

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,⁶ 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“⁷ 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.“⁸

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).“⁹ 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.¹⁰ 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.¹¹

In *De ordine* 1,5 ist aus dem Lungen-Brustleiden dann jedoch ein *Magenleiden* (*stomachi dolor*)¹² 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“.¹³ 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.¹⁴

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).¹⁵ 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.¹⁶ Überhaupt bleibt der zeitgeschichtliche Hintergrund der *Bekenntnisse* 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*).¹⁷ 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.¹⁸ 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“.¹⁹ 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.²⁰ 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 Absperrung 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 überraschende 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.²¹

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.“²²

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).²³ 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 Rasonnement, 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.²⁴ Augustinus fürchtet, seine bisherige Position, die Seele sei unteilbar, könnte nun „von einem einzigen Würmchen durchlöchert“ werden.²⁵

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.²⁶ Das Lachen ist in den *Confessiones* selten, und wenn es einmal vorkommt, geht selten ein humorvoller Anlass voraus.²⁷

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“,²⁸ 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-

schlossen 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,²⁹ 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.³⁰

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*).³¹ 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.³²

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 Erzählskopus – 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 *Bekenntnisse* 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“)³³ 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“!³⁴

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