheit, als dessen Sitz für gewöhnlich das Gedächtnis (*memoria*) gilt. Er zweifelt zwar nicht daran, daß die *memoria* auf Vergangenes geht, doch zeigt er, daß ihre Seinsweise als Vermögen der Seele präsentisch ist. Durch diese ihre Präsenz vermag die *memoria* aber auch der Hort für die erfahrbare Gegenwart der Seele selbst zu sein, eine Einsicht, die Augustin im XIV. Buch von *De Trinitate*, nachdem er darauf hingewiesen hat, daß die *memoria* sich nicht nur auf Vergangenes, sondern ebenfalls auf Gegenwärtiges erstrecken kann, in folgenden Satz faßt: «Quapropter sicut in rebus praeteritis ea memoria dicitur, qua fit ut valeant recoli et recordari: sic in re praesenti quod sibi est mens, memoria sine absurditate dicenda est, qua sibi praesto est ut sua cogitatione possit intelligi, et utrumque sui amore conjungi» (*Trin.* XIV, 11, 14). Mit Recht wird das Gedächtnis hinsichtlich Vergangenen das Vermögen genannt, sich zu erinnern, das heißt Vergangenes in die Erinnerung zu rufen. Mit demselben Recht kann bezüglich der Präsenz, als welche die Seele sich selbst erfährt, das Gedächtnis jenes Vermögen genannt werden, welches der Seele gestattet, für sich selbst gegenwärtig zu sein, damit sie sich im eigenen Denkkakt zu verstehen vermöge, und damit sie durch die Liebe (*amor*), die sie sich selbst entgegenbringt, *memoria* und *intelligentia* vereinigen könne.

Die Seele ist sich selbst gegenwärtig dank dem Gedächtnis, welches hier einem Spiegel ähnlich vorgestellt wird, in welchem sich die Seele zu erkennen vermag. Dem Gedächtnis kommt die Funktion zu, jene innere Präsenz zu gewährleisten, welche die Selbsterkenntnis der Seele ermöglicht, und in der sich diese Erkenntnis vollzieht. Das Gedächtnis ist aber nicht selbst diese innere Präsenz, denn diese ist ein Wesensmerkmal der ganzen Seele. Es ist nur das Vermögen, in welchem sich die Seele als gegenwärtige immer wieder findet. Und dieses Sich-selbst-finden der Seele expliziert Augustin im zitierten Satz nach zwei Hinsichten: einmal als ein Sich-selbst-erkennen und dann als ein Sich-selbst-lieben.

Mit diesen beiden Hinsichten greift Augustin auf seine ursprüngliche, im Buch IX entwickelte trinitarische Struktur der Seele zurück, welche in der Synopsis gelautet hatte: «mens, et notitia qua se novit, et amor quo se notitiamque suam diligit» (XV, 3, 5). Zugleich baut er in diese «quaedam trinitas» — wie er sie an der entsprechenden Stelle nennt — die «evidentior

trinitas» ein, welche aus der Perichorese von *memoria*, *intelligentia*, *voluntas* besteht. Allerdings ist jetzt nicht mehr von *voluntas* die Rede, sondern von *amor*, wobei von der Liebe gesagt wird, daß sie die beiden ersten verbinde, ineinanderfüge (*conjungere*). Die Ersetzung von *voluntas* durch *amor* darf jedoch nicht befremden, da Augustin wiederholt die beiden Begriffe synonym verwendet, so zum Beispiel in jenem wichtigen Abschnitt, wo er die Funktionen der drei Vermögen innerhalb der trinitarischen Struktur der Seele erläutert. Dort liest man: «Jetzt nenne ich *voluntas* [Wille] oder *amor* oder *dilectio* [zwei Wörter für Liebe] das Prinzip, welches das Erzeugte und das Erzeugende verbindet und auf eine gewisse Weise beiden gemeinsam ist — ... *nunc dico ... voluntatem, sive amorem, vel dilectionem, quae istam prolem parentemque conjungit, et quodam modo utrisque communis est*» (*Trin.* XIV, 7, 10).

Es ist hier nicht auf die Metaphorik von Erzeugendem und Erzeugtem einzugehen, welche eine Analogie zum Verhältnis Gottvater-Gottsohn ist, da die Stelle nur als Beleg für den synonymen Gebrauch der Wörter *voluntas* und *amor* angezogen wurde. Dieser Gebrauch hat seinen tieferen Grund in der Auffassung, wonach der Wille seiner ursprünglichen Natur entsprechend nur nach solchem strebt, das die Seele liebt, so daß «etwas wollen» gleichbedeutend ist mit «etwas lieben».

Fassen wir das Ergebnis der bisherigen Ausführungen zusammen. Ihr Ziel war, die Vermutung zu erhärten, daß Augustins Darstellung der trinitarischen Struktur der Seele eine Explikation des Phänomens der inneren Zeit enthalte. Ausgehend vom Begriff der *interior praesentia*, verstanden einmal als das Kriterium der Seinsgewißheit der Seele, dann als Wesensmerkmal der Seele, führte die Untersuchung zum Begriff *memoria*, dessen Beziehung zur *interior praesentia* zu klären war. Dabei erwies sich die *memoria* als der Ort, an dem die Gegenwärtigkeit der Seele zum ermöglichenden Grund von Selbsterkenntnis und Selbstliebe wird, so daß bezüglich der *interior praesentia* die *memoria* eine Sonderstellung unter den drei Vermögen der Seele einnimmt. Andererseits ist dieser ontologische Vorrang der *memoria* keineswegs solcherart, daß sie zum alleinigen Sitz der Gegenwart der Seele würde, da jene zum Wesen der Perichorese gehört, welche in ihrem konstanten Vollzug die Seele selbst ausmacht. Dieser Sachverhalt läßt sich auch so ausdrücken: Die Seele ist ein Seiendes, das sich immer und nur als Gegenwärtiges weiß, und zwar als Gegenwärtiges in seiner Ganzheit. Analysiert man dieses Selbstwissen, dann erweist sich die *memoria* als das Vermögen, die Gegenwart walten zu lassen. Dieses Walten selbst ist aber nichts anderes als das, was man die innere Zeit nennt. Und zu diesem Walten selbst gehören *memoria* als die Manifestationsweise des Waltens, *intelligentia* als das Wissen um dieses Walten, und *voluntas* oder *amor* als das Verbindende von *memoria* und *intelligentia*, damit das Walten im Wissen Bestand hat.

Ohne die Perichorese von *memoria*, *intelligentia*, *voluntas*, ohne diese trinitarische Struktur der Seele würde die *interior praesentia* gar nicht gegeben sein, sondern als jeweils Erkanntes immer schon Vergangenes sein. Dies widerspricht aber der Erfahrung von der *interior praesentia*, für die Augustins Lehre von der trinitarischen Struktur der Seele eine Erklärung enthält. Wenn nun diese Erklärung eine solche des Phänomens der inneren Zeit ist, dann folgt aus ihr für die innere Zeit, daß diese ihrem Wesen nach auf die Gegenwart beschränkt ist. Der zeitliche Aspekt des Seins der Seele ist präsentisch und wird von der Seele immer als präsentischer erfahren und erkannt. Und wird in den *Confessiones* die durch Zukunft, Gegenwart, Vergangenheit gekennzeichnete «äußere» Zeit auf die «innere» Zeit zurückgeführt, so erfährt diese «innere» Zeit in *De Trinitate* eine Begründung, welche sich in den *Confessiones* noch nicht findet, die aber eine konsequente Vertiefung des in den *Confessiones* enthaltenen Ansatzes zum Verständnis des Wesens der Zeit darstellt.

¹Eine Übersicht gibt C. Andresen, *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart*, Darmstadt 1962, S. 508—510. ²Der lateinische Text entspricht den Ausgaben in *Bibliothèque Augustinienne, Oeuvres de Saint Augustin (Confessiones, Bde. 13 und 14, Paris 1962; De Trinitate, Bde. 15 und 16, Paris 1955)*. Die deutsche Wiedergabe von Stellen aus den *Confessiones* erfolgt in Anlehnung an die von C. J. Perl besorgte Übersetzung, Paderborn 1964. ³Es braucht hier nicht auf einen möglichen Unterschied zwischen den Ausdrücken «mens» und «animus» eingegangen zu werden, für die in den Übersetzungen «Seele» gesetzt wird. ⁴Für eine eingehende Analyse des Gedankenganges in *De Trinitate* sei auf A. Schindler, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen 1965, hingewiesen. ⁵Vgl. z. B. Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* V, 310. In seiner Widerlegung folgt Augustin Gedanken, die Plotin entfaltet hat, so z. B. in *Enneade* V, 3.