

Erfahrung und Rechenschaft in Augustins Confessiones*

Als Augustin gegen Ende seines Lebens sein gesamtes literarisches Schaffen einer kritischen Sichtung unterzog, da bemerkte er zu den Confessiones: «Die dreizehn Bücher meiner 'Bekenntnisse' preisen sowohl ob des Bösen wie des Guten in meinem Leben den gerechten und gütigen Gott und erwecken zu ihm des Menschen Geist und Gemüt. Was wenigstens mich betrifft, so bewirkten sie dies in mir, als ich sie schrieb, und bewirken es, da ich sie lese. Was andere dabei empfinden, mögen sie selbst sehen; doch weiß ich, daß sie vielen Brüdern sehr gefallen haben und gefallen¹⁾». Dieses Urteil des Kirchenvaters über die Wirkung seiner Confessiones auf sich und auf seine Zeitgenossen gilt aufs Große und Ganze gesehen auch für das Mittelalter unserer abendländischen Kultur, wenn nicht gar selbst für die der Neuzeit. Denn aus den noch vorhandenen Handschriften darf man schließen, daß die Bekenntnisse — freilich nach der Bibel — viele Jahrhunderte zu den meistgelesenen Schriften gehört haben müssen²⁾.

Worin gründet die Epochen überdauernde Faszination dieses Werkes, von dem der renommierte Übersetzer Joseph Bernhart sagte, man suche vergeblich, es einer literarischen Gattung zuzuordnen. «Die Bekenntnisse sind nämlich in Einem Erzählung und Hymnus, Bericht und Spekulation, psychologische Forschung und mystischer Bundesschluß einer Seele mit Gott. Bald in vernebelnder Rhetorik, bald mit kühnster Entblößung stellt sich unter dem Auge des

*) Am 21./22. Januar 1978 veranstaltete die Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg eine Tagung über das Thema: «Erfahrung und Bekenntnis», zu dem folgende Referate gehalten wurden: «Wahrheit und Dichtung — Vorfragen zur Selbstbiographie» von G. Baumann, «Jeremia — Biographie als Verkündigung» von R. Mosis, «Erfahrung und Rechenschaft in Augustins Confessiones» von C.P. Mayer, «Die Autobiographie der Terese — befragt von der Spiritualität der Gegenwart» von J. Sudbrack, «Rousseaus Confessiones» von R. Voßler, «Goethe: Die wiederholten Spiegelungen in seinen selbstbiographischen Dichtungen» von G. Bauman, und «Formen der deutschen Selbstbiographien im 20. Jahrhundert» von G. Niggel. Das hier veröffentlichte Referat will also von diesem Rahmenthema her verstanden sein.

¹⁾ Retractationes II, 6.

²⁾ Zum Einfluß: P. COURCELLE, *Les Confessions de S. Augustin dans la tradition littéraire: Antécédents et Postérité*, Paris 1963.

Absoluten ein Mensch in der Not seines Reichtums und im Drange seiner Schuldigkeit selbst zur Rede. Indem er seine Vergangenheit, ja die menschliche Lage im allgemeinen abschreitet, immer von dem Danke erfüllt, daß sein heilloses Ich das ewige Du als das Heil erkannt und erfahren hat, enthüllt er die Landschaft der Seele mit allen Höhen und Tiefen, aller Schönheit und Gefahr. Niemand ist, der nicht auf dieser und auf jener Seite des Buches sein Heimlichstes aufgedeckt und Offenbarstes ins Geheimnis verloren fände³⁾».

Trotz der geschilderten Vielseitigkeit hat man in den *Confessiones* bis zur Schwelle unseres Jahrhunderts vor allem ein autobiographisches Werk gesehen, in dem der Verfasser Erfahrenes aus seinem Leben mit historischer Zuverlässigkeit wiedergibt. Es ist jedoch für unser Thema aufschlußreich, daß man gerade zu dem Zeitpunkt, als sich die historisch-kritische Methode in den Geisteswissenschaften durchzusetzen begann⁴⁾, die Glaubwürdigkeit der *Confessiones* in Zweifel zog. Was man allerdings in Zweifel zog, waren nicht Deutung und Spekulation, sondern die der Deutung und der Spekulation zugrundeliegenden Erfahrungen, von denen der Autor berichtet. Im gleichen Jahr 1888 veröffentlichten zwei Gelehrte, der Deutsche von Harnack⁵⁾ und der Franzose Boissier⁶⁾ unabhängig voneinander ihre Kritik zum Quellenwert der *Confessiones*. Dieser Kritik liegt folgender Tatbestand zugrunde: Nach seiner Bekehrung zog Augustin im Herbst des Jahres 386 sich mit seiner Mutter Monnica und einer Handvoll Schüler und Freunde auf das Landgut Cassiciacum in der Nähe von Mailand zurück. Dort verfaßte er, indem er das Leben eines Privatgelehrten führte, seine ersten uns zum größten Teil erhaltenen literarischen Werke über philosophische Themen. In diesen Frühschriften kommt er gelegentlich auf die Ereignisse zu sprechen, die zu seiner Bekehrung führten. Ebenso finden sich darin reichliche

³⁾ Augustin. *Confessiones*-Bekenntnisse. Lateinisch-deutsch. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph BERNHART, 1966, 3. Aufl. S. 989f.

⁴⁾ Im Gegensatz zum 18. Jahrhundert, das «philosophische», nannte man das 19. das «historische». In ihm setzte mit der «historischen Schule» und ihrem Umkreis eine intensive Geschichtsforschung ein. G. SCHOLTZ, *Geschichte*, Artikel in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, (Hrg. von J. RITTER,) Bd. 3, Basel/Stuttgart 1974, S. 367.

⁵⁾ A. VON HARNACK, *Augustins Confessionen*, Gießen 1888; Neuveröffentlichung in: *Reden und Aufsätze* Bd. 1, Gießen 1904.

⁶⁾ G. BOISSIER, *La conversion de saint Augustin*, in: *Revue des Deux-Mondes* 85, 1888, S. 43-69.

Reflexionen über seine damalige geistige Verfassung⁷⁾. Aufgrund dieses doppelten Quellenmaterials über autobiographische Erfahrungen sowohl in den Frühschriften wie in den um ein gutes Jahrzehnt später entstandenen *Confessiones* wiesen von Harnack und Boissier darauf hin, daß zwischen den beiden Darstellungen eine erhebliche Diskrepanz besteht. Bis zur Veröffentlichung der besagten Kritik galten die *Confessiones* für das Verständnis der geistigen Entwicklung des Kirchenvaters als Quellenschrift ersten Ranges⁸⁾. Auf die «Bekehrung» zugespißt, läßt sich die erwähnte Diskrepanz vereinfacht so beschreiben: Während die *Confessiones* die Erfahrungen, die zur Bekehrung führten und die der Bekehrung folgten, in der Optik der Gnadentheologie des bereits Bischof gewordenen Augustinus verdeutlichen, zeichnen die Frühschriften (*Dialoge* und *Briefe*) die gleichen Erfahrungen in einer anderen Optik. Sie stellen Augustinus als einen vorzüglich an philosophischen Fragen (Wesen und Unsterblichkeit der Seele, Gewißheit der Erkenntnis, Probleme der Willensfreiheit etc.)⁹⁾ interessierten Intellektuellen dar, wenngleich auch als einen Christen¹⁰⁾. Die Frühschriften zeigen uns einen Bekehrten, der den Zugang zu Gott zumindest bis zu einem gewissen Teil auch als eine persönliche, hauptsächlich intellektuelle Leistung des Menschen betrachtete. Vom Ringen des Willens und der Übermacht der Gnade — die großen Themen der *Confessiones* — ist hier kaum noch etwas zu spüren.

⁷⁾ Parallelen bei P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1968, 2. erweiterte Auflage, passim.

⁸⁾ Eine ausführliche Darstellung der Streitfrage um den Quellenwert der *Confessiones* geben J. NÖRREGAARD, *Augustins Bekehrung*, Tübingen 1923, 1-19 und A. SOLIGNAC in seiner über 250 Seiten umfassenden Einleitung zu den *Confessiones* in: *Bibliothèque Augustinienne* Bd. 13, *Les Confessions*, Paris 1962, 9-266.

⁹⁾ Zu den sogenannten Frühschriften zählen die *Dialoge*: *Contra Academicos* libri III; *De beata vita* libri I; *De ordine* libri II; *Soliloquia*, libri II; *De animae quantitate* libri I; *De libero arbitrio* libri III; *De musica* libri VI; *De magistro* libri I, ferner der nicht als Dialog abgefaßte *Liber De immortalitate animae*, die Reste einer geplanten und von Augustin bereits in Angriff genommenen Enzyklopädie (*De dialectica* noch vorhanden) und schließlich einige Briefe, die er noch vor seiner Ordination im Jahre 391 schrieb. Freilich ist die zeitliche Abgrenzung der Frühschriften problematisch; einmal weil einige *Dialoge* wie z.B. *De libero arbitrio* und *De musica* abgeschlossen wurden, als Augustin bereits Priester war, dann aber weil Augustin schon vor seiner Ordination Themen bearbeitete, die den philosophischen Rahmen sprengten (*De moribus ecclesiae catholicae* et *De moribus Manichaeorum* libri II; *De Genesi aduersus Manichaeos* libri II und eine Anzahl von Themen aus *De diuersis quaestionibus octoginta tribus* libri I).

¹⁰⁾ P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, 211-235.

Verweilen wir hier einen Moment und stellen wir uns in Blick auf die dargelegte Diskrepanz zwischen den Frühschriften und den *Confessiones* hypothetisch folgende Fragen: Hätte Augustin seine Bekenntnisse auf dem Landgut Cassiciacum geschrieben, hätte er dann auch den gleichen autobiographischen Stoff, die gleichen Erlebnisse und die gleichen Erfahrungen zur Gestaltung seines literarischen Vorhabens ausgewählt, wie er dies ein gutes Jahrzehnt später getan hat? Und: Unter welcher Sicht hätte er den ausgewählten autobiographischen Stoff als Erfahrungen seines Lebens gedeutet? Die Antworten auf diese Fragen dürften vom Gesagten her klar sein. Damit sind wir aber auch schon beim Kern unserer Ausführungen, lautet doch die Frage, die uns vom Rahmenthema dieser Tagung «Erfahrung und Bekenntnis» her gestellt ist: Von welchen Erfahrungen meinte Augustin in seinen *Confessiones* Rechenschaft ablegen zu müssen und unter welchem Gesichtspunkt betrachtete er diese Rechenschaftsablegung als eine *Confessio*, als ein Bekenntnis?

Augustins 13 Bücher umfassende Bekenntnisse bestehen aus drei thematisch recht verschiedenartigen Hauptteilen: einem auf die Vergangenheit (von der Kindheit bis zum Tode der Mutter) zurückblickenden «Lebensbericht» in den Büchern I-IX, einer Darlegung seiner Spiritualität, seines geistigen und geistlichen Zustandes zur Zeit der Abfassung der *Confessiones* im Buch X und in einer ausführlichen Erklärung des biblischen Schöpfungsberichtes in den Büchern XI-XIII. Diese gewiß eigenartige Komposition eines literarischen Werkes wurde von der Fachwelt jahrzehntelang diskutiert¹¹⁾. Erst aufgrund einer Reihe von Einzeluntersuchungen über mannigfache Ideen, Motive und Leitgedanken, die alle dreizehn Bücher wie rote Fäden durchziehen, trat die Geschlossenheit der Gesamtplanung immer deutlicher in Erscheinung¹²⁾. Allmählich

¹¹⁾ Zur Komposition der *Confessiones*: G. MISCH, *Geschichte der Autobiographie*, Frankfurt 1950, 3. Auflage Bd. 1, 2, 657-675; U. DUCHROW, *Der Aufbau von Augustins Confessiones und De trinitate*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 62, 1965, 338-367; G. PFLIGERSDORFFER, *Das Bauprinzip von Augustins Confessiones*, in: *Festschrift K. Vretska*, (Hrsg. von D. ABLEITINGER und H. GUGEL) Heidelberg 1970, 124-147; M. VERHEIJEN, *Eloquentia pedisequa. Observations sur le style des Confessions de saint Augustin*, Nijmegen 1949; E. WILLIGER, *Der Aufbau der Konfessionen*, in: *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 28, 1929, 81-106.

¹²⁾ Solche Ideen, Motive und Schemata, welche die *Confessiones* durchziehen, sind Gegenstand der Untersuchung bei: H. KUSCH, *Studien über Augustinus*, in: *Festschrift Franz Dornseiff*, Leipzig 1953, 124-183 (Spannung von *homo vetus* — *homo novus*);

erkannte man, daß die Bücher X und XI-XIII keine mehr oder weniger losen Zutaten zum «Lebensbericht» der Bücher I-IX sind, sondern daß genau umgekehrt, der «Lebensbericht» ausschließlich im Dienste einer Verkündigung, also eines Kerygmas steht, und zwar des Kerygmas über die Macht der göttlichen Gnade.

Von diesem Programm der Verkündigung der Macht der Gnade her erklärt sich nicht nur der sonderbare Aufbau des Werkes. Vom Gnadenthema her fällt auch Licht sowohl auf den Titel «*Confessiones*» wie auch auf die Auswahl des autobiographischen Stoffes und die Art der Darstellung dieses Stoffes. Bedeutete «*Confessio*» im außerchristlichen Sprachgebrauch lediglich Bekenntnis, speziell im Sinne von Eingeständnis, so setzte sich bereits im voraugustinischen Christentum neben der Bedeutung Sündenbekenntnis auch die Bedeutung Glaubensbekenntnis und dazu noch im Anschluß an die Bibel, vor allem an die Psalmen, die Bedeutung Lobpreis durch. Wie Joseph Ratzinger in seinem Aufsatz, «Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der *confessio*», gezeigt hat, hatte Augustin den überkommenen kirchlichen Bekenntnis-Begriff dadurch vertieft und geläutert, indem er ihn «in das Gefüge der Gnadenlehre einbaute»¹³). In Augustins *Confessiones* gewinnt nämlich auch das Bekenntnis der Sünde, das Eingeständnis der eigenen Ohnmacht, den Charakter des Preisens und Rühmens der Allmacht der göttlichen Gnade.

Obgleich nach Augustin, der hierin die Lehre der Kirche treu wiedergibt, die Schöpfung auf den Schöpfer als ihr Ziel hin sozusagen ein natürliches Gefälle hat, vermögen die mit Erkenntnis und freiem Willen ausgestatteten Geschöpfe von diesem Ziel abzuweichen. Nach dem biblischen Bericht vom Sündenfall wich der Mensch in der Tat von diesem seinem ihm vorgegebenen Ziel ab. Im Anschluß an einige Texte der Bibel, speziell an die Parabel vom verlorenen Sohn (Lk 15, 11-32) interpretierte Augustin das menschliche Leben hier auf Erden als eine «*peregrinatio*», als ein Umherirren in der Fremde. Ein Ende

G.N. KNAUER, *Peregrinatio animae*, Zur Frage der Einheit der augustininischen Konfessionen, in: *Hermes* 80, 1957, 216-248 (Motiv der Pilgerschaft); U. DUCHROW, Der Aufbau von Augustins *Confessiones*... (siehe Anm. 10; erwähnt die sieben Seligpreisungen, die Augustin kompositorisch verarbeitete); H. KUHN, Die Bekenntnisse des heiligen Augustin als literarisches Werk, in: *Stimmen der Zeit* 1968, 223-238 (die Idee des Aufstiegs); L.F. PIZZOLATO, Le «*Confessioni*» di Sant' Agostino. Da biografia a «*confessio*», Mailand 1968 (die Symbolik der sechs Schöpfungstage).

¹³) in: *Revue des Études Augustiniennes* 3, 1957, 375-392, Zitat: 391.

der Irrfahrt gibt es nur aufgrund des göttlichen Eingriffs, aufgrund des Gnadenhandelns Gottes in der Zeit¹⁴). Im letzten Kapitel der *Confessiones* stehen die folgenden, für das Verständnis des ganzen Werkes aufschlußreichen Sätze: «Wir sind erst dann zum Tun des Guten bewogen worden, nachdem es unser Herz von deinem Geist empfing; vorher aber, als wir dich verließen, da wurden wir getrieben, das Böse zu tun: du aber, einzig guter Gott, hast niemals davon abgesehen, Gutes zu tun. Und es sind wohl manche unserer Werke gut durch deine Gnade, doch sie sind nicht ewig: daß wir, im großen Schoße deiner Heiligung ruhen werden, wenn diese vollbracht ist, das hoffen wir¹⁵)».

Der Text spricht vom Tun des Guten und vom Tun des Bösen, und zwar in bezug auf den Menschen. Während aber das Tun des Bösen seinen Grund allein im Menschen hat, denn: «als wir dich verließen, da wurden wir getrieben, das Böse zu tun», hat das Tun des Guten seinen Grund ausschließlich im Eingriff Gottes, denn: «nachdem es unser Herz von deinem Geist empfing, erst dann sind wir zum Tun des Guten bewogen worden». Dieser Antagonismus im Handeln des Menschen wird an Beispielen aus dem Leben des Autors exemplarisch entfaltet. Um welche Erfahrungen geht es also in den *Confessiones*? Um Erfahrungen der Gnade — lautet die einzig richtige Antwort. Von den Gnadenerfahrungen geben sie Rechenschaft auf beinahe jeder Seite.

Nun soll nicht verschwiegen werden, daß der Erfahrungsbegriff philosophisch gesehen mit zu den unaufgeklärtesten Begriffen gehört, die wir besitzen¹⁶). Zunächst ist der Erfahrungsbegriff abzuheben vom Ereignis, das mehr dem Bereich des Objektiven, und vom Erlebnis, das mehr dem Bereich des Subjektiven zugehört. Ereignisse und Erlebnisse können durch geistige Aufarbeitung zu Erfahrungen werden. Erfahrungen stützen sich auf Ereignisse und auf Erlebnisse. Sie bilden

¹⁴) Augustin nennt dieses Gnadenhandeln «*dispensatio temporalis*». Zur Bedeutung dieses Begriffes in der Theologie Augustins: C.P. MAYER, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins. Teil II: Die antimanichäische Epoche*, Würzburg 1974, 178-183.

¹⁵) *Confessiones* XIII, 38, 57. Übersetzung von H. SCHIEL, *Des heiligen Augustinus Bekenntnisse*, Lateinisch-deutsch, Freiburg 1959, 401. Alle weiteren Zitationen sind von geringfügigen Abweichungen abgesehen dieser Übertragung entnommen.

¹⁶) Vgl. H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965, 2. Auflage 329. Siehe auch A.S. KESSLER, A. SCHÖPF, Chr. WILD, *Erfahrung*, Artikel in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München 1973, 373-386.

ein vermittelndes Glied zwischen Theorie und Praxis. Wir sprechen gewöhnlich von äußeren und inneren Erfahrungen. Erstere sind nachprüfbar, letztere entziehen sich zwar einer empirischen Nachprüfung, sie lassen sich aber beschreiben und auf diese Weise vermitteln. In einem jüngst veröffentlichten Aufsatz über die theologische Verwendung des Erfahrungsbegriffes unterscheidet der Verfasser Franz Courth zwischen der empirischen oder gelebten Alltagserfahrung, der experimentellen Erfahrung und der Ganzheitserfahrung. Verständlicherweise hat es die Theologie vor allem mit dem letzteren zu tun. Nach Courth bezieht sich diese Ganzheitserfahrung «nicht auf einen bestimmten Teilbereich der Wirklichkeit oder des Lebens, sondern (sie) umfaßt alle Ebenen des menschlichen Daseins und den Gesamthorizont des Seins und deren wertende Beurteilung¹⁸⁾. Demnach gehört wertendes Beurteilen zur Ganzheitserfahrung. Auch der Philosoph Immanuel Kant lehrte: «Es geht ein Urteil voraus, ehe aus Wahrnehmung Erfahrung werden kann¹⁹⁾». Auch nach Augustins Erkenntnistheorie besitzt der Mensch die von der sinnlichen Wahrnehmung unabhängige Urteilsfähigkeit durch die Gabe des Intellektes, mit dem er ausgestattet ist²⁰⁾. Woran es ihm aber gerade in Hinblick auf die religiöse Erfahrung mangelt, dies ist die durch die Sünde bewirkte Schwäche des Willens, den aus solchen Erfahrungen gewonnenen Einsichten auch zu folgen. Deshalb gehört zur religiösen Erfahrung noch das Moment der Beanspruchung, die Forderung des Gehorsams und der Hingabe.

Stellen wir vom Gesagten her nochmals die Frage: Von welchen Erfahrungen ist in den *Confessiones* die Rede? Von allen: Von äußeren und inneren; sowohl von den Alltagserfahrungen wie auch von den experimentellen und den Ganzheitserfahrungen. Die *Confessiones* erzählen von Ereignissen und Erlebnissen des Alltags, sie beschreiben

¹⁷⁾ H. POMPEY, Erfahrung, Artikel in: Praktisches Wörterbuch der Pastoralanthropologie, Wien/Freiburg/Basel/Göttingen 1975, 250f.

¹⁸⁾ Erfahrung — ein theologischer Begriff? In: Theologie der Gegenwart 20, 1977, 211-218, Zitat: 212.

¹⁹⁾ Zitiert bei L. RICHTER, Erfahrung, Artikel in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 1958, 3. Auflage, II, 551.

²⁰⁾ Aus der Fülle der Literatur zur Erkenntnislehre Augustins seien lediglich erwähnt: B. KÄLIN, Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus, Freiburg, Schweiz 1920; A. GRAB, Das «schauende Erkennen» bei Augustin, Diss. Maschinschrift, Freiburg in Breisgau 1922; J. HESSEN, Augustins Metaphysik der Erkenntnis, Berlin/Bonn 1931 (2. Aufl. Leiden 1960); F. KÖRNER, Das Prinzip der Innerlichkeit in Augustins Erkenntnislehre, Dissertation, Würzburg 1952.

experimentelle Erfahrungen wie z.B. die Aneignung der Sprache durch Beobachtung und Nachahmung; sie erörtern schließlich seitenlang «Ganzheitserfahrungen», jene Begebenheiten, die für die geistige Entwicklung Augustins bedeutsam waren. Sagten wir, erst wertendes Beurteilen mache Ereignisse und Erlebnisse zu Erfahrungen, so gründet dieses wertende Beurteilen aller den religiösen Erfahrungen zugrundeliegenden Ereignisse und Erlebnisse, von denen die *Confessiones* berichten, in der Gnadenauffassung ihres Autors. Das als Erfahrungen gedeutete autobiographische Material wird so aneinandergereiht, daß dabei der bereits erwähnte Antagonismus zwischen dem Tun des Bösen und dem Tun des Guten nicht zu übersehen ist. Zwei Aspekte durchziehen somit alle Bücher der Bekenntnisse: die Verstrickung in die Sünde und die Befreiung aus ihr durch die Übermacht der Gnade. Diese beiden Aspekte sind mit staunenswerter Konsequenz durchkomponiert: Während nämlich die Verstrickung in die Sünde thematisch am Anfang dominiert und dann allmählich verebbt — am Schluß ist im Gegensatz zu den «carnales», den der Sünde verfallenen Menschen nur mehr von den «spiritaes», den geistlich-pneumatischen Menschen die Rede²¹⁾ —, gewinnt die Macht der Gnade sozusagen ständig an Boden.

Schon bei der Darstellung der Kindheit und der Jugend tritt das kerygmatische Gnadenanliegen deutlich in Erscheinung. Die Erfahrungen der Jugend sind Erfahrungen der Gottferne. Die eindringenden Analysen der eigenen Kindheit, die triebhaften Regungen (das Verlangen nach der Mutterbrust, I, 7), die Abneigung gegen das Lernen, speziell gegen das Studium der griechischen Sprache (I, 9 und 14), die Spielsucht und Theaterliebe (I, 10) werden immer wieder von Reflexionen unterbrochen wie z.B.: «Denn frei von Sünde ist niemand vor dir, auch nicht ein Kind, dessen Erdenleben nur einen kurzen Tag währt» (I, 7) oder: «Gibt es denn etwas Elenderes als einen Elenden, der nicht sich selbst beweint, sondern den Tod der Dido, die Frucht ihrer Liebe zu Aeneas — seinen eigenen Tod aber beweint er nicht, die Frucht mangelnder Liebe zu dir... Ich liebte dich nicht und 'trieb Unzucht fern von dir' (Ps 72, 27), und dem Buhlenden erscholl es von allen Seiten: 'recht so, recht so'! (Ps 39, 16). Ist doch die Freundschaft 'mit dieser Welt' (Jak 4, 4) Buhlerei fern von dir... Und

²¹⁾ Über die «spiritaes» in den *Confessiones*: C.P. MAYER, Signifikationshermeneutik im Dienste der Daseinsauslegung. Die Funktion der Verweisungen in den *Confessiones* X-XIII, in: *Augustiniana* 24, 1974, 21-74, speziell 63.

darüber weinte ich nicht, ich weinte über die Dido, 'daß sie verschieden und mit dem Dolch ihrem Leben ein Ziel gesetzt' (Vergil, Aeneis VI, 457). Und ich selbst setzte in der Abkehr von dir mein Ziel in den letzten Staub deiner Schöpfung, und Erde kehrte mich zur Erde. Und hätte man mir solchen Lesestoff verwehrt, so wäre ich traurig gewesen, weil ich nicht lesen sollte, was mich traurig stimmte. Solche Phantastereien hält man für vornehmeres und inhaltsreicheres Wissen als den Unterricht, in dem ich lesen und schreiben lernte» (I, 13). Wie dies die letzten Sätze des Zitates zeigen, beurteilte Augustin auch den Nutzen der Bildung ausschließlich von der in den *Confessiones* erörterten Frage: Was hält den Menschen von Gott fern, was bringt ihn Gott näher²²)? Inmitten der Beschreibung der Kindheitserfahrungen steht die vielsagende Bemerkung: «tantillus puer et tantus peccator — ein so kleiner Knabe und so großer Sünder!» (I, 12). Jedoch gleichsam quer zu diesen negativen Bewertungen der erlebten Kindheit verlaufen die Reflexionen über das damals noch nicht, jetzt aber umso deutlicher wahrgenommene Gnadenhandeln Gottes. Schon den neugeborenen umfingen Gottes «erbarmende Tröstungen» (ebd.). Gott sah zwar, wie der talentierte Schüler Augustin, den man ob seiner Begabung «einen hoffnungsvollen Knaben» (I, 16) nannte, sich in Eitelkeiten verlierend sich immer mehr von ihm entfernte. Aber er schwieg, denn er ist, wie die Schrift sagt: «langmütig und überaus barmherzig und wahrhaftig». (Ps 85, 15). Aber, so reflektiert der Augustinus der *Confessiones* weiter: «Wirst du denn immerdar schweigen? Jetzt schon entreißt du aus schrecklicher Tiefe die Seele, die dich sucht und die dürstet nach deinen Wonnen... Denn fern sein von deinem Angesicht heißt verstrickt sein in dunkle Leidenschaft. Nicht mit Füßen und durch räumlichen Abstand entfernt man sich von dir oder wendet sich wieder zu dir. Oder verlangte vielleicht jener jüngere Sohn in deinem Evangelium nach Pferden, nach Wagen oder Schiffen? entwich er mit sichtbaren Schwingen oder durchschritt er den Weg mit federndem Knie, um im fremden Land zu verschwenden und zu verprassen, was du, liebender Vater, dem

²²) Zum augustinischen Bildungsprogramm: R. LORENZ, Die Wissenschaftslehre Augustins, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 67, 1955, 29-60 und 213-251; E. KEVANE, Augustine's «*De doctrina christiana*»: A Treatise on Christian Education, in: *Recherches Augustiniennes* 4, 1966, 97-133; C.P. MAYER, Der gebildete Christ. Fundamente und Ziele christlicher Gelehrsamkeit nach dem heiligen Augustinus, in: *Theologie und Philosophie* 52, 1977, 272-279.

Scheidenden gegeben hattest, und der du ihn noch liebevoller beschenktest, als er arm und bedürftig heimkam?» (1, 18).

Manche Ereignisse aus der Jugendzeit werden so lebendig erzählt wie eine Kurzgeschichte: «Ein Birnbaum stand in der Nähe unseres Weinbergs, und er hing voller Früchte, die aber weder durch Schönheit noch Schmackhaftigkeit verführerisch waren. Wir Lausejungen hatten uns nach unserer üblen Gewohnheit bis tief in die Nacht spielend auf den Gassen herumgetrieben und zogen dann los, den Baum zu plündern und die Beute wegzuschaffen. Wir schleppten einen Haufen von Früchten fort — nicht um sie zu essen, sondern den Schweinen warfen wir sie vor. Und wenn wir einige davon aßen, so taten wir's nur, weil uns das Verbotene lockte» (II, 4). So weit die Geschichte. Sie umfaßt nicht einmal zehn Zeilen! Augustin aber meditiert sieben Seiten lang über die Reize und Motive der Sünde als solcher, um gerade an diesem Fall die Perversion des Sünders in ein möglichst grelles Licht zu setzen, ging es doch bei diesem Diebstahl um ein Vergehen, an dem er überhaupt keinen Gewinn hatte. Die Geschichte vom Birnendiebstahl zeigt mehr als alle anderen Verfehlungen, von denen die Confessiones noch berichten, daß es Augustin bei der Darbietung seines autobiographischen Stoffes primär nicht um die Erzählung seiner Erlebnisse, sondern um die «Erweckung der religiösen Affekte und Gedanken»²³⁾ seiner selbst und der seiner Zeitgenossen ging.

Gewiß, die Vergehen werden Gott vorgetragen; an ihn wendet sich der Autor vom ersten bis zum letzten Kapitel. Aber die «begangenen Abscheulichkeiten» und «die fleischlichen Verirrungen» werden von Augustin als Erfahrungen, d.h. als gedeutete Erlebnisse vorgetragen, damit er und wohl auch der christliche Leser sich dessen eingedenk bleiben, daß das neue Leben nicht erst nach dem Tode beginnt. Es ist als Teilhabe an der Gnade Gottes jetzt schon vorhanden, wenn auch durch die Sünde ständig gefährdet. Sünde, dies lehrt die Erfahrung mit ihr, bedeutet Zerstreuung im existentiellen Sinn; Gnade, auch dies lehrt die Erfahrung mit ihr, bedeutet hingegen Sammlung. Daher die Vergegenwärtigung der Erfahrung mit den Sünden der Jugend: «...ich lasse noch einmal an mir vorübergehen in der Bitternis der Rückerinnerung meine erzbösen Wege, ...auf daß ich mich sammle aus der Zerstreuung, in der ich mich Stück für Stück zersplittert habe, da ich, abgekehrt von dir dem Einen, in ein Vielerlei mich verlor» (II, 1).

²³⁾ G. MISCH, Geschichte der Autobiographie, 649.

Das Wissen um die Macht der Sünde kann und soll eine Motivation für das rechte Verhalten der Gnade gegenüber werden. Darüber wird der Leser der *Confessiones* nicht im Zweifel gelassen. Deshalb auch die wiederholte Frage: «Wem erzähle ich dies?» Wozu dieses Engagement bei einer Rechenschaft über vergangene Verfehlungen? «Gewiß nicht dir, mein Gott (erzähle ich dies)», antwortet Augustinus. «Vielmehr erzähle ich es vor deinem Angesicht meinem Geschlecht, dem Menschengeschlecht, wie klein auch immer die Zahl derer sein wird, in deren Hände dieses mein Buch kommen mag. Und warum erzähle ich es? Auf daß ich und jeder, der es liest, bedenke, aus welchen Tiefen man zu dir rufen muß. Und was ist deinem Ohr näher als ein bekennend Herz und ein Leben aus dem Glauben?» (II, 3; vgl. auch X, 3 und XI, 1).

Freilich ist mit diesem aufschlußreichen Text das eigentliche Motiv zur Rechenschaft über die Verwendung autobiographischen Materials in den *Confessiones* noch nicht hinreichend begründet. Dieses erschöpft sich nicht allein in der pastoralen Zielsetzung, wenngleich eine solche, wie gesagt, nicht unwichtig ist. Schon in den einleitenden Kapiteln seiner Bekenntnisse formulierte Augustin den für die *Confessiones* programmatischen Satz: «Vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti — Weh denen, die über dich schweigen, wo selbst die Redseligen noch stumm sind!» (I, 4). Gilt nun die Verpflichtung, die Erfahrungen der Sünde gleichsam als die Kehrseite der Erfahrungen der Gnade sprachlich zu artikulieren und kerygmatisch einzubringen, so ist dies in Blick auf die Erfahrungen der Gnade selbst erst recht der Fall. Man wird daher mit der Interpretation nicht fehlgreifen, wenn man dem Bericht der *Confessiones* über die Lektüre der Ciceronianischen Schrift «*Hortensius*» gerade in bezug auf das Eingreifen Gottes in die geistige Entwicklung Augustins eine besondere Bedeutung zumißt²⁴⁾. Augustin schildert seine Erfahrungen über die Begegnung mit dieser Schrift so: «Das Buch «*Hortensius*» enthält Ciceros Aufforderung, sich mit der Philosophie zu befassen. Jenes Buch nun führte eine geistige Wende in mir herbei und lenkte auf dich, Herr, meine Gebete und gab meinem Wünschen und Sehnen eine ganz neue Richtung. Zunichte wurde mir mit einemmal alle eitle

²⁴⁾ Siehe darüber die profunde Monographie von E. FELDMANN: *Der Einfluß des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373*, Dissertation, Münster 1975.

Hoffnung, und mit unglaublicher Heftigkeit erglühete mein Herz nach unvergänglicher Weisheit, und ich begann mich zu erheben, um zu dir zurückzukehren... Wie entbrannte ich, mein Gott, wie entbrannte ich, mich vom Irdischen aufzuschwingen zu dir, und ich wußte nicht, was du mit mir tatest» (III. 4).

Mit «Hortensius», so verdeutlicht Augustinus jene Begegnung als Erfahrung, beginnt eine geistige Wende. Von einer ganz neuen Richtung spricht der Text. Und trotzdem: liest man die *Confessiones* weiter, so ist man über die Ereignisse, die berichtet werden, enttäuscht. Denn von einer Bekehrung, wie Augustin dies versteht, ist noch lange keine Rede. Im Gegenteil, der junge Adept der Philosophie wird zunächst für neun Jahre Manichäer, Anhänger einer gnostisch-dualistischen Religionsgemeinschaft. Aber während dieser ganzen Zeit, dies legen die Bekenntnisse nahe, befindet Augustin sich auf der Suche. Der autobiographische Stoff aus diesen Jahren wird gedrängt wiedergegeben. Knapp berichtet er von seiner ersten außerehelichen Verbindung (IV, 2) außerordentlich breit dagegen vom Übermaß des Schmerzes anlässlich des Todes seines Freundes (IV, 4-13). Von seinem literarischen Erstlingswerk «Über das Schöne und Schickliche» weiß er nicht einmal mehr, ob es zwei oder drei Bücher umfaßte (IV, 14).

Ungleich dramatischer dagegen ist die Darstellung der vier Lebensjahre vor der Bekehrung. Die innere Ablösung vom Manichäismus war schon längst im Gange, als Augustin von Karthago nach Rom und nach kurzem Aufenthalt dort nach Mailand übersiedelte. Wir können auf die Fülle der Begegnungen mit Personen (Ambrosius und dessen Priester Simplicianus), mit neuen Lehren und Lebensformen (Neuplatonismus, christliches Mönchstum) und schließlich mit dem Neuen Testament selbst hier nicht eingehen. Es leuchtet vom bisher Gesagten schon ein, daß Augustinus gerade diese Ereignisse, die zu seiner Bekehrung führten, von seinem kerygmatischen Programm her auch literarisch zu einem Höhepunkt der *Confessiones* zu gestalten verstand²⁵). Die Begebenheiten werden äußerst wirksam miteinander verwoben: die Lösung einiger Glaubensschwierigkeiten wie die der Frage nach dem Ursprung des Bösen (VII, 5 n. 7) sowie die der rein geistigen Natur Gottes (VII, 1 ff.). Hilfe der Philosophie der

²⁵) Dazu: A. VON HARNACK, *Die Höhepunkte in Augustins Konfessionen*, Gießen 1916.

Neuplatoniker und der Predigten des Ambrosius, der Bericht des Simplicianus über die Bekehrung des Philosophen Marius Victorinus (VII, 2) schließlich die Erzählung des Landsmannes Ponticianus vom Leben der Wüstenväter und der wunderbaren Bekehrung zweier kaiserlicher Offiziere in der Nähe von Trier (VIII, 6) ein Crescendo der Bekehrungen bereitet die entscheidende Gnadenerfahrung vor. Denn der Antagonismus zwischen dem eigenen Wollen und der Macht der Gnade tritt jetzt immer deutlicher in den Vordergrund der Reflexionen. Nicht der Intellekt, sondern der Wille ist der eigentliche Widerpart der Gnade.

Wie gestaltet Augustin dieses Erlebnis unmittelbar vor seiner Bekehrung zur Erfahrung der Gnade?²⁶⁾ Die *Confessiones* sprechen von einem großen Aufruhr im Innern seines Hauses, der sich auch nach außen einen Weg suchte. Verstört Angesichts und Geistes ruft Augustin seinem Freund Alypius zu: «Was lassen wir da über uns ergehen? Was ist das? Hast du es gehört? Die Ungelehrten stehen auf und reißen den Himmel an sich, und wir mit unserer Bildung ohne Herz, sieh doch, wir wälzen uns in Fleisch und Blut» (VIII, 8). In diesem Zustand geht er in den Garten, wo sich der Sturm in seinem Inneren entladen sollte. Der Rhetor Augustin nimmt nun die Allegorie, die uneigentliche Redeweise, zu Hilfe, um den letzten Kampf in seinem Inneren in der Sprache der Bilder zu schildern: Personifiziert in der Gestalt von Freundinnen stellen sich ihm seine eigenen Schwächen in den Weg — er nennt sie Possen und Flausen und Eitelkeit der Eitelkeiten —, und sie suchen ihn zurückzuhalten; sie zupfen ihn, damit er sich noch einmal umsehe, sie hemmen ihn, den entscheidenden Sprung zu vollziehen. Aber er hält seinen Blick bereits auf jene Seite hin gerichtet, von wo aus ebenfalls in personifizierter Gestalt die Enthaltensamkeit ihm zuruft, den Sprung zu wagen. Immer noch zögerte er. Jetzt erhob sich «ein ungeheurer Sturm, der gewaltige Tränengüsse mit sich führte» (VIII, 12). Augustin entfernte sich von Alypius und warf sich unter einem Feigenbaum nieder; dort ließ er seinen Tränen freien Lauf und klagte sich heftig an: «Wie lange noch, wie lange morgen und morgen? Warum nicht jetzt? Warum soll nicht diese Stunde das Ende meiner Schmach sein?» Solches sprach er, und dann heißt es: «Und siehe, da

²⁶⁾ Diese Darstellung der der Bekehrung unmittelbar vorausgehenden Ereignisse, von denen Augustin in seinen *Confessiones* berichtet, entnahm ich meiner Studie: *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*, Würzburg, 1969, 160-166.

höre ich eine Stimme aus dem Nachbarhaus, ob es ein Knabe oder ein Mädchen ist, weiß ich nicht, die in singendem Tonfall oftmals wiederholt: «Nimm und lies, nimm und lies!» Sofort veränderte sich mein Antlitz und ich begann gespannt nachzudenken, ob Kinder in irgendeinem Spiel derartiges zu lehren pflegen, aber ich erinnerte mich nicht, je irgendwo solches gehört zu haben. So hielt ich den Strom meiner Tränen zurück und erhob mich; denn ich konnte es nicht anders deuten, als daß mir von Gott befohlen werde, ein Buch zu öffnen und dort das erste Kapitel zu lesen, das ich finden würde». Sogleich zieht er eine Parallele zu dem Wüstenvater Antonius, von dem er soeben gehört hatte, daß dieser auch nur wie durch einen Zufall zu einer Evangelienauslegung kam, die er auf sich bezog, und worauf er sich bekehrte. Und so macht auch nunmehr er, Augustinus, sich eilends auf zu Alypius, wo er die Briefe des Apostels liegen gelassen, greift danach und liest Röm 13, 13f: «Laßt uns so leben, wie es dem Licht des Tages entspricht, ohne Fressen und Saufen, ohne Unzucht und Ausschweifung, ohne Streit und Eifersucht. Legt das neue Gewand an, Jesus Christus, den Herrn, und lebt nicht so, daß die Begierden des Lebens erwachen». Licht und Sicherheit erfüllen sein Herz und alle Finsternis ist wie zerstoßen (VII, 12).

Erinnern wir uns an die eingangs erwähnte Kritik von Harnack und Boissier zur Geschichtlichkeit des autobiographischen Materials in den *Confessiones*. Wir sagten in bezug auf diese Kritik: Wenn Augustin in seinen Frühschriften den gleichen autobiographischen Stoff zu gestalten gehabt hätte, so wäre diese Gestaltung höchst wahrscheinlich anders ausgefallen. Dies kann ohne weiteres zugegeben werden. Nach der Augustinus-Forschung gibt es dafür einen plausiblen Grund. Denn kurz nachdem Augustin Bischof geworden war, legte ihm der Priester Simplicianus von Mailand, von dem schon die Rede war, einige Fragen über die Gnadenlehre des Apostels, über die paulinische Rechtfertigungslehre vor. Augustinus muß sich daraufhin nochmals intensivst mit den Briefen des Apostels Paulus beschäftigen haben, denn in der Antwort an Simplicianus ²⁷⁾ legte er bereits jene Gnadenlehre vor, die auch den eigentlichen Kern seiner *Confessiones* bildet. Almut Mutzenbecher, die den kritischen Text dieser wichtigen Gnadenschrift an Simplicianus redigierte, schreibt dazu in der

²⁷⁾ *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, CCSL XLIV, 1970.

Einleitung. «Erst bei Beantwortung von Simplicians Fragen gelangte er (Augustinus) auf Grund seiner eingehenden Interpretation von Römer 9 zu der Einsicht, daß der Mensch alles, auch den Glauben, allein der Gnade Gottes zu verdanken habe. Damals hat er das Pauluswort 'Quid habes quod non accepisti' (1 Kor 4, 7) in seiner ganzen Tragweite erfaßt. Man kann also sagen, daß Augustin erst als Bischof die letzten Konsequenzen seiner Bekehrung vollzogen hat, dadurch daß er die vollständige Abhängigkeit des Menschen von Gott anerkannte. Diese aus dem Römerbrief gewonnene Einsicht eröffnete ihm den Sinn seines Lebens. Und so hat auch Paulus, insbesondere der Römerbrief, den Bericht seines Lebens in den *Confessiones* wesentlich geprägt»²⁸⁾.

Wie ist nun die Frage nach der Diskrepanz der Erfahrungen aus der Darstellung der Frühschriften und der der *Confessiones* zu beantworten? Gerade die neueren theoretischen Erörterungen über die Geschichte und die Geschichtswissenschaften vermitteln uns hierzu recht interessante Einsichten²⁹⁾. Danach ist die Geschichte nicht prinzipiell abgeschlossen, sondern hermeneutisch offen. Ein Ereignis ist zwar geschehen, es ist aber in seiner Verstehbarkeit nicht «fertig». Dies gilt auch von den Ereignissen der Autobiographie. Der Interpret der Ereignisse holt diese nicht einfach zurück, sondern er stellt sie auch in seine Gegenwart, die sich bekanntlich verändert, in der sich aber der Interpret mit seinem jeweiligen Verstehenshorizont befindet. «Darin beruht auch» nach Alois Halder, «daß (bisherige) Geschichte in der Tat je neu geschrieben werden kann und zu Zeiten werden muß, nicht nur, weil das Wissen sich 'vermehrt' hat, weil man jeweils an einem 'höheren' Punkt angelangt wäre, von dem das Zurück- und Tieferliegende besser überschaut werden kann; sondern vor allem weil in der jetzt ereigneten Gegenwart auch die Vergangenheit selbst nach Maßnahme des Ereignisses sich geändert, gewandelt, erneuert hat³⁰⁾.

²⁸⁾ Ebd. XIX.

²⁹⁾ Vgl. M. MÜLLER, *Erfahrung und Geschichte*, Freiburg in Breisgau/München 1971; K.-G. FABER, *Theorie der Geschichtswissenschaft*, München 1972, 2. Auflage; H. LÜBBE, Was heißt: «Das kann man nur historisch erklären»? in: *Geschichte-Ereignis und Erzählung. Poetik und Hermeneutik* (Hrsg. von R. KOSSELLECK und W.-D. STEMPER) München 1963, 542-554; H. BAUMGARTNER, *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*, Frankfurt/M. 1973.

³⁰⁾ Wirklichkeit als Geschichte. Philosophische Vorfragen zu Bedeutung und Vermittlung des Christusereignisses, in: *Grundfragen der Christologie heute* (Referate aus Tagung der deutschen «Arbeitsgemeinschaft Katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen» vom 1.1.1975 bis zum 4.1.1975 in Luzern. Hrsg. von L. SCHEFFCZYK), Freiburg/Basel/Wien 1975, 15-35, 33.

Schon Jacob Burckhardt sagte: «Die Quellen aber, zumal solche, die von großen Männern herrühren, sind unerschöpflich, so daß jeder tausendmal ausgedeutete Bücher wieder lesen muß, weil sie jedem Leser und jedem Jahrhundert ein besonderes Antlitz weisen³¹⁾».

Kommen wir zu Augustinus zurück, der wie gezeigt, die Briefe des Apostels Paulus neu gelesen und neu verstanden hat. Von diesem neuen Verständnis her sah er auch seine eigene Vergangenheit in einem neuen Licht. Es drängte ihn die Erfahrung, die er mit dem vertieften Paulusstudium hat, aller Welt mitzuteilen. So machte er sich daran, seine Bekenntnisse zu schreiben. Im X. Buch, in dem er von seinem geistigen Zustand zur Zeit der Abfassung der *Confessiones* berichtet, befindet sich ein Kapitel, in dem er seine Erfahrungen mit der Gnade so zusammenfaßt: «Spät hab' ich dich geliebt, o Schönheit, so alt und doch so neu, spät hab' ich dich geliebt! Und siehe, du warst drinnen, und ich war draußen, und dort draußen sucht' ich dich, und mißgestaltet warf ich der Wohlgestalt mich in die Arme, die du geschaffen. Du warst mit mir, und ich war nicht bei dir. Und weit hielt mich von dir entfernt, was gar kein Dasein hätte, wenn es in dir nicht wäre. Du hast gerufen und geschrien und meine Taubheit mir zerrissen; du hast geblitzt und hast gestrahlt und meine Blindheit in die Flucht geschlagen; du hast geduftet, und ich habe den Hauch eingeatmet und lechze nun nach dir; ich habe dich gekostet und ich hungere und dürste, du hast mich angerührt, und da bin ich entbrannt nach deinem Frieden» (X, 27).

Fragen wir uns abschließend: Wer solche Erfahrungen gemacht hat — dazu noch als Schriftsteller vom Range eines Augustinus! — darf, soll und kann der dazu schweigen? Muß dieser sich nicht verpflichtet fühlen, von diesen seinen Erfahrungen Rechenschaft abzulegen?

Cornelius Petrus MAYER, O.S.A.

³¹⁾ Weltgeschichtliche Betrachtungen, (Hrsg. von R. STADELMANN, o.J; 44, zitiert bei A. HALDER, Art. cit. 33. Anm. 42.