STRUKTUR- UND INTERPRETATIONSPROBLEME IN DEN *CONFESSIONES* DES AUGUSTINUS

I.

Mehrere moderne literarische Termini technici oder Gattungsbezeichnungen, die teilweise sogar in griechischem oder lateinischem sprachlichem Gewand auftreten, existieren in der literarischen Diskussion der Antike - sowohl in der Rhetorik als auch in der Poetik - nicht. Auffallende Beispiele sind etwa der Begriff Enzyklopädie[1] oder Utopie[2] und unter den Gattungsbegriffen der Roman[3] oder die Autobiographie[4]. Unbestreitbar ist jedoch auf der anderen Seite, daß wir in der antiken Literatur Phänomene vorfinden, auf die die modernen literaturwissenschaftlichen Begriffe zutreffen; ja, teilweise werden in der Moderne die Begriffe sogar im direkten Bezug auf antike Texte oder Konzeptionen geschaffen. Die hermeneutische Gefahr besteht natürlich darin, daß moderne Konzeptionen über vergleichbare antike Phänomene gestülpt werden, ohne die Alterität der Antike zu berücksichtigen. Für den Literaturwissenschaftler können zudem methodische Schwierigkeiten daraus entstehen, daß er mit bestimmten, an neuzeitlichen Texten entwickelten Modellen und Vorstellungen an die antiken, griechischen und römischen Werke herangeht. Die Gefahr liegt auf der Hand: Man wird zu völlig unterschiedlichen Ergebnissen kommen, wenn man zum Beispiel Platons *Staat* oder seine *Gesetze* als Staatsutopie mit einem von Thomus Morus, Campanella, Bloch, Dahrendorf oder Mannheim geprägten Utopie-Konzept untersucht[5]. Dies ist natürlich um so gravierender, wenn in der zeitgenössischen Diskussion kein einheitliches Konzept vorliegt, wie dies bei dem Begriff 'Utopie', aber auch bei der Gattungsbezeichnung 'Autobiographie' der Fall ist. So scheint mir generell der methodisch sicherere Weg der zu sein, zuerst eine Analyse der in Frage kommenden antiken Texte vorzunehmen, ihre literarische Technik und die Elemente zu beschreiben, die sie aufweisen, sie dann in einem zweiten Schritt vergleichend zusammenzustellen, um schließlich zu überlegen, ob sich die behandelten Texte zu einer

1 Vgl. dazu B. Zimmermann, *Osservazioni sulla 'Enciclopedia' nella letteratura latina*, in *L'enciclopedismo medievale*, a c. di M. Picone, Ravenna 1994, 41-51.

2 Vgl. B. Zimmermann, *Riflessioni sull'utopia comica*, in W. Rösler - B. Zimmermann, *Carnevale e utopia nella Grecia antica*, Bari 1991, 55-64.

3 Der Gattungsbegriff 'Roman' stammt aus dem Französischen (romans). In spätantiken Texten finden sich die Begriffe πλάσματα, πλασματικά, (i.e. erfundene Geschichten) oder auch δραματικά (dramatische Ereignisse). Vgl. dazu T. Hägg, *The novel in antiquity*, Oxford 1983, 3.

4 Das Standardwerk ist immer noch G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, I 1: *Das Altertum*, Frankfurt 1949³, 3-21. Vgl. auch G. Niggl (Hrsg.), *Die Autobiographie. Zur Form und Geschichte einer literarischen Gattung*, Darmstadt 1989.

5 Zur Diskussion der verschiedenen Utopie-Konzepte vgl. Zimmermann, *Riflessioni*, 55-57.

Werkgruppe zusammenschließen lassen. Erst der letze Schritt sollte dann der Vergleich mit modernen Texten und modernen Gattungsdefinitionen sein.

II.

Ein besonders interessanter, heftig und kontrovers diskutierter Fall sind die *Confessiones* des Augustinus[6]. Der 13 Bücher umfassende, umfangreiche Text ist ein erratischer Block in der griechisch-römischen Literatur, wobei vor allem sein Titel eine ungeheuere traditionsbildende Kraft hatte: autobiographische Bekenntnisse, Lebensbeichten, psychologische Selbstanalysen beziehen sich oft schon durch ihren Titel auf das Werk des Augustinus, wenn sie letztendlich im Detail nicht viel Gemeinsames mit ihm aufweisen[7]. In der Klassischen Philologie und in der Theologie tobt schon seit langem eine Kontroverse über den Sinn und die Intention dieses Werkes, vor allem auch über die Glaubwürdigkeit des in den *Confessiones* Mitgeteilten[8] und - damit verbunden - über die Frage, ob man Augustins Werk als Autobiographie bezeichnen kann oder nicht[9].

Ich will der Lösung des Problems näher kommen, indem ich in einem ersten Schritt die Äußerungen des Augustinus selbst hinsichtlich der intendierten Wirkung seines Werkes und hinsichtlich des von ihm angesprochenen Publikums, der intendierten Leser, bespreche. Vor diesem Hintergrund will ich dann in einem zweiten Teil die Struktureigentüm-

6 Die Forschungsliteratur zu Augustinus' *Confessiones* ist inzwischen fast unübersehbar geworden. Hilfreich ist immer noch der Sammelband von C. Andresen, *Zum Augustinus-Gespräch der Gegenwart*, Bd. I, Darmstadt 1962, Bd. II, Darmstadt 1981 (mit einer ausführlichen, thematisch geordneten Bibliographie) und die Monographie von P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris 1950, lesenswert A. Harnacks kurze Einführung *Augustin's Confessionen*, Gießen 1895[2]. Endlich sind die *Confessiones* nun durch Kommentare erschlossen: J.J. O'Donnel, *Augustine, Confessions*, I-III, Oxford 1992 und G. Clark, *Augustine, Confessions I-IV*, Cambridge 1995 (im folgenden wird bei den Einzelproblemen nicht auf die Kommentare verwiesen, sondern ihre Benutzung stillschweigend vorausgesetzt). Zur Biographie vgl. P. Brown, *Augustinus von Hippo*, Frankfurt 1967; vgl. außerdem K. Flasch, *Augustin. Eine Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1980; H. Chadwick, *Augustin*, Göttingen 1987; zu den lateinischen Kirchenvätern vgl. B. Altaner-A. Stuiber, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg-Basel-Wien 1966[7]; H. von Campenhausen, *Lateinische Kirchenväter*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1986[6], 151-222. Als Einleitung in die Literatur der Spätantike vgl. jetzt R. Herzog in: *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike*, V, München 1989, 1-44, zu Augustinus im Überblick vgl. M. von Albrecht, *Geschichte der römischen Literatur*, II, Bern-München 1992, 1318-53.

7 Vgl. dazu die Einleitung von Niggl in dem von ihm herausgegebenen Band, 1-17.

8 E. Dönt, *Aufbau und Glaubwürdigkeit der Konfessionen und die Cassiciacumgespräche des Augustinus*, WS N.F. 3, 1969, 181-97.

9 Vgl. zuletzt L. Rothfield, *Autobiography and perspective in the Confessions of St. Augustine*, Comparative Literature 33, 1981, 209-23; P.J. Archambault, *Augustine, memory, and the development of autobiography* (*Conf. X*), AugSt 13, 1982, 23-30; ders., *Augustine, time, and autobiography as language* (*Conf. XI*), AugSt 15, 1984, 7-13; F. Della Corte, *Agostino autobiografo*, Trento 1989; J. Fontaine, *Genres et styles dans les Confessions de Saint Augustin*, L'information littéraire 42, 1990, 13-20.

lichkeiten der *Confessiones* diskutieren[10].

III.

Sowohl in den *Confessiones* selbst als auch in dem an seinem Lebensende verfaßten *Retractationes* finden wir dezidierte Äußerungen des Augustinus über seine Intention und den intendierten Adressatenkreis[11] der *Confessiones*. Wenden wir uns zunächst den *Retractationes* zu (2.32):

> *Confessionum mearum libri tredecim et* de malis et de bonis meis deum laudant iustum et bonum *atque* in eum excitant humanum intellectum et affectum; *interim, quod ad me adtinet, hoc in me egerunt, cum scriberentur, et agunt, cum leguntur. quid de illis alii sentiant, ipsi viderint; multis tamen fratribus eos* multum placuisse et placere *scio. a primo ad decimum* de me scripti sunt, *in tribus ceteris de scripturis sanctis ab eo, quod scriptum est: in principio fecit deus caelum et terram usque ad sabbati requiem.*

In dieser Passage nennt Augustin zwei inhaltliche Aspekte seiner Schrift: Die *Confessiones* verbinden das Lob des gerechten und guten Gottes mit der Darlegung des Schlechten und Guten in Augustinus selbst mit dem Ziel, den menschlichen Intellekt und das menschliche Gefühl auf Gott hinzulenken. In der Beschreibung der Struktur seiner *Confessiones* betont Augustin dann noch einmal, daß die ersten zehn Bücher von seiner Person (*de me*) handeln, die restlichen drei dagegen sich mit Bibelexegese befassen. Die grammatische Struktur des ersten Satzes verdeutlicht auch die Hierarchie der beiden inhaltlichen Komponenten: Lob Gottes ist direktes Objekt, also erste Absicht Augustins, die Reflexionen über seine Person sind das Mittel zu diesem Zweck. Dies wird durch eine Briefstelle unterstrichen:

> *sume itaque, mi fili, sume vir bone et non in superficie sed Christiana caritate Christiane, sume, inquam, etiam libros, quos desiderasti, confessionum mearum; ibi me*

[10] Ein viel diskutiertes Thema: vgl. E. Williger, *Der Aufbau der Konfessionen Augustins*, ZNWKK 28, 1929, 81-106; J. Stiglmayr, *Zum Aufbau der Confessiones des hl. Augustin*, Scholastik 7, 1932, 386-403; G.N. Knauer, *Peregrinatio Animae. Zur Frage der Einheit der augustinischen Konfessionen*, Hermes 85, 1957, 216-48; U. Duchrow, *Der Aufbau von Augustins Confessiones und De trinitate*, ZThK 62, 1965, 338-67; G. Pfligersdorffer, *Das Bauprinzip von Augustins Confessiones*, in *Festschrift Karl Vretska*, hrsg. D. Albeitinger - H. Gugel, Heidelberg 1970, 124-39; W. Steidle, *Augustins Confessiones als Buch*, in *Romanitas - Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit, J. Straub zum 70. Geburtstag*, hrsg. G. Wirth, Berlin - New York 1982, 436-527; ders., *Gedanken zur Komposition von Augustins Confessionen*, in *Struktur und Gehalt*, hrsg. P. Neukam, München 1983, 86-101; C.J. Starnes, *La unidad de las Confesiones*, Augustinus 31, 1986, 275-84; W. Desch, *Augustins Confessiones. Beobachtungen zu Motivbestand und Gedankenbewegung*, Frankfurt 1988; F. Crosson, *Structure and meaning in St. Augustine's Confessions*, PACPhA 53, 1989, 84-97; V. Grossi, *Ancora sull'unità delle Confessioni. Indicazioni dalla domanda antropologica*, in *Signum Pietatis* (*Festgabe C. Mayer*), Würzburg 1989, 91-103.

[11] Vgl. F.E. Consolino, *Interlocutore divino e lettori terreni*, MD 6, 1981, 119-46.

inspice, ne me laudes ultra, quam sum, ibi non aliis de me crede, sed mihi. ibi me adtende et vide, quid fuerim in me ipso per me ipsum. et si quid in me tibi placuerit, lauda ibi mecum, quem laudari volui de me, neque enim me, quoniam ipse fecit nos et non ipsi nos (*Ep.* 213. 6).

Die inhaltliche Kurzbeschreibung seines Werks - *laudare deum de malis et bonis meis* - hat Augustinus auch im Titel *Confessiones* anklingen lassen[12]. *Confessio* bzw. *confiteri* wird von Augustinus in dem doppelten Sinne von 'preisen' und 'bekennen' verwendet. Augustin selbst betont an anderer Stelle (*Ennarationes in psalmos* 30.19) die untrennbare Einheit von Gotteslob und Schuldbekenntnis:

Confesssio gemina est, aut peccati aut laudis.

Vergleichbare Äußerungen finden sich auch in den *Confessiones* selbst:

diligam te, domine, et gratias agam et confitear nomini tuo, quoniam tanta dimisisti mihi mala et nefaria opera mea (2.7.15).

ego tamen confitear tibi dedecora mea in laude tua. sine me, obsecro, et da mihi circuire praesenti memoria praeteritos circuitus erroris mei et immolare tibi hostiam iubilationis. /.../ sed inrideant nos fortes et potentes, nos autem infirmi et inopes confiteamur tibi (4.1.1).

Die doppelte Bedeutung von *confiteri* läßt sich auch sprachlogisch erklären: ich erkläre jemanden zu x = ich preise jemanden; ich erkläre mich (vor jemandem) als x = ich bekenne über mich. Augustinus folgt damit der doppelten Bedeutung, die das griechische ἐξομολογέομαι in der *Septuaginta* hat (bekennen: *Daniel* 9.20, *Matth.* 3.6; preisen: 2 *Könige* 22.50; *Gen.* 29.35 τοῦτο τῷ Κυρίῳ)[13].

Augustinus betont, und dies muß auch festgehalten werden, in den *Retractationes*, daß er nicht nur vorhabe, *de malis confiteri*[14], sondern auch *de bonis*. Die Dichotomie *mala - bona* ist ebenfalls im Titel *Confessiones* angelegt: Das Schuldbekenntnis umfaßt die *mala*, das Lob Gottes die *bona*, da das Gute, das er besitzt, einzig auf Gott zurückzuführen ist und ihm nur durch Gottes Gnade zuteil wurde:

ex te quippe bona omnia, deus, et ex deo meo salus mihi universa (1.6.7).

12 Zum Begriff *confessio* vgl. J. Ratzinger, *Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der confessio*, REAug 3, 1957, 375-92, und jetzt die ausführliche Diskussion von O'Donnel, I 3-7.

13 Possidius in seiner Augustinus-Vita betont dagegen nur den Aspekt des Gotteslobs (*Vita Augustini, P.L.* 32.34): */.../ laudem non suam, sed domini sui /.../ quaerens*; vgl. auch C. Richter, *Das Leben des heiligen Augustinus. Nach den Bekenntnissen und der ersten Biographie des Possidius*, Graz 1984.

14 Vgl. dazu W. Babcock, *Sin and Punishment: The Early Augustine on Evil*, in *Augustine. Presbyter factus sum*, hrsgg. J.T. Lienhard-E.C. Muller- R.J. Teske, New York... 1993, 235-48.

IV.

Gehen wir einen Schritt weiter: der *Confessio* wohnt *per se* eine dialogische Struktur inne ('ich bekenne jemandem etwas')[15]. Ich möchte an dieser Stelle auf eine auffallende Passage des hymnischen Eröffnungsgesprächs eingehen (1.1.1)[16] und - darauf aufbauend - den Sinn und die Intention der dialogischen Struktur interpretieren:[17]

Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te
et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.

da mihi, domine, scire et intellegere, utrum sit prius invocare te an laudare te et scire te prius sit an invocare te.
sed quis te invocat nesciens te? aliud enim pro alio potest invocare nesciens.
an potius invocaris ut sciaris?

quomodo autem invocabunt, in quem non crediderunt?
aut quomodo credent sine praedicante?

et laudabunt dominum qui requirunt eum.
quaerentes enim inveniunt eum
et invenientes laudabunt eum.

quaeram te, domine, invocans te
et invocem te credens in te.
Praedicatus enim es nobis.

Invocat te, domine, fides mea,
quam dedisti mihi,
quam inspirasti mihi per humanitatem filii tui, per ministerium praedicatoris tui.

Eine Grundkonstante menschlichen Lebens, die der Natur des Menschen von Gott eingepflanzt wurde, ist, so Augustinus, die Suche nach Gott. Augustinus bittet Gott um die Gnade, ihm das Wissen darüber zu gewähren, in welchem Verhältnis *invocare*, *laudare* und *scire* zueinander stehen. In einer Reihe von Fragen und begründenden Antworten (*enim* und rhetorische Frage *an potius*) legt er dann die Notwendigkeit der Gleichzeitigkeit und die Gleichwertigkeit der drei auf Gott gerichteten Äußerungen der menschlichen

[15] Zu diesem Strukturprinzip vgl. die wichtige Arbeit von R. Herzog, *Non in sua voce - Augustins Gespräch mit Gott in den Confessiones*, in *Das Gespräch*, hrsgg. K. Stierle-R. Warning, München 1984, 213-50. Zum Gesprächscharakter vgl. auch S. Döpp, *'Mündlichkeit' und Augustinus' Confessiones*, in G. Vogt-Spira, *Strukturen der Mündlichkeit in der römischen Literatur*, Tübingen 1990, 271-84.

[16] Zum Proömium vgl. A. Holl, *Magnus es domine. Eine Analyse von Confessiones 1, 1, 1*, in *Dienst an der Lehre. Studien zur heutigen Philosophie und Theologie*, WBTh, 10, 1965, 187-99.

[17] Ich habe den Text, dem hymnischen Charakter entsprechend, in einzelne inhaltliche Abschnitte untergliedert.

Gottessuche dar.

Man überliest diese Stelle gerne, obwohl in diesen wenigen, rhetorisch kunstvoll gestalteten Sätzen ein Grundproblem der *Confessiones* angesprochen und gleichzeitig der Lösungsweg vorgezeichnet wird: Wie lassen sich philosophische und theologische Reflexion über Gott mit dem unmittelbaren Gotteserlebnis vereinbaren, wie *intellectus* und *affectus* in Übereinstimmung bringen?[18] In den *Retractationes* betont Augustin gerade diese doppelte Intention, die er mit seinen *Confessiones* verfolgte, Vernunft *und* Gefühl seiner Leser auf Gott zu lenken.

Ich will dieses Problem, das sich Augustinus offensichtlich stellte, mit Hilfe von M. Bubers Dialog-Theorie beleuchten, wie er sie vor allem in seinem aphoristischen Büchlein *Ich und Du* (1923) entwickelte[19]. Viele Gedanken Bubers lassen sich durchaus als heuristisches Modell auf die *Confessiones* anwenden. Buber unterscheidet eine Ich-Du-Beziehung und eine Ich-Es-Beziehung. Die Ich-Du-Beziehung wird dem Menschen in einem Gnadenakt zuteil; sie tritt unvorhergesehen und unkalkulierbar ein. Diese Beziehung erfordert den ganzen Menschen; sie ist unmittelbar, ohne distanzierte Begrifflichkeit, ohne Wissen und vor allem bar jeder Wissenschaftlichkeit. Die Zeit dieser Beziehung ist eine ständige, den Menschen ganz ausfüllende Gegenwärtigkeit. In der Ich-Du-Beziehung findet der Mensch zu sich selbst und erkennt sein Wesen: «Ich werde am Du; Ich werdend spreche ich Du»[20] oder: «Der Mensch wird am Du zum Ich».[21] Der Mensch kann sich in der Ich-Du-Beziehung so weit aufschwingen, daß er seinem Ich einen Augenblick lang als Du entgegentritt und somit zu einem qualitativ veränderten, höheren Bewußtsein seiner selbst kommen kann. Das Prinzip der Dialogizität ist dem Menschen eingeboren, es ist ursprünglich: «Im Anfang ist die Beziehung: als Kategorie des Wesens, als Bereitschaft, fassende Form, Seelenmodell; das Apriori der Beziehung; das eingeborene Du».[22]

Von dieser Ich-Du-Beziehung setzt Buber die Ich-Es-Beziehung ab. In ihr setzt sich der Mensch - Distanz aufbauend - mit einer Vielheit von Inhalten, die ihn umgeben, auseinander. Für diese Beziehung existiert als Tempus nur die Vergangenheit[23]. Das tragische Schicksal der menschlichen Existenz

[18] Vgl. zu diesem Grundproblem auch B. Aland, *Cogitare deum in den Confessiones Augustins*, in *Pietas. Festschrift für Bernhard Koetting*, hrsgg. E. Dassmann-K.S. Frank, JbAC 8, 1980, 93-104; J. Lehrberger, *Intellego ut credam. St. Augustine's Confessions*, Thomist 52, 1988, 23-39.

[19] Zitiert nach der 2. Auflage (Nachdruck Zürich o.J. [Buchclub Ex libris]). Zu Bubers philosophischer Dialog-Theorie vgl. H.-H. Schrey, *Dialogisches Denken*, Darmstadt 1991², 52-73, zu den literaturwissenschaftlichen Implikationen vgl. die Beiträge in Stierle-Warning, 1984.

[20] Buber, 18.

[21] *Ibid.*, 37.

[22] *Ibid.*, 36.

[23] *Ibid.*, 20.

besteht nach Buber darin, daß jede unmittelbare Ich-Du-Beziehung nicht auf Dauer im Zustand der Gegenwärtigkeit gehalten werden kann, sondern zur Ich-Es-Beziehung, zur Vergangenheit, werden muß. «Das aber ist die erhabene Schwermut unseres Loses, daß jedes Du in unsrer Welt zum Es werden muß. So ausschließlich gegenwärtig es in der unmittelbaren Beziehung war: sowie sie sich ausgewirkt hat oder vom Mittel durchsetzt worden ist, wird es zum Gegenstand unter Gegenständen, zum vornehmsten etwa, dennoch zu einem von ihnen, in Maß und Grenze gesetzt».[24] - «Jedem Du in der Welt ist seinem Wesen nach verhängt, Ding zu werden oder doch immer wieder in die Dinghaftigkeit einzugehen».[25] Entscheidend ist, daß die Grenzen zwischen Du und Es nicht unverschiebar sind. Jedes einzelne Du kann aber nur solange ein Du bleiben, solange der Beziehungsvorgang anhält[26].

Auf die Beziehung Mensch - Gott trifft dasselbe zu, was Buber an der Ich-Du- und Ich-Es-Beziehung entwickelt hat. Gott ist ein ewiges Du, auf den die verlängerten Beziehungslinien der Ich-Du-Beziehung hinlaufen[27]; er ist das ganz Gegenwärtige. Der Lobgesang Gottes, die ursprüngliche Beziehung der Menschen zu Gott, spricht Gott als ein Du an. Die Beziehung zu Gott ist absolut; sie umfaßt nicht mehr das Einzelne, nicht mehr die Dinge der Welt, sondern alles ist in diese Beziehung eingeschlossen; «wer die Welt in ihm schaut, steht in seiner Gegenwart».[28] Doch «immer stärker trieb es die Menschen, ihr ewiges Du als ein Es zu bedenken und zu bereden».[29] Der Mensch reflektiert über Gott; er stellt theologische Systeme auf, versucht Gottes Existenz zu beweisen und entfremdet sich ihm dadurch immer mehr. Wichtig ist in diesem Zusammenhang - und hier gehe ich auf vergleichbare Gedanken von Karl Jaspers ein -,[30] daß die unmittelbare Gotteserfahrung, die *unio mystica*, eine Verbindung und Beziehung zum realen Leben haben soll. Wenn dies nicht der Fall ist, bleibt diese Gotteserfahrung «fern, fremd, inkommunikabel». Das Ideal ist, daß die individuelle Erfahrung der Einheit des Menschen mit Gott kommunikabel wird und daß der Mensch sich und sein Handeln und Wirken in der Welt aufgrund dieser *unio mystica* neu definiert.

Ich breche die Paraphrase der Gedanken Martin Bubers und von Karl Jaspers ab. Die kurze Skizze mag jedoch genügen, um die vorher zitierte

[24] *Ibid.*, 24.

[25] *Ibid.*, 25.

[26] *Ibid.*, 43.

[27] *Ibid.*, 91.

[28] *Ibid.*, 95.

[29] *Ibid.*, 91.

[30] K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, München 1947 (zitiert nach dem Nachdruck Zürich 1984, 696f.).

Eröffnungspassage und die *Confessiones* insgesamt zu beleuchten: Dem Menschen ist die Ich-Du-Beziehung inhärent, also auch die Beziehung zum ewigen Du; sein Streben ist darauf gerichtet, in die Beziehung zum ewigen Du einzutreten und in ihr Ruhe zu finden (Augustinus)[31] bzw. das Einswerden der Seele mit dem ewigen Du zu verspüren (Buber). Wer das Einswerden mit dem göttlichen Du erlebt hat, ist bestrebt, dies als Gegenwärtigkeit zu erhalten. Gestört kann dieser Zustand dadurch werden, daß der Mensch, wenn er beginnt, seine Beziehung zu Gott zu analysieren und rational zu durchleuchten, die Ich-Du-Beziehung zu einer Ich-Es-Beziehung macht. Dann wird Gott aus der unmittelbaren Bezugsperson zum Objekt der Wissenschaft, zum Gegenstand der Theologie. Distanz zwischen Mensch und Gott ist die unvermeidbare Folge.

So kann man meiner Meinung nach in den *Confessiones* den Versuch sehen, durch die Form des Zwiegesprächs mit Gott eine ständige Gegenwärtigkeit der Ich-Du-Beziehung Mensch-Gott zu schaffen. Im literarischen Werk wird die Unmittelbarkeit der Ich-Du-Beziehung festgeschrieben und ist damit ständig - sowohl für den Autor als auch die Leser - wiederholbar. Augustin selbst äußert sich sowohl in den *Retraktationen* als auch in den *Confessiones* zu dieser intendierten Wirkung seines Werks:

> *quod ad me adtinet, hoc in me egerunt, cum scriberentur, et agunt, cum leguntur, quid de illis alii sentiant, ipsi viderint (Retractationes) - affectum meum excito in te et eorum, qui haec legunt, ut dicamus omnes: magnus dominus et laudabilis valde* (*conf.* 11.1.1).

Augustins Reflexionen über *laudare*, *invocare* und *scire deum* in der Eröffnung seiner *Confessiones* erhalten vor dem Hintergrund dieser Gedanken eine besondere Brisanz: Indem Augustin die drei, Gott betreffenden Handlungen auf ein und dieselbe Stufe stellt, integriert er das theologisch-philosophische *scire deum*, also die Leistung des Intellekts, in die unmittelbare Ich-Du-Beziehung zu Gott.

Resultat der Ich-Du-Beziehung des Menschen mit dem ewigen Du Gott ist das *requiescere in deo*[32]. Bereits im Einleitungsteil wird dieses Motiv angeschlagen: 1.1.1: *inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*; 1.1.5: *Quis mihi dabit adquiescere in te.* Sein Ziel erreicht es im Schlußhymnus 13.35.50ff. in der Bitte *pacem da nobis /.../ pacem quietis*; Gott ist die Ruhe selbst, und wer Gott sucht, wird diese Ruhe finden (*tu autem /.../ semper quietus es, quoniam tua quies tu ipse es*).

[31] Zu diesem Leitgedanken bzw. zu dieser gedanklichen Klammer, die die gesamten *Confessiones* zusammenhält, vgl. G.P. Lawless, *Interior peace in the Confessions of St. Augustine*, REAug 26, 1980, 45-61.

[32] Vgl. oben Anm. 31.

V.

Entscheidende Stufen des unmittelbaren Ich-Du-Erlebnisses und des *requiescere in deo* finden sich in Buch VII und Buch IX - die Konversionsszene in Buch VIII nehme ich zunächst bewußt heraus. Dazu nachher noch einige Worte.

In Buch VII schildert Augustinus seine neuplatonische Gottesschau[33] (7.10.16 *intravi in intima mea duce te*, vor allem 7.17.23) und seinen Blick in die Ewigkeit (*inveneram incommutabilem et veram veritatis aeternitatem supra mentem meam commutabilem*), den er jedoch nicht aushalten kann, sondern von dem er nur eine *amantem memoriam* zurückbringt. Denn noch hatte Augustinus nicht die richtige Gotteserkenntnis erlangt, noch nicht hatte er Jesus Christus als den *mediator dei et hominum* (7.18.24) anerkannt. Den Höhepunkt in dieser Entwicklungslinie bildet zweifelsohne die Ostia-Vision[34], die Augustinus mit seiner Mutter zusammen vor ihrem Tod erlebt (9.10.23)[35]. Zum dritten Mal in den *Confessiones* haben wir einen symbolträchtigen Garten - nach dem Garten des Sündenfalls des Birnendiebstahls (2.4.9ff.)[36] und dem Mailänder Garten der Konversionsszene (8.12.28ff.)[37]. Augustin und Monnica blicken durch ein Fenster auf den Garten des Hauses, in dem sie vor der geplanten Seereise nach Afrika abgestiegen sind (*incumbentes ad quandam fenestram, unde hortus intra domum, quae nos habebat, prospectabatur*). Der Symbolgehalt der einleitenden Worte ist offensichtlich: Am Todestag der Mutter (10.23: *impendente autem die, quo ex hac vita erat exitura*) öffnet das Fenster den Blick auf den Garten des Paradieses, und durch dieses Fenster blickend, erlebt Augustinus nunmehr einen *christlichen* Aufschwung zu Gott. Im Gespräch mit der Mutter, aus dem Erlebnis der unmittelbaren Ich-Du-Beziehung Augustins und Monnicas, die in dem *Regula*-Symbol ihren Ausdruck bekommen hat (vgl. 8.9.30 mit 3.11.19), und in der Anwesenheit des ewigen Du, also Gottes, dreht sich ihr Gespräch um das ewige Leben (*quaerebamus inter nos apud praesentem veritatem, quod tu es, qualis futura esset vita aeterna sanctorum*). In der Vereinigung von *ratio* und *affectus* (*ardentiore affectu, cogitando et loquendo*) erreichen sie den Bereich der Zeitlosigkeit und der Ewigkeit (*ut attingeremus regionem ubertatis indeficientis, ubi pascis Israel in*

[33] Vgl. P. Courcelle, *Die Entdeckung des christlichen Neuplatonismus*, in Andresen, 45-88; E. Roll, *Der platonisierende Augustin*, Stuttgart 1990; vgl. außerdem F. van Fleteren, *A comment on some questions relating to Confessiones VII*, in Lienhard, 531-40.

[34] Vgl. P. Henry, *Die Vision zu Ostia*, in Andresen, 201-70.

[35] Zu Augustins Mutter in den *Confessiones* vgl. P.M.A. van Kampen-van Dijk, *Monnica. Augustinus' visie op zijn moeder*, Amsterdam 1978; L.C. Ferrari, *The dreams of Monica in Augustine's Confessions*, AugS 10, 1979, 3-17; J.K. Coyle, *In praise of Monica, A note on the Ostia experience of Confessions IX*, AugS 13, 1982, 87-96; É. Lamirende, *Quand Monique, la mère d'Augustin, prend la parole*, in *Signum Pietatis*, 3-19.

[36] Vgl. L.C. Ferrari, *The pear-theft in Augustine's Confessions*, REAug 16, 1970, 233-42.

[37] Zum 8. Buch vgl. R. Jaques, *Le livre VIII des Confessions de Saint Augustin. Une approche henneneutique*, LThPh 44, 1988, 357-67.

aeternum veritatis pabulo, et ibi vita sapientia est, per quam fiunt omnia ista, et quae fuerunt et quae futura sunt, et ipsa non fit, sed sic est, ut fuit, et sic erit semper. quin potius fuisse et futurum esse non est in ea, sed esse solum, quoniam aeterna est: nam fuisse et futurum esse non est aeternum). Die Visionen, sowohl die neuplatonische in Buch VII als auch die christliche in Buch IX, werden dem Menschen nur für einen Moment zuteil. Augustin verwendet in beiden Szenen ähnliche Formulierungen (7.17.23: *et pervenit ad id, quod est* in ictu trepidantis aspectus; 9.10.24: *et dum loquimur et inhiamus illi, attingimus eam* (sc. *sapientiam*) modice toto ictu cordis).

Die Beziehung der beiden Szenen aufeinander ist unübersehbar. Die zweite Vision in Ostia wird bereits am Ende der neuplatonischen angekündigt: die Sehnsucht nach der Vereinigung mit Gott ist in die Erinnerung Augustins (*amantem memoriam et quasi olefacta desiderantem, quae comedere nondum possem*) eingepflanzt. Die Ostia-Vision, die nach der *conversio* steht und demnach mit der rechten Kenntnis der *mediator*-Rolle Jesu Christi erfolgt, gewährt Augustin und seiner Mutter den Einblick in das ewige Leben bei Gott (10.25: *ut talis sit sempiterna vita, quale fuit hoc momentum intellegentiae*). Auf einen weiteren Unterschied zwischen den beiden Visionen muß hingewiesen werden: In der Ostia-Szene entwickelt sich die wahre Gottesschau aus der unmittelbaren Ich-Du-Beziehung heraus, nicht aus der abgeschiedenen Reflexion. Dieser Gedanke läßt sich noch weiterführen, wenn man auf Jaspers' Überlegungen zurückgreift[38]: Die neuplatonische Vision ist ohne Auswirkungen auf das Leben Augustins; sie bleibt inkommunikabel. Die Ostia-Vision dagegen zeitigt ihre Folgen: Die *mater carnis*, Monnica, gibt ihren Sohn an die *mater omnium*, an die *ecclesia catholica*, ab, und Augustinus kann nun aufgrund dieser Vision seinen Mitmenschen den Weg zu Gott in seinen *Confessiones* zeigen.

VI.

Doch halten wir an diesem Punkt kurz inne, um einen Blick auf die die Struktur der ersten neun Bücher zu werfen. Auf den ersten Blick mag es Erstaunen erregen, daß Augustinus sein Werk nicht mit der Mailänder Bekehrung abschließt. Ein geläufiger Irrtum in der nicht-philologischen Augustinus-Literatur besteht denn auch darin, die *conversio* zum Höhepunkt der *Confessiones* zu erklären oder sie kurzerhand ins falsche Buch zu verlegen; so z.B. Roy Pascal in seinem sonst sehr aufschlußreichen Artikel *Die Autobiographie als Kunstform*: «Die eigentliche Autobiographie, so wie ich sie sehe, ist die Geschichte der Gestaltung einer Persönlichkeit; sie beginnt mit der Kindheit und führt zumindest zu dem Punkt, an dem die Persönlichkeit ihre ureigenste Prägung erhält. Sie kann daher in einer frühen Lebensphase

[38] Jaspers, 696f.

abbrechen wie diejenige Augustins mit dessen Bekehrung»[39].

Doch der Höhepunkt des rückblickenden Teils des *Confessiones* ist eben nicht die *conversio*, sondern die Gottesschau. Auf die Vereinigung mit Gott, auf das *requiescere in deo*, das *intellectus* und *affectus* vereinigt, ist das Werk vom Proömium an ausgerichtet. Genauso wichtig für das künstlerische Strukturprinzip der *Confessiones* ist zudem die Tatsache, daß Augustinus die Vereinigung mit Gott in Buch IX zusammen mit seiner Mutter erlebt. Nun erst hat die Mutter, die *mater carnis*, ihre Pflicht erfüllt und ihren Sohn an die *mater omnium* bzw. an die *mater spiritualis*, an die Kirche, übergeben (vgl. vor allem den Epitaph auf die Mutter am Ende von Buch 9.13. 35-7). Die Mutter hat in der Gesamtkonzeption der *Confessiones* gleichsam die Rolle der Mittlerin zwischen ihrem Sohn und Gott; sie hat die Pflicht, ihren Sohn zu Gott hin anzuspornen (*excitare in deum*). Sie ist das Medium, dessen Gott sich bedient, um Augustin in den Schoß des wahren Glaubens zu führen, so wie die Kinderstimmen im Mailänder Garten ebenfalls Medien Gottes sind (8.12.29).

Nach den retrospektiven ersten neun Büchern geht Augustin dazu über, im 10. Buch seinen derzeitigen Zustand zur Zeit der Abfassung der *Confessiones* zu beschreiben (10.3.4; 10.4.6: *hic est fructus confessionum mearum, non qualis fuerim, sed qualis sim*). Er gibt einen zweifachen Rechenschaftsbericht: Zunächst berichtet er von dem Stand seiner theologischen Reflexionen (*quaerere / scire deum*) in den Kapiteln 8ff., wo er von der Art der Anwesenheit Gottes und seiner Erkennbarkeit spricht, vor allem jedoch in den Kapiteln 12ff., dem Abschnitt über die *memoria*, dann von seinem persönlichen Zustand, insbesondere von den Schwierigkeiten der völligen Enthaltsamkeit (39ff.). Wichtig ist, daß Augustinus in dem abschließenden Hymnus (10.43.68) die *mediator*-Rolle Jesu Christi betont[40]. Diese Erkenntnis ist ja der wichtigste theologische Fortschritt in seiner Entwicklung als Christ.

VII.

Die exegetischen[41] Bücher XI - XIII haben in der Augustinus-Literatur viel Befremden hervorgerufen. Sie sind jedoch vor dem Hintergrund meiner Interpretation eine notwendige Folge der ersten 10 Bücher: Ziel der Gottessuche ist der ständige Dialog mit Gott. In der mystischen Schau ist dieses Erlebnis jedoch nur äußerst kurze Zeit möglich (vgl. 9.10.24: *et dum loquimur et inhiamus illi, attingimus eam* (sc. *sapientiam*) *modice toto ictu cordis*). In der Meditation jedoch über Gottes Wort, wie es uns in der Bibel vorliegt, hat der

[39] In Niggl, 148f. Oder noch auffallender in *Metzlers Literatur Lexikon*, hrsgg. G. und I. Schweikle, Stuttgart 1990², 34 s.v. *Autobiographie* zu den *Confessiones* «berühmt ist die Bekehrungsszene, 10. Buch».

[40] *Verax autem mediator, quem secreta tua misericordia demonstrasti hominibus et misisti, ut eius exemplo etiam discerent humilitatem, 'mediator' ille 'dei et hominum, homo Christus Iesus', inter mortales peccatores et immortalem iustum apparuit...*

[41] Zur Bibelexgese bei Augustin im allgemeinen vgl. Kap. VI in Lienhard, 319-402.

Mensch die Möglichkeit eines ständigen Bezugs zu Gott und eines ständigen Dialogs mit Gott, er kann auf diesem Weg an Gottes Ewigkeit teilhaben:

> *Vocas itaque nos ad intellegendum verbum deum apud te deum, quod sempiterne dicitur et eo sempiterne dicuntur omnia. neque enim finitur, quod dicebatur, et dicitur aliud, ut possint dici omnia, sed simul et sempiterne omnia. /.../ non ergo quicquam verbi tui cedit atque succedit, quoniam vere immortale atque aeternum est. et ideo verbo tibi coaeterno simul et sempiterne dicis omnia, quae dicis, et fit, quidquid dicis ut fiat; nec aliter quam dicendo facis: nec tamen simul et sempiterna fiunt omnia, quae dicendo facis* (11.7.9).

Fassen wir unsere bisherigen Ergebnisse zusammen: Augustinus gibt in den *Confessiones* eine Darstellung seines Gotteserlebnisses in der unmittelbaren Form des inneren Dialogs mit Gott. Zwei Wege können zu der direkten Gotterserfahrung, zur allzeit gegenwärtigen Ich-Du-Beziehung zu Gott führen: einerseits der mystische Weg des visionären Aufschwungs zum ewigen Sein. Doch auf diesem Weg kann die Gegenwärtigkeit Gottes nur momentan erlebt werden. Die Schau Gottes ist nicht ertragbar, nur eine Erinnerung daran bleibt - oder um Rilke zu zitieren (1. *Duineser Elegie*):

> *Wer, wenn ich schrie, hörte mich denn aus der Engel*
> *Ordnungen? und gesetzt selbst, es nähme*
> *einer mich plötzlich an Herz: ich verginge von seinem*
> *stärkeren Dasein. Denn das Schöne ist nichts*
> *als des Schrecklichen Anfang, den wir noch grade ertragen,*
> *und wir bewundern es so, weil es gelassen verschmäht,*
> *uns zu zerstören.*

In den exegetischen Büchern des zweiten Teils (XI - XIII) wird von Augustinus dann der Weg gezeigt, auf dem man Gottes Gegenwärtigkeit ständig erleben kann[42], wenn man die Mittlerrolle Jesu Christi anerkennt (11.2.4). In der Lektüre der *Heiligen Schrift* fallen denn auch *quaerere*, *laudare* und *invocare deum*, *affectus* und *intellectus*, nicht auseinander; vielmehr gehen sie eine Einheit ein, die verhindert, daß, um mit Buber zu sprechen, aus der Ich-Du-Beziehung eine Ich-Es-Beziehung wird.

VIII.

In diesem Zusammenhang soll noch ein kurzer Blick auf die Funktion der zwei großen, viel behandelten theoretischen Abschnitte der *Confessiones*

[42] Vgl. z.B. die Formulierung in 11.2.4 (*et placeat in conspectu misericordiae tuae invenire me gratiam ante te, ut aperiantur pulsanti mihi interiora sermonum tuorum*) und die Schlußworte der *Confessiones* in 13.38.53 (*a te petatur, in te quaeratur, ad te pulsetur: sic, sic accipietur, sic invenietur, sic aperietur*); bereits im eröffnenden Gebet wird das Motiv des Öffnens angeschlagen (1.5.5: *Ecce aures cordis mei ante te, domine; aperi eas et dic animae meae: salus tua ego sum*).

geworfen werden, auf die Abhandlung über die *memoria* in Buch X[43] und über die Zeit in Buch XI[44]. Ich kann natürlich in diesem Zusammenhang nicht im Detail auf diese Abschnitte eingehen, sondern nur einen Hinweis zu ihrer Funktion im Ganzen der *Confessiones* geben: Im 10. Buch greift Augustinus in dem *memoria*-Teil auf die im Proömium aufgeworfene Frage zurück: *et quomodo invocabo deum meum, deum et dominum meum, quoniam utique in me ipsum eum vocabo, cum invocabo eum? et quis* locus *est in me, quo veniat in me deus meus? Quo deus veniat in me, deus, qui fecit caelum et terram* (1.2.2). Der Raum, wo er Gott findet, ist das Gedächtnis (10.24.35): *Ecce, quantum spatiatus sum in memoria mea quaerens te, domine, et non te inveni extra eam. neque enim aliquid de te inveni, quod non meminissem, ex quo didici te./.../ Itaque ex quo te didici, manes in memoria mea, et illic te invenio, cum reminiscor tui et delector in te /.../* (10.25.36): *et quid quaero, quo loco eius habites, quasi vero loca ibi sint? Habitas certe in ea, quoniam tui memini, ex quo te didici, et in ea te invenio, cum recordor te.* Ebenso haben die Reflexionen über die Zeit in Buch XI (14ff.) einen festen Platz in der Konzeption des Werkes, geht es Augustinus doch ständig um die Frage der Gegenwärtigkeit und Ewigkeit Gottes.

IX.

Zum Abschluß soll noch der Frage nachgegangen werden, welche Intention Augustinus mit seinem Werk, mit der Konzeption, die er seinen *Confessiones* zugrunde legte, verfolgte. Wenn man die Stellen zusammennimmt, an denen sich Augustinus zur Intention seiner *Confessiones* äußert (vor allem 10.2.2), wird deutlich, daß sein Hauptziel das *excitare in deum* ist. In der Person Augustins kann der Leser zunächst einmal sehen, daß der Weg zu Gott nie ausgeschlossen ist, selbst aus größter Verwerflichkeit heraus. Augustin

43 Vgl. dazu D. Doucet, *L'Ars Memoriae dans les Confessions*, REAug 33, 1987, 49-69.

44 Aus der Fülle der Literatur vgl. E.P. Meijering, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit. Das elfte Buch der Bekenntnisse*, Leiden 1979; R.J. Teske, *The world-soul and time in St. Augustine*, AugS 14, 1983, 75-92; P.J. Archambault, *Augustine, time, and autobiography as language (Conf. XI)*, AugS 15, 1984, 7-13; E. Rudolph, *Einheit und Differenz. Anmerkungen zu Augustins Zeitauffassung im XI. Buch der Confessiones*, in *Einheit als Grundfrage der Philosophie*, hrsgg. K. Gloy-E. Rudolph, Darmstadt 1985, 102-19; C. Mayer, *Tempus vestigium aeternitatis. Augustins Zeitauslegung im 11. Buch seiner Confessiones*, in *Zeit und Ewigkeit. Antikes Denken im Spannungsfeld zwischen irdischer Begrenztheit und Jenseitsvorstellung*, hrsg. R. Günther, Stuttgart 1988, 116-45; G.F.D. Locher, *Die Beziehung der Zeit zur Ewigkeit bei Augustin (Conf. XI)*, ThZ 44, 1988, 147-67; G. Haeffner, *Bemerkungen zur augustinischen Frage nach dem Wesen der Zeit im XI. Buch der Confessiones*, Th&Ph 63, 1988, 569-78; K. Gloy, *Die Struktur der augustinischen Zeittheorie im XI. Buch der Confessiones*, PhJ 95, 1988, 72-95; vgl. außerdem Kap. III (*God and time*) in Lienhard, 171ff. Zur Auseinandersetzung der modernen Zeitphilosophie mit Augustin vgl. *Klassiker der modernen Zeitphilosophie*, hrsgg. W.Ch. Zimmerli-M. Sandbothe, Darmstadt 1993; aus der Warte des Physikers vgl. P. Davies, *Die Unsterblichkeit der Zeit*, Darmstadt 1996[3], 216f.

wird zum Paradigma für Gottes Gnade, so wie ihm selbst auf seinem Weg Paradigmen weitergeholfen haben. In Buch VIII berichtet Augustin, wie ihm Simplicianus von der Bekehrung des bekannten Philosophen Marius Victorinus *erzählt* und wie diese Erzählung in ihm das Verlangen erweckt habe, es Victorinus gleich zu tun (8.2.3ff., vor allem 8.5.10: *sed ubi mihi homo tuus Simplicianus de Victorino ista narravit, exarsi ad imitandum*). Es folgt eine zweite 'Geschichte in der Geschichte': Ein Besucher aus Afrika namens Ponticianus *erzählt* Augustin von dem Mönchsvater Antonius (8.6.14) und läßt dann eine weitere Erzählung von der Bekehrung von zwei Hofbeamten in Trier folgen (8.6.15ff.). Auch diese Geschichten verfehlen ihre Wirkung nicht: Sie halten Augustinus den Spiegel vor und zeigen ihm, wie weit er noch von dieser Vollendung entfernt ist (8.7.16). In der Bekehrungsszene schließlich, die auf diese beiden vorbereitenden Ereignisse folgt, zeigen die Geschichten ihre paradigmatische, anspornende Wirkung. Als Augustinus das *tolle, lege* der Kinder[45] vernimmt und so deutet, daß er die Bibel zu öffnen habe, fällt ihm eine Episode aus dem Leben des Antonius ein, dem ein ähnliches Wunder widerfahren ist (8.12.29)[46]. Gerade in diesen paradigmatischen Geschichten, die vor die Konversionsszene gestellt sind, wird von Augustinus implizit die Art und Weise vorgezeichnet, mit der der Rezipient sein Werk lesen soll, und gleichzeitig wird auch die erwartete Reaktion auf die Lektüre schon mitgeliefert.

Um diese paradigmatische Funktion zu erfüllen, muß das Werk Glaubwürdigkeit besitzen. Dies ist das Hauptproblem sämtlicher autobiographischer Schriftstellerei, das Augustin ausdrücklich zu Beginn des 10. Buchs anspricht (10.3.3): ... *ut audiant homines, quibus demonstrare non possum an vera confitear; sed credunt mihi, quorum mihi aures* caritas *aperit*. Der *pacte autobiographique* zwischen Autor und Leser, um mit Ph. Lejeune[47] zu sprechen, bzw. das εἰκός, die Wahrscheinlichkeit, der antiken Poetik und Rhetorik wird durch die christliche *caritas* ersetzt, die den Wahrheitsgehalt von Augustins Schrift garantiert. Augustin entwirft in diesen eröffnenden Abschnitten des 10. Buchs eine christliche Poetik, ausgehend von der Frage, für wen und zu welchem Zweck er eigentlich schreibe (10.3.3: *quid mihi ergo est cum hominibus, ut audiant confessiones meas* ...). Er weist seinem Werk eine doppelte Funktion zu: *excitare in deum* durch die paradigmatische Schilderung seines Lebens und *delectare*, wobei das *delectare* der antiken, paganen Poetik durch den Nachsatz christlich umgedeutet wird: *Et delectat bonos audire praeterita mala eorum,* qui iam carent eis, nec ideo delectat, quia mala sunt, sed quia fuerunt et non sunt. Dies ist die *interpretatio Christiana* der zweifachen Funktion von Dichtung, wie sie Horaz in der *Ars poetica* be-

45 Vgl. L.C. Ferrari, *An analysis of Augustine's conversional reading*, AugS 18, 1987, 30-51.

46 Es ist erzähltechnisch äußerst geschickt, daß Augustin diese Episode in 8.6.13 nicht erwähnt, sondern sie für diesen Höhepunkt aufspart.

47 *Le pacte autobiographique*, Poétique 4, 1973, 137-62; ders., *Le pacte autobiographique*, Paris 1975; vgl. auch Niggl, 1ff.

schreibt:

> *aut prodesse volunt aut delectare poetae*
> *aut simul et iucunda et idonea dicere vitae.* (333f.)
> */.../*
> *omne tulit punctum, qui miscuit utile dulci*
> *lectorem delectando pariterque monendo.* (343f.)

X.

Kehren wir zu der eingangs aufgeworfenen Frage zurück, ob man die *Confessiones* des Augustinus mit Fug und Recht als eine Autobiographie bezeichnen kann. Wenn man Augustins eigene Äußerungen in den *Retraktationen* und in den *Confessiones* selbst ernst nimmt, bleibt nichts anderes übrig, als die Frage mit 'ja' zu beantworten. In der Autobiographie schreibt ein Autor über sich selbst und kann dabei durchaus eine ganz bewußte Tendenz verfolgen: Er kann seine Entwicklung paradigmatisch für eine Epoche oder eine literarische Strömung hinstellen, wie dies zum Beispiel Goethe in *Dichtung und Wahrheit* tut. In der rückblickenden Schilderung seiner Entwicklung geht der Autor selektiv vor. Er wählt bestimmte Episoden seines Lebens aus, die für das von ihm verfolgte Beweisziel von Bedeutung sind. Durch die Selektion erhalten die ausgewählten Episoden *per se* Symbolcharakter, sie sind Vorverweise auf das Telos. Durch die literarische Gestaltung wird der Protagonist der Autobiographie, also der Autor selbst, zum ästhetischen Gegenstand, der beim Leser ästhetisches Vergnügen hervorrufen soll. Das Hauptproblem für den Rezipienten liegt bei der Lektüre von Autobiographien in der 'Glaubwürdigkeit', in der Frage, wo die Grenzen zwischen Dichtung und Wahrheit anzusetzen sind. Ph. Lejeune hat in seinen Abhandlungen zur Autobiographie herausgestellt[48], daß Autor und Rezipient einen 'autobiographischen Pakt' eingehen, in dem der Autor durch deutliche Signale den autobiographischen, also wahrheitsgetreuen Charakter seines Werks betont. Daß gerade mit diesem autobiographischen Pakt die Autoren spielen und ihn bewußt in fiktionaler Literatur einsetzen, ist eine weitere Schwierigkeit der Gattung. Gegenüber der fiktionalen Literatur verlangt die Autobiographie vom Autor demnach, daß er das εἰκός, die *Wahrscheinlichkeit* des Erzählten, durch die *Garantie der Wahrheit* ersetzt.

All diese Punkte lassen sich in Augustins *Confessiones* ohne Schwierigkeiten nachweisen. Der Autor schreibt über seine Person und bricht die Erzählung an dem Zeitpunkt ab, wo er das Telos seiner Entwicklung erreicht hat. Seine leibliche Mutter übergibt ihn an ihrem Todestag an die Mutter aller, die Kirche, nachdem sie zusammen mit ihm eine christliche Gottesschau erlebt hat. Augustin stilisiert sich als Paradigma für Gottes Gnade und gibt die Perspektiven vor, mit denen man sein Werk zu lesen hat. Schließlich fehlen

[48] Vgl. oben Anm. 47.

bei ihm auch nicht die Reflexionen über die Glaubwürdigkeit seiner Erzählungen, über den *pacte autobiographique*. Die Form des Dialogs und die exegetischen Bücher XI - XIII, die vielfach Ursache waren, die *Confessiones* nicht unter die Autobiographien aufzunehmen, sind Teil der paradigmatischen Funktion des Werks und bewußt gewähltes Ausdrucksmittel, um die Art und Weise darzustellen, wie eine Vereinigung mit Gott möglich ist: Durch die dialogische Form bezieht Augustin den Leser unmittelbar in sein Gotteserlebnis ein.

Düsseldorf Bernhard Zimmermann