

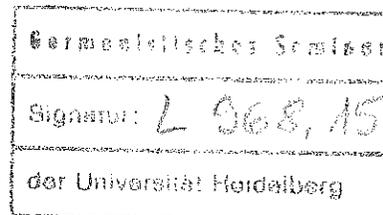


Wolfram von Eschenbach: ›Willehalm‹
Bayerische Staatsbibliothek München, Cgm 193,III, fol. 1^r (Ausschnitt)

Erzähllogiken in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit

Akten der Heidelberger Tagung
vom 17. bis 19. Februar 2011

Herausgegeben von
FLORIAN KRAGL
CHRISTIAN SCHNEIDER



Universitätsverlag
WINTER
Heidelberg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Gedruckt mit Unterstützung der Fritz Thyssen Stiftung.

ISBN 978-3-8253-6112-9

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und
Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2013 Universitätsverlag Winter GmbH Heidelberg
Imprimé en Allemagne · Printed in Germany
Druck: Memminger MedienCentrum, 87700 Memmingen
Gesetzt mit L^AT_EX

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem
und alterungsbeständigem Papier

Den Verlag erreichen Sie im Internet unter:
www.winter-verlag.de

Vorwort

Vom 17. bis 19. Februar 2011 fand im Internationalen Wissenschaftsforum Heidelberg die Tagung »Erzähllogiken in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit« statt. Ihr Ziel war es, die aktuell intensiv geführte Debatte über die Charakteristika »alten« Erzählens aufzugreifen und weiterzuführen, dabei aber die inzwischen breit ausgetretenen Pfade einer gleichsam makrostrukturellen Analyse mittelalterlicher und frühneuzeitlicher narrativer Texte (»Brautwerbungsschema«, »Doppelweg« etc.) bewusst zu meiden. Gehen sollte es um den narrativen Zusammenhalt und Zusammenhang im Detail, um konkrete Fragen der Motivation – »von hinten«, aber auch »von vorne« –, solche der Plausibilisierung und Kohärenzbildung, auch darum, inwieweit und auf welche Weise sich die dabei zu beobachtenden Erzählverfahren von jenen moderner Literatur abheben. Der vorliegende Band versammelt Beiträge, die auf der Heidelberger Tagung zur Diskussion gestellt wurden; Susanne Reichlin hat es vorgezogen, ihre Studie (»Nach- oder Nebeneinander? Die Zeitlichkeit des seriellen Erzählens im »Rolandslied«) an anderer Stelle zu publizieren.

Es gibt eine Reihe von Personen und Institutionen, ohne die die Tagung und damit auch der auf ihr gründende Sammelband nicht zustande gekommen wären. Besonders danken möchten wir: der Fritz Thyssen Stiftung, die die Finanzierung der Tagung und des Bandes übernommen hat; der Stiftung Universität Heidelberg für finanzielle Unterstützung bei der Ausrichtung der Tagung und insbesondere bei der Bewirtung der Gäste; dem Internationalen Wissenschaftsforum Heidelberg für großzügige Gastlichkeit und eine angenehme Tagungsatmosphäre; Stephan Lauper für tatkräftige redaktionelle Hilfe bei der Vorbereitung des Bandes; den Herausgeberinnen und Herausgebern der »Studien zur historischen Poetik« für die Aufnahme unseres Bandes in ihre Reihe und *last, not least* dem Universitätsverlag Winter, vor allem Herrn Dr. Andreas Barth, für die stets kompetente und erfrischend unkomplizierte Betreuung der Publikation.

Gewidmet sei der Band Armin Schulz, der sich in den vergangenen Jahren wie kaum ein anderer den Fragen gestellt hat, die in diesem Buch verhandelt sind. Sein viel zu früher Tod im September 2010 hat nicht nur im Programm unserer Tagung und in diesem Band eine empfindliche Lücke hinterlassen; wir und alle, die ihn gekannt haben, werden ihn als einen klugen Kollegen und viele auch als einen guten Freund vermissen, der in seiner »geraden«, unprätentiösen und uneitlen Art etwas Besonderes war. So hat es auch keinen tiefen pathetischen Sinn, dass Armin, an einem der letzten Tage, die er bewusst erleben durfte, Seminararbeiten korrigiert,

mittelalterlicher Literatur war besonders im Umkreis der sog. Genfer Schule um ROGER DRAGONETTI oder CHARLES MÉLA immer wieder die kritische Metapher des »texte troué« geläufig. Aus der hier behandelten Perspektive läge es nahe, gerade auch im Hinblick auf die Verdrängung des Mythischen von der ›Löchrigkeit‹ des mittelalterlichen Textes zu sprechen.

JONAS GRETHLEIN (Heidelberg)

Zeit, Erzählung und Raum in Augustinus' ›Confessiones‹

I. Einleitung

Im 14. Kapitel der ›History von den vier Heymons Kindern‹ redet Malegys den vorbeireitenden König wiederholt mit seinem Titel an. Im Gespräch mit ihm tut er dann aber so, als ob er nicht wüsste, wer sein Gegenüber sei. Diese wie andere Verstöße gegen unsere Erwartung an Erzähllogik hat CLEMENS LUGOWSKI mit dem Konzept eines »mythischen Analogon« zu erklären versucht.¹ Vieles ist an diesem Konzept fragwürdig, für den Klassischen Philologen sind gleich zu Beginn die Vorstellung von antiker Tragödie und Mythos eine *captatio malevolentiae*. Trotzdem leuchtet LUGOWSKIS Feststellung ein, »in der Welt der ›Heymonskinder‹ [sei] die Zeitlichkeit zum Vorläufigen entwertet zugunsten dessen, das sich als ein Zeitlos-Endgültiges darstellt«. ² Hier wie in vielen anderen Fällen scheint, was in unseren Augen inkohärent ist, mit der narrativen Kategorie der Zeit zusammenzuhängen.

Der philosophisch anspruchvollste Versuch, das Verhältnis von Zeit und Erzählung zu bestimmen, stammt wohl von PAUL RICOEUR. Die drei monumentalen Bände von ›Temps et récit‹ kulminieren in der These, »que le temps devient humain dans la mesure où il est articulé sur un mode narratif, et que le récit atteint sa signification plénière quand il devient une condition de l'existence temporelle«. ³ Vor kurzem hat RAPHAËL BARONI auf eine Spannung in RICOEURS Argument hingewiesen: Im ersten Band stellt RICOEUR die Diskordanz unserer Erfahrung von Zeit der Konkordanz von Zeit in der Erzählung gegenüber. Im dritten Band dagegen liest er die Spannung zwischen Konkordanz und Diskordanz in der Erzählung als eine poetische Antwort auf die Aporien der Phänomenologie der Zeit. ⁴ Die von BARONI bemerkte Verschiebung des Arguments zeigt sich, so meine ich, besonders

¹ CLEMENS LUGOWSKI: Die Form der Individualität im Roman, Frankfurt a. M. 1976 [1932]. Neben der Einleitung durch SCHLAFFER siehe auch MATÍAS MARTÍNEZ: Formaler Mythos. Beiträge zu einer Theorie ästhetischer Formen, Paderborn 1996.

² LUGOWSKI [Anm. 1], S. 27.

³ PAUL RICOEUR: Temps et récit, 3 Bde., Paris 1983–1985, hier Bd. I, S. 85.

⁴ RAPHAËL BARONI: Ce que l'intrigue ajoute au temps, in: Poétique 163 (2010), S. 361–382.

deutlich an seiner Auseinandersetzung mit Augustinus' ›Confessiones‹. Während er diese zuerst als Beleg für die *distentio animi* mit der Einheit des Mythos in der aristotelischen ›Poetik‹ konfrontiert, vergleicht er sie am Ende mit der Zeitanalyse in der ›Physik‹ des Aristoteles. Sie dienen jetzt der Illustration für die erlebte Zeit, die sich nicht mit der objektiven Zeit zusammendenken lässt.

Erstaunlicherweise nutzt RICOEUR die ›Confessiones‹ nur, um unsere Zeiterfahrung zu charakterisieren, erwägt sie aber nicht als eine Erzählung, die entsprechend seiner These Zeit refiguriert. Dabei ist die narrative Gestaltung von Zeit in den ›Confessiones‹ höchst bedenkenswert. Ja, Augustinus' Werk wirft Probleme auf, welche denen mittelalterlicher Erzählungen in nichts nachstehen: Die ersten neun Bücher erzählen die Biographie Augustinus' bis zu seiner Konversion und dem Tod seiner Mutter, das zehnte Buch ist seinem gegenwärtigen Ich und Überlegungen zur Erinnerung gewidmet, das elfte Buch enthält die berühmten Reflexionen über Zeit, gefolgt von einer Meditation über die ersten Genesisverse in den letzten zwei Büchern. Wie fügen sich die vier reflektierenden Bücher mit dem autobiographischen Teil zu einer Einheit zusammen?⁵ Auch in sich selbst ist der autobiographische Teil eine Herausforderung für Interpreten. So ist die Vita als ein Gespräch des Erzählers mit Gott gestaltet, das immer wieder von Augustinus' Leben abschweift.⁶

Dieser Beitrag hat nicht das Ziel, der Kontroverse um die Einheit der ›Confessiones‹ eine weitere Antwort hinzuzufügen, er soll den Text lediglich neu vor dem Horizont des vorliegenden Sammelbandes lesen und einige Aspekte seiner Erzähllogik beleuchten. Zuerst soll die starke Teleologie der ›Confessiones‹ herausgearbeitet (II), dann die These entwickelt werden, dass ihre zeitliche Struktur über eine einfache Teleologie hinausgeht. Dabei wird die narrative Struktur des autobiographischen Teils im Lichte der Zeitreflexionen des elften Buches neu bedacht werden (III). Diese Interpretation wird schließlich eine These zur Erzählung im Allgemeinen anregen, die uns vielleicht auch manche unserer Probleme mit mittelalterlichen Erzählungen neu sehen lässt (IV).

⁵ Für einen Überblick über die zahlreichen Arbeiten zur Einheit der ›Confessiones‹ siehe ERICH FELDMANN: *Confessiones*, in: Augustinus-Lexikon, hg. von CORNELIUS MAYER, Basel 1986, S. 1134–1193; ANNEMARÉ KOTZÉ: *Augustine's Confessions: Communicative Purpose and Audience*, Leiden 2004.

⁶ Zum Gespräch des Erzählers mit Gott vgl. z. B. REINHART HERZOG: *Non in sua voce* – Augustins Gespräch mit Gott in den *Confessiones*, in: *Das Gespräch*, hg. von KARLHEINZ STIERLE und RAINER WARNING, München 1984, S. 213–250; ROBERT McMAHON: *Augustine's Prayerful Ascent. An Essay on the Literary Form of the Confessions*, Athens 1989.

II. Teleologie

Beginnen wir mit einer Stelle aus der Einleitung des vierten Buches. Dort fleht der Erzähler Gott an (4.1.1): »Laß mich, ich bitte, laß mich in der Erinnerung von heute meine Irrgänge von damals gehen und Dir ›die Opfertgabe des Jubels darbringen!« (*sine me, obsecro, et da mihi circuire praesenti memoria praeteritos circuitus erroris mei et immolare tibi hostiam iubilationis.*) Hervorgehoben durch den Parallelismus von *praesenti memoria* und *praeteritos circuitus* setzt die *figura etymologica* in *circuire* und *circuitus* die gegenwärtige Erinnerung parallel zu den erinnerten Ereignissen. Da *circuitus* auch die rhetorische Periode bezeichnen kann,⁷ scheint impliziert, dass die Erzählung der ›Confessiones‹ Augustinus' Erfahrungen mimetisch abbildet. Dieser Eindruck einer unmittelbaren Korrespondenz wird aber aufgehoben durch den Genitiv *erroris* – durch ihn kommt die Retrospektive des Erzählers ins Spiel. Die Wertung in *erroris* gibt nicht die Sicht des Charakters, sondern die überlegene Perspektive des Erzählers wieder. Hier zeigt sich exemplarisch der Charakter der ›Confessiones‹ als einer Erzählung, die ungemein stark durch die Retrospektive geprägt ist. Dem wird im Folgenden dadurch Rechnung getragen, dass scharf zwischen Erzähler und Charakter unterschieden und die Bezeichnung »Augustinus« ohne Zusatz Letzterem vorbehalten wird.

Der Punkt, von dem aus Augustinus' Leben erzählt wird, ist seine Konversion. Wie FREDRIKSEN betont, wohnt Konversionsgeschichten eine Neigung zu starken Teleologien inne: »The conversion account, never disinterested, is a condensed, or disguised, description of the convert's present, which he legitimates through his retrospective creation of a past and a self.«⁸ Die ›Confessiones‹ sind ein hervorragendes Beispiel für die teleologische Tendenz von Konversionserzählungen: Die Bekehrung des Augustinus bestimmt die Auswahl des Materials ebenso wie seine Verknüpfung zu einem Plot. Zugespitzt könnte man sagen, dass sie zugleich Telos und Ursache ist. Die Konversion erzeugt den Wunsch zu einer Lebensbeschreibung und dient ihr als Scheitelpunkt.

Auch wenn die ›Confessiones‹ nicht mit der Bekehrung enden, unterstreichen die folgenden Bücher ihre zentrale Position. Monicas Tod im neunten. Buch lässt die Erzählung zur Ruhe kommen und bildet eine natürliche *closure*.⁹ Augustinus' Umgang mit diesem Verlust kontrastiert scharf mit seiner übermäßigen Trauer

⁷ Vgl. JAMES OLNEY: *Memory & Narrative: The Weave of Life-Writing*, Chicago 1998, S. 10–11. Die Infinitiv-Konstruktion, die das Objekt der Begierde ausdrückt, ist kunstvoll gerahmt durch Wörter, die an Ps. 26.6 anspielen: *circuivi et immolavi in tabernaculo eius hostiam iubilationis*. Die Gegenüberstellung von gegenwärtiger Erinnerung und vergangenen Ereignissen antizipiert die Reflexionen über *memoria* und Zeit in den Büchern 10 und 11.

⁸ PAULA FREDRIKSEN: *Paul and Augustine: Conversion Narratives, Orthodox Traditions and the Retrospective Self*, in: *Journal of Theological Studies* 37 (1986), S. 3–34, hier S. 33.

⁹ Zur Prominenz von Tod im Buch 9 siehe McMAHON [Anm. 6], S. 109–113.

über den Tod eines Freundes im vierten Buch und beleuchtet den Wandel, den er im Garten von Mailand durchlaufen hat. In den letzten vier Büchern schließlich geht die Erzählung in eine Meditation über. Die Reflexionen über Erinnerung, Zeit und den Beginn von Genesis führen den Glauben vor, den Augustinus in der Konversion gewonnen hat.

Werfen wir einen genaueren Blick darauf, wie die Narration die Teleologie zum Ausdruck bringt: Zuerst einmal lässt sich eine starke Zielorientierung auf der Ebene der Handlung, in der *fabula*, beobachten. Augustinus begehrt Erleuchtung, ja, er erwartet sie. So sagt der Erzähler über ihn und seine zwei Freunde Alypius und Nebridius (6.10.17):

So waren wir alle drei gemeinsam notleidend, hungrigen Mundes einander unsern Mangel zustöhnend, auf Dich harrend, dass »Du ihnen zur rechten Zeit ihre Nahrung reich-test«. In der Bitternis, die aufgrund Deiner Barmherzigkeit unser weltliches Treiben begleitete, bei unsern Fragen, zu welchem letztem Sinn wir all dies erlitten, wurde es dunkel um uns; seufzend wandten wir uns ab und sagten: »Wie lang soll das noch dauern?« Immerfort stand die Frage vor uns, dabei aber gaben wir unsere Lebensweise nicht auf, sahen wir doch nichts Standfestes, woran wir uns hätten klammern können, wenn wir sie verließen.

et erant ora trium egentium et inopiam suam sibi invicem anhelantium et ad te expectantium, ut dares eis escam in tempore oportuno. et in omni amaritudine, quae nostros saeculares actus de misericordia tua sequebatur, intuentibus nobis finem, cur ea pateremur, occurrerent tenebrae, et aversabamur gementes et dicebamus: »quamdiu haec?« et hoc crebro dicebamus et dicentes non relinquebamus ea, quia non elucebat certum aliquid, quod illis relictis adprehenderemus.

Der folgende innere Monolog impliziert, dass Augustinus seit seiner Hortensiuslektüre im Alter von 19 Jahren in der Erwartung gelebt hat, auf einen Schlag all seine Zweifel zu verlieren und Sicherheit zu gewinnen (6.11.18):

Morgen werd ich's finden, wird es sich faßbar zeigen, und dann halte ich's fest! Irgendein Faustus wird kommen und wird alles klären. O ihr großen Männer der Akademie! ... Immerhin erscheinen die Dinge, die mir in den Büchern der Kirche absurd erschienen, nicht mehr sinnlos, sie können auf andere und annehmbare Weise gedeutet werden. So will ich denn meinen Fuß dorthin setzen, wohin mich meine Eltern als Kind wiesen, solange bis die durchsichtige Wahrheit mir aufgeht. Aber wo soll ich suchen und wann? Ambrosius hat keine Zeit, ich habe keine zum Lesen.

cras inveniam; ecce manifestum apparebit, et tenebo; ecce Faustus veniet et exponet omnia. o magni viri Academici! ... ecce iam non sunt absurda in libris ecclesiasticis, quae absurda videbantur, et possunt aliter atque honeste intellegi. figam pedes in eo gradu, in quo puer a parentibus positus eram, donec inveniat perspicua veritas. sed ubi quaeretur? quando quaeretur? non vacat Ambrosio, non vacat legere.

In kunstvoller Weise lässt die Erwartung einer plötzlichen Erleuchtung – *cras inveniam* – den Erzähler hier verschiedene Stationen von Augustinus' Suche

überblenden:¹⁰ die manichäische Phase,¹¹ die Begeisterung für den akademischen Skeptizismus¹² und das wachsende Interesse am Katholizismus.¹³

Echos dieses inneren Monolog zeigen, dass diese Spannung Augustinus bis zu seiner Bekehrung begleitet. Im Garten von Mailand sinniert er wieder darüber, wie viel Zeit seit seiner Begegnung mit Cicero vergangen ist (6.11.18–8.7.17). Die Aufnahme des *cras* macht deutlich, dass die Erwartung zu einer gewaltigen Anspannung gewachsen ist (8.12.28): »Wie lange, wie lange noch? Immer nur morgen? Warum denn nicht heute? Warum nicht zu dieser Stunde das Ende meiner Schmach?« (*quamdiu, quamdiu, »cras et cras?« quare non modo? quare non hac hora finis turpitudinis meae?*).¹⁴ Unabhängig davon, ob der junge Augustinus tatsächlich in der Erwartung einer plötzlichen Erleuchtung lebte oder sich hier die Retrospektive des Erzählers in die Welt des Charakters eingeschlichen hat, wohnt der Handlungsebene der »Confessiones« eine starke Teleologie inne.

Für die Teleologisierung der »Confessiones« ist jedoch das *sjuzet* wichtiger als die *fabula*. Immer wieder interveniert der Erzähler und stellt Augustinus' Motiven das Telos seiner Bekehrung entgegen. Dies sei kurz an den Umzügen im 5. Buch illustriert. Unzufrieden mit dem rüpelhaften Verhalten seiner Studenten in Karthago, zieht Augustinus nach Rom um, wo mehr Zucht und Ordnung herrschen soll (5.8.14):

In Wahrheit aber warst Du es, »meine Hoffnung und mein Anteil am Land der Lebendigen«, der mich zum Heil meiner Seele den Ort wechseln ließ, durch die Stacheln, die ich in Karthago zu fühlen bekam und die Lockungen Roms, die mich anzogen, und dies alles durch Leute, die das tote Leben lieben, hier durch törichtes Treiben, dort durch betörende Verheißungen; um »meine Schritte« zu bessern, bedienstest Du Dich im geheimen ihrer und meiner eigenen Verkehrtheit.

verum autem tu, spes mea et portio mea in terra viventium, ad mutandum terrarum locum pro salute animae meae et Carthagini stimulos, quibus inde avellerer, admovebas et Romae inlecebras, quibus adtraherer, proponebas mihi per homines, qui diligunt vitam mortuam, hinc insana facientes, inde vana pollicentes, et ad corrigendos gressus meos utebaris occulte et illorum et mea perversitate.

Hier wie an zahllosen anderen Stellen erscheint das Telos als Gottes Wille, der Augustinus unbekannt ist. Die Kluft zwischen dem göttlichen Ziel und Augustinus'

¹⁰ Vgl. JAMES J. O'DONNELL: Aurelius Augustinus, Confessions, 3 Bde., Oxford 1992, der COURCELLES Deutung widerlegt, nach welcher der Monolog Augustinus' Schwanken zwischen den Optionen von Manichäismus, Skeptizismus und christlicher Orthodoxie im Jahr 385 ausdrückt (PIERRE COURCELLE: Les Confessions de Saint Augustine dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité, Paris 1963, S. 17–26).

¹¹ Siehe beispielsweise Augustinus' Begegnung mit Faustus: 5.6.10.

¹² Siehe den Einfluss des akademischen Skeptizismus auf Augustinus: 5.10.9.

¹³ Siehe Augustinus' Versuche, in näheren Kontakt mit Ambrosius zu treten: 6.3.3.

¹⁴ COURCELLE sieht hier eine Anspielung auf Persius' Kommentare zur Prokrastination in 5.6.6–9, aber angesichts der weiten Verbreitung des Topos teile ich O'DONNELLS Vorbehalte.

Motiven wird dadurch vertieft, dass die Freunde, welche den Umzug veranlassen, als gottlos beschrieben werden. Selbst fragwürdige Intentionen dienen letztendlich den Plänen Gottes und demonstrieren dadurch seine Vorhersehung. Die Verborgenheit dieser Pläne wird unterstrichen durch die Reaktion von Augustinus' Mutter. Trotz ihrer Frömmigkeit bemüht sie sich, ihren Sohn von dem abzuhalten, was sich als göttlicher Wille herausstellen wird; nicht einmal die *famula dei* kennt das göttliche Telos.

Menschliche Intention und göttlicher Wille sind einander auf ähnliche Weise im Bericht vom nächsten Umzug gegenübergestellt, der von Rom nach Mailand führt. Augustinus muss erfahren, dass auch das römische Bildungssystem mangelhaft ist. Die Studenten schließen sich zusammen und wechseln den Lehrer, ohne zu zahlen. Deswegen ergreift Augustinus dankbar die Möglichkeit, nach Mailand zu wechseln (5.13.23): »... bewarb ich mich durch jene gleichen Freunde, die von manichäischen Torheiten trunken waren – mein Fortgang sollte auch zum Bruch zwischen uns führen, doch ahnten wir es beide nicht –, und als der damalige Stadtpräfekt Symmachus eine meiner Reden beifällig angehört hatte, schickte er mich dorthin.« (. . . *ego ipse ambivi per eos ipsos manichaeis vanitatibus ebrios – quibus ut carerem ibam, sed utrique nesciebamus – ut dictione proposita me probatum praefectus tunc Symmachus mitteret.*) Die Spannung zwischen dem Charakter der Leute, die den Umzug initiieren, und seinem tieferen Sinn in Augustinus' Leben ist unterstrichen durch eine Prolepse: In Mailand wird sich Augustinus vom Manichäismus abwenden. Der Erzähler betont erneut, dass Augustinus dieser Zweck nicht bekannt war, und kontrastiert sein Nichtverständnis mit seiner späteren Einsicht (5.13.23): »Du selber führtest mich ohne mein Wissen zu ihm, damit ich durch ihn als ein Wissender zu Dir geführt würde.« (*ad eum autem ducebar abs te nesciens, ut per eum ad te sciens ducerer.*) Im Folgenden führt der Erzähler die weitere Entwicklung Augustinus' in Mailand aus (5.13.23–14.24): Er wird Ambrosius hören, zuerst angezogen von seiner rhetorischen Brillanz, aber auch zunehmend berührt vom Inhalt seiner Predigten. Besonders seine Technik der figuralen Interpretation wird Augustinus zu einer tieferen Auseinandersetzung mit dem Katholizismus veranlassen.

Die ›Confessiones‹ strotzen von Prolepsen, in denen der Erzähler Augustinus' Motive und Gedanken mit dem Telos seiner spirituellen Reise, der Konversion, konfrontiert. Statt mehr Beispiele für etwas anzuführen, das jedem Leser des Textes bekannt ist, sollen hier noch einige subtilere narrative Mittel vorgestellt werden, denen die ›Confessiones‹ ihre starke teleologische Prägung verdanken. Nachdem der Erzähler ausgeführt hat, wie Augustinus in die Fänge der Manichäer geriet, und nachdem er einige ihrer Lehren angerissen hat (3.6.10–7.11), nennt er drei Themen, die ihn zum Manichäer machten: der Ursprung des Bösen, die physische Form Gottes und die Sünden der alttestamentlichen Väter. Er erörtert die Probleme, die Augustinus aus diesen Themen erwachsen, indem er auflistet, was er nicht wusste (3.7.12–13):

Ich wußte nämlich nicht, dass das Böse nichts weiter ist als der Ausfall des Guten bis hin zum völligen Nichtsein. . . . Ich wußte nicht, dass Gott Geist ist, kein Etwas mit Gliedern nach Länge und Breite, kein Sein als Masse . . . Und ich kannte nicht die wahre innerliche Gerechtigkeit, die nicht nach Herkommen urteilt, sondern nach dem allerrichtigsten Gesetz des allmächtigen Gottes . . .

. . . *non noveram malum non esse nisi privationem boni usque ad quod omnino non est. . . . non noveram deum esse spiritum, non cui membra essent per longum et latum nec cui esse moles esset . . . et non noveram iustitiam veram interiore non ex consuetudine iudicantem, sed ex lege lectissima dei omnipotentis . . .*

Der Erzähler gibt hier keine Prolepse, aber was Augustinus nicht wusste, antizipiert die Einsichten, die er auf seinem Weg zur Konversion gewinnen würde, in der umgekehrten Reihenfolge: Bei Ambrosius wird er die figurative Interpretation kennenlernen, mit der er Spannungen und Widersprüche in der Bibel erklären kann (5.14.24; 6.4.6). Der Neoplatonismus wird ihm helfen, Gott als nichtmaterielle Entität denken zu können (7.1.1–2.3). Er wird ihm auch Konzepte für das Böse an die Hand geben, die nicht im Widerspruch mit Gottes Omnipotenz stehen (7.12.18). Die Retrospektive des Erzählers ist hier nicht explizit, sie ist aber implizit greifbar in der Beschreibung von Augustinus' Denken – die Zukunft ist eingeschrieben in die Negationen, die damit zum Träger der teleologischen Konstruktion werden.

Auf ähnlich subtile Weise kommt die Teleologie zum Vorschein, wenn der Erzähler den Einfluss des Neoplatonismus auf Augustinus' Denken schildert. Er erwähnt nicht nur, was er von den Neoplatonikern lernte, besonders über Gott und sein Wort, sondern auch, was er nicht in ihren Abhandlungen fand: die Inkarnation in Jesus Christus. Wiederum verrät das, was Augustinus nicht wusste, spätere Einsichten und impliziert damit die Retrospektive des Erzählers. Die Darstellung ist in diesem Falle aber noch komplexer. Der Erzähler formuliert die Einsichten, die Augustinus von den Neoplatonikern übernahm, in biblischen Zitaten, vor allem aus dem Johannes-Evangelium. Sehen wir uns den Beginn an (7.9.13):

In diesen las ich zwar nicht geradezu wörtlich, aber doch im genau gleichen Sinn, der durch zahlreiche und vielfältige Beweise gestützt war: »Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort: dieses war im Anfang bei Gott. Alles ist durch es geworden, und ohne es wurde nichts;« . . . »Er kam in sein Eigentum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf, denen aber, die ihn aufnahmen, gab er die Macht, Kinder Gottes zu werden, denen, die seinen Namen glauben:« das habe ich dort nicht gelesen.

. . . *et ibi legi non quidem his verbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat verbum et verbum erat apud deum et deus erat verbum: hoc erat in principio apud deum; omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil. . . . quia vero in sua propria venit et sui eum non receperunt, quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios dei fieri credentibus in nomine eius, non ibi legi.*

Dieses und die folgenden Kapitel haben in der Forschung eine lange Kontroverse

darüber ausgelöst, welche neoplatonischen Bücher Augustinus las;¹⁵ das Zitieren der *ipsissima verba* der Bibel hat dagegen wenig Aufmerksamkeit gefunden, wie O'DONELL *ad loc.* bemerkt. Er sieht darin einen weiteren Punkt, der uns als Warnung dienen sollte, den Einfluss der Neoplatoniker auf Augustinus nicht zu überschätzen.¹⁶ Es ist aber auch bemerkenswert, dass der Erzähler die neoplatonische Doktrin in der *langue* und *parole* des Glaubens formuliert, den er in der Konversion annehmen würde. Nicht nur die Erwähnung dessen, was er damals noch nicht wusste, sondern auch die Darstellung dessen, was er von Neoplatonikern lernte, bringt die Teleologie zum Ausdruck. Der »Inhalt der Form« bewirkt, wenn nicht eine Umkehrung, so doch ein rasantes Spiel mit Kausalität. Die Neoplatoniker, ein wichtiger Schritt für Augustinus in seiner Annäherung an den katholischen Glauben, werden in der retrospektiven Erzählung in der Form biblischer Zitate eingeführt. Die *fabula* steht hier im Verhältnis des *hysteron proteron* zum *sjuzet*.

In einem letzten Schritt sei noch bemerkt, dass die Teleologie sich auch im Rahmen der Erzählung niederschlägt. In einem ungemein anregenden Aufsatz liest REINHART HERZOG die »Confessiones« als die langsame Herstellung eines Dialogs zwischen Gott und dem Erzähler.¹⁷ Ausgehend vom Proömium, in dem der Erzähler die Frage aufwirft, wie er Gott ansprechen und preisen solle, weist HERZOG die Interpretation des autobiographischen Teils als *confessio laudis* zurück. Die ersten neun Bücher, so HERZOG, dienen dazu, das Gespräch zu etablieren, das dann in den letzten nicht-narrativen Büchern zwischen Gott und Erzähler geführt wird. Zuerst hört der Erzähler nicht direkt auf Gott, der ihn umgekehrt auch nicht persönlich anspricht. Erst in *tolle lege* wendet er sich direkt an ihn, und erst dann ist auch Augustinus imstande, in den Worten der Bibel zu antworten.¹⁸

HERZOG beleuchtet nicht nur die Hermeneutik der »Confessiones«, sondern verlagert auch den Fokus in bedenkenswerter Weise. Während die überwiegende Mehrheit der Interpreten sich auf den autobiographischen Teil konzentriert, sieht HERZOG ihn lediglich als Vorbereitung an. Die quälende Frage nach der Einheit des Textes verliert damit ihren Stachel. So brillant HERZOGS Lektüre auch ist, sie vernachlässigt einen eminent wichtigen Aspekt: die Diskrepanz zwischen

¹⁵ Für einen Überblick über die Debatte siehe O'DONNELL [Anm. 10], 7-9.13 (421-424); GOULVEN MADÉC: *Saint Augustin et la philosophie: notes critiques*, Paris 1996, S. 27-33; weitere Titel bei BRIAN STOCK: *Augustine the Reader: Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation*, London 1996, S. 65, Anm. 185.

¹⁶ Die anderen Punkte, besonders die seltene Erwähnung von Diskussionen mit Neoplatonikern in den frühen Schriften, sind allerdings m. E. gewichtiger, da die Darstellung in den »Confessiones« der retrospektive Versuch sein kann, den Einfluss der Neoplatoniker geringer zu machen.

¹⁷ HERZOG [Anm. 6].

¹⁸ HERZOG [Anm. 6], S. 228.

Charakter und Erzähler.¹⁹ In seiner Deutung der gerade diskutierten Kapitel etwa unterscheidet er nicht zwischen Augustinus' Begegnung mit dem Neoplatonismus und ihrer Darstellung durch Bibelzitate, sondern ordnet beides der gleichen Person zu.²⁰ Dieser Mangel an Differenzierung trübt seine gesamte hermeneutische Interpretation. Die »Confessiones« mögen Augustinus' Leben als die langsame Entstehung einer Kommunikation mit Gott darstellen, aber der Erzähler steht von Anfang an im Dialog mit Gott. Er spricht ihn immer wieder in der zweiten Person an. Zudem ist Gott präsent in dem dichten Netz an Bibelzitate, das sich durch alle Bücher der »Confessiones« zieht.²¹ Die Bibelzitate lassen von Anfang an den Glauben aufblitzen, den Augustinus erst durch die Konversion gewinnt. An manchen Stellen infiltriert Augustinus' Unsicherheit auch die Perspektive des Erzählers, aber im Großen und Ganzen wendet er sich ungezwungen an Gott, dessen Wort durchgängig in seine Erzählung eingewoben ist.

In seinem Buch »Auctor & Actor« stellt WINKLER einen gewagten Vergleich zwischen Apuleius' »Goldenem Esel« und Augustinus' »Confessiones« an: »Both narratives might be described (with serious foreshortening, of course) as sequences of spicy and dramatic episodes.«²² Aber während die geringe Präsenz von Lucius als Erzähler dem Leser das Gefühl gibt, den Ausschweifungen direkt beizuwohnen, geizt der Erzähler der »Confessiones« mit Details aus seinem Liebesleben und »refuses to relive those events except in the burning spotlight of his present consciousness of his god.«²³ WINKLERS Enttäuschung bezeugt die starke Teleologie der »Confessiones«, die hier nachgezeichnet worden ist: Neben der teleologischen Tendenz der *fabula*, Augustinus' Erwartung einer Erleuchtung und der retrospektiven Gestaltung des *sjuzet* durch explizite und implizite Prolepsen, zementiert der erzählerische Rahmen die Konversion als Telos der »Confessiones«. Unzählige Apostrophen an Gott und biblische Zitate verraten den Glauben, den Augustinus in seiner Bekehrung erlangt. Durch sie wird die Konversion als der Horizont evoziert,

¹⁹ Die Diskrepanz zwischen Charakter und Erzähler ist treffend erfasst von HANS ROBERT JAUSS: *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt a. M. 1982, S. 235: »Weit davon entfernt, im Wandel der Erfahrungen des Lebens rückschauend ein unwandelbares Selbst, geschweige denn eine sich bildende Individualität zu erkennen, reißt die Schreibweise der »Confessiones« vielmehr ständig die Kluft zwischen einstiger Erfahrung und jetziger Einsicht wieder auf.«

²⁰ HERZOG [Anm. 6], S. 226-227. Natürlich ist sich HERZOG der Kluft bewusst, die erfahrendes und erzählendes Subjekt voneinander trennt (vgl. S. 234), aber in seiner Fokussierung darauf, wie sich Augustinus' Konversation mit Gott entwickelt, verliert er den Standpunkt des Erzählers aus den Augen.

²¹ Zu den Psalmenzitate siehe die klassische Arbeit von GEORG NICOLAUS KNAUER: *Die Psalmenzitate in Augustins Konfessionen*, Göttingen 1955.

²² JOHN J. WINKLER: *Auctor & Actor: A Narratological Reading of Apuleius's Golden Ass*, Berkeley 1985, S. 141.

²³ Ebd.

vor dem wir Augustinus' Weg verfolgen. Wenn wir HERZOGS Ansatz aufgreifen und modifizieren, können wir sagen, dass die Erzählung, wie Augustinus in einen Dialog mit Gott eintritt, bereits durch diesen Dialog gerahmt ist. Des Erzählers und Augustinus' Perspektiven sind einander gegenübergestellt, bis sie im Garten von Mailand konvergieren und Narration in Meditation überführen.

III. Jenseits von Teleologie

Die ›Confessiones‹ sind ein höchst ungewöhnlicher Text, wie die Auseinandersetzungen um ihr Genre und die Versuche bezeugen, ihre Einheit zu bestimmen. Nachdem in einem ersten Schritt ihre teleologische Durchformung beleuchtet worden ist, soll jetzt gezeigt werden, wie ihre narrative Form über eine Teleologie hinausgeht. Als Schlüssel werden die Reflexionen über Zeit im elften Buch dienen. Nicht zuletzt unter dem Einfluss HEIDEGGERS setzen viele Interpreten der ›Confessiones‹ bei der Zeit an.²⁴ Anders als die meisten von ihnen wollen wir uns auf Zeit als narrative Form konzentrieren. Ein Blick auf die erzählerische Zeit des autobiographischen Teils im Lichte von Buch II ergibt auch eine neue Möglichkeit, die disparaten Teile der ›Confessiones‹ als Einheit zu sehen.

In seinen Überlegungen zum ersten Genesisvers versucht Augustin, Ewigkeit »auf dem Wege des remotiven Abstoßes«²⁵ zu bestimmen: indem er sie menschlicher Zeitlichkeit gegenüberstellt. Während die Menschen zerrissen sind in die Erinnerung der Vergangenheit, die Betrachtung der Gegenwart und die Erwartung der Zukunft, ruht Gott, frei von jeglichem Wandel, in sich.²⁶ Der Gegensatz ist prägnant formuliert in einer Passage, in welcher der Erzähler die Hoffnung äußert, einmal an Gottes Unabhängigkeit teilzuhaben (II.29.39):

... damit ich ... dem Einzigen nachfolgend, mich nunmehr aus vielen vergangenen Tagen zusammengerafft, »das Vergangene vergessend«, ohne Zerdehnung hindehne nicht auf Künftiges, das wieder vergeht, sondern auf »das, was vor mir liegt«, nicht also gemäß einer Zerdehnung und Zersplitterung, sondern gemäß einer gesammelten Hindehnung jener »Palme der Berufung von oben nachstrebe«, »wo ich den Lobgesang hören und Deine Wonne betrachten« werde, die weder kommt noch vergeht. Unterdessen »vergehen meine Jahre unter Seufzern«, während Du, mein Trost, mein Herr und Vater, ewig bist. Ich bin in die Zeit hinein zerspalten, deren Ordnung ich nicht erkenne, und in stürmischen Wechseln zerfetzen sich meine Gedanken ...

²⁴ Für einen Überblick siehe ERNST A. SCHMIDT: *Zeit und Geschichte bei Augustinus*, Heidelberg 1985, S. 11–17.

²⁵ FRIEDRICH WILHELM VON HERRMANN: *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, Frankfurt a. M. 1992, S. 20.

²⁶ SCHMIDT [Anm. 24], S. 11–47 betont den Aspekt der Ewigkeit gegen HEIDEGGERISIERENDE Deutungen, welche die Zukunft in den Vordergrund stellen.

*ut ... a veteribus diebus colligar sequens unum, praeterita oblitus, non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt non distentus, sed extensus, non secundum distentionem, sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis, ubi audiam vocem laudis et contempler delectationem tuam nec venientem nec praeterentem. nunc vero anni mei in gemitibus, et tu solacium meum, domine, pater meus aeternus es; at ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae ...*²⁷

Die *distentio*, die menschliches Leben definiert, kommt auch im Wort und der Erzählung zum Vorschein.²⁸ Der Erzähler illustriert seinen Versuch, Zeit zu messen, an menschlicher Rede (II.27.35), nutzt seine Kindheit, die Gegenstand seiner Erzählung ist, als Beleg dafür, dass die Vergangenheit nur als Bild präsent ist (II.18.23), und stellt explizit die Zeitlichkeit seines Erzählens fest (II.25.32). Darüber hinaus erstellt er eine Analogie zwischen Leben und Erzählung, wenn er die Sequenz eines Liedes erörtert, um die dreifache *distentio* der menschlichen Seele zu illustrieren (II.28.38):

Ich will ein Lied, das ich kenne, vortragen. Bevor ich beginne, spannt sich meine Erwartung über das Ganze, hab ich aber begonnen, läßt alles, was ich der Vergangenheit übergebe, auch mein Gedächtnis sich dehnen. Und meine ganze lebendige Handlung zerdehnt sich nach zwei Seiten: sie wird Gedächtnis bezüglich des schon Gesungenen, Erwartung bezüglich des noch zu Singenden ... Und was sich im ganzen Lied ereignet, das ereignet sich auch in jedem seiner Teile, seiner Silben; es ereignet sich ebenfalls in einer umfassenden Handlung, von der das besagte Lied nur ein Teil ist, ja im ganzen Leben des Menschen, dessen Teile aus allen Einzelhandlungen des Menschen bestehen, schließlich in der ganzen Geschichte des Menschengeschlechts, dessen Teile die einzelnen menschlichen Leben sind.

Dicturus sum canticum, quod novi: antequam incipiam, in totum expectatio mea tenditur, cum autem coepero, quantum ex illa in praeteritum decerpsero, tenditur et memoria mea, atque distenditur vita huius actionis meae in memoriam propter quod dixi et in expectationem propter quod dicturus sum ... et quod in toto cantico, hoc in singulis particulis eius fit atque in singulis syllabis eius, hoc in actione longiore, cuius forte particula est illud canticum, hoc in tota vita hominis ... hoc in toto saeculo filiorum hominum, cuius partes sunt omnes vitae hominum.

²⁷ Zitiert wird Phil. 3.13–14: *fratres, ego me non arbitror apprehendisse unum autem: quae retro sunt ante extensus, secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis dei in Christo Iesu.* Zu den zahlreichen Echos diescr Verse in den ›Confessiones‹ siehe O'DONNELL [Anm. 10], 9.10.23. MARTIN HEIDEGGER: *Des hl. Augustinus Betrachtung über die Zeit. Confessiones lib. XI.*, unveröffentlichtes Manuskript, Beuron, Erzabtei St. Martin 1930, S. 10 interpretiert *extensio* als die »existenziale Zeitlichkeit im Modus der Eigentlichkeit«.

²⁸ Zur engen Verbindung zwischen Zeit und Wort in den ›Confessiones‹ siehe JACQUES FONTAINE: *Augustin penseur chrétien du temps*, in: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* (1988), S. 53–71, hier S. 64–68. Die Analogie zwischen Leben und Narration ist wichtig für die Deutungen von KENNETH BURKE: *The Rhetoric of Religion. Studies in Logology*, Berkeley 1961; JOHN FRECCERO: *Logology: Burke on St. Augustine*, in: *Representing Kenneth Burke*, hg. von HAYDEN WHITE, Baltimore 1982, S. 52–67 und McMAHON [Anm. 6], S. 117–141.

Der Vergleich mit dem Leben gilt auch für die ›Confessiones‹, die immer wieder Hymnen zitieren und das gleiche Zeichensystem, die Sprache, verwenden:²⁹ Leben und Erzählung haben durch ihre Sequentialität eine homologe Struktur.³⁰

Gottes Wort, auf der anderen Seite, ist nicht sequentiell, sondern ewig.³¹ Wenn der Erzähler über den göttlichen Schöpfungsbefehl meditiert, kontrastiert er ihn mit den Worten, die in der Zeit gesprochen werden: »Dies ist etwas ganz und gar anderes. Jene Worte stehen weit unter mir, sie sind gar nicht, da sie flüchtig vorüberziehen; aber ›Gottes Wort‹ ist über mir und ›bleibt in Ewigkeit‹.« (*aliud est longe, longe aliud est. haec longe infra me sunt nec sunt, quia fugiunt et praetereunt: verbum autem dei mei supra me manet in aeternum.* II.6.8).³²

Die Diskrepanz zwischen zeitlichem und ewigem Wort scheint auch anzuklingen in der Reflexion darüber, wie Zeit gemessen werden kann, wo sie doch verrinnt. Der Erzähler wendet sich menschlicher Rede als Beispiel zu, zitiert den Beginn von Ambrosius' erstem Hymnus und analysiert die Längen und Kürzen in ›Deus creator omnium‹ (II.27.35).³³ Signifikat und Signifikant beleuchten sich hier wechselseitig: Die Flüchtigkeit der Silben kontrastiert mit der Zeitlosigkeit Gottes und seines Schöpfungsbefehls, die im Folgenden, vielleicht wieder mit einer Anspielung auf diesen Vers, zur Sprache kommt (II.30.40): »Mögen ... sie ... einsehen, dass Du, vor aller Zeit, der ewige Schöpfer aller Zeiten bist und keine Zeit und kein Geschöpf Dir gleichwertig ist, selbst wenn eines von ihnen der Zeit überlegen wäre.« (... *et intellegant te ante omnia tempora aeternum creatorem omnium temporum neque ulla tempore tibi esse coaeterna nec ullam creaturam, etiamsi est aliqua supra tempora.*) Ein ähnliches Spiel mit dem Eingangsvers des ersten ambrosianischen Hymnus findet sich in 4.10.15, wo die Vergänglichkeit der Schöpfung durch die Flüchtigkeit von Sprache illustriert wird:

Auf die gleiche Art vollendet sich durch tönende Zeichen hindurch unser Reden. Nie würde die ganze Aussage erreicht, wenn das einzelne Wort nicht vergehe; hat es seine Rolle gespielt, muss es einem andern weichen. So preise Dich denn »meine Seele« ob aller schönen Dinge, »Dich Gott, den Schöpfer des Alls«.

²⁹ Vgl. FRECCERO [Anm. 28], S. 63.

³⁰ DONALD L. ROSS: Time, the Heaven of Heavens, and Memory in Augustine's Confessions, in: Augustinian Studies 22 (1991), S. 191–205 arbeitet die zentrale Stellung von Sequentialität für menschliche Zeitlichkeit heraus. In seinem Versuch, die subjektive Zeit in der zweiten Hälfte des elften Buches mit ihrer objektiven Existenz, wie sie in der ersten Hälfte in der Schöpfungsgeschichte genannt wird, zu verbinden, argumentiert Ross, dass Sequentialität der Modus sei, in dem Menschen Zeit erfahren, während sie für Gott eine Dimension ohne Sequentialität sei.

³¹ II.3.5 zeigt auch an, dass Gottes Wort nicht in irgendeiner Sprache artikuliert wird.

³² Der Vergleich wird von einem Anonymus angestellt, der mit seinem äußeren Ohr auf zeitliche Wörter, mit seinem inneren Ohr auf Gottes ewiges Wort hört.

³³ Augustinus gebraucht denselben Vers zu Illustrationszwecken in ›De musica‹ 6.2.2; 6.9.23.

ecce sic peragitur et sermo noster per signa sonantia. non enim erit totus sermo, si unum verbum non decedat, cum sonuerit partes suas, ut succedat aliud. laudet te ex illis anima mea, deus, creator omnium ...

Die ›Confessiones‹ gehören als Erzählung auch der Welt der menschlichen Zeitlichkeit an, aber, so soll hier gezeigt werden, transzendieren diese, wenn auch nur partiell. Als Ausgangspunkt dieser These bietet sich folgende Reflexion an (II.II.13):

Wer erhascht es und bringt es zum Stehen, damit es ein wenig Standfestigkeit gewinne und ein wenig vom Glanz der immer stehenden Ewigkeit erfasse, sie den nie stehenden Zeiten vergleiche und einsehe, dass sie das Unvergleichliche ist. Ein solcher müsste auch begreifen, dass eine lange Zeit nur aus vielen vorübergehenden Bewegungen besteht, die sich nicht gleichzeitig ausbreiten können, und deshalb lang ist ... Wer läßt das Menschenherz innehalten, damit es stehe und sehe, wie die stehende, weder künftige noch vergangene Ewigkeit über die künftigen wie die vergangenen Zeiten waltet? »Kann das meine Hand?« Ist mein Wort – gleichsam die Hand meines Mundes – einer solchen Großtat fähig?

quis tenebit illud et figet illud [i.e. cor eorum], ut paululum stet et paululum rapiat splendorem semper stantis aeternitatis et comparet cum temporibus numquam stantibus et videat esse incomparabilem et videat longum tempus nisi ex multis praetereuntibus motibus, qui simul extendi non possunt, longum non fieri; ... quis tenebit cor hominis, ut stet et videat, quomodo stans dicit futura et praeterita tempora nec futura nec praeterita aeternitas? numquid manus mea valet hoc aut manus oris mei per loquellas agit tam grandem rem?

In der vorsichtigen Form der Frage äußert der Erzähler hier die Hoffnung, dass sein Werk den Lesern helfen wird, den Unterschied zwischen ihrer Zeitlichkeit und Gottes Ewigkeit zu verstehen. Um einen Eindruck von der letzteren zu erhalten, müssen sie für einen Augenblick die Ruhe (*ut paululum stet*) erlangen, die Gottes Natur eigen ist (*semper stantis aeternitatis*).³⁴ Die ›Confessiones‹, so meine These, reflektieren nicht nur auf den Unterschied zwischen menschlicher Zeit und göttlicher Ewigkeit, sondern versuchen auch, diese partielle und zeitlich limitierte Transzendenz menschlicher Zeit zu erreichen. Auf den ersten Blick liegt es nahe, zu behaupten, die Retrospektive gebe dem Erzähler göttliche Macht,³⁵ aber im letzten Kapitel des elften Buches wird betont, Gott kenne das Leben der Menschen anders als ein Gedicht (II.31.41).³⁶ Das Streben nach göttlicher Zeitlichkeit ist also nicht

³⁴ EGINHARD PETER MEIJERING: Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit: Das elfte Buch der Bekenntnisse, Leiden 1979, S. 45 beobachtet, dass der Erzähler Vokabular verwendet, mit dem er auch die Ekstase in 7.17.23 beschreibt.

³⁵ JOHN STURROCK: The Language of Autobiography: Studies in the First Person Singular, Cambridge 1993: »Augustine himself stands in for God in the narrative part of the ›Confessions‹; he recounts his story from God's perspective. [...] As an autobiographer, he is in the peculiarly godlike position of knowing the future, and knowing it for certain, because the future has now happened.«

³⁶ Wie MEIJERING [Anm. 34], S. 109 betont, impliziert dies, dass der Unterschied zwischen Gott und Menschen nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ ist.

in der Retrospektive zu suchen. Vielmehr zielen die ›Confessiones‹ nach Gottes Ewigkeit, indem sie das Moment überwinden, das menschliche Zeit definiert: Sequentialität.

Drei Elemente sollen hier vorgestellt werden, welche die Erzählung der ›Confessiones‹ verräumlichen und damit der Zeitlosigkeit Gottes zustreben. Gottes Sicht auf die Geschichte ist nicht im wörtlichen Sinne räumlich – auch beim Raum handelt es sich um eine menschliche Kategorie, aber der Raum bietet sich als eine Metapher sowohl für den nichtsequentiellen Blick Gottes als auch nichtsequentielle Aspekte der Erzählung an. Beginnen wir mit dem ersten spatialen Aspekt der ›Confessiones‹. Die meisten Gelehrten, welche die ›Confessiones‹ als eine Autobiographie lesen, ignorieren die letzten Bücher, die nicht Augustinus' Leben nach dem Tod seiner Mutter fortsetzen und stattdessen über Erinnerung, Zeit und die Schöpfungsgeschichte reflektieren. JAUSS betont die dadurch entstehende Zäsur:

So hat die normbildende Autobiographie der christlichen Ära ihr Telos in ihrer Selbstaufhebung: der Leser Augustinus soll erkennen, dass der Christ sein wahres Selbst erst dann finden kann, wenn die Erinnerung an das, was er war und geworden ist, überstiegen wird zum Anfang aller Geschöpfe, wenn das Sprechen von sich selbst am Ende ›Gottes eigener Grammatik‹ Raum gibt, um die Schöpfung aller Dinge als Gottes eigene Poesis zu rühmen.³⁷

Für den hier verfolgten Ansatz ist der Bruch höchst bedeutsam. Wenn die Narration zur Meditation wird, wird die Sequentialität der Handlung aufgegeben und, in den Worten O'DONNELLS, »the speaking voice and that of which it speaks become now unequivocally present«.³⁸ Natürlich wird auch die Meditation durch sequentielle Zeichen wiedergegeben – Silbe nach Silbe, Wort auf Wort – aber das Objekt ist nicht mehr sequentiell. Der Signifikant bleibt sequentiell, doch das Signifikat wird zeitlos durch die Wendung von der Vita zur Meditation. Die Beschäftigung mit Gottes Wort geht einher mit einem Zurückdrängen des Aspektes, der menschliche Temporalität gegen die göttliche Ewigkeit definiert.

Göttliche Ewigkeit blitzt auch im autobiographischen Teil immer wieder auf. Ich habe bereits die zahlreichen Bibelzitate der ›Confessiones‹ als Teil ihrer teleologischen Form interpretiert. Die in die Erzählung eingewobenen Psalmen und anderen Texte verraten die Perspektive des Erzählers und antizipieren Augustinus' Konversion. Die Bibelzitate treiben die Erzählung aber über diese Teleologie hinaus. Sie unterbrechen immer wieder die Sequenz der Erzählung, verkünden Gottes ewiges Wort und zeigen Augustinus' Leben in seinem Licht. Was Augustinus über Paulus sagt, es spreche »nicht mehr er, sondern Deine Stimme, mit der Du Deinen Geist aus der Höhe gesandt hast, durch ihn« (*iam non in voce sua; in tua enim, qui misisti spiritum tuum de excelsis per eum*, 13.13.14), trifft auch auf die ›Confessiones‹

³⁷ JAUSS [Anm. 19], S. 234.

³⁸ O'DONNELL [Anm. 10], Bd. III, S. 251.

zu. Der Absatz, in dem wir dieses Verdikt finden, besteht fast vollständig aus Bibelzitaten³⁹ und illustriert, wie Gottes Wort in den ›Confessiones‹ zur Sprache kommt.⁴⁰ Anders als in vielen augustinischen Schriften sind die meisten Bibelzitate unmarkiert und nahtlos in die Erzählung eingegliedert.⁴¹ Diese Verschmelzung der Stimmen des Erzählers und Gottes konstituiert die »Urteilsgemeinschaft mit Gott« und »Seinsgemeinschaft der Gnade«, die RATZINGER als Produkt der ›Confessiones‹ erkennt.⁴² Die subtile Integration des Bibeltextes in die Erzählung webt die göttliche Perspektive in die Darstellung davon ein, wie sich ein menschliches Leben in der Zeit entwickelt.

Auch dieser zweite Punkt muss durch die Beobachtung ergänzt werden, dass die Bibelzitate, so sehr sie auch den Fluss der Narration unterbrechen, selbst als Abfolge von Zeichen artikuliert werden: »Scripture is partly temporal, since it consists of words written on parchment, and partly eternal, since it represents divine speech.«⁴³ Der Erzähler betont zudem, dass die Bibel es den Menschen nicht erlaube, Gott unmittelbar zu begegnen. Der vermittelte Zugang zu Gott durch die Bibel wird in zwei Passagen sinnfällig. In seiner allegorischen Genesislektüre deutet der Erzähler das Firmament als die Heilige Schrift (13.15.16): »Denn ›wie ein Buch wird der Himmel zusammengerollt werden‹ und jetzt ist er wie ein pergamentenes Fell über uns ausgebreitet.« (*caelum enim plicabitur ut liber et nunc sicut pellis extenditur super nos*.) Die Interpretation des Verses Gn. 1.6 ist höchst komplex, nicht zuletzt der Vergleich der Schrift mit einer Haut spannt einen großen Bogen zur Vertreibung von Adam und Eva aus dem Garten Eden.⁴⁴ Für die hier vorgestellte Interpretation ist bedeutsam, dass sowohl das Firmament als auch die Haut spatiale Metaphern sind.⁴⁵ Außerdem ist *extendere* genau das Wort, mit dem die Transzendenz menschlicher Zeitlichkeit in Richtung göttlicher Ewigkeit bezeichnet wird (11.29.39). Während das Vokabular und die Bildlichkeit dieser Stelle das Potential der Bibel demonstrieren, menschliche Zeitlichkeit zu transzendieren, kommen im Folgenden ihre Grenzen *ex negativo* zum Vorschein, wenn der Erzähler die Nähe der Engel zu Gott erwähnt

³⁹ O'DONNELL [Anm. 10], 13.13.14.

⁴⁰ Vgl. KNAUER [Anm. 21], S. 28: »Wenn er also ein Zitat benutzt, so heißt das: an dieser Stelle spreche nicht ich, sondern Gott selbst.«

⁴¹ Vgl. CHRISTINE MOHRMANN: Observations sur les ›Confessions‹ de Saint Augustin, in: Recherches de Science Religieuse 33 (1959), S. 360–371, hier S. 363. HERMANN JOSEF STEBEN: Der Psalter und die Bekehrung der VOCES und AFFECTUS. Zu Augustinus, Conf. IX, 4.6 und X, 33, in: Theologie und Philosophie 52 (1977), S. 481–497, hier S. 484 spricht sogar von einem »biographisch-amplifizierten Psalterium«.

⁴² JOSEPH RATZINGER: Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der *confessio*, in: Revue des Etudes Augustiniennes 3 (1957), S. 375–392, hier S. 386.

⁴³ STOCK [Anm. 15], S. II. Siehe auch STURROCK [Anm. 35], S. 48.

⁴⁴ Vgl. z. B. KOTZÉ [Anm. 5], S. 190.

⁴⁵ Zur Spatialität der Vorstellungen von der Bibel in den ›Confessiones‹ siehe auch FRECCERO [Anm. 28], S. 66.

(13.15.18): »Immerhin sehen sie ja dein Antlitz« und lesen darin, ohne zeithafte Silben, was Dein ewiger Wille verfügt.« (*vident enim faciem tuam semper et ibi legunt sine syllabis temporum, quid velit aeterna voluntas tua.*) Der ewige und unvermittelte Zugang der Engel unterstreicht, dass Menschen auf das sequentielle Medium der Sprache angewiesen sind. Während die spatialen Metaphern die Tendenz der Bibel ausdrücken, Menschen über ihre Zeitlichkeit hinaus zu erheben, so markiert der Hinweis auf ihre Medialität ihren Platz in der menschlichen Welt.

Die zeitliche Ambiguität der Bibel kommt auch zum Ausdruck in den Überlegungen des Erzählers zu den Tagen in der Schöpfungsgeschichte. Er überlegt, wie sie sich mit seiner Einsicht in die Zeitlosigkeit Gottes vertragen, und lässt Gott selbst folgende Antwort geben (13.29.44):

Du Mensch, was meine Schrift sagt, das sage ich selbst. Aber sie spricht zeithaft, mein Wort dagegen unterliegt nicht der Zeit, denn es weilt in der gleichen Ewigkeit wie ich. . . . wie ich, was ihr durch meinen Geist sagt, ebenfalls sage. Doch was ihr zeithaft seht, ich seh's nicht zeithaft, und desgleichen: was ihr in der Zeit spricht, ich spreche es nicht in der Zeit.

o homo, nempe quod scriptura mea dicit, ego dico. et tamen illa temporaliter dicit, verbo autem meo tempus non accedit, quia aequali mecum aeternitate consistit. . . . sicut ea, quae vos per spiritum meum dicitis, ego dico. atque ita cum vos temporaliter ea videatis, non ego temporaliter video, quemadmodum, cum vos temporaliter ea dicatis, non ego temporaliter dico.

Hier geht es nicht um die Sequentialität der Signifikanten, sondern um die Zeitlichkeit des Signifikates, genauer das Messen der Schöpfung in Tagen. Trotzdem erscheint Zeit wieder als das dunkle Glas, durch welches Menschen in der Bibellektüre einen Eindruck von Gottes Ewigkeit erhaschen können. Gottes Antwort ist weit davon entfernt, die Spannung zwischen der menschlichen Form der Sprache und des Zugangs zur göttlichen Ewigkeit aufzuheben, sie verschärft sie vielmehr. Der Erzähler lässt Gott antworten, aber in einer Stimme, die den Gesetzen menschlicher Zeit unterworfen ist. Ebenso wie die Bibel bestehen seine Worte aus Silben und sind sequentiell. Der Kommentar, der den Status der Bibel klären soll, reproduziert ihre Ambiguität und setzt sie auf einer höheren Ebene fort.

Neben dem Übergang von der Erzählung zur Meditation und den in den Text eingeflochtenen Bibelzitate spatialisiert noch ein dritter Punkt die »Confessiones«. Der Erzähler modelliert seine Darstellung nach anderen Erzählungen. Zum Beispiel ist die Bekehrung im Garten von Mailand an die Konversion des Paulus angelehnt, der in der Szene bereits dadurch präsent ist, dass eine Stelle aus dem Römerbrief Augustinus zur Erleuchtung führt. Nicht zuletzt die anonyme Stimme stellt eine auffällige Parallele her, die das paulinische Erbe in Augustinus' Denken narrativ zum Ausdruck bringt.⁴⁶

Ein weiteres Beispiel für die Enkodierung von Augustinus' Leben durch

⁴⁶ Vgl. Act. 22.6–7; 26.13–14. Siehe COURCELLE [Anm. 10], S. 119 und LEO C. FERRARI:

Anleihen bei anderen Geschichten sind die zwei Bäume an zentralen Stellen in den »Confessiones«. Der Birnendiebstahl im zweiten Buch ist von Lesern wie NIETZSCHE und BURCKHARDT belächelt worden:⁴⁷ Warum wird ein Streich, der es kaum in die »Lausbubengeschichten« von Ludwig Thoma geschafft hätte, so ausführlich erzählt? Es ist das Verdienst von FERRARI, das biblische Modell hinter dieser Anekdote ausgeleuchtet zu haben.⁴⁸ Der Birnendiebstahl evoziert das Kosten der Frucht vom Baum der Erkenntnis und stellt Augustinus' Vergehen in den Horizont des Sündenfalls.

FERRARI entwickelt seine Interpretation weiter, indem er dem Feigenbaum, unter dem Augustinus die Worte *tolle lege* hört, eine ähnliche Signifikanz beimisst. Der Feigenbaum verweise auf den Baum des Lebens, der im Neuen Testament wiederum als der Stamm auftauche, an dem Jesus Christus gekreuzigt werde.⁴⁹ Nach dieser Deutung bilden die Bäume die Pfeiler eines großen narrativen Bogens, der Augustinus' Leben vor den Hintergrund der Geschichte der Menschheit projiziert, vom Sündenfall bis zur Erlösung durch Jesus Christus.

Auch wer der These einer so grandiosen narrativen Architektur skeptisch gegenübersteht, wird den semantischen Reichtum des Feigenbaums nicht bestreiten.⁵⁰ So erblickt Jesus unter einem Feigenbaum Nathanael, den er zu einem seiner ersten Jünger macht. In den »Confessiones« erscheint Augustinus' Bekehrung also vor der Folie nicht nur von Paulus, sondern auch von Nathanael. In anderen augustiniischen Werken wird die Nathanael-Geschichte mit weiteren Feigenbäumen der Bibel verbunden, mit Mt. 21.19: *invenimus arborem ficu maledictam, quia sola folia habuit*

Saint Augustine on the Road to Damascus, in: *Augustinian Studies* 13 (1982), S. 151–170, hier S. 153–154; LEO C. FERRARI: *The Conversions of Saint Augustine*, Villanova 1984, S. 66 für weitere Ähnlichkeiten. Zur Bedeutung und den theologischen Implikationen der paulinischen für die augustinische Bekehrung siehe FREDERIKSEN [Anm. 8].

⁴⁷ FRIEDRICH NIETZSCHE: *Briefwechsel mit Franz Overbeck*, Leipzig 1916, S. 292; JACOB BURCKHARDT: *Vorträge 1844–1887*, Basel 1918, S. 289. Siehe auch BERTRAND RUSSELL: *History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, London 1948, S. 345.

⁴⁸ LEO C. FERRARI: *The Pear-Theft in Augustine's Confessions*, in: *Revue des Etudes Augustiniennes* 16 (1970), S. 233–242; LEO C. FERRARI: *The arboreal polarisation in Augustine's »Confessions«*, in: *Revue des Etudes Augustiniennes* 25 (1979), S. 35–46. FERRARI war allerdings nicht der erste, der das Echo bemerkte, siehe z. B. HORST KUSCH: *Studien über Augustinus*, in: *Fs. Franz Dornseiff*, hg. von HORST KUSCH, Leipzig 1953, S. 124–200, hier S. 150; BURKE [Anm. 28], S. 94.

⁴⁹ FERRARI [Anm. 48], S. 238.

⁵⁰ Zur Semantik des Feigenbaumes im achten Buch siehe PIERRE COURCELLE: *Recherches sur les »Confessiones« de Saint Augustin*, Paris 1950, S. 193; COURCELLE [Anm. 10], S. 191f.; VINZENZ BUCHHEIT: *Augustinus unter dem Feigenbaum (zu Conf. VIII)*, in: *Vigiliae christianae* 122 (1968), S. 257–271, der die sexuellen Konnotationen herausarbeitet; ANDREW BRIAN MCGOWAN: *Ecstasy and Charity: Augustine with Nathanael under the Fig Tree*, in: *Augustinian Studies* 27 (1996), S. 27–38.

et fructum non habuit. (Io. Ev. Tr. 7.21–2) und mit Gn. 3.7, wo Adam und Eva die Feigenblätter verwenden, um ihr Geschlecht zu bedecken (Sermo, 69.3–4).

Die Modellierung von Augustinus' Leben nach anderen Geschichten ist der Typologie verpflichtet.⁵¹ Während die typologische Tradition vor allem einen Punkt des Alten Testaments einem aus dem Neuen gegenüberstellt und den zweiten als eine Erfüllung des ersten interpretiert, erweitern die ›Confessiones‹ diesen Ansatz und betrachten Augustinus' Leben als eine kleinformatige Wiederholung des göttlichen Gnadengeschehens, »an instance of the continual unfolding of God's Word after the Resurrection.«⁵² Durch die biblische Folie gewinnt die Darstellung an Tiefe, beschränkt sie sich nicht mehr nur auf die Fakten, sondern spürt Gottes Handeln in der Geschichte auf.⁵³

Die typologische Sicht ist bedeutsam für die temporale Orchestrierung der ›Confessiones‹, in die sie die göttliche Perspektive hineinragen. Auch hier dürfen wir nicht vergessen, dass die Erzählung aus Zeichen besteht, die sequentiell sind und die Folge von Augustinus' Erfahrungen schildern, aber deren Überblendung mit biblischen Geschichten impliziert eine Perspektive der Simultaneität. Augustinus' Leben wird in ein Spiegelkabinett anderer Geschichten gestellt. Dieses Spiegelkabinett eröffnet einen Blick, der die zeitliche Verbindung der Geschichten außer Acht lässt und sie gleichzeitig erfasst, um eine überzeitliche Bedeutung zu erkennen. Die Typologie ergänzt also die sequentielle Erzählung durch eine simultane Perspektive und nähert sich dadurch Gottes zeitlosem Blick an.

Die simultane Perspektive zeigt sich auch in der Exegese des 13. Buches. In einer allegorischen Lektüre deutet der Erzähler die Schöpfungsgeschichte als eine Darstellung des Wirkens des heiligen Geistes in der christlichen Welt. Spätere Geschichte wird mit den Anfängen überblendet, ebenso wie die Geschichte der Welt mit der der Kirche zusammenfällt. Nicht zeitliche Folge, sondern eine tiefere Wahrheit leitet diesen Blick auf die Schöpfungsgeschichte. Zudem deuten Echos der ersten neun Bücher Parallelen zu Augustinus' spiritueller Reise an.

In »Augustine's Prayerful Ascent« versucht McMAHON zu zeigen, dass die neun Akte Gottes in der Schöpfungsgeschichte die neun autobiographischen Bücher der ›Confessiones‹ widerspiegeln.⁵⁴ Die Verbindung werde durch Metaphern hergestellt,

⁵¹ Zur Typologie siehe den klassischen *figura*-Aufsatz von ERICH AUERBACH: *Figura*, in: *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, hg. von GUSTAV KONRAD, Bern 1967, S. 55–92 und, für einen Überblick über verschiedene Ansätze, FRANCES M. YOUNG: *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Oxford 1997, S. 192–201.

⁵² FRECCERO [Anm. 28], S. 65.

⁵³ RALPH FLORES: *The Rhetoric of Doubtful Authority. Deconstructive Readings of Self-Questioning Narratives*, St. Augustinc to Faulkner, Ithaca 1984 erwägt, dass die rhetorische Ausschmückung der ›Confessiones‹ für Augustinus die Wahrheit des Geschehens nicht beeinträchtigte, sondern vertiefte (vgl. S. 48).

⁵⁴ McMAHON [Anm. 6].

die in der Erzählung von Augustinus' Leben gebraucht und dann in der allegorischen Exegese wieder aufgegriffen werden. Die These, die Metaphern erzeugten eine genaue Entsprechung jeweils eines Schöpfungsaktes mit einem Buch, vermag nicht zu überzeugen. Bilder von Wasser und Dunkelheit etwa tauchen nicht nur im dritten, sondern ebenso in anderen Büchern auf.⁵⁵ Auch die Behauptung, die Deutung des Firmaments als Allegorie der heiligen Schrift korrespondiere mit Monicas christlichem Einfluss auf Augustinus im zweiten Buch,⁵⁶ ist eher den Anforderungen des Modells als textlicher Evidenz geschuldet. Wenn diese allegorische Deutung überhaupt mit dem autobiographischen Teil zu verbinden ist, so läge näher, sie im Lichte von Augustinus' Begegnung mit der Bibel in den Büchern 5 und 8 zu sehen.

Auch wenn McMAHONS These, ein Schöpfungsakt entspreche genau einem Buch, sich nicht halten lässt, so sind die Allusionen an den autobiographischen Teil doch auffällig.⁵⁷ Die drei Versuchungen zum Beispiel, die den Menschen vom Geist trennen (13.21.30), sind genau die, welche Augustinus in seinem Leben zu schaffen machen: *superbia*, *luxuria* und *curiositas*.⁵⁸ Der Sündenfall, der in Augustinus' Birnendiebstahl evoziert wird, wird explizit erwähnt als der Grund für die Beschwerlichkeiten menschlichen Lebens (13.20.28). O'DONNELL beobachtet die Dichte an Paulus-Anspielungen: »It is surely significant that Paul looms here as so central a figure, when the role assigned him in Bks. 7–8 was crucial in the turning from Plotinus to the gospel.«⁵⁹

Die ›Confessiones‹ projizieren also nicht nur Augustinus' Vita vor den Hintergrund der Heilsgeschichte, sondern betten auch Anspielungen an sie in die allegorische Deutung der Schöpfungsgeschichte ein. Das vielfältige Überblenden von Augustinus' Leben mit biblischen Erzählungen ergibt eine Perspektive, die sich über Sequentialität erhebt und dem zeitlosen Blick Gottes zustrebt.

Fassen wir kurz zusammen: Der Erzähler der ›Confessiones‹ definiert menschliche Zeitlichkeit gegen göttliche Ewigkeit als sequentiell und illustriert dies durch die Sequentialität der Sprache. Wenn auch eine Erzählung, zielen die ›Confessiones‹

⁵⁵ McMAHON [Anm. 6], S. 57 bemerkt dies selbst für Buch 4. Ähnliches gilt für die Metaphoriken, die sowohl in Buch 1 und 2 gebraucht werden; vgl. ebd., S. 50.

⁵⁶ McMAHON [Anm. 6], S. 52.

⁵⁷ Siehe auch KUSCH [Anm. 48], der die trinitarische Struktur betont, die sowohl der Exegese von Buch 13 als auch den Büchern 4–6 zugrunde liegt. Zur trinitarischen Struktur und ihrer einheitsstiftenden Funktion siehe auch JAMES J. O'DONNELL: *Augustine. A New Biography*, New York 2005, S. 65–72. Als weitere Parallelen lassen sich die Invektive gegen die Manichäer in 13.30.45 und die Erwähnung der Taufe (vgl. MOHRMANN [Anm. 41], S. 368–369) anführen.

⁵⁸ Die Parallelen lassen sich auf den Gebrauch der gleichen Wörter und Metaphern zurückführen, z. B. in 13.20.28 wird das *genus humanum* als *procellose tumidum* (»mit seinem stürmischen Hochmut«) bezeichnet; in 3.3.6 sagt der Erzähler: *tumebam tyfo* (»ich schwoll vor Selbstgefühl«).

⁵⁹ O'DONNELL [Anm. 10], 13.21.30.

doch auf den zeitlosen Blick Gottes auf das Leben ab. Während die letzten Bücher die Abfolge von Ereignissen durch eine Exegese ersetzen, ist der autobiographische Teil durch ein dichtes Netz von biblischen Zitaten durchsetzt, die Sequentialität ebenso transzendieren, wie die Anwendung von Typologie einen simultanen Blick auf die Geschichte eröffnet. Trotzdem bleiben die ›Confessiones‹ gebunden an menschliche Zeitlichkeit, bestehen sie doch aus sequentiellen Zeichen und erzählen die Sequenz eines Lebens. Sie enthalten nur einen Schimmer von Gottes Ewigkeit, in den Worten RICOEURS: »Pérégrination et narration sont fondées dans une approximation de l'éternité par le temps, laquelle, loin d'abolir la différence, ne cesse de la creuser.«⁶⁰

Das Streben nach der göttlichen Perspektive gibt den ›Confessiones‹ einen besonderen Platz in der Geschichte autobiographischen Erzählens:⁶¹ »The human story is gradually erased, with all its confusion and mystery and perplexities and contradictions; and the divine story, serene and bland and bright, emerges behind it. Every story, in this way of reading, turns out to be the same story.«⁶² Die moderne Autobiographie auf der anderen Seite streicht das Individuelle hervor, wie der Beginn von ROUSSEAUS ›Confessions‹ schön illustriert: »Moi seul. Je sens mon coeur et je connais les hommes. Je ne suis fait comme aucun de ceux que j'ai vus; j'ose croire n'être fait comme aucun de ceux qui existent. Si je ne vaud pas mieux, au moins je suis autre.«⁶³ Während die Autobiographie »von mir zu mir selbst«⁶⁴ führt, sind die ›Confessiones‹ ein »epic journey to the word of God«.⁶⁵

IV. Sequentialität und Spatialität von Erzählungen

Die ›Confessiones‹ sind ein einzigartiger Text, der seinen Gedankenreichtum aus mannigfaltigen Quellen schöpft und sich formal keiner Gattung eindeutig zuordnen lässt. Auch die Hermeneutik der Erzählung, die hier aus den expliziten Reflexionen herausdestilliert und der narrativen Form der ›Confessiones‹ gegenübergestellt

⁶⁰ RICOEUR [Anm. 3], Bd. I, S. 52.

⁶¹ Ein Interesse am Allgemeinen zeigt sich bereits in der Darstellung von Augustinus' Kindheit: Der Erzähler betont, er könne sich hier nicht auf seine eigene Erfahrung, sondern müsse sich auf seine Beobachtung anderer Kinder stützen (1.7.12).

⁶² O'DONNELL [Anm. 57], S. 72. Vgl. EUGENE VANCE: Augustine's ›Confessions‹ and the Grammar of Selfhood, in: Genre 6 (1973), S. 1–28, hier S. 13; JOHANNES BRACHTENDORF: Augustinus' Confessiones, Darmstadt 2005, S. 290–291.

⁶³ JEAN-JACQUES ROUSSEAU: Les Confessions, Paris 1964, S. 3. STURROCK [Anm. 35] untersucht die Spannung zwischen dem Anspruch der Singularität und der Notwendigkeit generischer Konventionen.

⁶⁴ GEORGE GUSDORF: Conditions and Limits of Autobiography, in: Autobiography. Essays Theoretical and Critical, hg. von JAMES OLNEY, Princeton 1980, S. 28–48, hier S. 38.

⁶⁵ VANCE [Anm. 62], S. 13.

worden ist, ist idiosynkratisch und fest verankert im christlichen Glauben von Augustinus. Dennoch sei abschließend die These zumindest skizziert, dass die Diskrepanz, die Augustinus zwischen menschlichem und göttlichem Wort sieht, einen wichtigen Aspekt von Narration im Allgemeinen bezeichnet: die Spannung zwischen Sequentialität und Spatialität, die vielleicht auch manche Eigenheiten mittelalterlichen Erzählens neu einzuordnen erlaubt. Die Bedeutung von Sequentialität für Erzählung dürfte unstrittig sein. Sie ist besonders wirkmächtig von Lessing im ›Laokoon‹-Fragment zur Lösung des alten Paragone zwischen den Künsten herangezogen worden: Während das Medium des Bildes räumlich ist und sich deswegen zur Repräsentation von Körpern im Raum eigne, seien Erzählungen zeitlich und somit zur Darstellung von Handlungsfolgen bestimmt.⁶⁶ In der jüngeren Literaturtheorie spielt Sequentialität eine gewichtige Rolle z. B. in den narratologischen Ansätzen von STERNBERG und BARONI.⁶⁷

Die spatiale Dimension von Erzählung, die sich in den ›Confessiones‹ als eine Annäherung an die Zeitlosigkeit Gottes präsentiert, ist weniger augenfällig und theoretisch schwerer einzuholen. Ihr wichtigster Anwalt ist wohl JOSEPH FRANK, der in modernen Gedichten, etwa bei Mallarmé, und in Romanen des 20. Jahrhunderts, vor allem in Djuna Barnes' ›Nightwood‹, »spatial form« entdeckte. Die Bedeutung dieser Texte erschließe sich nicht so sehr in der Abfolge ihrer Zeichen als vielmehr durch einen Blick auf das Ganze: »All these writers ideally intend the reader to apprehend their work spatially, in a moment of time, rather than as a sequence.«⁶⁸ Spatialität, wie von FRANK beschrieben, wurde auch außerhalb experimenteller Texte der Moderne entdeckt, ja, sie wurde zu einem Charakteristikum von Erzählungen im Allgemeinen erklärt.⁶⁹

Der Ansatz der »spatial form« ist theoretisch leider schwachbrüstig und systematisch kaum entfaltet. So vermischt FRANK etwa Kategorien von Rezeption und textueller Struktur, die, auch wenn sie miteinander verbunden sind, doch vonein-

⁶⁶ GOTTHOLD EPHRAIM LESSING: Laokoon: oder über die Grenzen der Malerei und Poesie, in: Werke VI, hg. von HERBERT G. GÖPFERT, Darmstadt 1974 [1766], S. 7–187.

⁶⁷ Vgl. MEIR STERNBERG: Telling in time (I), in: Poetics Today 13 (1992), S. 901–948; MEIR STERNBERG: Telling in time (II), in: Poetics Today 13 (1992), S. 463–541; MEIR STERNBERG: Telling in time (III), in: Poetics Today 27 (2006), S. 125–235; RAPHAËL BARONI: La tension narrative. Suspense, curiosité et surprise, Paris 2007.

⁶⁸ JOSEPH FRANK: The Idea of Spatial Form, New Brunswick 1991, S. 10.

⁶⁹ Z. B. ERIC STANLEY RABKIN: Spatial Form and Plot, in: Spatial Form in Narrative, hg. von JEFFREY R. SMITEN und ANN DAGHISTANY, Ithaca 1981, S. 79–99; FRANK [Anm. 68], S. III. Bereits TZVETAN TODOROV: Poétique, Paris 1968, S. 68 unterscheidet zwischen einer logisch-kausalen und einer spatialen Ordnung von Erzählungen. NICOLAS JOHN LOWE: The Classical Plot and the Invention of Western Narrative, Cambridge 2000 entwickelt, ohne sich auf FRANK zu beziehen, ein kognitionswissenschaftliches Rezeptionsmodell, das neben einer zeitlichen eine holographische Verstehensebene unterscheidet und in der Spannung zwischen beiden den Motor von Erzählungen sieht.

ander unterschieden werden sollten. Zur Diffusität des Konzepts trägt bei, dass FRANK seinen Ansatz in späteren Essays mit verschiedenen literaturwissenschaftlichen Systemen verknüpft hat: mit KERMODES »plot-concordance«,⁷⁰ JACOBSONS Definition von Poetizität,⁷¹ der Unterscheidung zwischen *fabula* und *sjuzet* des russischen Formalismus⁷² und schließlich GENETTES Narratologie.⁷³ Trotzdem hat FRANK einen wichtigen Punkt benannt: Die Signifikanten von Erzählungen und ihre Lektüre sind diachron, aber sowohl ihre Signifikate als auch deren Rezeption enthalten synchrone Elemente.

Hier kann keine Systematik spatialer Aspekte des Erzählens gegeben werden, aber drei Ebenen seien grob umrissen: Erstens frieren Deskriptionen punktuell die erzählte Zeit ein und bringen den Flux der Handlung zum Erliegen. Spatial sind zweitens auf der Ebene des gesamten Textes Elemente, die ihm Einheit nicht durch die Handlungssequenz, sondern thematische Verbindungen geben.⁷⁴ Die ursprünglich von FRANK diskutierten Beispiele fallen größtenteils in diese Kategorie: Für den »Ulysses« etwa sind weniger die Abfolge der 24 Stunden als die zahlreichen inhaltlichen Verknüpfungen zwischen den Kapiteln wichtig, die ein Porträt von Dublin ergeben. Für meine Argumentation am wichtigsten ist eine dritte Kategorie mit Elementen, die der Sequentialität entgegenwirken und eine Kluft zwischen Charakteren und Lesern erzeugen. Dies ist am auffälligsten in Prolepsen, aber auch Erzählungen ohne Vorblenden haben spatiale Aspekte. So lassen Genres einen bestimmten Handlungsverlauf erwarten, die Tragödie etwa eine Peripetie, die Romanze ein glückliches Ende, und vermitteln dem Leser damit einen Gesamteindruck. Unabhängig vom Genre hat die narrative Ökonomie eine verräumlichende Wirkung. Wie TČEKHOV bemerkt, kommt der Revolver, der im ersten Kapitel erwähnt wird, unweigerlich im zweiten oder dritten zum Einsatz.⁷⁵ Auf vielfältige Weise kann sich die Retrospektive des Erzählens bemerkbar machen und den Leser der Sequentialität des Erzählten entheben.

Der Begriff des Spatialen ist in diesem Kontext metaphorisch.⁷⁶ Trotz der damit einhergehenden Unschärfe wird hier bewusst Spatialität der Zeitlichkeit und Sequentialität gegenübergestellt und es wird nicht auf scheinbar identische Dichotomi-

⁷⁰ FRANK [Anm. 68], S. 99.

⁷¹ Ebd., S. III–II5.

⁷² Ebd., S. II7–121.

⁷³ Ebd., S. 121–130.

⁷⁴ DAVID MICKELSEN: Types of Spatial Structure in Narrative, in: Spatial Form in Narrative, hg. von JEFFREY R. SMITTON AND ANN DAGHISTANY, Ithaca 1981, S. 63–78 unterscheidet zwei Formen: »portraits of individuals and tableaux of societies« (vgl. S. 70).

⁷⁵ ANTON TČEKHOV: Literary and Theatrical Reminiscences, New York 1974 [1927], S. 23.

⁷⁶ Die Metaphorizität der »spatial form« in der Erzählung wird betont von RABKIN [Anm. 69], S. 79.

en wie simultanlogisch-sukzessionslogisch⁷⁷ oder paradigmatisch-syntagmatisch⁷⁸ rekurriert. Grund dafür ist weniger der Ausgangspunkt bei Augustinus, der auf räumliche Metaphern zurückgreift, um die göttliche Aufhebung der Sequentialität zu bezeichnen, als die anthropologische Dimension des Erzählens, die damit erschlossen wird: Es geht nicht einfach um verschiedene Modi der Darstellung, sondern um die Bedeutung von Erzählungen als Auseinandersetzung mit Zeitlichkeit. Wie andernorts ausgeführt, ist die doppelte Rekonfiguration von Erfahrung ein grundlegender Aspekt von Narrationen.⁷⁹ Parallel zu den Charakteren machen die Rezipienten eine Erfahrung. Diese unterscheidet sich allerdings von den lebensweltlichen Erfahrungen der Charaktere: So involvieren sie nur den Seh- und Hörsinn des Lesers, der zudem nicht unmittelbar betroffen von den Ereignissen ist. Trotzdem führt der Rezeptionsprozess zur Ausbildung des gleichen Hofes von Pro- und Retentionen wie lebensweltliche Erfahrungen und ist deswegen mit HUSSERL als eine Erfahrung im Rahmen des »als ob« zu bezeichnen.⁸⁰ Erzählungen lassen uns Erfahrungen befreit von lebensweltlicher Pragmatik machen, sie lassen uns das Erfahren erfahren. Die Balance zwischen Sequentialität und Spatialität, auf welche die »Confessiones« unsere Aufmerksamkeit gelenkt haben, trägt dazu bei, dass Erzählungen Erfahrung zugleich ermöglichen und distanzieren. Die Sequentialität der Erzählung lässt uns eine Erfahrung machen, die Spatialität dagegen befreit uns von der Spannung zwischen Erwartung und Erfahrung. Erzählungen unterwerfen uns durch ihre Sequentialität der aus der Lebenswelt vertrauten Struktur von Erfahrung und ermöglichen uns zur gleichen Zeit einen simultanen Blick auf eine geschlossene Welt und damit Distanz von Erfahrung. Damit ist das Medium der Narration ein Modus, im Vollzug von Zeitlichkeit über diese zu reflektieren.

⁷⁷ Diese Kategorien bei KARL BERTAU: Über Literaturgeschichte. Literarischer Kunstcharakter und Geschichte der höfischen Epik um 1200, München 1983 sind insofern schillernd, als sie sowohl zwei Modi der Literaturgeschichtsschreibung (S. 15–18), des Denkens (S. 16–17) als auch der Interpretation eines Textes bezeichnen (S. 19–23).

⁷⁸ In Anwendung auf Prosaerzählung siehe RAINER WARNING: Erzählen im Paradigma. Kontingenzbewältigung und Kontingenzexposition, in: Romanistisches Jahrbuch 152 (2001), S. 176–209, der »dominant sujethaft-syntagmatisches« und »dominant sujetlos-paradigmatisches« Erzählen in der Möglichkeit, Kontingenz auszustellen, miteinander vergeleicht. Dabei wird die die Bewältigung von Kontingenz dem Erzählen mit Anfang, Mitte und Ende vorbehalten. Unberücksichtigt bleibt das Potential des Paradigmatischen, durch Wiederholung Kontingenz zu reduzieren.

⁷⁹ JONAS GRETHLEIN: The Narrative Reconfiguration of Time Beyond Ricœur, in: Poetics Today 31 (2010), S. 313–329.

⁸⁰ Zum erfahrungshaften Charakter fiktionaler Akte siehe EDMUND HUSSERL: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, in: Gesammelte Werke III, hg. von WALTER BIEMEL, Tübingen 1950, S. 78; EDMUND HUSSERL: Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934), Dordrecht 2006, S. 168.

Das Verhältnis zwischen Sequentialität und Spatialität kann sehr verschieden gestaltet werden.⁸¹ Manche der Besonderheiten antiker und mittelalterlicher Erzählungen fußen in einer Balance, die sich von der für uns paradigmatischen des modernen Romans unterscheidet. Durch die Bekanntheit der Mythen sind den Rezipienten etwa des homerischen Epos und der attischen Tragödie die groben Handlungslinien vertraut. Zahlreiche Prolepsen des epischen Erzählers und tragische Ironie verschärfen das Ungleichgewicht zwischen Charakteren und Rezipienten. Ähnliches stellt auch LUGOWSKI fest, wenn er dem ›Dekameron‹ attestiert, er biete nur eine geringe Spannung »ob«, aber eine starke Spannung »wie«. Die »Motivation von hinten«, die LUGOWSKI als den Kern der von ihm beobachteten Besonderheiten in den Romanen Wickrams herausarbeitet, vernachlässigt die Sequenz zugunsten eines Blicks, der, so LUGOWSKI, als teleologisch nur unzureichend beschrieben sei, da er auf eine zeitlose Wirklichkeit abziele.⁸² Stark verallgemeinert: Während viele moderne Romane den Erfahrungscharakter der Rezeption stark machen, können wir in antiker und mittelalterlicher Literatur eine Tendenz feststellen, den Zugang des Lesers zur Handlung zu verräumlichen und von der Offenheit der Erfahrung zu befreien. In beiden Fällen sind aber, obschon in unterschiedlichem Maße, beide Pole involviert: Auch der Leser einer Romanze des 20. Jahrhunderts geht davon aus, dass der Held am Ende mit seiner Angebeteten vereint ist, während das antike Publikum von Euripides' ›Medea‹ nicht wusste, wie sie Rache an Iason nehmen würde.

Selbst bei einer oberflächlichen Betrachtung stechen aber Unterschiede zwischen den (auch in sich keineswegs kohärenten) antiken und mittelalterlichen Erzähllogiken ins Auge. Am Beispiel des ›Amadis‹ führt LUGOWSKI die Bedeutung des narrativen »Noch nicht« an. Auch was sich noch nicht ereignet hat, kann der Leser mit Sicherheit vorhersehen: »Das eigentlich Bezeichnende liegt in der absoluten Sicherheit des ›Noch nicht‹, d. h. der absoluten Gewissheit der Erfüllung, die damit schon von vornherein als seiend gesetzt ist.«⁸³ Dieses narrative »Noch nicht« mag auf den ersten Blick an die griechische Tragödie erinnern, etwa den ›Oidipous Tyrannos‹, in dem die Doppelbödigkeit des Textes dem Rezipienten keinen Zweifel daran erlaubt, wer Laios umgebracht hat, aber während sich hier der Erkenntnisprozess des Protagonisten über das ganze Stück erstreckt, bemerkt LUGOWSKI: »Zwischen dem Zustand der Verzauberung und dem des Erlöstseins ist kein Übergang im strengen Sinn vorhanden, es besteht hier keine andere Beziehung als eben die des ›Noch nicht‹ zum ›Jetzt endlich‹.«⁸⁴

⁸¹ Vgl. MICKELSEN [Anm. 74], S. 67–69.

⁸² LUGOWSKI [Anm. 1], S. 79–80.

⁸³ Ebd., S. 28.

⁸⁴ Ebd., S. 30.

Ähnliche Differenzen lassen sich auch bei einem sehr verbreiteten Mittel der Verräumlichung feststellen, dem wir in den ›Confessiones‹ begegnet sind: der Typologie. AUERBACH behauptet, das typologische Denken stelle eine radikale Neuerung gegenüber dem antiken Geschichtsdanken dar.⁸⁵ Dabei übersieht er das exemplarische Geschichtsdanken, das seit Homer in verschiedenen Medien eindrücklich belegt ist.⁸⁶ Auf der Stoa Poikile etwa waren zwei zeithistorische Schlachten unmittelbar der Amazonomachie und der Iliupersis gegenübergestellt. In ähnlicher Weise parallelisiert Simonides die Schlacht von Plataia mit dem Kampf um Troja. Wie in der Typologie werden verschiedene Ereignisse ohne kausalen Zusammenhang miteinander verglichen. Zugleich unterscheiden sich der antik-pagane und christliche Modus, Geschichte nicht-sequentiell zu sehen. Die Typologie setzt eine wesenhafte Verbindung zwischen den beiden Ereignissen voraus, die dem Exemplum fehlt.

Grundsätzlich ist zu bemerken, dass bei weitem nicht alle Besonderheiten mittelalterlichen Erzählens auf die Gestaltung der Spannung zwischen Sequentialität und Spatialität zurückzuführen sind. Die Reduktion von Personen auf Funktionsträger⁸⁷ etwa betrifft eher die Gestaltung von Charakteren. Aber die Spannung zwischen Sequentialität und Spatialität ist ein wichtiger Aspekt des Erzählens, der uns helfen kann, mit der Kategorie Zeit verbundene Eigenheiten mittelalterlicher Erzählungen zu erfassen. Die Tendenz, Erfahrungen aus der Retrospektive zu verräumlichen, ist in ihnen so stark ausgeprägt, dass die Erzählungen bisweilen unsere Erwartungen an narrative Logik enttäuschen. Dies ist nicht nur keine Schlamperei oder Primitivität, es ist auch nicht nur eine andere spezifisch mittelalterliche Konstruktion von Handlung, sondern ein Aspekt, der Erzählung grundsätzlich inhärent und auch in anderen Literaturen anzutreffen ist.

⁸⁵ ERICH AUERBACH: *Mimesis*. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, Tübingen 192001, S. 75, siehe auch AUERBACH [Anm. 51].

⁸⁶ Vgl. JONAS GRETHLEIN: *The Greeks and their Past. Poetry, Oratory and History in the Fifth-Century BCE*, Cambridge 2010, S. 281–290; JONAS GRETHLEIN: *Historia magistra vitae in Herodotus and Thucydides?*, in: *The Western Time of Ancient History: Historiographical Encounters with the Greek and Roman Past*, hg. von ALEXANDRA LIANERI, Cambridge 2011, S. 247–263.

⁸⁷ LUGOWSKI [Anm. 1], S. 59–61.