

# 1. Ein Denkmal ...

Warum nicht einfach da anfangen, wo es anfing? In einem kirchengeschichtlichen Seminarraum im ehemaligen West-Berlin irgendwann gegen Ende der siebziger Jahre. Draußen grüne Wiese, drinnen „konstituierende Sitzung“. Das Vorlesungsverzeichnis aufgeschlagen auf dem Tisch: Prof. Ulrich Wickert, Seminar, Augustinus. „Es ist beabsichtigt, an ausgewählten Texten der *Confessiones* Augustins zunächst dessen innere Entwicklung zu studieren, um zu verstehen, in welchem Sinn die Summe der Existenz dieses Kirchenvaters zugleich die Summe altkirchlichen Denkens ist.“ Die Summe einer Existenz als Summe altkirchlichen Denkens – das prägte sich ein. „Teilnahmeschein bei regelmäßiger Mitarbeit, qualifizierter Schein bei Einreichung einer Seminararbeit.“ Auch gut zu wissen.

Der Kirchengeschichtler wurde von den Studenten wegen seiner patristischen Kompetenz und seines geschliffenen Vortrags allgemein respektiert. Doch davon abgesehen, wusste man wenig mit ihm anzufangen. Wickert war eine Art personifizierter Synthese aus Patristik, Altphilologie und Platonismus, eine Kombination, die an einer protestantischen Fakultät, zumal in den siebziger und achtziger Jahren, auf verständnisloses Kopfschütteln stieß. In den Augen der meisten Studenten, die weder mit Altphilologie noch Platon noch den Kirchenvätern viel am Hut hatten, sondern sich für Sölle, Moltmann, Cardenal und die „Theologie der Befreiung“ begeisterten, galt er als Überbleibsel aus Uraltzeiten, und nur die ungebrochene Vitalität des tot geglaubten Fossils erweckte interessierte Verwunderung. In den Vortrag flossen wie selbstverständlich viele unübersetzte griechische und lateinische Zitate ein. Man konnte sich gut vorstellen, wie der Professor abends mit der Teubner-Ausgabe von Platons *Symposium* einschief und bei Sonnenaufgang mit einem lateinischen Hymnus *Sancti Ambrosii* auf den Lippen erwachte.

Sicher hätte man dies alles durchgehen lassen können, wenn da nicht noch etwas anderes gewesen wäre und sich Wickert nicht etwas erlaubt

hätte, was bei den Evangelischen selbst in ökumenischen Zeiten nur ungern gesehen wird: Er unterhielt seit Langem ein Verhältnis – zur katholischen Kirche. Wie es zu der verhängnisvollen und keineswegs leidenschaftslosen Affäre gekommen war, lag im Dunkeln. Protestantische Patristiker scheinen in dieser Hinsicht immer etwas gefährdeter. Einige Äußerungen ließen darauf schließen, dass auch hier die Summe des Denkens als Summe einer Existenz aufgefasst werden musste. In Tübingen sollte er einst engen Kontakt mit einem Kollegen der katholischen Fakultät namens Joseph Ratzinger gehabt haben. Auch so ein Fossil.

Die katholischen Sympathien und mariologischen Anwandlungen des protestantischen Kirchengeschichtlers stießen übrigens nicht bei allen Kollegen der Fakultät auf Verständnis. Ein aufrechter Lutheraner, das dritte Fossil, drängte sogar auf ein Lehrzuchtverfahren, das allerdings im Sand verlief.

Nachdem wir die wichtigsten Formalien der konstituierenden Sitzung hinter uns gelassen hatten, lehnte sich der Professor zurück, faltete die Hände hinter dem Kopf, schloss die Augen und begann mit einem einführenden kleinen Vortrag über den Mann, der von nun an im Mittelpunkt unseres kirchengeschichtlichen Seminars stehen sollte. Dabei schien er seltsam entrückt. Ähnlich sah ich später einmal Reich-Ranicki im *Literarischen Quartett* über Nabokovs *Lolita* sprechen. Aber Wickert sprach nicht über *Lolita* und auch nicht über Therese von Lisieux, die einen anderen Schwerpunkt seiner Forschungen bildete, sondern über Augustinus. Von seiner überragenden Bedeutung für die lateinische Kirche und auch für uns Protestanten. Nicht, dass wir die übrigen lateinischen Kirchenväter, in die uns der Professor in den letzten Vorlesungen eingeführt hatte, Tertullian, Cyprian, Hieronymus, Ambrosius etc., nun vergessen sollten. Doch dabei handelte es sich, bildlich gesprochen, eben nur um einzelne sanfte Erhebungen, Hügel und wohl auch kleinere Berge, hier aber, bei Augustinus also, stünden wir gleichsam vor einem gewaltigen Gebirgsmassiv – so oder so ähnlich, wenn die Erinnerung nach so vielen Jahren nicht trügt.

Das sei ein gewaltiges Lebenswerk. Schon rein quantitativ überwältigend. Kaum ein anderer Theologe habe eine solche Masse an Literatur hervorgebracht. Diese Kreativität, unbegreiflich, woher der Mann neben seiner aufreibenden Tätigkeit als Bischof die Zeit dafür hergenommen habe.<sup>1</sup> Dazu eine unvorstellbare Themenvielfalt. Kaum irgendein Gegenstand, den der Kirchenvater nicht behandelt hatte. Als Verfasser des „Gottesstaates“ habe Augustin dem Mittelalter und der Nachwelt ein theologisches Paradigma von so prägender Kraft hinterlassen, dass ganz Europa für Jahr-

hunderte unter dessen Einfluss stand. Als Polyhistor habe er antikes Wissen gesammelt und aufgespeichert und war sich auch nicht zu schade dafür, Bagatellfragen zu behandeln wie z. B. die, ob Pfauenfleisch genießbar sei. Von der steilen Höhe dogmatischer Werke wie *De trinitate* – sei jemals ein Theologe tiefer in das Geheimnis der Trinität eingedrungen? – führe der Weg abwärts zu Werken wie *De doctrina Christiana* oder dem *Enchiridion*, in dem Taufbewerber über den christlichen Glauben belehrt würden.

Und da sei schließlich der Verfasser der *Confessiones*. Was für ein Werk! Hier schreibe nicht nur ein Theologe und Kirchenmann, sondern ein *Mensch*. Und was für ein Mensch! Aus der antiken Eierschale trete bereits der mittelalterliche, mehr noch „der erste moderne Mensch“ heraus, wie Kirchenhistoriker Harnack Augustinus einst nannte.<sup>2</sup>

Ganz in seiner Zeit, der Spätantike, lebend, alle wichtigen Einflüsse und geistigen Anregungen aufnehmend, aufsaugend und sie verarbeitend und dieser Zeit doch um Jahrhunderte, ja um mehr als ein Jahrtausend vorseilend. So wie dieser Kirchenmann habe bis dahin noch kein Mensch in der Antike „ich“ gesagt.

Gattungsgeschichtlich gesehen gebe es zwar Vorgänger und Parallelen, aber gerade daran werde der entscheidende Unterschied zu Augustinus deutlich. Die etwas hölzerne, mit allerlei trockenen stoischen Philosophemen belastete Introspektion der *Selbstbetrachtungen* eines Mark Aurel habe damit nicht das Geringste zu tun. Auch der spätere Boethius sei von der souveränen Freiheit des Verfassers der *Confessiones* himmelweit entfernt. Das Subjekt mache den Unterschied, das Ich eben, das sich in dieser Weise nirgendwo sonst bekundet habe und hier gleichsam in einer Uraufführung das Licht der Welt erblickte. Kennlich an dem völlig neuen Stil und an einer Sprache, die bis dahin noch von keinem antiken Autoren so gehandhabt worden sei. Und wieder wurde Kirchenhistoriker Harnack zitiert: Augustins Gegner „stammelten alle, er aber redete“.<sup>3</sup>

Und natürlich durfte auch der Renaissance-Dichter Petrarca nicht fehlen, der stets eine Ausgabe der *Confessiones* in seiner Tasche gehabt haben soll. Auch als er im April 1336 den *Mont Ventoux* bestieg und, statt die schöne Aussicht zu genießen, erst einmal seine Ausgabe der *Bekennnisse* aufschlug und sich durch einen Satz des Kirchenvaters anrühren ließ: „Da gehen die Menschen, die Höhen der Berge zu bewundern und die Fluten des Meeres, die Strömungen der Flüsse, des Ozeans Umkreis und der Gestirne Bahnen und verlieren dabei sich selbst.“

Nicht dass nicht auch Augustinus eine Entwicklung gehabt hätte. Sie habe sich zwar durchaus folgerichtig vollzogen, sei aber doch voller Brü-

che und Spannungen. Auch sprachlicher Art. Man vergleiche einmal den Augustin der frühen Dialoge mit dem Verfasser der *Confessiones*. Zwischen dem guten Jahrzehnt, das diese Texte voneinander trennte, lägen ganze Welten. Und doch durchziehe eine geheimnisvolle Einheit usw. usw.

Es wäre falsch anzunehmen, dass der Professor mit seinen Ausführungen bei den Studenten auf taube Ohren gestoßen wäre. Man zeigte sich durchaus interessiert – jedenfalls solange die Seminarzeit nicht überschritten wurde. Erst als der Professor bemerkte, dass einige Studenten bereits ungeduldig auf ihre Uhren blickten, hielt er inne und brach seinen Vortrag ab. Er hatte wieder einmal überzogen. Ein Hinweis auf Matthäus 12,34 sollte das entschuldigen: „Denn wovon das Herz überfließt, davon spricht der Mund.“ Wohl wahr. Leben und Schicksal des Professors aus Karthago gaben und geben, wie ich auch später oftmals feststellen musste, den Herren Professoren immer viel Gelegenheit zu erzählen und auch ein bisschen von sich zu reden – den Professorenpapst i. R. nicht ausgenommen.

Schnell noch wurden die Referate verteilt. Im Angebot waren: Augustins Lebensgeschichte im Überblick, Augustin und Cicero, Augustin und der Neuplatonismus, Augustin und die Manichäer, Augustins Bekehrung, Augustin und die Donatisten, Augustin und Pelagius und möglicherweise noch ein paar andere Themen.

Ich übernahm die Aufgabe, die Lebensgeschichte nachzuerzählen. Nachdem mir bereits einige Proseminararbeiten Gelegenheit gegeben hatten, mich und meine Arbeitsweise näher kennenzulernen – den Hang zur endlosen Grübelei, die wochenlangen, zu keinem Ende kommenden Recherchen, die die auf ihre Bücher wartenden Mitarbeiter der Bibliothek zur Verzweiflung brachten –, wollte ich es mir dieses Mal einfacher machen. Bei diesem Referatsthema glaubte ich leichtes Spiel zu haben. Einige Augustin-Biographien, die ich im Vorfeld und zur Vorbereitung bereits überflogen hatte, erweckten den Eindruck, dass hier alles klar und übersichtlich zugehe.

Doch schon bald sollte sich zeigen, dass ich mich gründlich geirrt hatte.

## 2. ... wird inspiziert

### Das biographische Gerüst

Anfangs schien allerdings alles ganz einfach. Auf der Grundlage der *Confessiones* und der wichtigsten biographischen Quellen ließ sich mit Hilfe der gängigen Sekundärliteratur ein kompaktes biographisches Gerüst vom Leben des Kirchenvaters erstellen, das ungefähr so aussah:

Augustin wurde im Jahr 354 in Thagaste in Numidien, dem heutigen *Souk Ahras* in Algerien, geboren. Der Vorname *Aurelius* taucht erst bei späteren kirchlichen Schriftstellern (Orosius) auf und könnte auf ein überlieferungsgeschichtliches Missverständnis zurückgehen. Die Eltern führten eine religiöse Mischehe. Mutter Monnica war gläubige Christin, Vater Patricius dagegen Heide. Die Taufe empfing er erst kurz vor seinem Tode.

Augustin wurde von seiner Mutter christlich erzogen, blieb aber zunächst ungetauft, da die Kindertaufe damals unüblich war. Vater Patricius zeigte für das sittliche Verhalten seines Sohnes wenig Interesse, ebenso für dessen exzessiv ausgelebte Sexualität. Ihm ging es in erster Linie um dessen berufliches Fortkommen. Als kleiner römischer Beamter verfügte er über bescheidene Mittel, die es ihm immerhin erlaubten, seinem Sohn eine höhere Ausbildung zu finanzieren.

Nach dem Besuch einer Schule in Madaura ging Augustin 371 nach kurzer Zwischenstation in Thagaste mit 17 Jahren zum Studium der Rhetorik nach Karthago. Als der Vater ein Jahr später starb, wurde das Studium von der Mutter weiterfinanziert.

In diese Zeit fallen zwei andere wichtige Ereignisse: die Geburt des unehelichen Sohnes Adeodatus (372/373), sowie die Lektüre von Ciceros *Hortensius*, einer Einleitungsschrift in die Philosophie (373). Sie wird für den Neunzehnjährigen zum zentralen Bildungserlebnis und erweckt in ihm

die Liebe zur Philosophie. Auf der Suche nach geistiger Orientierung liest Augustin auch in der Bibel, gibt aber, abgestoßen durch fehlende sprachliche Eleganz, die Lektüre bald wieder auf. Geistige Heimat findet Augustin, der inzwischen in Karthago Rhetorik lehrt, bei den Manichäern. Die Mitgliedschaft in der gnostischen Sekte, die einen weltanschaulichen Dualismus vertrat, dauert fast ein Jahrzehnt und hält auch noch an, als sich Augustin im Jahre 383 – gegen den Willen seiner Mutter – auf die Seereise nach Italien begibt.<sup>4</sup> Von Rom geht es weiter nach Mailand, wo Augustin im Herbst 384 dem Ruf als Rhetoriklehrer folgt und u. a. wohl auch Festreden für den dort residierenden Kaiser Valentinian II. hält.

Zur endgültigen Loslösung von den Manichäern kommt es erst durch die Bekanntschaft mit dem mailändischen Bischof Ambrosius. Bei Ambrosius lernt Augustin die allegorische Auslegungsmethode und einen bestimmten, neuplatonisch geprägten Typus des Christentums kennen. Dadurch wird er wieder für den katholischen Glauben, in dem er einst aufwuchs, gewonnen. Die folgende intensive Auseinandersetzung mit christlicher Lehre, paulinischen Briefen und neuplatonischer Philosophie führt zu dem Entschluss, die Karriere als Rhetor aufzugeben und sich fortan ganz der Philosophie und dem beschaulichen Leben zu widmen.

Den letzten Ausschlag gibt das berühmte Bekehrungserlebnis, das in der sogenannten „Gartenszene“ der *Confessiones* geschildert wird und Ende August 386 stattgefunden haben soll. Unter dem Feigenbaum eines Mailänder Gartens liegend, vernimmt Augustinus eine Kinderstimme (*tolle, lege*, „nimm und lies!“; conf. 8,29), die ihn dazu veranlasst, wahllos eine Bibelstelle aufzuschlagen. Sein Blick fällt auf eine Passage des Römerbriefs. Er versteht sie als Aufforderung, seinen weltlichen Plänen zu entsagen und fortan ein christlich asketisches Leben zu führen. Als Augustin auch noch an „Brustschmerzen“ erkrankt, kündigt er seine Stelle als Rhetorikprofessor, löst die Verbindung mit seiner Konkubine und zieht sich auf das Landgut Cassiciacum zurück, wo er sich mit Freunden und Verwandten – auch seine Mutter Monnica und sein Sohn Adeodatus sind wieder darunter – einem Leben mit philosophischen Gesprächen, Gebet und Meditation widmet. Hier entstehen in der Zeit zwischen 386 und 388 die philosophischen Frühwerke, z. B.: *Gegen die Akademiker*, *Das glückselige Leben*, *Die Ordnung*, *Selbstgespräche*, *Die Unsterblichkeit der Seele*. In der Osternacht des Jahres 387 wird Augustinus zusammen mit seinem Freund Alypius und seinem Sohn Adeodatus von Bischof Ambrosius in Mailand getauft. Wenig später beschließt er, wieder in seine alte Heimat zurückzukehren. Vor der Überfahrt nach Afrika stirbt Mutter Monnica in

der römischen Hafenstadt Ostia. Die *Confessiones* schildern das berühmt gewordene Gespräch zwischen Mutter und Sohn, das kurz vor dem Tode Monnicas stattfand und in eine mystische Erfahrung einmündet.

Ab 388 ist Augustin wieder in Afrika, in seiner Heimatstadt Thagaste, wo er einen Teil seines ererbten Besitzes verkauft und zusammen mit Freunden eine monastische Gemeinschaft begründet. Bei einem Besuch in Hippo Regius im Jahre 391 wird er zum Priester geweiht, wenige Jahre später, im Jahre 395, wird er Bischof der kleinen antiken Küstenstadt, deren Reste sich heute im Süden der Stadt Annaba befinden. In den folgenden Jahren entstehen die *Confessiones*.

Die dreißigjährige Zeit als Bischof ist geprägt von mehreren grundlegenden theologischen Auseinandersetzungen, die ihren literarischen Niederschlag in einer Fülle theologischer Schriften fanden. Abgesehen von den Manichäern, die als Gegner stets präsent bleiben, wendet sich Augustin vor allem gegen Donatisten und Pelagianer. Im donatistischen Streit entwickelt Augustin die grundsätzlichen Linien des späteren katholischen Kirchen- und Amtsverständnisses; die Auseinandersetzung mit dem irischen Mönch Pelagius führt zur Entwicklung der augustininischen Gnadenlehre, die innerhalb der Kirche langandauernde Kontroversen nach sich zieht. In der Zeit als Bischof entstehen neben zahllosen antimanichäischen, anti-donatistischen und antipelagianischen Schriften die großen theologischen Werke über den Gottesstaat und die Trinität, dazu zahlreiche exegetische Kommentarwerke und eine kaum überschaubare Fülle von Predigten und Briefen.

Augustin stirbt im Jahre 430 im Alter von 76 Jahren, während die Vandalen die Bischofsstadt an der nordafrikanischen Küste belagern.

## Quellen

Von allen Quellen, die meinem biographischen Gerüst zugrunde lagen, gelten die *Confessiones* als maßgebliche. Die 13 Bücher entstanden nach herkömmlicher Meinung gegen Ende des 4. Jahrhunderts, d. h. nach der Bischofsweihe Augustins (zwischen 395 und 396). In den ersten neun Büchern gibt der Bischof von Hippo eine Schilderung seines Lebens von der Kindheit bis zu seiner Taufe 387 und dem Tod seiner Mutter Monnica in demselben Jahr. In den vier letzten Büchern wendet sich das Interesse

des Verfassers allgemeinen philosophischen und exegetischen Fragen zu. Buch 11 enthält eine Abhandlung über die Zeit, Buch 12-13 einen Kommentar zur alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte, in dessen Verlauf eine bunte Vielfalt theologischer Themen, u. a. geistliche und materielle Schöpfung, teils erörtert, teils in literarisch ansprechenden Gebeten hymnisch besungen werden. Buch 10 nimmt eine Mittelstellung ein, d. h. ist weder rein philosophisch noch autobiographisch.<sup>5</sup> Es enthält außer einer Betrachtung über das menschliche Gedächtnis auch eine Art „Beichtspiegel“, worin sich der Verfasser anhand eines bestimmten, alle menschlichen Sinne umfassenden Schemas über die verschiedenen Versuchungen „des Fleisches“, also Augen- und Ohrenlust, sexuelle Lust, Neugier etc., Rechenschaft gibt. Versteht man unter dem Begriff der *Confessio* das Sündenbekenntnis im engeren Sinne, so trifft er auf dieses Buch in besonderem Maße zu. Versteht man *Confessio* in weiterem Sinne als Gotteslob oder auch als Glaubensbekenntnis, lässt er sich natürlich auf das ganze Werk, besonders aber die ersten neun Bücher anwenden.

Damit ist auch schon die Problematik des Werkes angedeutet, das sich jeder herkömmlichen Gattungszuordnung entzieht und weder als reine *Confessio* bzw. als Gebet noch als reine Autobiographie noch als bloße philosophische Abhandlung oder exegetisches Kommentarwerk gelesen werden kann. Als *Corpus permixtum* ist es von allem etwas; alle Versuche, es gleichwohl als Einheit aufzufassen, sind nicht ohne Künstlichkeit. Das Werk ist sowohl als Autobiographie wie auch als Kommentarwerk oder philosophische Abhandlung inhaltlich ein Torso. Seine innere Einheit gewinnt es vor allem durch den charakteristischen Stil, der erzählende Abschnitte mit Gebeten und Psalmenzitate verbindet und den Leser durch seine Unmittelbarkeit anspricht. Die Form der Gottesanrede gibt dem Verfasser die Möglichkeit zur Offenlegung verborgener psychologischer Prozesse, auch dies ein Novum in der Literaturgeschichte. Dass die biographische Darstellung sehr stark literarisch stilisiert wurde, ist den meisten Augustin-Forschern nicht entgangen. Gleichwohl hindert es sie im Allgemeinen nicht, dem Werk auch weiterhin die für die Biographie des Verfassers benötigten grundlegenden Daten zu entnehmen.

Zum Verständnis des Werks ist es wichtig, die zeitliche Distanz von etwa zwölf oder noch mehr Jahren zu berücksichtigen, die den Verfasser von den dargestellten Ereignissen trennt. Auf sie wird häufig hingewiesen, wenn es darum geht, die stilistischen, aber auch sachlichen Unterschiede zwischen den *Confessiones* und den Frühschriften Augustins zu erklären. Sie sollen durch die Entwicklung zustande gekommen sein, die der Kir-

chenvater in diesen Jahren genommen hat. Wir kommen auf dieses wichtige Thema später noch ausführlich zurück.

Da die Frühschriften, ihrer Form nach Dialoge, wie wir sie aus der Antike von Plato oder Cicero kennen, in erster Linie aus den Jahren 386 bis 387 stammen und den in den *Confessiones* geschilderten Ereignissen zeitlich näher stehen, können sie, neben den Briefen, als weitere Quelle für die Biographie des Kirchenvaters herangezogen werden. Einen Überblick über die wichtigsten autobiographischen Passagen aus den Werken Augustins, abgesehen von den *Confessiones*, gibt die Einleitung des großen Kommentars von James J. O'Donnell. Wir werden uns in dem Abschnitt über die biographischen Bausteine der *Confessiones* – O'Donnell spricht von „first confessions“ – näher mit ihnen beschäftigen.

Keine Autobiographie, aber eine „Autobibliographie“ sind die *Retractationes*, in denen der Kirchenvater gegen Ende seines Lebens eine Übersicht über sein literarisches Schaffen gibt. Die *Retractationes* sind für die Datierung und historische Einordnung der Werke unentbehrlich.

Neben autobiographischen, d. h. auf Augustinus selbst zurückgehenden Quellen, gibt es noch eine Augustin-Vita, die aus der Feder seines Schülers Possidius stammen und bald nach Augustins Tod entstanden sein soll. Die literarisch unbedarfte Darstellung folgt nach Art und Inhalt dem üblichen Schema katholischer Heiligenviten, wie man es in ähnlicher Form z. B. auch bei Ambrosius, Franziskus und vielen anderen finden kann. Kirchenhistoriker Harnack betrachtete die Schlichtheit der Darstellung, die Schlüsse auf eine gewisse Beschränktheit ihres Verfassers zulässt, als zuverlässiges Indiz für ihren hohen Quellenwert. Darüber kann man auch anderer Meinung sein. Wie immer wieder gezeigt wurde, enthält die Augustin-Vita des Possidius eine Reihe von engen sprachlichen Parallelen zu den *Confessiones*. Das lässt auf gegenseitige Abhängigkeit schließen, die nach einhelliger Meinung aller Experten natürlich aufseiten des Possidius zu suchen sein soll. Neben Parallelen gibt es allerdings auch eine Reihe von gravierenden Abweichungen, die bisher zumeist unbeachtet blieb (siehe dazu den Abschnitt *Die Vita Augustini des Possidius*).

## Frühes Unbehagen

Solange ich mich an die Sekundärliteratur hielt, war alles gut. In den Augustin-Biographien, die ich damals las, war die Welt noch in Ordnung. Am besten gefiel mir das Buch des in Princeton lehrenden Historikers Peter Brown. Wissenschaftlich gediegen, literarisch anspruchsvoll und dabei gut lesbar wie ein Roman. Die biographischen Daten blieben immer auf den größeren Zusammenhang von Zeit und Umwelt bezogen, an historischen Querverbindungen war kein Mangel. Und so schien alles zu passen: das Licht der afrikanischen Sonne, die engen, gewundenen Gassen Thagastes, die ekstatische Religiosität der numidischen Bevölkerung usw., kurz, alles fügte sich zu einem Gesamtbild, das ich irgendwie als „historisch“ und überzeugend empfand.

Das Unbehagen stellte sich erst ein, als ich – gegen meinen ursprünglichen Vorsatz – hier und da einen Blick in die zitierten Quellen warf, um das kolossale Gesamtgemälde auf seine Hieb- und Stichfestigkeit zu überprüfen. Problematisch erschien mir vor allem, dass der unterschiedliche Charakter und die teilweise stark voneinander abweichenden Angaben der Quellen, die der Biographie des frühen Augustin zugrundelagen, bei der Darstellung zu wenig berücksichtigt wurden – wie überhaupt die Tendenz vieler Augustinus-Bücher darin bestand, Widersprüche eher einzuebnen als aufzuzeigen und zu lösen. Zudem war vieles von dem, was Brown als Historiker und gewiefter Kenner der Spätantike als lokal- und zeittypisches Kolorit in das Leben des Kirchenvaters einfließen ließ, durchaus nicht zwingend. Die historische Verortung einzelner Details in der Spätantike schien mir nach einer Weile nicht mehr ganz so überzeugend wie noch am Anfang. Browns Methode bestand denn auch weniger darin, von einzelnen Beobachtungen ausgehend, auf einen bestimmten kulturellen und zeitlichen Zusammenhang zu schließen, sondern beschränkte sich darauf, sein historisches Wissen in eine Zeit und Kultur einzutragen, die er als Hintergrund des augustinischen Werkes ganz selbstverständlich voraussetzte: Spätantike.

Um in den nächsten Seminarsitzungen nicht ganz ohne Quellenkenntnis dazustehen, entschloss ich mich, wenigstens die *Confessiones* in einem Zuge durchzulesen, die Hauptteile in deutscher Übersetzung, wichtige Details, wie zum Beispiel den Birnendiebstahl, die Gartenszene oder das Gespräch mit Mutter Monnica in Ostia, auf Latein.

Meine Eindrücke bei der Lektüre waren durchaus zwiespältig. Natürlich konnte an der literarischen Leistung des Verfassers, soweit sich diese auf die ersten neun Bücher des Werkes bezog,<sup>6</sup> nicht der geringste Zweifel bestehen. Sie erhob sich weit über die seiner Zeitgenossen und mochte in ihrer Subjektivität, um mit Richard Wagner zu sprechen (der dasselbe Bild einmal allzu selbstbewusst vom Verhältnis seiner Musik zu der J. S. Bachs gebraucht hatte), in etwa dem Verhältnis der griechischen Statue zur ägyptische Sphinx vergleichbar sein. Die *Confessiones* enthielten Gebete von eindrucksvoller sprachlicher Intensität. Die vom Verfasser durchgehend benutzte „Psalmsprache“ war zweifellos eine bedeutende literarische Innovation. Ob sich von einer „erregenden Neuerung“<sup>7</sup> sprechen ließ, war Ansichtssache. Allzu oft brachte sich der Verfasser selbst durch übertriebenen Gebrauch um die Wirkung des von ihm eingebrachten Stilmittels. Wo sogar Zahnschmerzen im Stil der Psalmen beschrieben werden, ist die Grenze zum Komischen schnell überschritten.

Überhaupt hatte ich den Eindruck, dass die Mehrheit der Augustin-Forscher die literarische Leistung des Verfassers maßlos überschätzte und dabei die literarischen Absurditäten, Trivialitäten und Hohlheiten, die sich dieser bisweilen leistete, ganz übersah. Auch die zudringliche Gottesanrede und die Art, in der der Verfasser Belanglosigkeiten aufbauschte oder umständlich vor seinem Gott ausbreitete, war nicht jedermanns Sache. Mit der vornehmen Zurückhaltung der Gebete eines Plotin hatte das wenig tun. Der Historiker Dodds hatte es einst auf den Punkt gebracht: „Plotin schwätzte niemals mit dem Einen, wie Augustinus in den ‘Bekennnissen’ schwätzt.“<sup>8</sup>

Zu alledem kamen das allzu dick aufgetragene theologische Pathos und ein beklagenswerter Mangel an Humor. Die penetrante rhetorische Parfümierung vertrug sich nicht mit meinem Sinn für literarische Wahrhaftigkeit, was immer ich darunter verstand. Meine Sympathien nahmen umso mehr ab, je stärker sich die Begeisterung „meines Professors“ für den Kirchenvater steigerte. Einen Gesinnungsgenossen fand ich damals nur außerhalb des theologischen Lagers: Friedrich Nietzsche, dessen Position in Sachen Theologie ja hinlänglich bekannt ist: „Ich las jetzt zur Erholung die *Confessiones* des h. Augustin (...). Oh dieser alte Rhetor! Wie falsch und augenverdrehend! Wie habe ich gelacht! (z. B. über den ‘Diebstahl’ seiner Jugend, im Grunde eine Studenten-Geschichte).“<sup>9</sup> Die falsche Augenverdreherei hatte auch mir den literarischen Genuss der *Bekennnisse* über weite Strecken gründlich vergällt. Lachen lernte ich erst später.

Aus dem spontanen Eindruck, den die Lektüre auf mich machte, entwickelte sich Distanz und daraus ein Misstrauen von jener Art, das harmlos

anfängt und sich im Laufe der Zeit immer mehr zu verstärken pflegt. Was neben dem rhetorischen Putz und den zahlreichen Sentimentalitäten am Stil des Autors am meisten befremdete, war das Vage, Unbestimmte, Schwebende seiner Ausdrucksweise. Man hatte ihn als einen guten Beobachter bezeichnet. Aber das konnte wohl nur, wer selbst nicht ganz genau hinsah. Hatte man sich, um ein Beispiel zu nennen, schon einmal gefragt, wie die Birnen, deren Diebstahl als „nächtlicher Frevel“ des sechzehnten Lebensjahres noch dem gereiften Autoren Kopfschmerzen bereitete, eigentlich aussahen? Von Früchten, die „weder durch Aussehen noch Geschmack“ (*nec forma nec sapore*, conf. 2,9) verlockten, ist zunächst die Rede, die nur aus Freude am Diebstahl gestohlen und dann den Schweinen zum Fraß vorgeworfen wurden. Doch wenig später scheint der Autor seine Meinung plötzlich geändert zu haben: „Schön waren die Früchte“ (*pulchra erant poma illa*, conf. 2,16) heißt es nun auf einmal. Der Diebstahl unschmackhafter Früchte war zweifellos gut geeignet, den Leser in die augustinische Phänomenologie des Bösen einzuführen und ihm zu demonstrieren, dass Sünde *um ihrer selbst willen* geschieht („nicht das, warum ich sündigte, meine Sünde selbst habe ich geliebt“) und Übertretung des Gesetzes als „scheinhafte Anschauung der eigenen Freiheit“ ihren Sinn bereits *in sich selbst* hat.<sup>10</sup> Dagegen ließ sich mit den „schönen Früchten“ ein trefflicher antithetischer Anschluss an den vorangehenden Satz herstellen: „Denn schön warst du nicht, weil du Diebstahl warst. Aber bist du überhaupt etwas, dass ich zu dir rede? Schön waren jene Früchte, die wir stahlen, schön, weil sie deine Geschöpfe waren, [du] Schönster von allem, Schöpfer von allem, gütiger Gott, Gott, höchstes Gut, mein wahres Gut! Schön waren jene Früchte; aber nicht nach ihnen begehrte meine elende Seele. Denn ich hatte eine Menge viel schönerer, jene aber pflückte ich nur, um zu stehlen etc.“ (conf. 2,12). Hatte der Verfasser überhaupt eine Vorstellung von dem Aussehen des Obstes, hatte er das, was er beschrieb, selbst gesehen und erlebt – oder war es nur Konkretion des jeweiligen theologischen Zusammenhangs, dem er es beliebig anpasste? Kurz, ging es hier um ein wirkliches Ereignis – oder um literarische Fiktion? Wahrheit – oder Dichtung?

Oder eine andere Frage: Woran eigentlich war der Rhetor erkrankt, als er vorzeitig aus seinem Beruf ausstieg, um sich mit Freunden dem *otium liberale* zu widmen? In den *Confessiones* wird die Krankheit folgendermaßen beschrieben: Durch die „angestrengte wissenschaftliche Tätigkeit“ wurde Augustins Lunge angegriffen: „das Atmen fiel mir schwer, Schmerzen in der Brust verrieten ihre Krankheit, und meine Stimme klang nicht mehr hell und laut“ (conf. 9,4). Darin, dass es sich bei der Erkrankung um

ein Lungen- bzw. Brustleiden handelte, stimmen auch die beiden Frühdialoge *Contra academicos* (1,3) und *De beata vita* (4) überein, nur dass die erste Schrift der Feststellung noch eine humorvolle Pointe abzugewinnen weiß. Das Brustleiden habe ihn gezwungen so sagt Augustin dort, seinen „windigen Beruf“ fallen zu lassen.<sup>11</sup>

In *De ordine* 1,5 ist aus dem Lungen-Brustleiden dann jedoch ein *Magenleiden* (*stomachi dolor*)<sup>12</sup> geworden. Da die Angabe aus der Feder des Kirchenvaters selbst stammt, sollte der eigenartige Widerspruch nicht auf die leichte Schulter genommen werden. Dass Lungen-Brust- und Magenleiden nicht dasselbe sind, wird jeder Mediziner gern bestätigen, auch wenn der Unterschied für viele Augustin-Experten offenbar keine große Rolle zu spielen scheint. Für Gerald Bonner, den Verfasser des biographischen Augustin-Artikels im Augustin-Lexikon, handelt es sich bei der Erkrankung des Kirchenvaters um eine Kombination von „chest complaint“ und „stomach pains“.<sup>13</sup> Nervöse Leiden haben es nun einmal an sich, mal hier, mal dort zu sein. Darum verwundert es nicht, wenn Bonner dem Komplex unterschiedlicher Krankheiten sozusagen ganz zwanglos auch noch ein paar Zahnschmerzen beigefügt, von denen sowohl in den *Soliloquia* wie in den *Confessiones* die Rede ist.<sup>14</sup>

Wir werden dieser Art von Harmonisierung im Laufe unserer Beschäftigung mit dem Kirchenvater noch öfter begegnen. Das Verfahren erinnert ein wenig an die naive Arbeitsweise der Verfasser sogenannter Evangelienharmonien. Im frommen Vertrauen auf die prinzipielle Übereinstimmung aller vier Evangelien in den wesentlichen Punkten glaubten sie, die Evangelienberichte zu einer einzigen Patchwork-Erzählung zusammenfügen zu können und auf diese Weise den Anstoß, den die Existenz unterschiedlicher Evangelien für viele Gläubigen besaß, zu beseitigen. Die moderne Evangelienforschung hat dieses Verfahren aus guten Gründen *ad acta* gelegt und ist als historisch-kritische Wissenschaft zu einer synoptischen Betrachtung übergegangen, bei der auch die Unterschiede und Widersprüche in der Darstellung der Evangelien Berücksichtigung finden. Dagegen war die Augustinforschung, wie es mir schien, häufig immer noch auf dem Stand der alten Harmonisten stehengeblieben. Jedenfalls lohnte es sich auch bei den augustinischen Texten, genauer hinzuschauen und auf die jeweiligen Unterschiede zu achten.

Bei aller Unschärfe im Allgemeinen ist der Verfasser mitunter sehr präzise, wenn es um Namen geht. Leser der *Confessiones* erfahren den Namen der Mutter, *Monnica*, des Vaters, *Patricius*, aber auch des Landgutes in der Nähe von Mailand, auf dem Augustin mit seinen Freunden verweilt, *Cas-*

*siciacum*. Doch begegnen diese Namen im Rahmen des Gesamtwerkes nur *ein einziges* (*Monnica*, conf. 9,37; *Cassiacum*, 9,5) bzw. *zwei Mal* (*Patricius*, conf. 9,19. 37).<sup>15</sup> Man braucht den Kirchenvater keineswegs auf die Couch zu legen und einen handfesten Ödipus-Komplex zu diagnostizieren, um sich die große Bedeutung, die Monnica für ihren Sohn hatte, vor Augen zu führen. Was eigentlich hinderte diesen daran, sie auch in seinen anderen Schriften bei ihrem Namen zu nennen?

Während der Verfasser der *Confessiones* einerseits Namen erwähnt, die nur hier vorkommen, scheint es auf der anderen Seite, als würde er uns andere bewusst vorenthalten. Wir erfahren nicht, wie Augustins Konkubine hieß oder der geliebte Freund, dessen Tod Augustinus erschütterte. Wir erfahren nicht, wer die neuplatonischen Autoren sind, die er gründlich studiert hat, und auch die Quellen der lateinischen Übersetzung des aristotelischen Kategorienwerks, die zur damaligen Zeit eine kostbare Rarität darstellte, bleiben im Dunkeln. Selbst der Name des Konsuls im Jahre 385, Bauto, sowie des kaiserlichen Herrschers, Valentinian II., für die er eine Lobrede hielt (conf. 6,9), wird in den *Confessiones* nicht genannt.<sup>16</sup> Überhaupt bleibt der zeitgeschichtliche Hintergrund der *Bekennnisse* im Großen und Ganzen auffallend blass. Es gibt einen vagen Hinweis auf die Kaisermutter Justina und ihren Arianismus, der sie in Konflikt mit dem Mailänder Bischof Ambrosius brachte (conf. 9,15). Die Informationen, die wir darüber erhalten, gehen aber nicht über das hinaus, was wir aus anderen kirchlichen Quellen, z. B. der *Vita* des Ambrosius, erfahren, mit der sich die Schilderung sachlich und auch sprachlich an einigen Stellen berührt. So ist z. B. die Rede von der „weiblichen Wut“ (*rabiem femineam*) ein Topos, der auch dort mit Bezug auf die Kaiserin gebraucht wird (*mulieris furorem* und *Iustinae furore*).<sup>17</sup> Auch das Absingen von kirchlichen Hymnen bei der Belagerung der *Basilica Porciana* wird schon in der *Vita* des Ambrosius erwähnt. Das einzig Originelle, was der Verfasser der *Confessiones* diesen allgemein zugänglichen Informationen beizufügen weiß, ist nur, dass sich auch Mutter Monnica unter den KirchenbesetzerInnen befand. Diese seien, wie der Verfasser in seinem üblichen Pathos bemerkt, bereit gewesen, mit dem „Bischof, deinem Diener, zu sterben. Dort war meine Mutter, deine Magd, die im Sorgen und nächtlichen Wachen den ersten Platz einnahm; sie lebte im Gebet“ (conf. 9,15).

Über die eigentlich interessante Frage, die den Kirchenvater in dieser Zeit hätte bewegen müssen, welche Stellung er in dem Spannungsfeld zwischen seinem Arbeitgeber, dem römischen Kaiserhaus, und dem Arianismus auf der einen Seite sowie Bischof Ambrosius und Mutter Monnica

auf der anderen Seite bezog, erfahren wir nichts.<sup>18</sup> Nichts außer einer allgemeinen Phrase: „Auch wir, obgleich noch kalt und ohne die Glut deines Geistes, wurden von der Bestürzung und Verwirrung der Bürgerschaft aufgewühlt“ (conf. 9,15).

Statt seine Leser über die konkrete historische Situation oder persönliche Beziehungen ins Bild zu setzen, speist der Autor sie mit inhaltsloser Rhetorik ab. Ein klassisches Beispiel für völlig sinnfreie rhetorische Schaumschlägerei ist ein Abschnitt aus dem 6. Buch der *Confessiones*, wo Augustinus seine bisherige Lebenssituation überdenkt und sich die Frage stellt, wie weit er bei seiner Suche nach „Wahrheit“ seit seiner Begegnung mit dem *Hortensius* des Cicero gekommen ist:

„Und siehe, schon war ich dreißig Jahre alt und steckte immer noch im selben Dreck, voll Gier, die Gegenwart auszukosten, die flüchtig an mir vorüberzog und mich zerstreute. Immer noch sagte ich [mir]: ‘Morgen werde ich’s finden. Und siehe, es wird sich zeigen, und ich werde es festhalten; siehe, Faustus wird kommen und alles erklären. O ihr großen Männer der Akademie! Für unser Leben lässt sich nichts Sicheres ausmachen. – Doch nein, lasst uns sorgfältiger suchen und nicht verzweifeln. Siehe, schon ist das, was in den Büchern unserer Kirche einst absurd schien, [gar] nicht mehr [so] absurd; es kann anders und ohne Anstoß verstanden werden. Ich will meinen Fuß auf den Weg setzen, auf den ich als Knabe von den Eltern gestellt wurde, bis die helle Wahrheit gefunden ist. *Aber wo soll ich suchen? Wann soll ich suchen? Ambrosius hat keine Zeit [für mich]; ich habe keine Zeit zu lesen. Wo soll ich jene Bücher suchen? Wo und wann sollen wir sie kaufen? Von wem sie entleihen?* Zeiten müssen festgesetzt, Stunden bestimmt werden für das Heil der Seele. Eine große Hoffnung ist aufgegangen: Der katholische Glaube lehrt [gar] nicht, was wir glaubten, und grundlos haben wir ihn kritisiert“ (conf. 6,18).

Brown spricht von einer „reizvoll authentische Beschreibung seines [Augustins] Geisteszustandes, in den ihn Ambrosius versetzt hatte“.<sup>19</sup> Von Authentizität kann jedoch nicht die Rede sein. In Wahrheit handelt es sich um eine Aneinanderreihung inhaltsleerer rhetorischer Fragen. Die Klage, dass Ambrosius „keine Zeit“ für ein Gespräch mit Augustin gehabt habe, klingt unglaubwürdig. Dass es Augustin an Zeit für die Lektüre gefehlt haben soll, wird man dem Vielleser, der neben Vergil, Cicero, Plotin und anderen antiken Autoren auch das aristotelische Kategorienwerk kannte, nur schwer abnehmen. Die Frage, *wo* er seine Bücher hätte kaufen können, hätten ihm ortskundige Mailänder gewiss gern beantwortet. Wenn er doch wenigstens gefragt hätte, *welche* Bücher er suchen und kaufen solle. Der Unsinn des Abschnitts erweist sich vollends da, wo der Verfasser auf den

Manichäer Faustus zu sprechen kommt. Da das Gespräch mit ihm bereits länger zurückliegt und schon vor der Abreise nach Rom stattfand, wird deutlich, dass es dem Verfasser an dieser Stelle weniger um die „authentische Beschreibung eines Geisteszustands“ als um wohlklingende literarische Deklamation (*declamatio levis*, retr. 1, 6,2) ging, um ein „Augustin-Gedicht“ gewissermaßen, in dem die Gesetze von Zeit, Raum und Kausalität aufgehoben sind.<sup>20</sup> Überhaupt will es seltsam erscheinen, dass Augustinus, der in der Lage war, das Kategorienwerk des Aristoteles ohne fremde Hilfe durchzuarbeiten, ganze neun Jahre (vgl. conf. 5,10) auf den Manichäismus-Erklärer Faustus gewartet haben soll, um endlich zu begreifen, dass er einem Irrtum aufgesessen ist.

Verblüffend ist auch, dass jede Bezugnahme auf die Ereignisse des Bürgerkriegs, die in die Zeit des Italienaufenthalts fallen, vor allem die Eroberung Mailands durch Magnus Maximus im Sommer/Herbst des Jahres 387 sowie die anschließende Flucht des Kaisers, in den *Confessiones* fehlt. Brown bemerkt, dass „die kleine Gruppe Afrikaner“, die sich in diesem Jahr auf der Rückreise von Rom nach Karthago befand, wegen der Abspernung des Hafens Ostia durch die Flotte des Usurpators Maximus zum Warten gezwungen war. Aber das ist wieder einmal nicht aus den Texten heraus-, sondern in sie hineingelesen. In den *Confessiones* schweigt Augustinus über den Bürgerkrieg ganz.

Schon bei der Schilderung seiner Abreise von Karthago nach Rom im Jahre 383 bediente sich der Autor seiner bewährten Sfumato-Technik. Die Details der Erzählung verschwimmen in unscharfem Dämmerlicht. Offenkundige Widersprüche auch hier. Nachdem Augustin anfangs noch betont hatte, dass allein die *undisziplinierten Studenten* Karthagos ihn dazu veranlasst hatten, Afrika zu verlassen und nach Rom zu reisen, und dass weder die Überredungskunst seiner Freunde noch Geld- oder Karrieregründe dafür den Ausschlag gegeben hatten, nennt er wenige Sätze später als eigentlichen Grund die „verlockenden Reize Roms“ [*Romae inlecebras*], die ihm von „Menschen, die das sterbliche Leben lieben, hier Wahnsinniges taten, dort Eitles versprachen“ (conf. 5,14), also von seinen (manichäischen) Freunden, vor Augen geführt worden seien. Nur dass Gott sich ihrer und seiner Eitelkeit und Verkehrtheit zum „Heile seiner Seele“ bedient habe usw.

Also doch! Gewiss brauchte man keinen Anstoß daran zu nehmen, dass der Kirchenvater für seine Überfahrt nach Rom nicht nur *einen*, sondern mehrere Gründe hatte. Merkwürdig war nur, dass er den einen zunächst kategorisch ausschloss, um ihn wenig später als den eigentlichen zu prä-

sentieren. Der schwebende, unklare Stil ließ die Frage aufkommen, ob sich der Verfasser der *Confessiones* über seine damalige Motivlage selbst ganz im Klaren war, ob also die von ihm dargestellte Situation wirklich erlebt oder nur erdacht worden war.

Bei der Lektüre der Romfahrt gab es auch etwas zum Lachen. Die Szene mit der Mutter, die sich wie eine Klette an die Fersen ihres davon fliehenden Sohnes heftete, entbehrte nicht der Komik, noch mehr aber das schwülstige Pathos, mit dem der Verfasser das Geschehen schilderte und dabei alles miteinander verrührte, die Wasser des Meeres, das Wasser der Gnade und die Ströme mütterlicher Tränen:

„Warum ich aber von hier weg- und dort hinging, du wusstest es, Gott, aber zeigtest es weder mir noch meiner Mutter, die meinen Weggang schauerlich bejammerte und mir bis ans Meer nachfolgte. Ich aber hinterging sie, die sich mit Gewalt an mich klammerte, um mich entweder zurückzurufen oder doch mit mir zu reisen, und gab vor, einen Freund [solange] nicht allein lassen zu wollen, bis er mit dem einsetzenden Wind abreiste. Und so belog ich meine Mutter, was für eine Mutter! und entkam, weil du mir auch das gnädig verziehen hast; du bewahrtest mich, der ich in abscheulichem Unflut steckte, vor den Wassern des Meeres für das Wasser deiner Gnade, durch welche nach meiner Waschung [in der Taufe] die Ströme der mütterlichen Augen getrocknet werden sollten, womit sie dir täglich für mich den Boden unter ihrem Angesicht benetzte.

Und obgleich sie sich weigerte, ohne mich zurückzukehren, beredete ich sie wenigstens dazu, sie möge an einem Ort, der nahe unserem Schiff gelegen und dem Gedächtnis des heiligen Cyprian geweiht war, diese Nacht verbringen. Aber in dieser Nacht fuhr ich heimlich fort, sie aber blieb zurück, betend und weinend.

Und was hat sie von dir, mein Gott, mit so viel Tränen [anderes] erlebt, als dass du mich nicht reisen lassen mögest? Du aber, der du aus der Höhe schaut und ihr innerstes Verlangen hörtest, du hast dich nicht darum gekümmert, worum sie *damals* [in einem kurzen Moment] bat, um mich zu dem zu machen, den sie *immer* erbat.“ usw. (conf. 5,15)

Die hier geschilderte Situation war real schwer vorstellbar; die Haltung der Protagonisten ließ sich psychologisch nicht nachvollziehen. Augustin gesteht, seine Mutter belogen zu haben, indem er vorgab, sich nur von einem Freund verabschieden zu wollen, der für seine Abfahrt auf günstigen Wind wartete. Aber wenn seine Mutter den Versuch gemacht hatte, ihren Sohn umzustimmen, musste dieser zuvor seine Absicht, nach Rom zu reisen, offengelegt haben. Sollte man wirklich glauben, er könne sie mit der durch-

sichtigen Ausrede, einen Freund verabschieden zu wollen, beschwichtigt haben?

Noch merkwürdiger allerdings war, dass es dem Sohn gelungen sein sollte, die Mutter zur Übernachtung in einer Kapelle des heiligen Cyprian, die sich überdies auch noch in der unmittelbaren Nähe des Schiffes befand, zu bewegen. Übernachtete die Mutter allein in der Kapelle? Mehr als für eine überragende Überredungsgabe des Sohnes hätte das wohl für ihre geradezu wunderbare Naivität gesprochen. Oder übernachteten Sohn und Mutter gemeinsam dort? Hatte sich der Sohn davongeschlichen, während die Mutter schlief? Der Autor sagt es uns nicht.

Ebenso wenig sagt er uns, woher die Kapelle kam, die aus dem fünften Buch der *Confessiones* wie eine Fata Morgana vor uns emporsteigt. Ein Blick in die archäologischen Handbücher konnte zeigen, dass nur zwei Kapellen des heiligen Cyprian in Karthago bekannt waren. Beide waren außerhalb der Stadt gelegen. Eine, die sich in der Stadt und in der Nähe des Hafens befand, ist bis heute nicht nachgewiesen worden.<sup>21</sup>

Da ich bei den Altphilologen im Jahr zuvor ein Seminar über Vergils *Äneis* besucht hatte, konnte mir nicht entgehen, was einigen Augustinforschern vor mir ebenfalls nicht entgangen war: dass die Erzählung von der heimlichen Abreise nach Rom offenbar eine literarische Reminiszenz der Dido-Äneas-Sage enthielt. Ähnlich wie Augustinus seine Mutter Monnica hatte einst der römische Gründervater Äneas seine Geliebte, die karthagische Königin Dido, getäuscht und verlassen, um in einer Nacht- und Nebelaktion nach Rom aufzubrechen. Bei beiden, bei Vergil wie bei Augustinus, spielte Rom als von der göttlichen Vorsehung vorgegebener Bestimmungsort eine wichtige Rolle. Nur dass Monnica das Schicksal der Dido erspart blieb, die sich nach der Abreise ihres Geliebten auf dem Scheiterhaufen selbst verbrannte. „Sie beging“, wie Kurt Flasch in seinem Augustin-Buch lakonisch feststellt, „nicht Selbstmord. Sie reiste ihm nach.“<sup>22</sup>

Ein literarisches Zitat in einem Buch, das einen überwiegend autobiographischen Charakter hat, mag angehen, solange es nicht das autobiographische Faktum ersetzt. Inwieweit dies hier der Fall war, ließ sich nur schwer beurteilen. Zumindest bei der sogenannten „Bekehrungsgeschichte“ konnte man, wie ich später lernte, in dieser Hinsicht nicht mehr ganz sicher sein. Immerhin zeigte dies, dass die *Confessiones* als historische Quelle wegen der offenbar fließenden Übergänge von Autobiographie und (fiktiver) Literatur, Wahrheit und Dichtung mit Vorsicht zu genießen waren.

Von allen Merkwürdigkeiten, die mir bei meiner Beschäftigung mit den *Confessiones* des Kirchenvaters begegneten, beschäftigten mich die stilis-

tischen und inhaltlichen Diskrepanzen zwischen den frühen Dialogen und den etwa 13 bis 14 Jahre später entstandenen *Bekenntnissen* am stärksten. Die Frühschriften entstanden unmittelbar nach der Bekehrung Augustins und seinem Rückzug vom Lehramt, als er sich mit Freunden und Schülern auf das Landgut Cassiciacum zurückgezogen hatte, und dem Eintritt in das Priesteramt (391).<sup>23</sup> Als älteste erhaltene Schrift aus der Feder des Kirchenvaters gilt die Schrift *Contra academicos*. In dem noch im November 386, also unmittelbar nach der Bekehrung, verfassten Dialog geht es in einem ersten Teil um die Frage, ob ein Mensch schon durch Suche nach der Wahrheit oder erst durch das Finden der Wahrheit glücklich werden kann. Teil zwei fragt dann nach der Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis, die von einigen radikal-skeptischen Akademikern (*de omnibus dubitandum* = „alles muss bezweifelt werden“, conf. 5,19) verneint wurde. Genuin christliche Gedanken spielen erst gegen Ende des Dialogs eine Rolle, wo Augustinus der Philosophie die Aufgabe zuweist, den Glauben rational zu durchdringen, aber dann neben der rationalen Methode die Autorität des Glaubens als Königsweg der Erkenntnis anführt.

Ohne an dieser Stelle bereits näher auf die Frühschriften einzugehen, ist klar, dass zwischen ihnen und den *Confessiones* ein tiefer, kaum überbrückbarer Graben klafft. Statt des hochgestimmten Pathos nüchternes philosophisches Raisonement, statt existentieller Leidenschaft wohltemperiertes, bisweilen humorvolles Geplänkel, statt eines stilistischen Feuerwerks biedere literarische und philosophische Hausmannskost.

Für den Verfasser der *Confessiones* ist Cassiciacum ein geradezu mythischer Ort geworden, mit Zügen eines weltentrückten Arkadien. Der Ort, „wo wir von der Aufgeregtheit dieser Welt in dir ruhten“ und sich der Meister mit vertrauten Freunden zum philosophischen bzw. spirituellen Retreat zurückzieht. „Die Erinnerung ruft es mir zurück, und süß ist es mir, Herr, dir zu bekennen, durch welche inneren Stacheln du mich zähmtest und wie du Berge und Hügel meiner Gedanken durch Erniedrigung abgetragen und meine krummen Wege gerade gemacht hast ...“ (conf. 9,7). „Unser Herz hattest du mit dem Pfeil deiner Liebe getroffen“ usw. (conf. 9,3).

Die Welt der Frühschriften sieht nüchterner aus. In dem Dialog *Über die Größe der Seele* spaziert der Lehrer Augustinus mit seinen Gefährten, hier „jungen Leuten“, „ihrer Studien wegen“ durch die Landschaft Ligurien. An einem schattigen Plätzchen findet man eine Art Wurm mit vielen Füßen, der von einem der Schüler etwa in der Mitte durchgeschnitten wird, woraufhin zum Erstaunen aller beide Teile des Tierkörpers in unterschiedliche Richtungen davonlaufen. Der Lehrer nimmt das zum Anlass,

mit seinem Schüler Alypius seinen philosophischen Diskurs über die Seele fortzusetzen. Dabei fehlt es durchaus nicht an Humor, an dem es den *Confessiones*, wie schon gesagt, sehr gebricht.<sup>24</sup> Augustinus fürchtet, seine bisherige Position, die Seele sei unteilbar, könnte nun „von einem einzigen Würmchen durchlöchert“ werden.<sup>25</sup>

Humor ist auch in den anderen frühen Dialogen nicht selten; man denke an den Dialog über die *Ordnung*, in dem erzählt wird, wie Freund Licentius, sehr zum Missfallen der Mutter Augustins, auf dem gar nicht stillen Örtchen einen frommen Psalmengesang anstimmt. Überhaupt wird hier und anderswo viel gelacht.<sup>26</sup> Das Lachen ist in den *Confessiones* selten, und wenn es einmal vorkommt, geht selten ein humorvoller Anlass voraus.<sup>27</sup>

Das Cassiciacum der frühen Schriften – das Wort fällt wie gesagt nicht ein einziges Mal, stattdessen ist nur einmal von „Ligurien“ die Rede (an. quant. 62) – ist weniger ein Kreis gleichgestimmter Seelen, die sich in ihren Gesprächen über Gott und die Welt über den Alltag der Welt erheben, sondern eher ein nüchterner Schulbetrieb mit einem Lehrer, Augustinus, und beflissenen Schülern, die dumme Fragen stellen und auch bei Exkursionen ihre Schreibstifte bei sich tragen. Wenn die Dialoge, wie Brown einst sehr treffend feststellte, „nach Klassenzimmer rochen“,<sup>28</sup> mussten die *Confessiones* wohl Klostergeruch an sich haben.

Wenn die Ereignisse vor Cassiciacum von Augustin in den *Confessiones* auch nur annähernd richtig wiedergegeben wurden, müssten wir in den Dialogen einen Nachhall jener Themen erwarten, mit denen er dort gewissermaßen gerungen, gekämpft und um die er heiße Tränen vergossen hatte und die schließlich durch die „Bekehrung“ einer Lösung zugeführt worden waren. Wer durch die Lektüre der *Confessiones* auf die Frühschriften neugierig geworden war, musste feststellen, dass diese Themen kaum oder nur am Rande begegneten. Der dramatische Kampf Fleisch wider Geist, die innere Zerrissenheit Augustins, das heilsame Vorbild der christlichen Asketen – diese und andere Themen der *Confessiones* spielen aufs Ganze gesehen keine Rolle. Es ist eine völlig andere Atmosphäre, in die wir dort treten. Während sich der Verfasser der *Confessiones* mit markerschütterndem Pathos darum bemüht, seinen Lesern einen Eindruck von der Dramatik seiner Bekehrung zu geben, könnten die frühen Schriften auch ganz ohne ein solches vorangegangenes Erlebnis verstanden werden. Wohl ist Abstinenz auch für den Verfasser der Frühdialoge ein Thema, doch wie es scheint, kein wirklich existentielles. Der Grundsatz, „nichts so sehr zu fliehen wie den Beischlaf“ (sol. 1,17), ist, wie wir noch sehen werden, nur die schlichte Erkenntnis eines braven antiken Philosophen, der sich ent-

geschlossen hat, um der ungestörten Wahrheits- und Weisheitssuche willen lieber auf Sex und Frauen zu verzichten. Mit dem jungen Rhetor aus den *Confessiones*, der durch seine Sexbesessenheit in eine tiefe existentielle Krise geraten ist, hat das nichts zu tun.

Wenn einige Augustin-Experten, um den verblüffenden Kontrast zu erklären, davon sprechen, die Cassiciacum-Zeit sei für den Kirchenvater ein „Aufatmen nach der höchsten Anstrengung“ gewesen,<sup>29</sup> so ist dies schon deswegen falsch, weil die frühen Dialoge überhaupt keinerlei Spuren irgendeiner vorangegangenen „Anstrengung“ verraten.

Die stilistischen, atmosphärischen aber auch sachlichen Unterschiede kann man sich am besten anhand der *Zahnschmerz-Episode* verdeutlichen, die sowohl in den *Confessiones* wie in den *Soliloquia* erzählt wird:

*Soliloquia* 1,21

Obwohl ich gerade in diesen Tagen von einem heftigen Zahnschmerz gequält wurde, so dass ich am Denken gehindert wurde (es sei denn über Gedanken, die ich mir gerade schon zu eigen gemacht hatte) und völlig unfähig war, Neues zu erlernen, wofür ich die ganze Aufmerksamkeit meines Geistes nötig gehabt hätte: schien es mir dennoch, ich hätte, wenn sich meinem Geist jener strahlende Glanz der Wahrheit offenbart hätte, entweder jenen Schmerz nicht gespürt oder mindestens als etwas Bedeutungsloses leicht ertragen. Aber obwohl ich noch niemals Schlimmeres erduldet habe, muss ich gleichwohl oft, wenn ich daran denke, wie viel schwerere Leiden zustoßen können, bisweilen dem Cornelius Celsus recht geben, welcher sagte, dass das höchste Gut die Weisheit sei, das höchste Übel aber der körperliche Schmerz ...

*Confessiones* 9,12

Wann werde ich all dessen, was in diesen Ferientagen geschah, gedenken? Aber ich will auch nicht vergessen und will nicht verschweigen die Härte deiner Geißel und die wundersame Schnelligkeit deines Erbarmens. Du quältest mich damals mit Zahnschmerz, und als der sich so sehr verschlimmerte, dass ich nicht mehr sprechen konnte, stieg in meinem Herzen der Gedanke auf, alle, die bei mir waren, darum zu bitten, dass sie zu dir für mich beten möchten, Gott allen Heils. Und ich schrieb das in Wachs und gab es ihnen, dass sie es lesen sollten. Und kaum, dass wir unsere Knie zum Gebet gebeugt hatten, floh jener Schmerz. Doch welcher Schmerz? Und wohin verschwand er? Ich gestehe, dass ich erschrak, mein Herr und mein Gott: nämlich hatte ich so etwas von frühester Jugend an erlebt ...

Die beiden Berichte könnten unterschiedlicher kaum sein. Die Darstellung in den *Soliloquia* zeigt uns den platonisierenden/stoisierenden Philosophen, der über die Frage des höchsten Gutes und des höchsten Übels nachsinnt und auch darüber, ob physischer Schmerz durch Wahrheitserkenntnis überwunden werden kann. Biblische Bezüge sind nicht erkennbar, stattdes-

sen wird der antike Autor Cornelius Celsus zitiert; der Ausdruck „Glanz der Wahrheit“ (*veritatis fulgor*) meint das von der intellegiblen Welt ausgehende Licht, wovon auch sol. 1,27 die Rede ist.<sup>30</sup>

In den *Confessiones* geht es gar nicht um philosophische Erkenntnis, sondern um ein göttliches Wunder: die durch gemeinsames Gebet erlangte Befreiung vom Zahnschmerz. Die Sprache ist mit biblischen Bezügen gesättigt: Die göttliche Geißel (*flagellum*) ist ebenso alttestamentlich wie das göttliche Erbarmen (*misericordia*) oder der „Gott des/allen Heils“ (*deum salutis omnimodae*).<sup>31</sup> Auch der vom Verfasser benutzte, in diesem Zusammenhang recht manieriert klingende Ausdruck *ascendit in cor meum*, „es stieg in meinem Herzen auf“, hat im Alten Testament seine Wurzeln.<sup>32</sup>

Zur Erklärung der Unterschiede könnte man darauf hinweisen, dass der Kirchenvater inzwischen christlicher Kleriker geworden ist und im zurückliegenden Jahrzehnt ausreichend Gelegenheit hatte, sich eine fundierte Bibelkenntnis anzueignen. Dies alles habe dann auf die Darstellung in den *Confessiones* abgefärbt und ihr das typische Kolorit gegeben. Aber diese Erklärung geht an der Tatsache vorbei, dass die Zahnschmerz-Episode nicht nur stilistisch, sondern auch inhaltlich und sachlich ganz anders dargestellt wird. Von dem dort erwähnten göttlichen Wunder – für den Autoren der *Confessiones* der eigentliche Erzählkopus – fehlt in den *Soliloquia* jede Spur.

Schließlich gab es noch eine entscheidende Frage: Warum überhaupt? Warum ein persönliches Zeugnis zu dieser Zeit, in diesem Alter, unter diesen Umständen, d. h. doch eigentlich: zur *Unzeit*? Augustin stand in der Mitte des Lebens und am Beginn seiner Tätigkeit als Bischof. Die Veröffentlichung seiner *Bekennnisse* konnte sowohl für ihn wie für die darin erwähnten, noch lebenden Personen unübersehbare Folgen haben. Im Zweifelsfall musste der Schaden durch die Veröffentlichung größer sein als der Nutzen. Die offene Darstellung seiner eigenen Sexbesessenheit oder gar der Voyeurismus und die Begeisterung seines Freundes Alypius für die Grausamkeiten der Zirkusspiele, die Erregung des späteren Bischofs und Kirchenmannes beim Blutgeruch („denn als er das Blut sah, trank er auch schon tierische Bestialität“)<sup>33</sup> usw. – als nüchtern denkender Kirchenmann konnte sich Augustin von solcher Offenheit weder für sich, seine Freunde noch für seine Gemeinden irgendeinen Vorteil versprechen. In einem Brief an den Bischof Aurelius aus der Zeit zwischen 391 und 393, schreibt er: „Es gibt viele Dinge aus meinem Leben und meinem Wandel, die ich beweine und von denen ich nicht möchte, dass sie durch Briefe zu dir gelangen, solange es zwischen meinem und deinem Herzen andere Boten gibt

als meinen Mund und deine Ohren“ (ep. 22,9). – Seltsam. Wer schreibt öffentlich so freizügig über Dinge, für die ihm selbst der Briefweg zu gefährlich erscheint? Und dann auch noch in einem Werk mit dem Titel „Bekenntnisse“!<sup>34</sup>

## Der ungenannte Freund und Förderer

Nachdem ich mich eine Weile ausführlicher mit den *Confessiones* und der Vita des Kirchenvaters beschäftigt hatte, schien mir angesichts der Fülle von Problemen, die sich dabei ergeben hatten, die Zeit reif für ein Privatisimum bei „meinem“ Professor.

Auf ein mir besonders gravierend erscheinendes Problem war ich noch gestoßen, als ich das Verhältnis Augustins zu seinen Freunden näher zu beleuchten begann.

Freundschaften spielten im Leben des Kirchenvaters bekanntlich immer eine große Rolle. Zu den intimsten Freunden zählen der spätere Bischof von Thagaste, Alypius, der früh verstorbene Nebridius sowie Romanianus. Die wichtige Bedeutung des Letzteren wäre mir allerdings ganz entgangen, wenn ich mich nur auf die *Confessiones* verlassen und nicht auch einmal einen Seitenblick auf die Frühschriften getan hätte. In den Bekenntnissen kommt Romanianus nur ein einziges Mal vor (conf. 6,24). Augustin berichtet hier über die Vereinigung von etwa zehn jungen Männern, die sich um ihn aus „Abscheu über die unruhigen Beschwerden des menschlichen Lebens“ zum Zwecke der Gestaltung eines gemeinsamen Lebens in abgeschiedener (klösterlicher) Weise gesammelt haben (conf. 6,24). Sie denken daran, ihre Besitztümer nach Art der frühchristlichen Gemeinde zusammenzulegen und daraus ein einziges Vermögen zu bilden. In diesem Zusammenhang wird auch Romanianus erwähnt, der als „sehr reich“ bezeichnet wird. Auch er, wiewohl eigentlich Bürger der nordafrikanischen Stadt Thagaste, befindet sich, wie der Zufall es will, zu dieser Zeit gerade in Mailand – wie fast der gesamte nordafrikanische Freundeskreis Augustins – da ihn „brandwichtige geschäftliche Aufgaben“ (*graves aestus negotiorum*, conf. 6,24) an den Hof geführt hatten.

Zur Durchführung des von den Freunden ersehnten Gemeinschaftsprojekts kommt es in Italien noch nicht. Schuld daran sind die Frauen. Einige Teilnehmer des Männerbundes sind noch verheiratet, und ihre Gattinnen sind verständlicherweise nicht bereit, die Männer von den „breiten und

ausgetretenen Straßen dieser Welt“ (conf. 6,24) in die Stille klösterlicher Abgeschiedenheit zu entlassen. Vielleicht mangelt es ihnen auch einfach an geistlicher Einsicht. Jedenfalls wird das Vermögen des Romanianus vorerst noch nicht benötigt.

Wer mehr über Romanianus als Freund und Förderer des jungen Augustin wissen will, muss in den frühen Schriften des Kirchenvaters nachschauen. Er ist Adressat der ihm gewidmeten Schrift *De vera religione*, in der es um eine Auseinandersetzung mit den Manichäern geht. Auch in den Briefen wird er gelegentlich erwähnt (z. B. epp. 5,1; 15,1; 27,1). Am ausführlichsten ist das Porträt, das Augustin in der Schrift gegen die Akademiker von seinem Freund entwirft. Von dessen Reichtum ist bereits in der Widmung der Schrift die Rede – von einem gefährlichen Reichtum, der schon begonnen hatte, den Geist des nach dem Edlen und Schönen strebenden Jünglings in seinen Strudel zu reißen. Zu Beginn des zweiten Buches wird Romanianus erneut angesprochen. Augustin stimmt hier eine wortreiche Lobeshymne für seinen finanziellen Förderer und Mäzen an:

„Du hast mir armem Jungen, der studieren wollte, dein Haus geöffnet, dein Vermögen und, was mehr ist, dein Herz, hast mir nach dem Tod meines Vaters Trost gegeben mit deiner Zuneigung, Mut mit deinen ermunternden Worten, Unterstützung mit deinen Mitteln, hast mich in unserer Stadt selbst durch Gunst, Freundschaft und Aufnahme in dein Haus beinahe ebenso bekannt und geehrt gemacht wie dich; du hast, als ich um einer angeseheneren Stellung willen nach Karthago zurückgehen wollte – ein Plan, eine Hoffnung, die ich dir, doch keinem meiner Angehörigen eröffnet hatte –, zwar zunächst gezögert aus der dir eingewurzelten Liebe zu deiner Heimatstadt, wo ich bereits unterrichtete, dann aber, als du die Begierde des jungen Mannes nach dem, was er für das Bessere hielt, nicht überwinden konntest, dich mit bewunderungswürdigem Maß an Wohlwollen aus einem Warner in einen Förderer verwandelt. Du hast mir die Reise mit allem Notwendigen erleichtert, hast ebendort wiederum, nachdem du schon die Wiege und gewissermaßen das Nest meiner Studien gehegt hattest, als ich dann zu fliegen wagte, auch meine ersten Versuche unterstützt. Schließlich hast du, als ich in deiner Abwesenheit und ohne dein Wissen zu Schiff abreiste, unsere Freundschaft unerschütterlich aufrecht gehalten, es mir nicht übel genommen, daß ich das nicht wie sonst mit dir besprochen hatte, hast alles andere als Eigensinn dahinter vermutet und vor Augen mehr das reine Innere meines Geistes gehabt als die Schüler, die von ihrem Lehrer im Stich gelassen worden waren.“<sup>35</sup>

Dem Abschnitt lassen sich wichtige Angaben über die Person des Romanianus entnehmen: Betont wird – außer dem Reichtum:

1. seine Gastfreundschaft;

2. seine finanzielle Unterstützung und Förderung der Ausbildung und der beruflichen Laufbahn Augustins;
3. seine Freundschaft und der Trost, mit dem er ihm beim Tode des Vaters zur Seite stand;
4. seine Nachsicht gegenüber Augustins Eigensinn.

Erstaunlicherweise findet abgesehen vom Reichtum *keiner* der übrigen Punkte in den *Confessiones* Erwähnung:

Davon, dass Augustinus in seiner Jugend längere Zeit im Hause des Romanianus zu Gast war, steht in den *Confessiones* kein Wort. Auch davon, dass er als persönlicher Gönner und Mäzen seiner Studien in Erscheinung trat, wissen sie nichts. Die Rolle des finanziellen Förderers übernimmt in den *Confessiones* Augustins Vater Patricius:

„Denn in jenem Jahr wurden meine Studien unterbrochen, indem für mich, nachdem ich aus dem benachbarten Madaura zurückgerufen worden war, wo ich mich bereits zum Studium der Grammatik und Rhetorik aufzuhalten begonnen hatte, Anstalten getroffen wurden, die [finanziellen] Mittel für einen längeren Aufenthalt in Karthago bereitzustellen – mehr wegen des Ehrgeizes als des Vermögens meines Vaters, eines recht bescheidenen Bürgers von Thagaste“ (conf. 2,5).<sup>36</sup>

Die Bedeutung des Vaters als Förderer wird wenig später noch einmal ausdrücklich betont:

„Denn wer rühmte damals nicht jenen Mann, meinen Vater, da er über sein Vermögen hinaus für seinen Sohn Mittel aufbrachte, die für ein langes Studium in der Fremde nötig waren?“ (conf. 2,5)<sup>37</sup>

Die Kritik Augustins am Vater bezieht sich in den *Confessiones* ausschließlich darauf, dass dieser sich zu wenig um seine moralische und religiöse Entwicklung kümmerte, nie aber darauf, dass er es seinem Sohn an der notwendigen finanziellen Förderung fehlen ließ. Possidius, der erste Verfasser einer Lebensbeschreibung Augustins, betont ausdrücklich: „Von ihnen [den Eltern] erhielt er [Augustinus] eine sorgfältige Ernährung. Sie ließen ihn auf ihre Kosten in den weltlichen Wissenschaften, den sogenannten *artes liberales* unterrichten.“<sup>38</sup>

Nach dem Tode des Vaters übernimmt Mutter Monnica die Finanzierung des Studiums. Er habe, so der Autor in aller Klarheit, das *Geld seiner Mutter* nicht, wie es schien, zur Schärfung seines Stils benutzt, sondern für seine philosophische Bildung.<sup>39</sup> Von einem Mäzen Romanianus fehlt jede Spur.

Auch im Hinblick auf die in *Contra academicos* behauptete Förderung der beruflichen Laufbahn herrscht in den *Confessiones* tiefes Schweigen. Davon dass Romanianus nach dem Tode des Vaters Patricius die Rolle eines „Ersatzvaters“ für Augustin übernommen hätte oder als seelischer Beistand fungierte, wissen sie nichts. Conf. 3,7 trägt der Verfasser in einer Notiz von lakonischer Kürze den Tode des Vaters nach – von seelischer Erschütterung oder persönlicher Notlage ist nichts zu spüren.

Weiter fehlt in den *Confessiones* jeder Hinweis darauf, dass Augustin – wie in *Contra academicos* behauptet – ohne Wissen seiner Angehörigen (von denen der Vater im Übrigen gar nicht mehr lebte) nach Karthago zu ziehen beabsichtigte.<sup>40</sup>

Schließlich bleibt auch die Bemerkung, dass er ohne Wissen des Freundes nach Rom gereist sei, in den *Confessiones* ohne Echo. Nicht Romanianus, sondern Mutter Monnica wird hier von ihrem Sohn getäuscht.

Augustin-Experten betrachten die Angaben Augustins über seinen Freund Romanianus in den Frühschriften, trotz der teilweise gravierenden Unterschiede, in der Regel als *Ergänzung*, mit denen sie vermeintliche Lücken in der Darstellung der *Confessiones* ausfüllen zu können glauben. Da man Augustin selbstverständlich als Verfasser beider Texte ansieht und deren Zeugniswert aus diesem Grunde vorbehaltlos vertraut, geht das auch nicht anders. Die Angaben aus *Contra academicos* werden mit vielen „vielleicht“ und „möglicherweise“ in das biographische Gerüst der *Confessiones* eingeklemmt und zu einem harmonischen Gesamtbild zusammengefügt. Brown mutmaßt: „Patricius aber konnte, vielleicht (!) als Verwandter, die Gunst eines am Ort bedeutenden Mannes, Romanianus, in Anspruch nehmen.“<sup>41</sup> Davon steht jedoch kein Wort in den Quellen. Und was die Situation nach dem Tode des Vaters Patricius betrifft, so heißt es in den *Confessiones*, wie wir bereits sahen, klar und deutlich, dass Augustins Studium von *Mutter Monnica* finanziert worden sei (conf. 3,7). Wenn, wie Frederick von Fletoren annimmt, darüber hinaus nicht ausgeschlossen werden kann, dass „der ebenfalls aus Thagaste stammende Romanianus seine Hand bei der Finanzierung von Augustins Erziehung zu dieser Zeit mit im Spiel“ gehabt hätte, ist es merkwürdig, dass der Kirchenvater mit keinem Wort darauf zu sprechen kommt.<sup>42</sup> Dass in den *Confessiones* über die wichtige Rolle des Romanianus im Leben Augustins selbst dort Stillschweigen herrscht, wo günstige Gelegenheit bestanden hätte, sich seines Wohltäters dankend zu erinnern, ist in jedem Fall erklärungsbedürftig.

Weder aus den *Confessiones* noch aus *Contra academicos* oder anderen augustinischen Schriften lässt sich herauslesen, dass Augustin bei sei-

ner Rückkehr nach Thagaste mit seiner Konkubine unter dem Dach des Romanianus lebte – bzw. von ihm in Karthago zurückgelassen wurde.<sup>43</sup> Und waren nicht überdies die Spannungen mit der Mutter zu der Zeit, als Augustin in Thagaste Rhetorik lehrte, bereits abgeflaut, so dass sie ihm wieder erlaubte, „bei ihr zu leben und denselben Tisch im Haus mit ihr zu teilen“ (conf. 3,19)?

## Der doppelte Augustin

Mein Eifer wurde schlecht belohnt. Der „Herr Professor“ hatte sichtlich Mühe, sein Lachen zu unterdrücken. Ich hatte nicht gut ausgesehen, als ich ihm meine Beobachtungen, die ich in den letzten Wochen an den *Confessiones* gemacht hatte, vortrug bzw. stammelte – stockend, schüchtern, umständlich.

„Aber Herr Detering ...“ Nicht dass er kein anerkennendes Wort für meine „hyperkritischen Beobachtungen“ gehabt hätte, aber das Meiste sei doch bereits bekannt und würde seit Langem in der Forschung diskutiert. Wie man sich auf diesem Gebiet ja überhaupt davor zu hüten habe, aus einer Mücke einen Elefanten zu machen und aus ein paar kleinen Beobachtungen übertriebene Schlüsse ziehen zu wollen. Ein typischer Anfängerfehler. Fast immer stelle sich wenig später heraus, dass die Probleme, die man als erster und einziger entdeckt zu haben glaube, bereits bekannt seien. So etwas müsse man dann einfach schlucken. Das gehöre auch dazu. Forschung habe immer auch etwas mit Demut zu tun. Christlicher natürlich.

Die Echtheit der *Confessiones* – wenn ich darauf hinaus wolle, wollte ich das denn überhaupt? es habe ja fast so geklungen – stünde überdies felsenfest, an ihr sei noch nie gerüttelt worden – der Professor hielt inne – außer vielleicht von ein paar Idioten, die es natürlich immer gebe. Aber Alter der Handschriften, externe Argumente usw. usw. ließen gar keinen anderen Schluss zu, wie es überhaupt vollkommen absurd sei – der Professor sah mich prüfend an und lachte erneut – vollkommen absurd, allein die Möglichkeit von „so etwas“ in Betracht zu ziehen.

Natürlich müssten die Differenzen zwischen den frühen Schriften Augustins und den *Confessiones*, auf die ich hingewiesen hatte, ernst genommen werden. Aber die Konsequenz könne unmöglich sein, die *Confessiones* zugunsten des übrigen Augustin in Bausch und Bogen über Bord zu werfen. Nein, die Lösungen für die von mir angesprochenen Probleme

müssten selbstverständlich anderswo gesucht werden. Er empfehle doch sehr einen Blick in die Forschungsgeschichte. Adolf Harnack und seine „Jahrhundertfrage“, dazu die Franzosen, Boissier, Alfarc und später natürlich Courcelle, das seien die Namen, das seien die Stichworte, darum müsse ich mich jetzt kümmern, und wenn ich damit fertig sei, dann wollten wir weitersehen, sofern das dann noch notwendig sei. Zum Glück sei unsere Bibliothek gut sortiert, wenn da nur nicht (der Professor blickte scheu zur Bibliothekstheke hinüber und fuhr mit gedämpfter Stimme fort) dieser „Cerberus“ wäre – Wickert bezog sich auf eine langjährige und kurz vor der Berentung stehende Bibliotheksangestellte, die wegen ihres scharfen Mundwerks allgemein gefürchtet war. Falscher Alarm also, Herr Detering. Freundliches Schulterklopfen, ein Blick auf die Uhr und ein Hinweis auf die nächste Vorlesung.

Damit war der Seelenfrieden wiederhergestellt. Theologen sind nun einmal in die Harmonie verliebt. Unsterblich.

Der Verlauf des Privatissimums, um das ich Wickert gebeten hatte, hätte für mich blamabler nicht sein können. Ich ärgerte mich über mich und darüber, meine Beobachtungen nicht gründlicher vor dem Hintergrund der Forschungsgeschichte geprüft zu haben. Bevor ich die Bibliothek verließ, lieh ich mir noch einen Stapel Bücher jener Autoren aus, die mir der Professor genannt hatte. Am „Cerberus“, der zum wiederholten Male meine „unleserliche Handschrift“ und das „unsachgemäße Ausfüllen der Leih-scheine“ bemängelte („wann werden Sie endlich lernen, Herr Detering, usw. usw.“), führte dabei leider auch diesmal kein Weg vorbei.

Harnacks klassischer Aufsatz über die *Confessiones* aus dem Jahre 1888, den mir Wickert besonders ans Herz gelegt hatte, war schnell durchgearbeitet. Er führte in die Anfänge der Augustinforschung. Bei der entscheidenden Passage handelte es sich lediglich um eine paar Sätze, die aber, wie es zu gehen pflegt, folgenreiche Wirkung hatten. Harnack ging davon aus, dass die *Confessiones* ca. 12 Jahre nach dem großen Umschwung abgefasst seien und erklärte damit die inhaltliche Distanz zu dem Frühwerk: „Vieles von dem, was erst während dieser Zeit in Augustin zur Reife gekommen ist, hat er unbewußt in den Moment des Umschwungs versetzt. Damals war er noch kein kirchlicher Theologe, vielmehr lebte er trotz der Entschlossenheit, sich der Kirche zu unterwerfen, noch ganz und gar in den philosophischen Problemen. Der große Bruch bezog sich lediglich auf den äußeren Beruf und auf die geschlechtliche Entsagung, nicht auf den bisherigen Kreis seiner Interessen. So ist es nicht schwer, Augustin aus Augustin zu widerlegen und zu zeigen, daß er in den *Confessiones* sehr

vieles antizipiert hat. Aber im letzten Grunde hatte er ein Recht dazu; denn sein Leben hatte wirklich nur zwei Perioden ...<sup>44</sup>

In gewisser Hinsicht ähnelten die Anfänge der historischen Augustin-Forschung denen der Leben-Jesu-Forschung, die damals, ungefähr zur selben Zeit, den Gegenstand unserer neutestamentlichen Vorlesungen bildeten. Wie die Leben-Jesu-Forschung einst im 18. Jahrhundert mit der Entdeckung der Diastase zwischen kirchlichem Christus und historischem Jesus begonnen hatte, so stand auch am Beginn der Augustin-Forschung die Entdeckung, dass das Augustinbild der *Confessiones* nicht ohne weiteres mit dem der Frühschriften vereinbar sei.

Fast gleichzeitig mit Harnack, d. h. ebenfalls im Jahre 1888, hatte der Franzose Gaston Boissier in seinem Buch *La fin du paganisme* („Das Ende des Heidentums“) erklärt, dass sich Augustinus im Jahre 386 nicht zum Christentum, sondern zum Neuplatonismus bekehrt habe.<sup>45</sup> Auch der französische Historiker Prosper Alfarié behauptete, dass sich Augustinus nach seiner Bekehrung mit Philosophie statt mit katholischen Dogmen beschäftigte habe. Der Christ, so Alfarié, verschwinde hinter dem Plotinschüler.<sup>46</sup> Er nannte den Kirchenvater einen christlich gefärbten Neuplatoniker. Und schließlich stand auch für den französischen Wissenschaftler Louis Gourdon fest, dass wir in den Dialogen und den *Confessiones* zwei Arten der Konversion und zwei ganz verschiedene Menschen anträfen.<sup>47</sup>

Viele Wissenschaftler neigten nun zu der Ansicht, die der Religionshistoriker Richard Reitzenstein im Jahre 1924 in einem Vortrag aussprach: „Alle Forscher, die die gleichzeitigen Schriften wirklich kennen“, so Reitzenstein, „sind sich einig, daß das Bild der *Confessiones* falsch ist.“<sup>48</sup> Die Glaubwürdigkeit der *Confessiones*, die bis dahin als „Quellenschrift ersten Ranges“<sup>49</sup> gegolten hatte, war nachhaltig erschüttert. Der Augustinforscher Erich Feldmann bringt die auf Harnack folgende Entwicklung treffend auf den Punkt: „Dem Augustinus der Frühschriften aus der Zeit von 386 bis etwa 391, dem Philosophen, stellte man den Augustinus der *Confessiones*, den reuigen Sünder und Theologen, gegenüber.“<sup>50</sup> „Die wissenschaftskritische Forschung zu den *Confessiones* als einem literarischen Werk“, so Feldmann, hatte die Schrift „zu einem (literarischen) Rätsel“ werden lassen.<sup>51</sup>

In der Tat! Erstaunlich nur, dass die meisten Augustin-Forscher, allen voran die Theologen, trotz der offenkundigen Widersprüche auch weiterhin daran festhielten, dass die *Confessiones* gleichwohl „mit der größten subjektiven Wahrhaftigkeit niedergeschrieben“ worden seien. Man sollte meinen, dass ein literarisches Werk, in dem Dichtung und Wahrheit so eng

beieinander liegen, wohl eine etwas differenziertere Beurteilung verdient hätte. Aber so sind die Theologen: Auf ihren Augustinus lassen sie nichts kommen. Dem Verfasser der *Confessiones* konzidiert man selbst dort „größte subjektive Wahrhaftigkeit“, wo man seinem Werk den Rang als Geschichtsquelle bestreitet.<sup>52</sup>

Die Gegenreaktion blieb nicht aus. Eine Reihe von Wissenschaftlern war eifrig darum bemüht, den von Harnack und seinen Nachfolgern aufgerissenen Graben zwischen dem Augustin der Dialoge und dem der *Confessiones* schleunigst wieder zu schließen und die Autorität der *Confessiones* als zuverlässige Geschichtsquelle wiederherzustellen. Zu jenen, die sich der These Harnacks, Boissiers u. a. entschieden widersetzen, gehörte der französische Jesuit Charles Boyer. In seiner 1920 erschienenen Studie wurden die Unterschiede zwischen *Confessiones* und Frühschriften für weithin bedeutungslos erklärt. Die stilistischen Abweichungen hielt Boyer für aufgebauscht. Da die Dialoge einer ganz anderen literarischen Gattung angehörten als die *Confessiones*, erkläre sich deren ganz andere Tonart. Die beschwingte Heiterkeit des Stils und die in den Dialogen vorherrschende ganz andere Stimmung passten dazu. Nach den Erschütterungen der Mailänder Tage sei ein „Aufatmen nach der höchsten Anstrengung“ vollkommen verständlich.<sup>53</sup> Eine Erörterung christlich dogmatischer Fragen könne man schon deswegen nicht erwarten, weil der Taufunterricht, in dem Augustin diese Fragen kennenlernte, noch gar nicht begonnen habe. Boyer bringt es am Ende sogar fertig, Boissiers und Alfarcis These, Augustin habe sich zum Neuplatonismus bekehrt, dadurch die Grundlage zu entziehen, dass er dessen Begegnung mit Plotin zeitlich auf die Bekehrung zum Christentum folgen lässt.

Zur gleichen Zeit wie die Studie Boyers erschien das Buch Jens Nørregaards über „Augustins Bekehrung“. Auch dem dänischen Forscher lag viel daran zu zeigen, dass die „Kluft“ zwischen *Confessiones* und Frühschriften nicht „so unübersteiglich“ sei, wie allgemein angenommen.<sup>54</sup> Für Nørregaard ist der Augustin der frühen Dialoge nicht mehr der noch nach „Wahrheit“ suchende Philosoph, sondern der bereits bekehrte Christ, der nach einer vernünftigen Grundlage seines Glaubens sucht – und insofern kaum verschieden von dem Augustin der *Bekenntnisse*.

Die endgültige Rehabilitation der *Confessiones* erfolgte durch die Arbeit des Augustinforschers Pierre Courcelle. In seinen 1950 erschienenen *Recherches* unternahm er den Nachweis, dass das Christentum, zu dem sich der Kirchenvater einst bekehrt hatte, das Mailänder Christentum eines Ambrosius also, bereits durch und durch von neuplatonischen Gedanken

durchsetzt war. Mit anderen Worten, die Frage, die seit Boissier und Alfarc leidenschaftlich von den Gelehrten diskutiert worden war, ob Augustin sich zum Neuplatonismus oder zum Katholizismus bekehrt habe, war, wie Courcelle zeigte, im Grunde falsch gestellt, da innerhalb der *ecclesia catholica*, der sich Augustin zuwandte, eine solche Alternative gar nicht existierte. Courcelle: „Man sieht jetzt, wie willkürlich und künstlich viele heutige Gelehrte vorgehen, wenn sie die Mailänder Bekehrung [sc. in den *Confessiones*] chronologisch bzw. logisch aufgliedern: philosophischer Einfluß, der von Laien kommt, religiöser von Ambrosius ausgeübter Einfluß.“<sup>55</sup> Die Texte der *Confessiones* seien somit „glaubwürdig, aber kritisch zu lesen“.<sup>56</sup>

In seinem Überblick über die Forschungsgeschichte zählt Rudolf Lorenz den Nachweis eben dieser „Glaubwürdigkeit der ‘Bekennnisse’ durch den Vergleich mit den autobiographischen Rückblicken der Frühschriften“ zu den bleibenden Ergebnissen von Courcelles *Recherches*.<sup>57</sup> Nach fast einem Jahrhundert hatte sich der Kreis geschlossen. Wie eine Schar irrender Wüstenwanderer waren die Augustin-Forscher wieder an jenem Punkt angelangt, von dem sie einst ausgegangen waren. Die Zeit der Zweifel war vorüber. Die *Confessiones* des Kirchenvaters galten wieder als eine „authentische Darstellung seines Werdens“.<sup>58</sup>

Dies also war der Streit um den doppelten Augustin. Nachdem es eine Weile so ausgesehen hatte, als müssten wir uns von dem Gedanken verabschieden, durch die *Confessiones* ein einigermaßen authentisches und ungefiltertes Bild des frühen Augustin zu bekommen, hatte die ganze Angelegenheit schließlich doch noch ein unerwartetes oder auch – wir befinden uns vor allem unter Theologen – zu erwartendes Happy End gefunden. Augustin blieb Augustin und die Glaubwürdigkeit der *Confessiones* war wiederhergestellt.

Die Angelegenheit erinnerte wiederum ein wenig an entsprechende Entwicklungen in der Jesus-Forschung. Auch hier gab es bekanntlich extrem kritische Zeitläufte, darunter solche, in denen sogar das historische „Dass des Gekommenseins“ des Herrn und Heilands auf dem Spiel gestanden hatte. Diese historische Skepsis begann eben damals abzuebben und jenem unbedarften und blauäugigen historischen Positivismus Platz zu machen, der heute allerorten anzutreffen ist. Inzwischen finden sich Neutestamentler, die selbst die Evangelien, die über lange Zeit als reines Glaubenszeugnis gegolten hatten, wieder in den Rang glaubwürdiger historischer Zeugnisse erheben. Ob Augustin, ob Jesus – hier wie dort machte sich das den meisten heutigen Theologen eingewurzelte Bedürfnis nach Faktizität

geltend. Die spirituelle Wahrheit christlicher Glaubensinhalte genügt nicht, die Dinge müssen sich auch tatsächlich ereignet haben, müssen „passiert“ sein, damit man ihnen Autorität zusprechen kann.

Wie auch immer. Mir wurde klar, dass ich mich viel zu schnell ins Bockshorn hatte jagen lassen. Selbstkritisch musste ich mir eingestehen, dass der Blick in die Forschungsgeschichte überfällig gewesen war, aber was hatte er gezeigt? Dass es in den *Confessiones* und den Frühschriften trotz aller Diskontinuitäten auch manche Kontinuitäten gab, war ohnehin klar. Dass die Vorstellung einer „scharfen Disjunktion von Christentum oder Neuplatonismus bei Augustinus unangemessen“ sei,<sup>59</sup> stand ebenfalls außer Frage. Nur waren die grundlegenden Anstöße damit noch keinesfalls beseitigt. Die Bedeutung der in der Forschung vielbehandelten Frage, ob Augustinus zum Neuplatonismus oder zum Christentum bekehrt worden war, schien mir ebenso wie die „Lösung“ Courcelles überschätzt. Das eigentliche Problem war ein ganz anderes: Es lag darin, dass die frühen Schriften des Kirchenvaters *gar nichts* von dessen Bekehrung wussten, zumindest nicht von einer solchen, wie sie in der Gartenszene der *Confessiones* dramatisch dargestellt war! Von einem existentiellen Ringen Augustins um die Befreiung aus den Banden der sinnlichen Lust fehlt in den frühen Dialogen jede Spur. Die überragende Bedeutung des Vorbilds christlicher Asketen, die Augustin dazu veranlasst haben soll, sein bisheriges Leben zu ändern und fortan zölibatär zu leben, wird in den Dialogen mit keinem Wort angedeutet. Die Frühschriften sprechen an dieser Stelle lediglich von einer *Krankheit*, die den jungen Rhetor aus der Bahn geworfen und die Möglichkeit zu seinem vorzeitigen *otium liberale* gegeben hatte. Mit einer plötzlichen „Bekehrung“ im Sinne eines markanten inneren Erlebnisses bzw. Willensentschlusses wie in den *Confessiones* hat das nichts zu tun.<sup>60</sup> So wenig wie einige Anspielungen der frühen Dialoge auf die Weltentsagung Augustins. Die Verachtung von „Geld und Gut“ (*divitias*) ist nicht das Resultat irgendeines unmittelbar vorangehenden Bekehrungserlebnisses, sondern eines bereits *vor 14 bzw. 12 Jahren*, bei der Lektüre des *Hortensius*, gefassten Entschlusses! Auf die Frage der Vernunft „Begehrt du nicht nach Reichtum?“ antwortet Augustinus in den *Soliloquia*:

„Nein, und zwar *nicht erst seit heute*. Denn da ich jetzt dreiunddreißig Jahre alt bin, sind es etwa vierzehn Jahre, seitdem ich es aufgegeben habe, danach zu begehren. An nichts anderes habe ich dabei gedacht, wenn er sich durch irgendeinen Zufall anböte, als ihn für den nötigen Lebensunterhalt und einen meinem Stande angemessenen Gebrauch zu benutzen. Ja, ein einziges Buch Ciceros hat mich sehr leicht davon überzeugt, dass Reichtum

auf keine Weise anzustreben, sondern, wenn er einem in den Schoß fällt, mit größter Weisheit und Vorsicht zu verwalten sei“ (sol. 1,17).

Dagegen spricht der Autor der *Confessiones* im Anschluss an einen Bericht über eine Begegnung mit einem Bettler („auf den Straßen Mailands“, also *unmittelbar vor der Bekehrung*) davon, dass er zu dieser Zeit noch nach *Reichtum*, Ehre und Ehe gegiert habe, „und du lachtest über mich“ (6,9).

Ehrgeiz nach „Ruhm und Karriere“ (*honores*) will Augustin in den *Soliloquia* erst „in diesen Tagen“ überwunden haben, sicher eine Anspielung auf seinen durch Krankheit verursachten vorzeitigen Austritt aus dem Berufsleben.

Wann sich Augustinus gegen die Ehe entschieden hatte, geht aus dem Text nicht klar hervor. Nach der Darstellung der *Confessiones* würden wir erwarten, dass Augustinus die Umstände und das dramatische Ringen, das ihm dieser schwerste aller Entschlüsse abnötigte, noch in lebhafter Erinnerung hat. Doch davon kann keine Rede sein. Für den Autor der *Soliloquia* geht es bei der Entscheidung gegen die Ehe gar nicht um den Ausweg aus einer existentiellen Krise, sondern um ein rationales Abwägen von Vor- und Nachteilen:

„V[ernunft].: Was ist mit einer Frau? Freust du dich nicht bisweilen an einer schönen, züchtigen, gehorsamen und belesenen Frau oder auch an einer, die leicht von dir erzogen werden kann und die dir außerdem soviel Mitgift mitbringt – da du ja Reichtum verachtest –, dass sie dir bei deiner Muße nicht im geringsten zur Last wäre, besonders, wenn du hoffen darfst und sicher bist, von ihr nichts Unangenehmes erleiden zu müssen? A[ugustinus].: Wie immer Du sie ausmalen und mit allen Vorzügen überhäufen magst – ich habe mich entschieden, dass nichts so sehr zu fliehen sei wie der Beischlaf usw.“ (sol. 1,17).

Die dann folgende Passage soll lediglich zeigen, dass die Wahrheits-erkenntnis für Augustin inzwischen den Vorrang vor allem anderen, auch der Ehe, genießt. Diese Sicht schließt die theoretische Möglichkeit einer Ehe, sofern diese um der Erkenntnis der Wahrheit willen in Kauf genommen wird, jedoch offenbar keineswegs völlig aus:

„... *Damals (tunc)* war in mir eine echte Begierde nach diesen Dingen; *nunc (nunc)* aber will ich davon ganz und gar nichts wissen; aber *wenn mir zu dem, was ich begehre, kein anderer Zugang gewährt wird als dieser, dann begehre ich sie nicht, um sie [begierig] zu umschlingen, sondern nehme sie auf mich, um sie zu ertragen (!)*. V.: Ganz ausgezeichnet! Denn auch ich glaube, dass nicht von Begierde geredet werden darf bei Dingen, die wegen etwas anderem erstrebt werden“ (sol. 1,19).

Dies ein Gedanke, der dem Verfasser der *Confessiones* mit Sicherheit niemals aus der Feder geflossen wäre.

Abgesehen davon, dass das Problem der „Bekehrung“ von den Gegnern Harnacks und seinen Nachfolgern offenbar noch nicht scharf genug gesehen worden war, vermisste ich bei ihnen das Bewusstsein für die völlig andere literarische Qualität der *Confessiones*, die mir trotz des Nachweises von Kontinuitäten und der Berücksichtigung des Gattungsunterschieds zwischen ihnen und den frühen Dialogen nur schwer erklärbar erschien. Wo man das Problem deutlicher erkannt hatte, d. h. bei Harnack und dessen Anhängern, wollte mir wiederum die angebotene Erklärung nicht recht behagen. Denn dass sich die von diesen Forschern aufgezählten tiefgreifenden Unterschiede und Diskontinuitäten allein vor dem Hintergrund der inneren Entwicklung Augustins hätten verstehen lassen sollen, war ebenfalls schwer nachzuvollziehen. Sollte sich der dröge Philosoph und Verfasser der frühen Dialoge tatsächlich innerhalb eines Jahrzehnts in den leidenschaftlichen Autoren der *Confessiones* verwandelt haben? Es war nicht nur schwer zu glauben, dass eine solch rasante Entwicklung innerhalb so kurzer Zeit stattgefunden haben könnte – war sie überhaupt möglich? D. h. waren diese grundverschiedenen literarischen Temperamente überhaupt miteinander vereinbar? Und was wäre, wenn sich in den Unterschieden zwischen dem Frühwerk und den *Confessiones* gar nicht die Entwicklung eines einzigen Individuums widerspiegelte, sondern die einer Epoche? Oder anders gesagt, wenn die Unterschiede darin ihre Ursache haben sollten, dass es sich um verschiedene Schriftsteller aus unterschiedlichen Zeiten mit jeweils unterschiedlichem Profil handelte?