

Identität und Ich-Erfahrung nach der Augustinischen Gedächtnislehre – Eine Replik auf die Interpretation der Augustin-Zitate in Martin Walsers Roman »Das Einhorn«.*

Von *Cornelius Mayer, Gießen*

Martin Walsers 1966 veröffentlichter Roman »Das Einhorn« zählt bekanntlich zu seiner die gesellschaftliche Wirklichkeit der Bundesrepublik spiegelnden »Anselm-Kristlein-Trilogie«, von der der erste Band »Halbzeit« 1960 und der dritte »Der Sturz« 1973 erschienen sind¹. Wenngleich alle Teile dieser Trilogie außer dem Erzähler Kristlein noch durch andere Personen, durch erzählerische Motive und Tendenzen ein vielfach miteinander verbundenes literarisches Ganzes bilden, so werden wir im folgenden unsere Aufmerksamkeit dennoch ausschließlich auf den Mittelteil der Trilogie beschränken, weil in ihm die Auseinandersetzung des Autors – oder sollte man vorsichtiger sagen: des Erzählers Kristlein? – mit der augustinischen Gedächtnislehre eine nicht geringe Rolle spielt. Gewiß wird der Kirchenvater Augustin bereits im ersten Teil der Trilogie erwähnt², es werden sogar schon darin Sätze von ihm zitiert³, aber erst im Roman »Das Einhorn« erscheinen die Augustin-Sentenzen so auffällig exponiert, daß ihre evokatorische und provokatorische Funktion kaum zu übersehen ist.

Der Inhalt des Romans ist in aller Kürze folgender: Anselm-Kristlein – noch in »Halbzeit« Vertreter und Werbefachmann – ist inzwischen zu einem Schriftsteller avanciert. Als solcher erhält er den Auftrag ein Buch über die Liebe, einen Sachroman zu schreiben. Den Stoff dazu liefert ihm die Erinnerung an erlebte Frauenbekanntschaften, die er schreibend vergegenwärtigt. So entsteht der Roman,

* Der folgende Beitrag wurde als Referat an der Universität Passau vorgetragen. Dort fand im WS 1982/83 für Germanistik- und Theologie-Studenten ein interdisziplinäres Hauptstudium über das Thema »Latente Religiosität in der Gegenwartsliteratur« statt. Da in Martin Walsers Werk »Das Einhorn« der Held und Ich-Erzähler seine vergebliche Sinnsuche weithin als eine Auseinandersetzung mit Augustins Memoria-Lehre formuliert, wurde der Verfasser am 31. Januar 1983 zu diesem Vortrag gebeten.

¹ Ich zitiere nach der dreibändigen Suhrkamp-Taschenbuch-Edition (st 684) Frankfurt 1981. Herzlichen Dank schulde ich dem Lehrstuhlinhaber für neuere deutsche Literatur an der Universität Passau, Prof. Dr. Hartmut Laufhütte, der mir zur ersten Orientierung ein unveröffentlichtes Manuskript über die Sinnsuche in der Anselm-Kristlein-Trilogie sowie in einigen anderen Werken Walsers überließ. Danken möchte ich auch meinem Gießener Kollegen, Prof. Dr. Peter Horst Neumann (neuere deutsche Literaturgeschichte und allgemeine Literaturwissenschaft) für seine freundliche Hilfe bei der Sammlung und Sichtung der einschlägigen Walser-Literatur.

² »Halbzeit«, S. 136, 876.

³ »Halbzeit«, S. 354 zweimal und S. 355.

der in drei miteinander verknüpfte Bereiche zerfällt, nämlich in die Gesellschaftsdarstellung, in Liebesgeschichten und in gleichsam dazwischengestreuter essayistische Erörterungen über das Erinnerungsvermögen⁴. Die Gesellschaftsdarstellung bezieht sich hauptsächlich auf die Intellektuellen der Bundesrepublik der beginnenden sechziger Jahre. Die Liebesgeschichten erzählen Affären mit einer Barbara aus Düsseldorf, mit Melanie Sugg, der Schweizer Verlegerin und Auftraggeberin des Sachromans über Liebe, ferner mit einem Mannequin namens Rosa und schließlich die von all dem sich abhebende Begegnung mit Orli, die Anselms große Liebe wird. Denn erschöpfen sich bis zur Orli-Geschichte die aneinandergereihten einzelnen Liebesepisoden des Sachromans in weitschweifenden und detaillierten Studien libertinistisch-sexueller Verhaltensweisen, wovon sich die Auftraggeberin eine totale Emanzipation der Gesellschaft auf dem Gebiete der Liebe verspricht, so macht der Erzähler bei allem Engagement für dieses Aufklärungsprogramm doch deutlich, daß alles vor der Orli-Elegie Geschriebene eher von sexuellen Misereen als von Liebe handelt. So nimmt man beim Lesen des letzten Romanteils ein Ringen um Ausdrucksmöglichkeiten wahr, das der Beschreibung der Liebe auch und gerade in ihrer physischen Form mit anderen Mitteln als dem Pornographenvokabular gerecht zu werden versucht. Bei einem Spaziergang stoßen Anselm und Orli auf eine Kapelle mit einer Abbildung der christlichen Einhorn-Deutung. Nach der Minnendichtung wird das Roß mit dem mächtigen Horn auf der Stirn, ein Sinnbild der männlichen Zeugungskraft, zahm, wenn es sein Haupt in den Schoß einer Jungfrau legt⁵. Der Mythos wird nachgeahmt – und der Sinn der Nachahmung: Anselm, der in der Begegnung mit Orli die Erfüllung seiner Erwartungen in Sachen Liebe erhoffte, findet in ihr seine Einhornbändigerin.

Und dennoch scheint der Roman nicht allein auf die Vermittlung dieser Einsicht abzuzielen. Orli verschwindet ja eines Tages auf Nimmerwiedersehen. Was bleibt, sind Erinnerungen. Von ihnen zehrt der Erzähler, der wegen der Vielzahl der Rollen, die zu spielen das Leben ihm aufzwingt, sich als ein ganzes Bündel von Ichs gleichsam als ein »Fürwörterparlament« empfindet. Sich erinnernd schreibt er, um sich auf dem Wege der Erinnerung über seine Identität trotz der auseinanderstrebenden Kräfte seines Selbst Klarheit zu verschaffen. Er schreibt nicht nur über den Sachroman, für den er sich den Stoff aus dem Erinnerten holt, die Erinnerung selbst wird ihm zum Stoff, über den er schreiben muß. Nicht weniger als fünfmal hält er inne, um festzustellen: schon wieder ein »Anlaß über unser Erinnerungsvermögen verwundert zu sein.«⁶.

Indes ist vom Erinnerungsvermögen nicht allein in diesen fünf essayistischen Intermezzi die Rede. Die Reflexionen darüber durchziehen in weiteren feuilletonistischen Einlagen das ganze Werk wie ein roter Faden. Dies deuten allem voran die

⁴ Vgl. H. Kinder, Anselm Kristlein: Eins bis Drei – Gemeinsamkeit und Unterschied, S. 39, in: Text und Kritik, Nr. 41/42 (1974), S. 38–45.

⁵ Vgl. W. Bauer, I. Dümtz, S. Golowin, H. Röttgen, Lexikon der Symbole, Wiesbaden 1980, S. 26. Zur christlichen Deutung: D. Forstner, Die Welt der Symbole, Innsbruck – Wien – München 1961, S. 363–366.

⁶ S. 49f., 55f., 179–181, 208–211 und 317–327.

drei leitmotivisch jeweils zum Beginn der Erzählung einer neuen Liebesepisode gesetzten Augustin-Zitate an. Gleich am Anfang des Romans steht der gewichtige Satz aus dem X. Buch der *Confessiones*: »*Ich bin mein Erinnern*«. Auch die beiden anderen Zitate, »*Das Gedächtnis ist gleichsam der Magen der Seele* und »*Ich sage Stein, ich sage Sonne*«, sind demselben Buch entnommen⁷.

Es ist nicht so ohne weiteres klar, ob die im Roman vorgelegte Interpretation der augustinischen Gedächtnislehre die des Autors Martin Walser ist. Erstens fällt die zweifache Distanzierung des Erzählers vom Erzählten auf, worauf bereits in Rezensionen hingewiesen worden ist. »Nicht Walser erzählt, sondern Kristlein«; und dieser erzählt nicht, was er gerade erlebt, sondern er erzählt aus dem Erinnerungsvermögen⁸. Dann aber meine ich, daß man Walser, einem »*poeta doctus*«⁹, eine so sinnentstellende Auslegung der augustinischen Sentenzen wie sie der Intellektuelle Anselm Kristlein, Vertreter jener Gesellschaft, deren zwiespältige Ambitionen die ganze Trilogie beleuchtet und entlarvt, zu seinen Gunsten vornimmt, nicht so leicht unterschieben sollte. Aber wenden wir uns zunächst den Einwänden und Invektiven des Erzählers zu.

Schon beim ersten Anlaß, über unser Erinnerungsvermögen verwundert zu sein, wird der ontisch-ontologische Unterschied zwischen gegenwärtigem Erleben und einer bloß memorialen Reproduktion des einst Erlebten in ein scharfes Licht gestellt. Die Quintessenz aller herbeigezogenen Argumente lautet: Das Erinnerungsvermögen ist einfach unfähig, sinnlich Erlebtes – darum geht es vorzüglich, wenn nicht ausschließlich – sinnhaft zu reproduzieren. Was das Gedächtnis hervorbringt, ist nichts als »*zerebraler Spuk*« (49). Stellen sich dabei Gefühle ein, so sind diese fingiert (56). Erinnerung, so stellt Anselm resignierend fest, »*wird zu hoch notiert*« (50). Zwar wird die Größe des Gedächtnisses – »*1 Million Öffnungen*« in ihm brauchen »*noch nicht den hundertsten Teil eines Stecknadelkopfes*« – deutlich gesehen. Aber sein »*Geheimnis*« ist nur das eines »*Memorialmagazins*«, das wie ein Computer funktioniert (180). Das Gedächtnis, das Ameisen und Wolkenkratzer in gleicherweise speichert, nivelliert das Gespeicherte zugleich wie die Sprache, die aus Dingen Wörter macht. Was das Gedächtnis aufbewahrt, sind nicht die Dinge: »*statt etwas, bleiben Wörter*« (181).

Im vierten Anlaß, über unser Erinnerungsvermögen verwundert zu sein, wird die Diastase von Erinnerung und Sachverhalt, von Erinnerung und Erleben noch-

⁷ Die drei Zitate der Reihe nach: *Confessiones* X, 17, 26; 14, 21; 15, 23. Der Satz »*Ich bin mein Erinnern*« ist eine Zusammenfassung von »*Magna vis est memoriae, nescio quid horrendum, deus meus, profunda et infinita multiplicitas; et hoc animus est, et hoc ego ipse sum*«.

⁸ R. W. Leonhardt, »*Das Einhorn*« (1966). Liebe sucht eine neue Sprache, abgedruckt in: Th. Beckermann, Über Martin Walser, Edition Suhrkamp 407 (1970), S. 64–71, S. 70.

⁹ K. Sello, Martin Walser: »*Das Einhorn*«, abgedruckt ebd. S. 76–84. Sello weist auf die zahllosen Details, auf »*geläufiges und entlegenes Bildungsgut*« hin, auf »*Mythen und Bibelzitate, was immer die Geschichte zur Verfügung stellt und die Gegenwart, Schriftsteller, Politiker, Großkonzerne und sämtliche überregionalen Publikationsorgane, vom Spiegel bis zu Christ und Welt. Der poeta doctus verlangt ein ebenbürtiges Publikum, man muß wissen, wovon da gehandelt wird, um der 'Wortwörtlichkeit' zu mißtrauen*«. Diese zutreffende Beobachtung kann ich unter dem Aspekt eines Theologen nur bestätigen. Das Wissen Walsers über die Theologie und die kirchliche Praxis – in der Trilogie freilich fast durchgängig negativ besetzt – ist beachtlich.

mals bündig zur Sprache gebracht. Weil dabei auf Augustin des öfteren *expressis verbis* Bezug genommen wird, sei diese an Argumenten besonders dichte Stelle wörtlich wiedergegeben: »*Vide, ut illud in animo habeas (Conf. X, 14, 21)*, sagte mir der großheilige Augustinus, den mir Birga gestern mit *tolle – lege (VIII, 12, 29)* befahl. Ja, rief ich gleich, prima, *das Gedächtnis der Magen der Seele (X, 14, 21)*, also wenn wir jetzt Seele noch vorsichtig ersetzen, dann müssen wir zugeben, wir haben schmähhlich wenig dazugelernt seitdem. Birga, was ich immer sage, da-schau: *‘bei ruhiger Zunge und schweigender Kehle sing ich’ (X, 8, 13)*, entweder Dein Augustin ist doch nicht so groß, oder es stimmt einfach und deshalb kommt ein jeder drauf. Auch wie alles *‘geordnet und artweise’ (ebd.)* aufbewahrt wird, gut sehrgut, bloß er täuscht sich, natürlich, das kommt von der Seele, er täuscht sich (wie alle), wenn er glaubt, was man wieder hervorrufen kann, hätte man, wieder! Mensch, dabei weiß er doch, daß alles in Wörter zerlöst werden muß für die Unterbringung in Abhängigkeit, auch in Geruchs- und Farb- und Schwere-, Leichtigkeit- und andere Formeln. *‘Bilder’ (ebd.)* nennt er das. Von mir aus. Aber daß er behauptet (wie alle) er *‘erlebe es noch einmal, was und wann und wo mein Tun gewesen und was ich bei diesem Tun empfunden’ (X, 8, 14)*, ach Augustin, unter uns, das ist doch nicht drin bei uns, eine Farbe wird keine Farbe, ein Geruch kein Geruch mehr, und wie sich Rosa anfühlte, also geh mir weg, großer Sünder und Doctor Gratiae, hier liege ich im November, ich weiß noch ne Menge, aber von Erleben, Empfinden, also von Leben kann keine Rede mehr sein. Wohl nagt an mir noch, daß ich Blomich betrog. Komisch, sowas hält sich offenbar länger. Aber die Hand- und Gliedergreiflichkeiten mit Rosa, die sind mit Wörtern so ruhig herzustellen, als hätten wir zusammen Mathematikaufgaben gemacht. Und ich war damals sicher nicht ganz so dienstlich, wie ich mir das erdachte. Auch ich, o Augustine, ziehe in der Erinnerung den Honig dem Most vor, mich beider erinnernd, unterscheide ich sie, aber ich habe wirklich nichts davon, denn schmecken tut der Erinnerungshonig so wenig wie der Erinnerungsmost. Oder ich leg mir Rosa wieder zu Seite! Ja, gibt es denn Keuscheres als so eine nackte Erinnerungsrosa im bloß noch denkbaren Bett. Rosa, ein Wort, Bett, ein Wort...« (208f).

Auf diesen Text folgt, gleichsam um die Intensität wirklichen Erlebens gegenüber dem aus der Gegenwart verschwundenen, ausgelöschten, nicht mehr vorhandenen Erlebten abzuheben die Schilderung des Verhaltens Rosas im Bett. Auf ihr rasches und kurzes Atmen anspielend fährt Anselm fort: »Positives« (gemeint ist der wirkliche und nicht lediglich in Erinnerung gerufene Sexualakt) »hat einen kurzen Atem. O Augustine, Anselm konnte nicht umhin, schon hic et nunc zu sagen: Es wird gewesen sein. Es wird aber nicht so gewesen sein, wie es war. Es wird halt gewesen sein, als wäre es nicht gewesen. Deshalb tropfte dem Anselm mitten im Flagranti sowas aus dem Mund: was ist denn jetzt überhaupt? Antwortet prompt der Heilige: *‘Elend im Haben, elend im Mangel’ (X, 40, 65)*¹⁰. Finde ich ja auch. Aber Rosa schrie doch allegrisch JA-JA-JA... Das könnte ich natürlich auch

¹⁰ Die Confessioneszitate lauten im lateinischen Text: X, 14, 21: »*memoria quasi venter est animi*«; X, 8, 13: »*et quiescente lingua ac silente gutture canto*«; ebd. »*imagines*«; X, 8, 14: »*Ibi mihi et ipse*

jetzt noch in der Art der wiedererweckenden Programm-Musik anordnen, so recht zum Miterleben, stoßend und so, und endend. Hat mir nicht jemand was einschlägig Englisch empfohlen? Könnte ich! wenn ich nicht andauernd einsehen müßte, daß die Erinnerung ihre JA's nur mit geschlossenem Mund aufsagen kann« (210f).

Die Disqualifikation des Gewesenen bis zu dessen Verwünschung, ja Leugnung, verdichtet sich gerade im letzten Drittel des Romans. Der Erzähler vermag nur unter Protest gegen die Erinnerung seinen Stoff in Wörter zu fassen, weil jedes Wort ihm die Abwesenheit dessen, wovon er erzählt, schmerzlich zum Bewußtsein bringt. Die Sprache feiert, sobald sie sich dem Gewesenen zuwendet; sie wirkt nicht und bewirkt auch nichts. »Antiwörter« wären angemessen. »Das tröstlerische Beschwörungs- und Feierwesen hat der Sprache alles Vermögen verplempert, angemessen von Vergangenheit zu sprechen«, heißt es wieder mit der unmißverständlichen Adresse an die Gedächtnislehre Augustins, dem der Interpret unterstellt, er mache den monströsen Versuch, »Vergangenheit herzustellen«. Das Gedächtnis sei jedoch »keine Anlage für Wiederauferstehungsfeiern, sondern bloß ein Instrument zur Ermessung der Verluste ... eine Waage ... nur für Verluste. Eine Börse, die täglich reicher wird an Verlust« (373).

Das Gesagte mag genügen, um zu zeigen, daß nach dem Roman das Erinnerungsvermögen zur Vermittlung auch von Sinnerfahrung völlig unzureichend ist, weil Erinnerung keine Kontinuitäts- und darum auch keine Identitätserfahrung gewährt. Es nimmt deshalb auch nicht wunder, wenn der Erzähler sein erzähltes Selbst drastisch auf einen Schatten reduziert, der seinen Werfer verlor; wenn er sich nur als eine Figur betrachtet, die es »eher auf dem Papier gibt als warm und atmend« (378). Was in der Erzählung bleibt, sind Wörter, schon an und für sich ein klägliches Surrogat der Wirklichkeit, erst recht der Vergangenheit, aus der das Subjekt paradoxerweise nicht heraus, sondern in das es hineinwächst, in seine eigene Unbeständigkeit und Nicht-Identität.

Ehe ich mich im folgenden Augustin zuwende, möchte ich wenigstens erwähnen, daß im Roman Kristlein sich auch mit Marcel Proust, dem Verfasser des siebenteiligen Romanzyklus »A la recherche du temps perdu – Auf der Suche nach der verlorenen Zeit« kritisch auseinandersetzt. Proust vertritt darin die Auffassung, daß das Individuum, gerade weil es aus der Zukunft in die Vergangenheit wächst, sein Glück nur aus der spontan reflektierten Vergangenheit, die in die Gegenwart einströmt und das erinnerte frühere Ich so zurückbringt, gewinnen kann¹¹.

occurro meque recolo, quid, quando et ubi egerim quoque modo, cum agerem, affectus fuerim«; X, 40, 65: »Hic esse valeo nec volo, illic volo nec valeo, miser utrubique«. Dieses letzte Zitat ist von Walser mit »elend im Haben, elend im Mangel« wohl in dichterischer Verkürzung wiedergegeben.

¹¹ Zu der hier vorgelegten Interpretation siehe Kindlers Literatur Lexikon im dtv, Bd. 3, 881–884, dort auch ausführliche Literatur.

¹² Die Literatur zu Augustins Memoria-Lehre umfaßt inzwischen Dutzende von Aufsätzen und Monographien. Grundlegend ist immer noch die Studie von G. Söhngen, Der Aufbau der augustiniischen Gedächtnislehre. *Confessiones* Xc, 6–27, in: M. Grabmann und J. Mausbach, *Aurelius Augustinus*. Festschrift der Görresgesellschaft zum 1500. Todestag des hl. Augustinus, Köln 1930, S. 367–394. Neueren Datums ist die Monographie von J. A. Mourant, *Saint Augustine on Memory. The Saint Augustine Lecture 1979*, Villanova 1980.

Augustins Gedächtnislehre¹² hat natürlich mit Prousts »*mémoire involontaire*« nicht viel gemeinsam. Sie widerspricht auch der Kristleinschen Interpretation, und zwar ab ovo, wenngleich sie in einigen Details, wie zu zeigen sein wird, genau das sagt, was der reflektierende Erzähler an ihr kritisiert und geißelt.

Zunächst ist freilich zu sehen, daß die augustiniische Gedächtnislehre, soweit sie uns in den *Confessiones* vorliegt¹³, aus den *Confessiones* selbst, d.h. von der Zielsetzung dieser wirkungsgeschichtlich wohl weitreichendsten Schrift des Kirchenvaters nicht loszulösen ist. Sie befindet sich dort im X. Buch, aus dem auch fast alle Zitate und Anspielungen im Roman »Das Einhorn« genommen sind.

Augustin, der in den Büchern I–IX der *Confessiones* seinen Lebensweg bis zum Tode seiner Mutter Monica gnadentheologisch deutend erzählt, schildert im X. Buch seinen Geisteszustand zur Zeit der Abfassung dieses Buches. Er beschreibt aber seinen Zustand so, daß er aus den dabei vorgenommenen Analysen seines Bewußtseins Erkenntnisse formuliert, von deren Relevanz er überzeugt war, die er aber als gläubiger Christ zu seiner Daseinsauslegung heranzog. Es gilt also m. E. zu sehen und zu unterscheiden: 1. Augustins Lehre von der Memoria, wie er sie in den Kapiteln 6–16 des X. Buches der *Confessiones* vornahm, stützt sich auf überprüfbare Analysen seines Bewußtseins (verallgemeinernd könnte man sagen: des menschlichen Selbstbewußtseins). 2. Augustins Memoria-Lehre ist eingebettet in einen bestimmten ontologischen Rahmen, von dem er annahm, daß er mit der christlichen Lehre korrespondiert. Rein theoretisch könnte freilich die Memoria-Lehre aus diesem ontologischen Rahmen gelöst werden – wir hätten dann so etwas wie eine Phänomenologie des Gedächtnisses. Aber Augustin hat nie daran gedacht, sie davon abzulösen. Im Gegenteil, der ontologische Rahmen, der ja zugleich auch den Deutungsrahmen abgibt, ist für ihn das Bedeutsamere an Einsicht, weil er, so ist zu vermuten, wohl gewußt hatte, daß es auf Sinnfragen – und darum geht es in den *Confessiones* vor allem! – aufgrund von Analysen allein, mögen die noch so zutreffend sein, keine Antworten zu gewinnen sind¹⁴.

Es wäre darum auch verfehlt, wollte man im X. Buch der *Confessiones* speziell im Blick auf die Memoria-Lehre einen Gottesbeweis entdecken. Die Schlußfolgerungen und Gedankenverbindungen scheinen gelegentlich so etwas nahezulegen. Aber Augustin steigt sozusagen schon mit einem theologischen Apriori in den Stoff, den er in diesem Buch darzulegen gedenkt, ein: »*Ich werde dich erkennen, mein Erkennen, ich werde dich erkennen, wie auch ich erkannt bin*« (X, 1, 1). Dieses aus 1 Kor 13, 12 entnommene Zitat gibt bereits das Ziel an, um das es Augustin geht: um das Fortschreiten in der Gottes- und Selbsterkenntnis, die nach der Intention des Autors eine wechselseitige ist. Freilich ist Augustin sich darüber im klaren, daß die volle Erkenntnis, was das Bibelzitat auch zum Ausdruck bringt,

¹³ Augustin behandelt sie ausführlich auch in seinem Werk *De trinitate*, speziell in den Büchern IX–XV. Näheres dazu bei M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, Münster 1927.

¹⁴ Zur Beantwortung der Sinnfrage bei Augustin siehe auch meinen Beitrag, *Wege der Sinnfindung beim heiligen Augustinus und ihre Problematik. Interpretation ausgewählter Texte aus den Confessiones*, in: St.-E. Szydzik, *Sinnfrage und Gott-Begegnung*, Regensburg 1978, S. 40–60.

dem Eschaton, der Endzeit vorbehalten bleibt. Die Bemühungen um ein vertieftes Wissen über Gott sind zugleich Bemühungen um das Wissen über den Menschen, der in diesem Erkenntnisfortschritt größere Klarheit über sich selbst gewinnt.

Augustin stößt auf die »memoria«, den »Ort« seiner Gottbegegnung, indem er sich von außen nach innen wendet. Auf die Frage nämlich, ob die Geschöpfe, Erde und Himmel, Sonne, Mond und Sterne Gott seien, erhält er über die natürliche Zeichenhaftigkeit alles Geschaffenen die Antwort: Nein, wir sind es nicht, denn »er hat uns erschaffen« (Ps 99,3). Nach dieser Vorstufe des Gottsuchens folgt die Wende zum eigenen Selbst. Dieses Selbst hat ein »draußen«, den Leib mit seinem Sinnesvermögen und ein »drinnen«, die Seele bzw. den Geist mit ihrem Erkenntnis- und Strebevermögen. »Draußen« und »drinnen« sind aber nicht nur Orientierungsbegriffe, sondern der neuplatonischen Stufenontologie entnommene Kategorien, Grundaussagen über das Seiende. Danach sind Körper, überhaupt alles Materielle, prinzipiell »draußen«, während Geistiges allein »drinnen« ist. Zwischen »draußen« und »drinnen«, »foris« und »intus«, besteht ein qualitativer Unterschied, den Augustin sogleich unterstreicht: »Sed melius quod interius – besser jedoch, was drinnen ist«¹⁵. Auf den Menschen angewendet, der durch seinen Leib und durch seinen Geist an beiden Stufen des Seienden Anteil hat, heißt das: Der innere Mensch ist der bessere, weil er, wenn auch mittels der Sinne des Leibes, der Erkennende ist¹⁶.

Wir können hier auf die weithin dem Neuplatonismus entnommene Seins- und Erkenntnislehre Augustins nicht eingehen. Es scheint mir jedoch zum besseren Verständnis alles weiteren wichtig zu sein, gleich auch die nächste, die dritte und höchste Stufe des Seienden kurz in den Blick zu nehmen. Sie zeichnet sich abermals durch eine ontologische Qualität aus, die den beiden ersteren, dem Körper und dem Geist nicht zukommt: die Unveränderlichkeit. Körper sind räumlich teilbar, der Geist ist an die Zeit (oder die Zeit an den Geist?)¹⁷ gebunden und somit veränderlich, unbeständig. Beständigkeit, Unveränderlichkeit kommt allein der höchsten Stufe des Seienden zu¹⁸. Man darf freilich Unveränderlichkeit als Grundaussage für die Stufe nicht mit Stillstand verwechseln. Der Begriff soll

¹⁵ Die ontologisch-metaphysische Sinnggebung der Termini »foris« und »intus« bearbeitet der Aufsatz von Sh. Kato, Der metaphysische Sinn topologischer Ausdrücke bei Augustin, in: Perspektiven der Philosophie 4, 1978, S. 337–344. Zur Bedeutung der Termini in der augustiniischen Erkenntnislehre vgl. F. Körner, Das Prinzip der Innerlichkeit in Augustins Erkenntnislehre, Universität Salzburg 1969 (photomechanischer Nachdruck der Würzburger Dissertation von 1952).

¹⁶ So Confessiones X, 6, 9: »Homo interior cognouit haec per exterioris ministerium; ego interior cognoui haec, ego, ego animus per sensus corporis mei«. Die Zitate sind dem CCSL XXVII, Edition Verheijen entnommen.

¹⁷ Aus der Fülle der einschlägigen Literatur zum Problem: J. Guittou, Le temps et l' éternité chez Plotin et saint Augustin. Paris 1959; U. Duchrow, Der sogenannte psychologische Zeitbegriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit, in Zeitschrift für Theologie und Kirche 63, 1966, S. 267–288; B. Schmidt, Der Geist als Grund der Zeit. Die Zeitauslegung des Aurelius Augustinus. Freiburg 1967; G. Infantino, Il tempo e la memoria in Sant' Agostino, Diss. Mailand 1973/74.

¹⁸ Über die Stufenontologie Plotins informiert rasch und zuverlässig der von R. Beutler und W. Theiler unter Mitwirkung von G. O'Daly besorgte Indexband VI zu »Plotins Schriften«, übersetzt von R. Harder, Hamburg 1971, S. 103–172.

vielmehr zum Ausdruck bringen, daß das so Bezeichnete sich allem anderen gegenüber an Seinsdichte auszeichnet. Das andere ist das Veränderliche, das Vielfältige, das streng genommen mit sich nicht Identische, in seinem wirklich und wirksam sein vom Unveränderlichen Abhängige. Das Unveränderliche ermöglicht das Veränderliche, indem es ihm am Sein Anteil gewährt. Selbstverständlich identifizierte Augustin das Unveränderliche mit dem Gott der Offenbarung, über den er nicht nur in biblischer, sondern auch in philosophischer Terminologie, oft beide vermischend, zu denken und zu reden pflegte.

Kehren wir zum X. Buch der *Confessiones* zurück. Augustin wendet sich nach der durch die Betrachtung der Außenwelt eingeleiteten Vorstufe der Selbstbesinnung und Gottsuche »aufsteigend« nach innen, und er gelangt zu den »weiten Hallen des Gedächtnisses, wo die Schätze unzählbarer Bilder lagern«, und zwar erwähnt er zunächst jene, die, um in der Walserschen Übersetzung zu reden, »geordnet und artweise« von den mit den Sinnesorganen wahrgenommenen Dinge, Farben, Klänge, Düfte, etc. im Gedächtnis gleichsam deponiert sind. Erkenntnis der Außenwelt kommt ja nach Augustin nur dadurch zustande, daß der Geist sich davon »Bilder – *imagines*« verschafft, die er dann auch beliebig variierend reproduziert.

Nun ist im Blick auf die Kristleinsche Interpretation anzumerken: Nie hat Augustin den Unterschied zwischen den »Bildern« in der »*memoria*« und den »Dingen – *res*« der Außenwelt, von denen die »Bilder« gewonnen und aufbewahrt werden, verkannt. Nirgends behauptet er, »man hätte wieder« (nämlich die »*res*«), »was man wieder hervorrufen kann« (Walser, S. 209). Wieder hervorrufen kann man nur die Bilder der Dinge. Expressis verbis heißt es in den *Confessiones*: *Nicht die Dinge treten ein, sondern die Bilder der wahrgenommenen Dinge; dort stehen sie dem Sich-Erinnernden zum Denken bereit. Wie aber diese Bilder geschaffen sind*«, so fährt Augustin mehr staunend als fragend weiter, »wer kann es sagen, wo doch lediglich offensichtlich ist, durch welche Sinnesorgane sie (von außen) genommen und drinnen geborgen wurden«¹⁹. Was immer das Gedächtnis von der sinnlich erfahrenen Wirklichkeit aufnimmt und reproduziert, es reproduziert nur deren Bilder, mag dies ein Gesang »bei schweigender Kehle und ruhiger Zunge« oder der Geschmacksunterschied zwischen »Honig« und »Most« oder gar ein bestimmtes »Tun« sein, stets vollzieht sich das Wieder-Erleben gleichsam als ein Wieder-Beleben der Bilder des Erlebten. Augustin wird wohl gewußt haben, was Kristlein ihm vorhält, daß aus »Erinnerungshonig« nie und nimmer echter Honig wird, wenngleich die reproduzierten Bilder bekanntlich auch psychosomatische Veränderungen in Gang zu setzen vermögen. Dennoch: »Erinnerungshonig« sätigt nicht – Augustin wird auch dies gewußt haben. Ähnliches gilt vom Unterschied zwischen nur imaginiertem und wirklich vollzogenen Sexualakt.

¹⁹ *Confessiones* X, 8, 13: »Nec ipsa tamen intrant, sed rerum sensarum imagines illic praesto sunt cogitationi reminiscendi eas. Quae quomodo fabricatae sint, quis dicit, cum appareat, quibus sensibus raptae sint, interiusque reconditae?« Und noch einmal X, 8, 15: »...nec ipsa sunt apud me, sed imagines eorum, et noui, quid ex quo sensu corporis impressum sit mihi«.

Nicht nur der Vollständigkeit halber sind noch die übrigen Inhalte des Bewußtseins – augustinisch: der Memoria – aufgezählt. Es sind das die idealen Gegenstände, die »rationes« der Künste, der Wissenschaften und der Werte, ferner die seelischen Zustände, die »affectiones animi«, die Affekte im engeren und weiteren Sinn. Sie alle unterscheiden sich von den Bildern der Körper, der »imagines rerum corporalium« durch ihre unmittelbare oder unmittelbare Präsenz in der Memoria²⁰. Was die Affekte betrifft²¹, so hebt Augustin das Erlebnis, den Affektvollzug von der Vergegenwärtigung dieses Affektes in der Erinnerung, der »notitia« ab. Denn auch die erlebten Affekte lassen irgendwelche Eindrücke in der Memoria zurück²². Augustin zögert jedoch, diese Eindrücke »Bilder – imagines« zu nennen²³. Im Unterschied zu allem Körperhaften, das stets nur durch sein Abbild dem Gedächtnis präsent ist, und, wie soeben dargelegt, in gewisser Hinsicht auch im Unterschied zu den Affekten befinden sich die bereits aufgezählten Gattungen der idealen Gegenstände²⁴ als solche, als »res ipsae« in der Memoria²⁵. Sie gehören sozusagen zur Ausstattung des Bewußtseins. Als geistige Gegenstände gehören sie zum Geist und als Seiendes zeichnen sie sich durch Beständigkeit aus²⁶.

Ich erwähnte bereits, daß Augustin sich den mit dem menschlichen Erinnerungsvermögen gegebenen Problemen nicht von einer wissenschaftlichen Fragestellung her nähert, wenngleich seine Erörterungen dazu an Wissenschaftlichkeit nur wenig zu wünschen lassen. Seine Fragestellung war eine transzendente, eine alles Empirische und Kontingente übersteigende. Dies zeigt die Zusammenfassung am Ende seiner Analysen, aus der übrigens auch das erste Zitat im Roman »Das Einhorn« entnommen ist. Seiner, die bisherige Reflexion gleichsam bündelnden und weitere Reflexionen entfachenden Bedeutung halber sei dieses zusammenfassende Kapitel in extenso wiedergegeben²⁷: »Groß ist sie, die Gedächtniskraft, ich weiß nicht, wie schauererregend, mein Gott, eine unermeßliche und grenzenlose Vielfalt; und dieses ist der Geist, und dieses bin ich selbst. Was also bin ich, mein Gott? Was für ein Wesen? Ein mannigfaltig und vielgestaltig Leben, von gewaltiger Unermeßlichkeit. Siehe, es sind da unzählige Gefilde und Gemächer und Grotten meines Gedächtnisses, die unzählbar gefüllt sind von unzähligen Gattun-

²⁰ Eine tabellarische Übersicht der »Bewußtseinsinhalte – quae continentur memoria« gibt G. Söhngen in der schon erwähnten Studie, »Der Aufbau der augustinischen Gedächtnislehre«, S. 385.

²¹ Ihre Behandlung erfolgt in den Kapiteln 14–16 der Confessiones X.

²² Confessiones X, 14, 22: »Et tamen non ea loqueremur, nisi in memoria nostra non tantum sonos nominum secundum imagines impressas a sensibus corporis sed etiam rerum ipsarum notiones inueniremus, quas nulla ianua carnis accipimus, sed eas ipse animus per experientiam passionum suarum sentiens memoriae commendauit aut ipsa sibi haec etiam non commendata retinuit«.

²³ Confessiones X, 15, 23: »Sed utrum per imagines an non, quis facile dixerit?« Confessiones X, 17, 26 nennt er sie »notiones vel notationes«.

²⁴ Davon handeln die Kapitel 9–12 von Confessiones X.

²⁵ Confessiones X, 9, 16: »Hic sunt et illa omnia, quae de doctrinis liberalibus percepta nondum exciderunt, quasi remota interiore loco, non loco; nec eorum imagines, sed res ipsas gero«.

²⁶ So heißt es z. B. von den idealen Zahlen in Confessiones X, 12, 19: »Sensi etiam numeros omnibus corporis sensibus, quos numeramus; sed illi alii sunt, quibus numeramus, nec imagines istorum sunt et ideo valde sunt. Rideat me ista dicentem, qui non eos uidet, et ego doleam ridentem me«.

²⁷ Übertragung aus: H. Schiel, Des Heiligen Augustinus Bekenntnisse, Lateinisch – Deutsch, Freiburg 1959, S. 250f., 6. Auflage der Übertragung.

gen von Dingen; sie sind im Bilde da wie all der Körper Bilder, sie sind vorhanden durch die reine Gegenwart wie Wissenschaft und Künste, sie sind zugegen, ich weiß nicht durch welche Zeichen und Begriffe wie die Erregungen des Geistes – es hält sie das Gedächtnis fest, wenn auch der Geist die Einwirkung nicht mehr erfährt, da in dem Geiste lebt, was im Gedächtnis ist –: und ich durchwandere dies alles und ich fliege hier- und dorthin, ich dringe in die Tiefe, soweit ich es vermag, und nirgends find' ich eine Grenze. So groß ist die Gedächtniskraft so groß die Lebenskraft im Menschen, der da ein sterblich Leben lebt! Was also soll ich tun, o du mein wahres Leben, du mein Gott? Auch diese meine Kraft, die man Gedächtnis nennt, ich will sie überschreiten, ich will sie überschreiten, damit ich hin zu dir gelange, mein süßes Licht. Was sagst du mir? Siehe, durch meinen Geist zu dir aufsteigend, der du hoch droben weilst über mir, will ich auch schreiten über diese meine Kraft hinaus, die man Gedächtnis nennt, und dich will ich berühren, wo man an dir hangen kann. Es haben ja Gedächtnis auch die Tiere und die Vögel, sie würden sonst ihr Lager und ihr Nest nicht wiederfinden, und vieles andere nicht, woran die sich gewöhnt, an etwas sich gewöhnen konnten sie ja auf keine andere Weise als mittels des Gedächtnisses. So will ich dann hinausgehen auch über das Gedächtnis, damit ich ihn berühre, der von den viergefüßten Tieren und den Vögeln mich geschieden und weiser mich als sie geschaffen. So soll ich also auch über das Gedächtnis hinausschreiten, damit ich irgendwo dich finde, du wahrhaft Guter, sichere Wonne, damit ich irgendwo dich finde? Find' ich dich außerhalb meines Gedächtnisses, so bin ich deiner nicht eingedenk. Wie aber sollte ich dich finden, wär' ich nicht deiner eingedenk?«

Wie der Text zeigt, stehen die Analysen der Selbsterfahrung im Dienste der Selbsterkenntnis. Denn die Kraft des Gedächtnisses ist ja der Geist und dieser Geist ist das »ich selbst«. Das »mannigfaltige und vielfältige Leben« wird von der »vis memoriae« (Erinnerungsvermögen wäre als Übersetzung zu dünn!) sozusagen zusammengehalten zu einem einheitlichen Ganzen. Aber Augustin gibt sich mit dieser Antwort seiner analytischen Ergebnisse nicht zufrieden, da er die disparaten, die auseinanderstrebenden und die Identität gefährdenden Kräfte auch des Geistes kennt. Aus diesem Grunde nimmt auch die penible, fast selbstquälerische Gewissenserforschung im zweiten Teil des X. Buches der Confessiones²⁸ einen so breiten Raum ein. Dort steht gleich zum Beginn die nicht nur für die Anthropologie des Kirchenvaters, sondern für seine Theologie insgesamt ungemein aufschlußreiche Formulierung: »in multa defluximus – wir verströmten uns in die Vielheit«. Diese ebenfalls dem Neuplatonismus entnommene Vorstellung füllt Augustin mit christlichem Inhalt. Das »Verströmen in Vielheit« meint die durch die Sünde vollzogene Abwendung des Menschen von Gott, dem Einen und dem Gegensatz zur Vielheit. Das die Wende ermöglichende Heilmittel ist die Enthaltensamkeit: »Denn wir rafften uns durch Enthaltensamkeit zusammen und werden zur Einheit zurückgeführt, von der wir in die Vielheit uns verströmten« – lautet der ganze

²⁸ Kapitel 28–41.

Satz²⁹. Und weil der Mensch die empfohlene und befohlene Enthaltbarkeit ohne göttlichen Beistand, ohne Gnade nicht zu leisten vermag leitet Augustin, der »Doctor Gratiae« seine Gewissenserforschung mit dem Satz ein, den er des öfteren wiederholt: »Gib, was, du forderst, und dann fordere, was du willst«³⁰.

Die einheitsstiftende, schöpferische Kraft der Memoria reicht also nicht hin, die innere Zerrissenheit der Person zu überwinden. Darum liegt Augustin so viel daran, diese Kraft über den Personkern hinaus in der Transzendenz zu verankern, sie auf die Transzendenz, auf Gott hin auszurichten. Dies unternimmt er im Mittelteil des X. Buches der Confessiones³¹. Seine Überlegungen dazu sind in Kürze: Alle Menschen wollen glücklich sein, obgleich sie einander widersprechende Vorstellungen vom Glück haben. Indem aber Augustin das Glück inhaltlich an die Wahrheit bindet und zwischen Wahrheit und Gott ein Gleichheitszeichen setzt, erklärt er Gott zum Inhalt des Glücks. Er formuliert auch als These den Satz: »Dies ist das glückselige Leben, sich auf dich (Gott) hin zu freuen, von dir her und deinetwegen«³². Begründet wird der Satz so: Viele Menschen wollen täuschen, doch keiner will getäuscht werden. Woher kommt dieser zumindest doch »indirekte« Wille zur Wahrheit, wenn nicht aus dem Inneren des Menschen, aus seiner Memoria, wo er von ihr schon immer irgendwelche Kenntnisse besitzt. Woher kommt aber auch das Sich-Versagen der Wahrheit? Augustin antwortet: Von deren alles, auch die eigenen Fehler und Unzulänglichkeiten enthüllenden Wirkung. Deshalb fliehen so viele die Wahrheit und jagen falschem Glück nach. Und dennoch hat keiner Freude an persönlichem Irrtum. »Glückselig wird also der Mensch sein«, so schließt die Überlegung, »wenn er sich unbekümmert allein an der Wahrheit freuen wird, durch die alles andere wahr ist«³³.

Es sei in diesem Zusammenhang nochmals an Augustins philosophische Herkunft aus dem Neuplatonismus erinnert. Dort waren die Prinzipien der Ethik, der Erkenntnislehre und der Ontologie durch einen gemeinsamen, transzendenten Bezugspunkt aufs engste miteinander verflochten. Sämtliche Fragen der Ethik (Glücksstreben und Glückssicherung), der Erkenntnislehre (Logik und Evidenz), der Ontologie (Differenz und Identität des Seienden) wurden von diesem Bezugspunkt her beantwortet. Wie schon gesagt, für Augustin ist dies der geoffenbarte Gott, den er anspricht, um den er ringt, und von dem er sich gültige Antwort auf alle seine Fragen erhofft. Auf diesen Gott stößt er in seinem Inneren, in der Memoria, wo er im Lichte der Wahrheit, im Lichte Gottes die Dinge um sich und in ihm prüft. Natürlich weiß Augustin, daß Gott in der memoria – »als ob es dort in Wahrheit Räume gäbe!«³⁴ – nicht wohnt. Aber dort hat er ihn kennengelernt, hoch über ihn³⁵, und dort findet er ihn, so oft er seiner gedenkt.

²⁹ Confessiones X, 29, 40: »Per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum, a quo in multa defluximus«.

³⁰ Ebd.: »Da quod iubes et iube quid uis«, in diesem Kapitel gleich zweimal und noch 31, 45 und 37, 60.

³¹ Kapitel 18–27.

³² Confessiones X, 22, 32: »Et ipsa est beata uita, gaudere ad te, de te, propter te«.

³³ Confessiones X, 23, 43: »Beatus ergo erit, si nulla interpellente molestia de ipsa, per quam uera sunt omnia, sola ueritate gaudebit«.

³⁴ Confessiones X, 25, 36: »Et quid quaero, quo loco eius habites, quasi uero loca ibi sint?«

Gegen Ende des X. Buches der *Confessiones* blickt Augustin noch einmal auf den darin entfalteten methodischen Weg des Gottsuchens und Gottfindens zurück. Er gesteht dort, daß er diesen Weg, so weit es ihm seine Verpflichtungen erlauben, oft gehe. Er spricht dann von seinem eigenen Zersplittertsein; er, der wie kaum ein zweiter sich seit seiner Bekehrung zum Christentum in Zucht nahm. Zersplittertsein meint darum gewiß nicht nur ethisches Versagen. Es umfaßt mehr, es meint menschliches Dasein mit seiner Rastlosigkeit und Unruhe. Alles, was Augustin in den *Confessiones* an Gedanken zu Tage fördert, dient der Einsicht in die menschliche Gefährdung, alles aber auch der Überwindung dieser Gefährdung, der Sammlung aus dem Zersplittertsein und der Rückführung aus der Vielheit in die Einheit. Die Voraussetzung dazu liegt nach Augustin in der möglichen Identitätserfahrung. Sie erstreckt sich aber nach den *Confessiones* nicht allein auf den jeweiligen Augenblick, wenngleich sie stets nur in der Gegenwart des Augenblickes zu gewinnen ist. Zur menschlichen Identität gehören jedoch auch Vergangenheit und Zukunft. Augustin hat gerade in dem auf seine Memoria-Lehre folgenden XI. Buch der *Confessiones* über das Wesen der Zeit gezeigt, wie auch dieses aller Identität am meisten zu widersprechen scheinende Phänomen des Fließens und Zerfließens in der memoria, im Geist, im Ich als Erlebtes und Erwartetes gleichsam zusammengejocht wird.

Freilich steckt auch hinter der augustinischen Interpretation der Zeit ein philosophisch-theologisches Apriori: die Annahme von der Zeitlosigkeit des Absoluten. Vor Gott oder in Gott liegen die Zeiten präsent. Der Mensch vermag dieses Präsentsetzen der Zeiten mit der Kraft seines Geistes sozusagen nur per analogiam nachzuvollziehen. Aber indem er sie in seiner memoria nachvollzieht, erfährt er sein wahres Selbst: seine Identität samt ihrer Gefährdung. Darum kann Augustin auch sagen – um in der Walserschen Kurzfassung zu reden –: *»elend im Haben, elend im Mangel«*. Theologisch und im Sinne Augustins heißt das: Gesicherte Identität ist eine eschatologische Gabe. Hier und jetzt ist sie eine lediglich zugesicherte, eben darum auch eine gefährdete. Das ist ihr Mangel³⁶.

Die Überwindung dieses Elends aus dem Glauben ist das vielfältig variierte Thema der *Confessiones*, in denen das Argumentieren und Reflektieren nicht selten zum Gebet gerinnt, wie gegen Ende des XI. Buches: *»Weil aber 'dein Erbarmen besser ist als das Leben' (Ps 62,4), siehe, drum ist mein Leben nur eine Ausdehnung, und 'deine Rechte nahm mich in ihre Hut' (Ps 17,36) in meinem Herrn, im Menschensohn, dem Mittler zwischen dir, dem Einen, und uns, den vielen, in vielen durch vieles, 'daß ich durch ihn ergreife, von dem ich ja auch ergriffen bin', und daß ich mich aus meinen alten Tagen sammle und dem Einen folge, 'vergessend was vergangen ist', mich ausstreckend nicht nach dem, was künftig und vorübergehend ist, sondern 'strebend nach dem, was vor mir liegt',*

³⁵ Gott ist zwar auch in der memoria (*Confessiones* X, 25, 36: *»habitas certe in ea, quoniam tui memini, ex quo te didici, et in ea te inuenio, cum recorder te«*), aber er *»überragt«* diese (*Confessiones* X, 26, 37: *»Vbi ergo te inueni, ut discerem te, nisi in te supra me? Et nusquam locus, et recedimus et accedimus, et nusquam locus«*).

³⁶ Siehe den lateinischen Text unter der Anm. 10.

nicht in Zerrissenheit, sondern 'in innrer Sammlung strebe ich nach der Palme der himmlischen Berufung' (Phil 3, 12–14). Wo 'ich die Stimme deines Lobes hören soll' (Ps 25,7) und 'betrachten soll deine Wonne' (Ps 26,4), die nicht kommt und nicht vergeht. Nun aber 'schwinden in Stöhnen meine Jahre' (Ps 30,11), und du bist mein Trost, Herr, du mein ewiger Vater; ich aber bin zerteilt in den Zeiten, deren Ordnung ich nicht kenne, und in stürmischem Wirrwarr zerfleischen sich meine Gedanken, das tiefste Innere meiner Seele, bis ich gereinigt und geläutert im Feuer deiner Liebe in dir zusammenfließe. Und ich werde stehen und werde gefestigt sein in dir, in meinem Urbild, in deiner Wahrheit«³⁷.

³⁷ Confessiones XI, 29 und 30 nach der Übersetzung von H. Schiel.