

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 40 (1984)
Heft: 2

Artikel: Lebensgeschichte und Theologie : ein Beitrag zur psychohistorischen Interpretation Augustins
Autor: Brändle, Rudolf / Neidhart, Walter
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878164>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 16.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Lebensgeschichte und Theologie

Ein Beitrag zur psychohistorischen Interpretation Augustins

Psychohistorische Versuche, einen Menschen der Vergangenheit aus Texten, die er selber verfasst oder seine Zeitgenossen über ihn geschrieben haben, mit Hilfe analytischer Deutungen seiner Lebensgeschichte besser und tiefer verstehen zu wollen, sind und bleiben problematische Unternehmen. Die auf diese Weise analysierte Persönlichkeit kann sich weder gegen die Deutungen verwahren noch sie als zutreffend bejahen. Diskutabel und anregend sind solche Versuche indes, wenn es ihnen gelingt, bisher vielleicht wenig beachtete Quellen in einen einsichtigen Zusammenhang mit dem Lebenswerk des im Blickpunkt stehenden Menschen zu bringen. Auf psychohistorische Hypothesen wegen ihrer Unbeweisbarkeit zu verzichten, scheint uns gerade bei einem grossen Theologen der Geschichte nicht angebracht, weil wir überzeugt sind, dass sein Denken durch seine Lebensgeschichte und seine Erfahrungen als Kleinkind mit Mutter und Vater mitbestimmt wurde. Vermeidet der Interpret grundsätzlich jede tiefenpsychologisch fundierte Vermutung über die Bedeutung solcher frühkindlicher Erfahrungen, so werden Aspekte der Wirklichkeit ausgeblendet, die zum Verständnis dieser Persönlichkeit und ihres Lebenswerks wichtig sind.¹

Wer mit psychohistorischen Methoden arbeitet, bewegt sich auf unsicherem Gelände, er gewinnt dafür aber neue Einsichten. Er sollte die Kompetenz eines Historikers mit dem Einfühlungsvermögen eines Psychologen verbinden. Die Verbindung beider Fähigkeiten in einer Person ist selten, und selbst wo sie so eindrücklich begegnet wie bei Erik H. Erikson, meldet sich Kritik. Wir haben von seiner Studie «Der junge Mann Luther» viel Anregung bekommen, auch wenn wir sehen, dass manche Kritik von seiten der Kirchengeschichte berechtigt ist.²

Wir haben den Versuch unternommen, uns einem andern grossen Vater der Kirche zu nähern: Augustin. Bei ihm ist die Quellenlage besonders gün-

¹ In Europa stecken psychohistorische Untersuchungen noch in den Anfängen. In den USA dagegen sind zahlreiche Forscher mit entsprechenden Fragestellungen an der Arbeit. Zwei Zeitschriften veröffentlichen laufend ihre Resultate: *The Psychohistory Review* und *Journal of Psychohistory*. Auch in Europa gibt es einige erste Versuche, genannt sei André Godin, *Erasmus. Lecteur d'Origène*, Genève 1982.

² *Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Untersuchung*, Frankfurt/a.M. 1975. Zur Kritik s. H. Bornkamm, *Luther und sein Vater. Bemerkungen zu Erik H. Erikson, Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History*, ZThK 66 (1969) 38–61, jetzt in: *Luther. Gestalt und Wirkungen*, Gütersloh 1975, 11–32.

stig. Er bietet in den *Confessiones* vor allem, aber auch in Briefen, Predigten und anderen Werken viel biographisches Material, das sich analytisch aufschlüsseln lässt.

Unser Beitrag ist herausgewachsen aus einem Seminar, das wir im Wintersemester 1981/82 in Basel zum Thema «Augustin – Selbstliebe in kirchengeschichtlicher und psychologischer Sicht» gemeinsam durchgeführt haben.³ Wir sind seither im Gespräch geblieben und teilen hier erste Beobachtungen mit, einige wenige Elemente einer noch zu schreibenden Psychographie des grossen Afrikaners.⁴ Unser Beitrag gliedert sich in drei Abschnitte. Im ersten geht es darum, den Zustand Augustins in den Jahren zwischen seiner Weihe zum Priester, später zum Bischof und der Niederschrift der *Confessiones* zu erhellen. Dabei wird auch die neue Interpretation aufgezeigt, der Augustin die Periode seines Lebens unterzieht, die in seiner Bekehrung gipfelte. In einem zweiten Abschnitt werden wir versuchen darzustellen, wie Augustin im Gedanken der Prädestination einen dauerhaften Kern der eigenen Identität hat finden können.⁵ In einem dritten Abschnitt folgt dann eine Darstellung von Augustins Wertung der menschlichen Sexualität auf dem Hintergrund seiner Biographie. Zur Prädestination wie zur Sexualität hat Augustin

³ O. O'Donovan, *The problem of self-love in St. Augustine*, New Haven, London 1980.

⁴ Innerhalb der kaum mehr zu überschauenden Augustinliteratur nimmt sich die Zahl der Arbeiten, die auf die im Titel signalisierte Fragestellung eingehen, sehr bescheiden aus. Mit Dank sei auf die meisterhafte Biographie von Peter Brown hingewiesen: *Augustine of Hippo* 1967, dt.: *Augustinus von Hippo* 1973. Brown weist immer wieder auf die Punkte in Augustins Leben hin, die für uns interessant sind. Die Studie von B. Legewie, *Augustinus. Eine Psychographie*, Bonn 1925, bringt trotz des vielversprechenden Titels nur wenig. Ferner s. B. Legewie, *Die körperliche Konstitution und die Krankheiten Augustins*, *Miscellanea Agostiniana*, Vol. II, Roma 1931, 5–21. E. R. Dodds, *Augustine's Confessions: a study of spiritual maladjustment*, *HibJ* 26 (1927/28), 459–473; Rebecca West, *St. Augustine*, 1933; C. Kligerman, *A psychoanalytic study of the Confessions of St. Augustine*, *Journal of the American psychoanalytical association*, New York 5 (1957), 469–484; L. Daly, *Psychohistory and St. Augustine's conversion process*, *Augustiniana* 28 (1978), 231–254; H. M. Thomas, *Das psychische Erlebnis im Werk von Augustinus*, *Z. f. prakt. Psych.* 13 (1973) 143–170; J. E. Dittes, *Continuities between the life and thought of Augustine*. Der Aufsatz von Dittes gehört zu einer Serie von sechs Arbeiten, die unter dem gemeinsamen Titel, *St. Augustine's Confessions: Perspectives and Inquiries. A Study under the editorship of Paul Pruyser* im *Journal for the scientific study of religion*, Washington, V (1965) erschienen sind. Der Aufsatz von Dittes findet sich 130–140. J. Havens, *Notes on Augustine's Confessions*, 141–143; W. H. Clark, *Depth and Rationality in Augustine's Confessions*, 144–148; D. Bakan, *Some thoughts on reading Augustine's Confessions*, 149–152; Ph. Woollcott jr., *Some considerations of creativity and religious experience in St. Augustine of Hippo*, 273–283; P. W. Pruyser, *Psychological Examination: Augustine*, 284–289.

⁵ Zum Begriff der Identität s. vor allem E. H. Erikson, *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt/a.M. 1974; ders., *Jugend und Krise. Die Psychodynamik im sozialen Wandel*, Stuttgart 1974. Anregend sind auch die Ausführungen von P. Brown, *Augustinus von Hippo*, 355 f.

Sätze formuliert und Anschauungen geformt, die für die Geschichte von 1500 Jahren von grösster Bedeutung gewesen sind. Wenn es uns gelingt, auch nur ein wenig die Entstehung des Gedankens der Prädestination und das Verständnis der Sexualität bei Augustin zu erhellen, so hat sich unsere Mühe gelohnt.

I. Zustand Augustins und Neuinterpretation seines Lebens

Im Jahre 397 steht Augustin in der Mitte seines Lebens. Seit den Tränen, die er bei seiner Einsetzung als Priester in Hippo vergossen hatte, ist viel geschehen.⁶ Aus einem Leben der Kontemplation, der Musse ist er herausgerissen und in ein aktives Leben mit viel Verantwortung gestellt worden. Die Anpassung an die neue Aufgabe in der Provinzstadt fiel ihm schwer. Unmittelbar nach seiner Weihe zum Priester bat Augustin Bischof Valerius um einen Studienurlaub. Er will die Heilmittel der göttlichen Schriften erforschen mit dem Ziel, «meiner Seele die zu einem so gefährvollen Auftrage nötige Gesundheit zuteil werden zu lassen».⁷ Augustin verschreibt sich jetzt mit Haut und Haar der Kirche. «Das Mass seiner Anpassung an ein Leben der Autorität ist beinahe furchterregend.»⁸

Im Folgenden einige Stichworte zur kritischen Situation Augustins. Im Jahre 390 sterben sein Sohn Adeodatus, der zusammen mit seinem Vater im Alter von fünfzehn Jahren an Ostern 387 in Mailand die Taufe empfangen hat, und sein lieber Freund Nebridius.⁹ Am Schluss eines Briefes an Aurelius von Karthago aus dem Jahre 392 zeigt Augustin bange Selbstprüfung. Zum öffentlichen Bekenntnis ist er aber noch nicht bereit. «Ich habe vieles aus meinem Leben und meinem Verhalten zu beweinen, wovon ich nicht möchte, dass es auf brieflichem Weg zu dir gelangte, sondern nur so, dass zwischen

⁶ Zum Datum der Priesterweihe – Ende 390 oder früh im Jahre 391, s. A.Schindler, Art. Augustin/Augustinismus, TRE IV, 645–698, zur Priesterweihe 651.

⁷ Ep. 21,3.

⁸ So Brown (179). Wichtig auch die Bemerkung Browns (180): die Einfügung in die Kirche, die Unterordnung unter ihre Autorität ist «eine zukunftsweisende Überlistung der Verworrenheiten des persönlichen Zorns und der Aggressivität». Was Erikson, *Der junge Mann Luther* (143), von Luther schreibt, gilt sehr ähnlich auch von Augustin: «...mag das Eintauchen in ein genau geplantes System eine gross angelegte Wiederholung der frühesten mütterlichen Führung bedeutet haben.»

⁹ Conf. IX, 6,14 spricht vom Tod des Sohnes. Der nach der Rückkehr von Mailand/Rom in Tagaste verfasste Dialog *De magistro* ist wohl im Gedenken an Adeodatus geschrieben, den zunächst unerwünschten Sohn (Conf. IV, 2,2), über dessen frühreifen Geist Augustin dann staunte. Zu Nebridius s. Ep. 98,8.

meinem und deinem Herzen keine andere Vermittlung wäre als mein Mund und dein Ohr.»¹⁰ Die in Mailand geschriebenen Dialoge erscheinen ihm jetzt als trocken.¹¹ Kurz nach der Weihe zum Bischof gibt es Schwierigkeiten.¹² Der numidische Primas behandelt ihn als Emporkömmling. Er wird verdächtigt, einer verheirateten Frau ein Liebeszaubermittel gesandt zu haben.¹³ Im Alter von 43 Jahren befällt ihn eine äusserst schmerzhaftes Krankheit; er kann weder gehen noch stehen oder sitzen.¹⁴

Viele Zeichen deuten auf eine innere Krise. Die positive Grundstimmung nach seiner Bekehrung war geschwunden. Die Gewissheit, die ihm unmittelbar nach der Lektüre von Röm 13,13 f. als ein Licht ins Herz geströmt war, die grosse Ruhe, die ihn nach der Taufe erfüllt hatte, war neuer Unruhe gewichen.¹⁵ «Bestürzt im Gedanken an meine Sünden und die Last meiner ganzen *miseria*, hatte ich in Herz und Kopf schon die Flucht in die Einsamkeit erwogen...», schreibt Augustin am Schluss des zehnten Buches seiner Bekenntnisse.¹⁶ Augustin steht in den letzten Jahren des vierten Jahrhunderts vor der bedrängenden Frage: Wer bin ich? Er ist auf der Suche nach der bei der Bekehrung und im Ostiaerlebnis (vermeintlich) gewonnenen und später zerronnenen Identität.¹⁷

In der Mitte seines Lebens schreibt Augustin die *Confessiones*. Sie sind u. E. am adäquatesten zu verstehen als Selbstanalyse vor Gott. Er unternimmt diese «Tat der Therapie», indem er die «Gefühle seiner Vergangenheit mit grimmiger Ehrlichkeit analysiert.»¹⁸ Mit ungeheurem Mut stellt er sich den

¹⁰ *Ep.* 22,9.

¹¹ *Conf.* IX, 4,7. Zur Übersetzung s. Brown, 149.

¹² Zum Datum der Bischofsweihe s. Schindler, TRE, 652 – zwischen Mai 395 und August 397. Numidischer Primas war Megalius von Calama.

¹³ Augustin hatte der Frau des Paulinus von Nola als Zeichen der Verbundenheit ein Stück geweihten Brotes geschickt, s. Brown, 176 f.

¹⁴ Augustin litt wohl an Hämorrhoiden, s. *Ep.* 38,1. Legewie, Psychographie, 129 f. und vor allem dessen Aufsatz, Die körperliche Konstitution und die Krankheiten Augustins, 18 f. Legewie geht nur am Rand auf psychosomatische Aspekte ein. Augustin wird in Krisensituationen gern krank: nach der Flucht vor der Mutter in Rom (*Conf.* V, 9,16) – nach der Bekehrung befällt ihn heftiges Zahnweh (*Solil.* I,12,21). Als Knabe schon wird er auf den Tod krank, so dass der Gedanke an die Taufe aufkommt (*Conf.* I,11,17).

¹⁵ *Conf.* VIII,12,29; IX,6,14.

¹⁶ *Conf.* X,43,70. Spricht Augustin hier von der Zeit vor seiner Bekehrung oder nicht vielmehr, wie wir geneigt sind anzunehmen, von der Lage, in der er zur Zeit der Niederschrift seiner Bekenntnisse drinsteckt?

¹⁷ Treffend Brown, 142: «Er musste seine Zukunft auf eine andere Sicht seiner selbst gründen, und wie anders konnte er diese Sicht gewinnen, wenn nicht durch eine neue Auslegung gerade jenes Lebensabschnitts seiner Vergangenheit, der in seiner Bekehrung gipfelte, auf die er bis in die jüngste Zeit so grosse Hoffnung gesetzt hatte.»

¹⁸ Brown, 143,149.

bedrängenden Fragen nach sich selbst.¹⁹ Sein Gegenüber – Gott – ist gütiger und unbestechlich-strenger Zuhörer zugleich. Gott ist sein Arzt im Innersten.²⁰ Mit seiner Hilfe vermag er, sein Innerstes zu betreten.²¹ Die ersten neun Bücher der *Confessiones* beschreiben, was geschieht, wenn die Therapie nicht angewendet wird, auch wie es zu ihrer Entdeckung gekommen ist. Im zehnten Buch zeigt Augustin die fortgesetzte Anwendung der Therapie – er ist auf dem Weg der Heilung.²²

Zehn Jahre nach seiner Bekehrung im Mailänder Garten ist er bereit, bereit zum Erkennen und Bekennen vor Gott in seinem Herzen und vor vielen Menschen mit seinem Buch.²³ Wer und wie er wirklich ist, darum geht es in dieser Selbstanalyse. Ihre Frucht soll sein: «zeigen, nicht wie ich gewesen bin, sondern wie ich bin.»²⁴ Unter den Augen Gottes ist er sich selber zur Frage geworden.²⁵ «Ich war mir selber fortgelaufen und fand mich selber nicht mehr, wieviel weniger dich?»²⁶ Der bangen Frage: «Bin ich denn nicht ich?», lässt er die Bitte folgen: «Ich beschwöre dich, mein Gott, enthülle mir auch mich selbst.»²⁷ Augustin nimmt sich selbst ins Verhör, noch einmal will er es tun, noch genauer.²⁸ In Buch X erörtert Augustin die Bedingungen der Möglichkeit seiner Selbstanalyse, das ist seine Memorialehre.

Augustin setzt an zu einer neuen Lektüre, einer neuen Interpretation seiner Vergangenheit, von seiner Kindheit bis zu seiner Konversion. Diese Epoche war beherrscht und geprägt von einer Gestalt: seiner Mutter Monica. Die Beziehungen zwischen ihr und Augustin sind der rote Faden, der die Bekenntnisse durchzieht, darin sind sich Historiker und Analytiker einig.²⁹ In Buch IX lässt Augustin der Todesanzeige seiner Mutter einige Angaben aus ihrem Leben folgen, die uns tiefen Einblick geben in die seelische Struktur dieser «ehrgebietenden, lebenswerten und bewundernswerten Frau», die ein «Mann in ihrem Glauben» war, deren Lob auch Ambrosius gesungen hat.³⁰

¹⁹ Mit Recht gilt, was Kligerman formuliert: «possibly the greatest introspective psychologist before Freud» (470).

²⁰ *Conf.* X, 3, 4; cf. IV, 12, 19; VI, 4, 6. Gott als Innerstes: cf. III, 6, 11; IX, 9, 21; X, 28, 39.

²¹ *Conf.* VII, 10, 16.

²² Brown, S. 155.

²³ *Conf.* X, 1, 1.

²⁴ *Conf.* X, 4, 6: *non qualis fuerim, sed qualis sim*. Vgl. auch X, 4, 6: *non quis fuerim, sed quis iam sim et quis adhuc sim*. Augustin schliesst den Abschnitt mit den Worten: *sic itaque audiar*.

²⁵ *Conf.* X, 33, 50.

²⁶ *Conf.* V, 2, 2.

²⁷ *Conf.* X, 30, 41; X, 37, 62.

²⁸ *Conf.* X, 37, 62.

²⁹ Brown, 24; Dodds zustimmend zitiert bei Daly, 245.

³⁰ *Conf.* IX, 9, 19; IX, 4, 8; VI, 2, 2.

Die Worte, mit denen Augustin diese Kurzbiographie einführt, sind eindrücklich. Vieles muss er übergehen, weil er in Eile ist.³¹ «Aber nicht übergehen will ich, was ich noch in schwangerer Seele (*anima*) trage über sie, Deine Dienerin, die mich auch im Fleische getragen hat, damit ich diesem zeitlichen Licht, und im Herzen, damit ich dem ewigen geboren würde.» Augustin gebiert im Vollzug der Selbstanalyse aus seiner *anima* das Bild seiner Mutter, das er für sich festhält und uns überliefert.

Monnica ist 331 geboren, in einer christlichen Familie aufgewachsen, streng erzogen von einer alten Dienerin.³² Mit vierzehn Jahren wird sie einem Mann gegeben, Patricius. Sie gehorcht ihm ohne Widerrede.³³ Sie erträgt seine Untreue. Wenn er zornig ist, wartet sie geduldig ab. Sie gewinnt auch ihre Schwiegermutter durch ständiges Nachgeben.³⁴ Sie vermittelt ständig zwischen den Streitenden.³⁵ Die sanfte Gewalt der Monnica führt zum Erfolg. Sie wird respektiert und gewinnt kurz vor seinem Tod auch ihren Ehemann für Gott.³⁶

Monnica lebt mit ihrem Erstgeborenen – über den zweiten Sohn Navigius und die namenlose Tochter wissen wir nur wenig³⁷ – in engster Verbundenheit.³⁸ Sie sorgt früh dafür, «dass Du, mein Gott, mir Vater seiest, mehr als der leibliche».³⁹ Mit 29 Jahren macht Augustin den Versuch, sich von seiner Mutter zu trennen. Nach einem guten Jahr indes reist sie ihm nach.⁴⁰ Er hat es nicht gewagt, der Mutter seine Pläne zu eröffnen. Er belügt sie und lässt sie im Stich. In Rom wird er schwerkrank und meint, sterben zu müssen.

³¹ *Conf.* IX, 8, 17.

³² *Conf.* IX, 8, 17; s. bei A. 93.

³³ *Conf.* IX, 9, 19. Sie gehorcht ihm als ihrem Herrn und das, obwohl sie ihm – wie Augustin bemerkt – sittlich überlegen war: *Conf.* I, 11, 17.

³⁴ *Conf.* IX, 9, 20.

³⁵ *Conf.* IX, 9, 21.

³⁶ *Conf.* IX, 9, 22. Augustin ist beim Tod seines Vaters siebzehn Jahre alt. Er erwähnt seinen Tod beiläufig in einem Satz, in dem er von seiner Mutter spricht: *Conf.* III, 4, 7.

³⁷ Zu Navigius s. die Angaben in Buch IX der Bekenntnisse und in den Frühdialogen. Zur Schwester s. Possidius, *Vita* 26. Die Geschwisterfolge lässt sich nicht mit Sicherheit festlegen, s. A. Mandouze, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, Vol. 1; *Prosopographie de l'Afrique chrétienne* (303–533) s. v. Navigius.

³⁸ Wichtig ist *Conf.* V, 8, 15; *De beata vita* I, 6; *De ordine* I, 32. Ausdruck der engen Verbundenheit sind auch die zahlreichen Stellen, an denen Augustin sagt, seine Mutter sei mit ihm schwanger gegangen: *Conf.* IX, 8, 17; 9, 16; 9, 22. Die Verbundenheit dauert über den Tod Monnicas hinaus: IX, 11, 27.

³⁹ *Conf.* I, 11, 17. Dass Gott der wahre Vater ist, ist Topos in christlich-biographischer Literatur bis Franz von Assisi und über ihn hinaus. Gerade aber wenn das festgehalten ist, gewinnt die Aussage Augustins ihr besonderes Profil. Die Mutter sorgt dafür, und nur mit Gottes Hilfe kann sie den leiblichen Vater zurückdrängen.

⁴⁰ Im Spätfrühling 385; *Conf.* VI, 1, 1.

«Hätte dieser Schlag das Herz meiner Mutter getroffen, es wäre nie mehr genesen; ich kann es ja mit Worten gar nicht sagen, wieviel an Liebesgedanken sie trug für mich, wieviel mehr sie bangte in ihren Wehen, dass ich im Geist geboren würde, als einst, da sie mich im Fleisch gebar.»⁴¹

Tiefer Ausdruck ihrer Verbundenheit mit Augustin sind Monnicas Träume. In einem Traum sieht sie sich mit ihrem Sohn auf einem Richtscheit (*regula*) stehen und bekommt den Bescheid: «Da, wo sie sei, da sei auch ich.»⁴² Augustin nimmt diesen Traum noch einmal auf bei seiner Bekehrung und unterstreicht damit sein Gewicht: heute ist das Versprechen des Traums erfüllt.⁴³ Nicht alle Träume, die Monnica ihm erzählt hat, gibt Augustin in den Bekenntnissen weiter.⁴⁴ Im Jahre 421 schreibt er:

«Wenn die Seelen der Verstorbenen am Geschick der Lebenden Anteil nähmen und uns, wenn wir sie im Traume sehen, daraufhin anreden würden, dann würde meine eigene liebevolle Mutter, um von allen übrigen zu schweigen, keine einzige Nacht von meiner Seite weichen – sie, die mir zu Lande und zu Wasser nachgereist ist, um mit mir zu leben. Es ist nämlich undenkbar, dass sie durch ein glückseligeres Leben so gefühllos geworden ist, dass sie ihren Sohn, den sie in so einzigartiger Weise liebte und den sie niemals traurig sehen wollte, nun auf einmal nicht mehr trösten wollte, wenn irgend etwas sein Herz bedrückt und er traurig ist.»⁴⁵

Bis Augustin den Weg zu Gott gefunden hat, weint Monnica täglich um ihn.⁴⁶ Ein weiterer Bescheid vom Himmel tröstet sie. Der Bischof, dem sie sich in ihrer Sorge um den zu den Manichäern übergelaufenen Sohn anvertraut, tröstet sie: «So wahr du lebst, es ist unmöglich, dass ein Sohn solcher Tränen verlorengelht.»⁴⁷ Augustin bemerkt am Schluss des dritten Buches seiner Bekenntnisse: «In ihren Gesprächen mit mir kam sie oft darauf zurück,

⁴¹ *Conf.* V, 9, 16. Zur Trennung von der Mutter s. den Artikel von Kligerman. Zur Kritik an Kligerman s. A. Schindler, Geistliche Väter und Hausväter in der christlichen Antike, in: Das Vaterbild im Abendland I, H. Tellenbach, Stuttgart 1978, 81; s. u. bei A. 99, A. 110.

⁴² *Conf.* III, 11, 19. Suzanne Poque hat in ihrem auf der Ninth International Conference on Patristic Studies im September 1983 in Oxford gehaltenen Referat «*In quadam regula lignea*» (*Conf.* III, 11, 19). Essai d'élucidation d'une image onirique» auf Vitruvius, *de architectura* VIII, 5 verwiesen. Eine *regula* ist an dieser Stelle ein etwa 6 Meter langes, bankartiges Gebilde, das für Planierungen eingesetzt wurde.

⁴³ *Conf.* VIII, 12, 30.

⁴⁴ *Conf.* V, 9, 17.

⁴⁵ *De cura pro mort. ger.* XIII, 16, geschrieben 421, zit. nach der Übertragung von G. Schlachter, Aurelius Augustinus, Die Sorge um die Toten, Würzburg 1975, S. 27.

⁴⁶ *Conf.* V, 7, 13: «Aus dem blutenden Herzen meiner Mutter stieg Tag und Nacht ein Tränenopfer auf zu dir für mich.» *Conf.* V, 9, 17: «Gebete ohne Zahl und Unterlass» (sc. für Augustin). *Conf.* IX, 12, 33: «die viele Jahre um mich geweint hatte, damit ich in deinen Augen lebe.» Vgl. *Conf.* III, 11, 19.

⁴⁷ *Conf.* III, 12, 21.

sie habe dieses Wort so aufgenommen, als wäre es eine Stimme vom Himmel gewesen.»⁴⁸

In Mailand betreibt Monnica Augustins Trennung von der Frau, mit der er seit 371 zusammengelebt hat.⁴⁹ Sie sieht sich nach einer guten Partie für ihren Sohn um, bekommt aber von Gott trotz ihrer Bitten nie die Gewissheit, dass Augustin tatsächlich heiraten soll. Er bewirbt sich und erhält die Zusage. Die Künftige ist aber erst zwölf Jahre alt, also sind nach römischem Recht noch zwei Jahre zu warten bis zur Erreichung der Heiratsfähigkeit. Monnica erbitet von Gott einen Hinweis: *aliquid de futuro matrimonio meo*⁵⁰. Sie sieht wohl Bilder in ihrer Phantasie, aber es sind nicht die richtigen Zeichen. Interessant ist die Aussage Monnicas, auch der Umstand, dass sie gerade in diesem Zusammenhang erfolgt, «sie erkenne an einer Art Wohlempfindung (*nescio quo sapore*), die sie mit Worten nicht zu beschreiben vermochte, den Unterschied zwischen dem, was Du kundtust, und dem, was ihre eigene Seele träumt.» Nach der Trennung von seiner langjährigen Geliebten und Mutter seines Sohnes verschafft Augustin sich eine andere Konkubine.⁵¹ Er nimmt sich das sehr übel; Zustände grosser Bedrängnis folgen einander.⁵²

Mit der Bekehrung im Garten – sie ist u. E. primär so zu verstehen, wie Augustin sie verstanden haben will: als Bekehrung zum ehelosen Leben⁵³ – tut Augustin einen entscheidenden Schritt auf seine Mutter zu.⁵⁴ In Ostia erwächst daraus die Frucht. Zum erstenmal gelingt Augustin – zusammen mit seiner Mutter – der mystische Aufstieg. Miteinander schreiten sie hinaus über die Geisteswelt und erreichen die Gefilde unerschöpflicher Fülle... sie streifen die ewige Weisheit leise in einem vollen Schlag des Herzens.⁵⁵ Fünf Tage später stirbt Monnica. Das Ziel ist erreicht.

«Mein Sohn, was mich anlangt, so hat nichts mehr Reiz für mich in diesem Leben.»...
«Eines nur war es, um deswillen ich noch ein Weilchen zu leben wünschte: Dich wollte ich als

⁴⁸ *Conf.* III, 12, 21.

⁴⁹ *Conf.* VI, 15, 25: «Man hatte mir die Genossin meines Lagers als Hindernis für die Ehe von der Seite gerissen.» Augustins Herz blutet. Die Frau kehrt nach Afrika zurück, «nicht ohne dir gelobt zu haben, sie wolle keinem anderen Mann mehr gehören.»

⁵⁰ *Conf.* VI, 13, 23.

⁵¹ *Conf.* VI, 15, 25: *procuravi aliam*.

⁵² *Conf.* VI, 15, 25, s. bei A. 118.

⁵³ Die zufällig aufgeschlagene Bibelstelle Röm 13, 13 f lautet ja denn auch: «nicht in Schlafkammern, nicht in Unzucht...». Vgl. bei A. 119.

⁵⁴ *Conf.* VIII, 12, 30: «Wir gehen hinein zur Mutter, sagen's ihr; sie freut sich. Wir erzählen, wie alles herging: sie jubelt und frohlockt...». Der Wechsel ins Praesens an dieser Stelle scheint uns wichtig.

⁵⁵ Augustin spricht hier die Sprache des Neuplatonismus, eine erotisch gefärbte Sprache.

katholischen Christen sehen, ehe ich stürbe. Überreich hat es mein Gott mir gewährt: als seinen Knecht darf ich dich sehen, da nun auch dir das Erdenglück nichts mehr bedeutet. Was tu ich noch hier?»⁵⁶

In den letzten Tagen ihres Lebens hatte Monnica ihn guten Sohn (*pium*) genannt und mit grosser Liebeswärme davon gesprochen, nie habe sie aus seinem Mund ein hartes Wort vernommen. Augustins Seele ist durch ihren Tod verwundet, «wie auseinandergerissen das Leben, das aus dem meinigen und dem ihrigen eins geworden war».⁵⁷

Mailand und Ostia – beide Szenen geben einen Blick frei in eine Tiefenschicht Augustins; sie rühren «an den Kern seiner leidvollen Verstrickungen mit Frauen und natürlich auch an seine noch innigere Beziehung zu seiner Mutter».⁵⁸ Die Monate in Cassiciacum, in Rom, in Tagaste sind eine glückliche Zeit, voller Schaffenskraft. Augustin konnte «wenigstens für einige kostbare Jahre erleben, dass er schliesslich doch seine verlorene Unschuld wiedergewonnen hatte.»⁵⁹ Zur Zeit der Abfassung der *Confessiones* aber ist Augustin in einem ungeheuerlichen Wald voll lauender Gefahren, ist er eingetreten in «die abgeschlossenen Räume meines Gedächtnisses.» «Dort begegne ich auch mir selbst und erlebe es noch einmal, was und wann und wo mein Tun gewesen und was ich bei diesem Tun empfunden.»⁶⁰ Sich selbst zur Frage geworden, beginnt er nun auch, wenigstens ein Stück weit, seine Mutter in Frage zu stellen. Er bemerkt kritisch, seine Mutter habe zu sehr seine Karriere im Kopf gehabt.⁶¹ Er gibt sich jetzt Rechenschaft, dass in ihrer verzehrenden Liebe auch ein Teil falsches Sehnen war, in ihr regte sich das Erbteil Evas.⁶² Einem jungen Mann, der sich von seiner Mutter bedrängt fühlte, schrieb er: «Wo liegt der Unterschied? Ob es in einer Ehefrau oder in einer Mutter steckt, es ist immer Eva (die Verführerin), vor der wir uns in jeder Frau hüten müssen.»⁶³ Augustin hat ein Stück Distanz zu seiner Mutter

⁵⁶ *Conf.* IX, 10, 26.

⁵⁷ *Conf.* IX, 12, 30. In IV, 6, 11 hat Augustin anlässlich des Todes eines ganz nahen Freundes zustimmend Horaz, Oden I, 3, 8 zitiert. «Trefflich hat jemand von seinem Freund gesagt: die Hälfte meiner Seele. Wahrhaftig, ich hatte das Gefühl, als wären seine Seele und meine Seele nur eine Seele gewesen in zwei Leibern.» Interessant ist, dass Augustin in *Retractationes* VI (XXXIII), 2 diese seine Aussage als Albernheit (*ineptia*) bezeichnet, die Aussage über seine Verbundenheit mit seiner Mutter aber auch gegen Ende seines Lebens stehenlässt.

⁵⁸ Brown, 97.

⁵⁹ Brown, 97.

⁶⁰ *Conf.* X, 35, 56; X, 40, 65; *Conf.* X, 8, 14.

⁶¹ *Conf.* II, 3, 8.

⁶² *Conf.* V, 8, 15.

⁶³ *Ep.* 243, 10. In diesen Zusammenhang gehört auch die Mitteilung des Possidius (*Vita* 26), dass keine Frau jemals im Haus Augustins verkehrt oder darin gewohnt hat, nicht einmal seine leibliche Schwester, die als Witwe Gott diente, auch nicht die Töchter seines Bruders.

errungen. Die mütterlichen Gebote indes hat er weitgehend internalisiert.⁶⁴

II. Der Gedanke der Prädestination

Ohne Gott hätte Augustin «nichts sich deutlich machen können.» Aber Gott hat angefangen, ihn umzuwandeln.⁶⁵ Allzu grosse Gefahr liefe er, «wäre nicht meine Seele in der Bahn deines Fluges Dir untergeben und meine Schwachheit Dir bekannt.»⁶⁶ Gott ist ihm Vater geworden. «Ich bin ein Kind, aber immerdar lebt mein Vater, und der weiss mir zu helfen. Er ist der eine und derselbe, der mich gezeugt hat und der mich beschützt, und Du selber bist all das Gute, was an mir ist, Du, der Allmächtige, der mit mir ist, noch ehe ich mit Dir bin.»⁶⁷ Und Gott ist ihm Mutter geworden. Gott ist Licht und Brot, Licht meines Herzens, wonnesame Wahrheit, Leben meiner Seele, Quelle des Lebens, *dulcedo* und *suavitas*, Schönheit, Brunnen der Erbarmungen, Leben meines Lebens.⁶⁸ Augustins Beziehung zu Gott ist für ihn am adäquatesten ausgedrückt mit der des Säuglings an der Brust seiner Mutter. «Was bin ich, wenn es gut um mich steht? Doch nur einer, der Deine Milch saugt...»⁶⁹ Gott hat ihn im mütterlichen Schoss gewoben.⁷⁰ Durch die Brüste der Mutter und der Ammen gibt Gott dem kleinen Augustin seine Nahrung.⁷¹ Monnica hat

⁶⁴ Er hat seiner Mutter nie ein hartes Wort gegeben, s. o. bei A. 56. In Cassiciacum konnte er auch kleine Konflikte nicht ertragen. Als Bischof lässt er eine Inschrift in seinen Tisch meisseln, die jede üble Nachrede untersagte (*Vita* 22). Was Augustin am Anfang von Buch IX schreibt, ist sehr bezeichnend. «Nichtwollen sollte ich, was ich wollte, und wollen, was Du wolltest.» Das erinnert stark an die Erziehung, die die alte Dienerin Monnica angedeihen liess. Sie gewöhnte die Mädchen, auch nicht im Durst die gute menschliche Weise zu vergessen, «so dass sie gar nicht mehr wollten, was sie nicht sollten» (IX, 8, 17).

⁶⁵ *Conf.* X, 36, 58.

⁶⁶ *Conf.* X, 4, 6.

⁶⁷ *Conf.* X, 4, 6. Diese faszinierende Passage bildet allerdings eher eine Ausnahme. Augustin findet in seinem Suchen nach Gott nur selten Begriffe der Väterlichkeit. Viel häufiger sind Attribute oder Bezeichnungen für Gott, die in die Sphäre des Weiblichen gehören.

⁶⁸ Verwiesen sei auf folgende Stellen – diese Aufzählung könnte noch weit fortgesetzt werden. *Conf.* I, 4, 4; III, 4, 8; IV, 15, 27; VII, 1, 2; III, 8, 16; IV, 3, 4; VII, 10, 16; IX, 1, 1; X, 27, 38. A. Schindler, Gott als Vater in Theologie und Liturgie der christlichen Antike, in: *Das Vaterbild im Abendland I*, H. Tellenbach, 55–69, zu Augustin, 62–65. Nach Auskunft des im Entstehen begriffenen Augustinus-Lexikons kommt der Name des Vaters Patricius im Gesamtwerk Augustins 16 Mal vor, der Monnicas hingegen ein einziges Mal: *Conf.* IX, 13, 37. Wie ist diese Beobachtung zu interpretieren?

⁶⁹ *Conf.* IV, 1, 1.

⁷⁰ *Conf.* IX, 9, 21.

⁷¹ *Conf.* I, 6, 7.

ihn schon früh gelehrt, dass Gott sein Vater ist, jetzt ist ihm Gott auch zur Mutter geworden.⁷²

Das Kostbarste, was ihm seine Mutter hat geben können, das hat sie ihm schon früh gegeben. Mit der Muttermilch ist ihm der Name Jesus Christus eingeflossen. Die Mutter erlebt Augustin als Gottes Hand, die in ihr nach ihm greift.⁷³ Und immer wieder erzählt sie ihm ihre Träume und berichtet von jenem Gespräch mit dem Bischof, der sie mit den Worten getröstet hat: «Ein Sohn solcher Tränen kann nicht verlorengehen.»⁷⁴ Sein Wort hat sie als Stimme vom Himmel vernommen. In seiner manichäischen Phase weint Monnica um ihn mehr als Mütter Leichname beweinen.⁷⁵ Sie beklagt ihn wie einen Toten.⁷⁶ Sie weist ihn aus ihrem Haus, erst auf Grund des Traums mit dem Richtscheit ist sie bereit, wieder mit ihm den Tisch zu teilen.⁷⁷ Wie Augustin Monnica nach ihrer Ankunft in Mailand mitteilt, er sei jetzt dem Irrtum entronnen, wenn auch der Wahrheit noch nicht gewonnen, so löst das keinen Freudensturm aus.⁷⁸ Sie will ihn als katholischen Christen sehen, und sie erreicht auch dieses letzte Ziel.⁷⁹

Die Mutter hat ihn gelehrt, hat ihm vorgelebt, was das ist: Prädestination. Sie hat ihn unbeirrbar dorthin geführt, wo sie und – nach ihrem festen Glauben Gott – ihn haben wollte.⁸⁰ Augustin aber hat in der Mitte seines Lebens die ersten Umrisse seiner späteren Prädestinationslehre formuliert, in theologischen Sätzen in seinen Antworten an Simplicianus, auf dem Hintergrund seiner Biographie in den Bekenntnissen.

Dieser Entwurf bedeutet für Augustin auch ein Stück Loslösung von der Mutter. Er weiss, es ist Gottes Fügung, dass er gegen den Willen der Mutter nach Rom gegangen ist.⁸¹ Gott hat ihr damals die Bitte der Stunde nicht

⁷² *Conf.* I, 12, 19. Im christologischen Summar von *Conf.* IV, 12, 19 formuliert Augustin als Ziel der Sendung Christi: «Und mit Donnerstimme rief er, wir sollen von hier zu ihm zurückkehren in jenes Stillgeheime, daraus er hervorkam zu uns, in den ersten jungfräulichen Mutterschoss...» Zu vergleichen sind die Ausführungen Eriksons, *Der junge Mann Luther* (203) unter dem Stichwort «mütterliche Theologie»; s. auch u. bei A. 101.

⁷³ *Conf.* III, 11, 19.

⁷⁴ *Conf.* III, 12, 21.

⁷⁵ *Conf.* III, 11, 19.

⁷⁶ *Conf.* VI, 1, 1.

⁷⁷ *Conf.* III, 11, 19. Augustin scheint nach *contr. acad.* II, 2, 3 einige Zeit bei seinem Freund und Gönner Romanianus gelebt zu haben.

⁷⁸ *Conf.* VI, 1, 1.

⁷⁹ *Conf.* IX, 10, 26.

⁸⁰ S. hierzu die meisterhafte Seite, auf der Brown von der Eigenart afrikanischen Christenglaubens spricht und auf Zusammenhänge mit Augustins Prädestinationslehre hinweist, S. 153.

⁸¹ *Conf.* V, 8, 14. Im gleichen Abschnitt etwas weiter unten noch prägnanter: «In Wahrheit bist Du es gewesen, der zum Ortswechsel um meines Seelenheils willen bestimmte.»

erfüllt, um Augustin zu dem zu machen, was allezeit ihre Bitte war.⁸² Gott gab Gehör und «Du tatest in der Ordnung, in der zu tun es ehe schon Dein Wille gewesen»: *et faciebas ordine, quo praedestinaveras esse faciendum*.⁸³ Indem Augustin dem allesbestimmenden Willen der Mutter Gottes allmächtigen Willen entgegenhält als den, der eigentlich und zutiefst ihn schon immer bestimmt hat, gewinnt Augustin auch ein Stück Freiheit. Wenn er sich in Gottes liebender Vorherbestimmung festmachen kann, dann hat er seine eigene, der Mutter gegenüber unabhängige Identität gewonnen.⁸⁴

In der Auseinandersetzung mit Pelagius und den Pelagianern hat Augustin dann seine Prädestinationslehre ausgebaut. Interessant ist der Umstand, dass er jetzt die Jahre früher entstandenen *Confessiones* in Umlauf bringt.⁸⁵ Sie sind für ihn offensichtlich ein Dokument erlebter Prädestination. Augustin hat die theologiegeschichtliche Aufgabe wahrgenommen, die durch den Kampf mit den dualistischen Systemen der Gnosis und des Manichäismus gestellt war⁸⁶ und hat die Prädestinationslehre formuliert, eine – um Brown aufzunehmen – harte Lehre für harte Zeiten.⁸⁷ Dass gerade er der Lehrer der Prädestination geworden ist, das zu verstehen, erleichtern die eben vorgetragenen Überlegungen. Sie lassen auch verstehen, warum es zwischen Augustinus und Pelagius zu keinem Gespräch kommen konnte. Augustin musste Pelagius mit tödlichem Hass verfolgen, weil er die von ihm unter grossen Mühen und Nöten errungene, in der Vorherbestimmung Gottes verankerte Identität in Frage stellte.

III. Theologische Wertung der Sexualität

Beginnen wir mit der Bilanz, die Augustin bei der Niederschrift der *Confessiones* über seinen gegenwärtigen geistlichen Zustand zieht. Sein erstes, vermutlich dringlichstes Gebetsanliegen ist die Bitte um die Kraft zur völligen sexuellen Enthaltsamkeit. Er ist zwar dankbar, dass ihm seit seiner Bekehrung diese Kraft zuteil geworden ist. Aber ihn bedrückt, dass er immer noch von sexuellen Phantasien heimgesucht wird, am Tag nur schwach, doch

⁸² *Conf.* V, 8, 15.

⁸³ *Conf.* V, 9, 17.

⁸⁴ Vgl. Brown, 355: «Denn dieser Gedanke (sc. der Prädestination) gab den Menschen etwas, was sie sich niemals selbst schaffen konnten: einen dauerhaften Kern der Identität.»

⁸⁵ *Ep.* 231, 6.

⁸⁶ S. dazu H. Blumenberg, *Der Prozess der theoretischen Neugierde* (erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von «Die Legitimität der Neuzeit», 3. Teil), Frankfurt/a. M. 1973, 65 ff.; vor allem 78 f.

⁸⁷ 355.

umso massiver in den Träumen, und so, dass auch der Körper davon erfasst wird, *ad carnis fluxum* – bis zur Pollution.⁸⁸

Mit solchen nächtlichen Erlebnissen ist Augustin sich selber ein Rätsel. Wo bleibt die Herrschaft der Vernunft? Ist sie im Traum ausgeschaltet? Ist er in sich selber gespalten?⁸⁹ Er kann die Verantwortung für diese nächtlichen Prozesse an Leib und Seele nicht voll übernehmen und weiss doch, dass seine Person daran beteiligt ist. Er hofft von Gott, dass er ihn von seinen unreinen Phantasien, diesen Bildern animalischer Geilheit, befreie.⁹⁰

Wenn ein theologischer Autor, nachdem er die Geschichte seiner Kindheit und Jugend erzählt hat, den Lesern mit solcher Offenheit Einblick in die eigenen sexuellen Probleme gibt, ist er selber gar nicht gewillt, zwischen seinem Erleben der Sexualität und ihrer theologischen Beurteilung zu trennen. Er gibt u. E. indirekt seinen Interpreten recht, wenn sie den Zusammenhang zwischen seiner Biographie und seiner Lehre noch genauer zu verstehen versuchen und dazu auch analytische Deutungen heranziehen. Wir fragen also, ob sich der innere Kampf zwischen *me ipsum et me ipsum*, über den Augustin in den oben zitierten Abschnitten berichtet, angemessen in den Kategorien der Freud'schen Lehre von den seelischen Instanzen umschreiben lässt. Etwa so: Sein Ich hat seit der Bekehrung die sexuelle Begierde als etwas Böses verurteilt und auf ihre Befriedigung völlig verzichtet, nachdem sein Über-Ich dies schon lange vorher gefordert hatte. Doch die Triebwünsche im Es, die mit somatischen Prozessen zusammenhängen, sind immer noch so stark, dass sie in Träumen die normalerweise funktionierende Zensur manchmal überwältigen und sich, zum Entsetzen des Ichs, unverschlüsselt bemerkbar machen. Diese nächtlichen Erlebnisse sind aber nicht so stark, dass das Ich dadurch veranlasst würde, die negative Beurteilung der Sexualität zu revidieren. Auch sonst lassen sich infolge dieser Unterdrückung der Sexualität keine Hemmungen der Arbeits- und der Liebesfähigkeit des Ich feststellen.

Wenn eine solche Umsetzung der Selbstanalyse Augustins in psychologische Kategorien den Sachverhalt nicht verfälscht, kann psycho-historisch gefragt werden, wie sich seine Einstellung zur Sexualität von seiner frühesten Kindheit an entwickelt hat. Was wissen wir über die Sexualerziehung, die ihm zuteil geworden ist? Wir setzen dabei voraus, dass Sexualerziehung nicht auf die Akte beschränkt ist, in denen den Beteiligten das sexuelle Thema bewusst ist, sondern dass sie sich in allen erzieherischen Vorgängen ereignet. Monnica war mit allen ihren Eigenschaften für die Sexualerziehung ihres

⁸⁸ *Conf.* X, 30, 42.

⁸⁹ *Conf.* X, 30, 41.

⁹⁰ *Conf.* X, 30, 42.

Sohnes massgeblich, auch mit der oben beschriebenen Kraft ihrer beharrlichen und zielbewussten Liebe. Wir möchten in diesem Zusammenhang noch eine andere Eigenschaft hervorheben: ihre Klugheit, ihre Fähigkeit, dem gescheiten Sohn auch in schwierigen Diskussionen als Gesprächspartnerin zu imponieren. Wie sie auf ihn gewirkt hat, lässt sich daraus schliessen, dass er es liebt, ihr immer einmal wieder seine Bewunderung auszudrücken.⁹¹ In den philosophischen Männergesprächen in Cassiciacum beteiligt sie sich als einzige Frau, zwar wie der Sohn bemerkt mit Grammatikfehlern, aber sicher und mit selbständigen Beiträgen, in denen sie die philosophischen Spekulationen der Männer auf den Boden ihres Glaubens herunterholt. Oft legt ihr der Sohn die entscheidenden theologischen Wendungen der Dialoge in den Mund. Als er ihr in den Gesprächen über die Ordnung seine Begeisterung über ihre philosophische Weisheit allzu massiv vorträgt, antwortet sie schlagfertig, dass er noch nie so gelogen hätte.⁹² Sie wäre mit den Zielen ihrer Sexualerziehung nicht so erfolgreich gewesen, wenn sie den Sohn nicht mit ihrer geistigen Überlegenheit beeindruckt hätte.

Aus den oben erwähnten Angaben über Kindheit und Jugend lässt sich ihre Einstellung zum Leib und zur Sexualität erschliessen: Schon als Kind hatte sie gelernt, sich leibliche Genüsse zu versagen und auf eigene Bedürfnisse zu verzichten. Beim Bericht über den Tod der Mutter fällt Augustin ein, was diese über ihre Erzieherin erzählt hat:⁹³ wie diese den Kindern Selbstbeherrschung beibrachte und ihnen sogar das Trinken von Wasser ausserhalb der Mahlzeiten abgewöhnte. Als das Mädchen Monnica es beim täglichen Weinholen im Keller immer nicht lassen konnte, vom ungemischten Wein zu naschen, schleuderte sie ihm das Schimpfwort «Weinsäuferin» ins Gesicht. Indem sie so an sein Ehrgefühl appellierte, kurierte sie es sofort von der heimlichen Sucht – eine Anekdote, die zeigt, wie man in ihrer Herkunftsfamilie mit leiblichen Gelüsten umging und welch hohe Ansprüche man an die eigene Person stellte.

In den Frühdialogen überliefert Augustin wörtliche Aussagen seiner Mutter, aus denen ersichtlich ist, wie affektgeladen sie die Sexualität abgelehnt hat.⁹⁴ Bedingt durch ihre asketische Erziehung, empfand sie wohl gegen alle Körpervorgänge unterhalb der Gürtellinie eine starke Aversion. Dass sie sich über Licentius ärgerte, weil er einen Psalm sang am Ort, an dem er seine Ausscheidungsbedürfnisse befriedigte,⁹⁵ ist bezeichnend für ihren Reinheits-

⁹¹ S. A. 30.

⁹² *De Ord.* 1, 33.

⁹³ *Conf.* IX, 8, 17 f.

⁹⁴ *De beat.* 1, 12.

⁹⁵ *De Ord.* 1, 22.

fanatismus. Für sie ist alles, was mit den unteren Organen des Bauches zu tun hat, schmutzig, ja böse und Gott entgegengesetzt. Es muss unterdrückt oder unter strenger Kontrolle gehalten werden. Zu ihrem analen Charakter passt die Übergewissenhaftigkeit, mit der sie ihre religiösen Pflichten erfüllt.⁹⁶

Der sexuellen Gemeinschaft mit Patricius unterzog sie sich als einer Pflicht, vermutlich nicht nur ohne Freude, sondern mit Ekelgefühlen, so dass auch er kaum Lust an diesem Zusammensein erlebte und anderswo Ausgleich suchte. Aber sie war ihm gegenüber so unterwürfig, dass seine Untreue die Ehe nicht gefährdete. Sie verstand es überhaupt, durch Sanftmut und Opferbereitschaft einem jeweiligen Konfliktpartner jeden Grund zu Aggressionen zu entziehen, in ihm Schuldgefühle zu wecken und ihn dadurch so zu lenken, wie sie wollte. Das war auch eine Ursache ihres Einflusses auf den Sohn. Dieser fühlte sich ihr gegenüber vermutlich schon als Kind immer schlecht und schuldig und darum immer zum Nachgeben bereit.

Ch. Kligerman⁹⁷ meint, dass zwischen Monnica und ihrem Gatten schwere Spannungen bestanden. Der Sohn habe diesen Streit als inneren Zwiespalt übernommen und habe oft auch den Vater wegen einiger seiner Eigenschaften bewundert. Dieses Bild von Patricius entspricht aber den Quellen nicht und ist eher auf die Tendenz des Analytikers Kligerman zurückzuführen, bei Augustin einen perfekten Ödipuskonflikt zu rekonstruieren. Wir nehmen an, dass Patricius tatsächlich eine schwache Figur war, die dem Sohne nur kläglich erschien, nie imponierend.

Wie wirkt sich die Persönlichkeitsstruktur der Mutter bei Augustin auf die Entwicklung der Sexualität aus? Ihre Mutterliebe war besonders intensiv,⁹⁸ und über die Art dieser Liebe berichten die Quellen einiges. In den ersten Jahren nach der Geburt muss es eine bedingungslos gewährende Liebe gewesen sein. Das lässt sich daraus schliessen, wie anschaulich, ja begeistert Augustin über das Gestillt-werden erzählt. In welcher Autobiographie wird dieser Vorgang so liebevoll behandelt? Hat ihm die Mutter, als er älter wurde, immer wieder davon berichtet, wie tüchtig er damals getrunken hat und wie

⁹⁶ *Conf.* V,9,17 (*bis die mane et vespere*), *Conf.* VI,2,2.

⁹⁷ S. A. 4.

⁹⁸ Wenn Augustin ihr Erstgeborener war, liegt die Vermutung nahe, dass sie mit ihrer Liebe beim Sohn etwas suchte, was sie bei ihrem Mann nicht fand (so auch Kligerman). Doch wenn sie schon durch eine leibfeindliche Erziehung geprägt war, als sie in die Ehe trat, hätte sie sich, auch wenn sie mit einem andern Mann verheiratet gewesen wäre, in der Mutterliebe sicherer gefühlt als in der die Sexualität umfassenden Gattenbeziehung. Ob Navigius tatsächlich der jüngere Bruder Augustins war, hängt u. a. davon ab, ob die Beschreibung des auf seinen Milchbruder eifersüchtigen Kleinkindes (*vidi et expertus sum zelantem parvulum*, *Conf.* I,7,11) bloss eine aktuelle Beobachtung meint, oder ob durch die Beobachtung etwas in ihm wachgerufen wurde, was ihm einmal über sein eigenes Verhalten als Kleinkind erzählt wurde.

beglückend für sie das Stillen war, damals als er ihr noch ganz gehörte? Hat ihn, den Vierzigjährigen, der Anblick stillender Mütter auf der Strasse oder im Gottesdienst an solche Gespräche erinnert? War ihm das Thema wichtig, weil es mit der Sehnsucht nach dem Paradies ungestörter oraler Genüsse in der frühen Kindheit zusammenhing? Er weiss, dass er sich nicht an die Zeit, als er ein Brustkind war, erinnern kann. Dennoch beschreibt er sie mit spürbarer Anteilnahme.⁹⁹ Ist dieses Bild einer durch nichts getrüben Einheit mit der Mutter Ausdruck eines ungestillten Heimwehs? Träumt und schwärmt der Vierzigjährige noch von jener Zeit, in der er als Zweijähriger von seiner Mutter und ihren Helferinnen (eine Amme? mehrere Kinderfrauen?) bewundert wurde, ohne etwas dafür leisten zu müssen? – von jener Zeit, in der er «unter Koseworten der Kinderfrauen, unter fröhlichen Scherzen meiner Umgebung, die mit mir lachte und schäkerte», die Muttersprache lernte?¹⁰⁰ Ist es Zufall, dass der Theologe, der mit soviel Wärme die von ihm als Kleinkind empfangene mütterliche Ernährung und Pflege beschreibt, auch in seinen Aussagen über Gott immer wieder mütterliche Eigenschaften nennt?¹⁰¹ Zur Intensität, mit der er das orale Paradies seiner Kindheit schildert, passt es jedenfalls gut, dass er in der geistlichen Bilanz am Schluss seiner Autobiographie bei der Auflistung der noch ungelösten Probleme die *concupiscentia ventris* nennt, die mangelnde Selbstbeherrschung beim Essen.¹⁰²

Ch. Kligerman macht auf die symptomatische Bedeutung der Szene aus der Äneis aufmerksam, über die Augustin aus seiner Schulzeit berichtet.¹⁰³ Denn im ersten Märchen, an das sich ein Erwachsener aus seiner Kindheit erinnert, ist oft das «Lebensskript» enthalten. Der Schüler Aurelius vergoss Tränen der Rührung über Dido, die sich das Leben nahm, weil sie von ihrem Geliebten Äneas heimlich verlassen wurde. Kligerman sieht in dieser Szene eine Deckerinnerung an die kindliche Sexualität (was im Urteil Augustins, er habe mit den Tränen *fornicatio* gegen Gott begangen, zum Ausdruck komme) und an seine infantilen Aggressionen gegen die Mutter. Nach unserer Meinung muss hingegen deutlicher zwischen den moralischen Urteilen des Vierzigjährigen und den Gefühlen des Schülers unterschieden werden.

Warum war der phantasiebegabte Schüler über diese Szene so gerührt? Es gab vermutlich in seinen Tagträumen noch andere Helden und andere Liebespaare. Warum hat sich gerade Dido so unauslöschlich seinem Gedächtnis

⁹⁹ *Conf.* I, 6, 7–8.

¹⁰⁰ *Conf.* I, 14, 23.

¹⁰¹ S. A. 68–72.

¹⁰² *Conf.* X, 31, 44–47.

¹⁰³ *Conf.* I, 13, 21, s. A. 4.

eingepägt und drängt sich dem Vierzigjährigen wieder auf? Hat sie den Schüler so beeindruckt, weil er selber von einer königlichen (= mütterlichen) Freundin fasziniert war? Ahnte er voraus, dass er diese einmal schmählich verlassen werde, um wie Äneas nach Rom zu fahren – verlassen müsse, um selbständig zu werden, und dass er dadurch ihr Herz brechen werde? Fühlte er sich im voraus schuldig an seiner Mutter? Hatte er ihr gegenüber latent ein so schlechtes Gewissen, dass er sich mit Äneas, dem tragisch Schuldiggewordenen, identifizierte?

Die Art der Liebe, die Augustin als Kind empfang, lässt sich aus dem Verhalten der Mutter gegenüber dem Heranwachsenden erschliessen: Sie liebte ihn als das brave Kind, das er war, als er noch ganz auf sie angewiesen war, liebte ihn als den fleissigen, lernbegierigen Schüler, als den ihn seine Lehrer formen wollten. Sie, die Sanftmütige, die Friedensstifterin, hatte kein Mitleid mit ihm, wenn die Lehrer ihn prügeln, um ihr Ziel zu erreichen.¹⁰⁴ Als er älter wurde, liebte sie ihn als den gläubigen Christen, welcher Ziel ihrer eigenen erzieherischen Bemühungen und Inhalt ihrer inständigen Gebete war. Aber sie liebte ihn nicht als den kleinen Dieb im Keller und den leidenschaftlichen Vogelfänger, der sich um Nüsse, Bälle und Spatzen kümmerte und der Eidechsen zerschnitt, um die Teile zucken zu sehen. Sie liebte ihn nicht als den Pubertierenden, der mit der Reifung seiner Sexualität in eine schwierige Zeit eintrat.

Das wird an der Episode in der Badehalle deutlich.¹⁰⁵ Der Vater hatte bei ihm «die Zeichen durchbrechender Mannesreife und den Drang seines jungen Leibes bemerkt» – eine Erektion oder eine masturbatorische Betätigung. Patricius berichtete davon seiner Frau voll Stolz. Für ihn war das Grund zur Freude, weil sie seine Hoffnung auf einen Stammhalter bestärkte. Die Mutter reagierte ganz anders: «erzitternd in frommer Angst». Sie nahm den Sohn ins Gebet und ermahnte ihn «unendlich besorgt, er solle keine Unzucht treiben oder gar die Ehe mit der Frau eines andern brechen». Sie wertete also die erwachende Sexualität des Sohnes ausschliesslich negativ und sah daran nur das Gefährliche. Man trägt nichts in den Bericht ein, wenn man sagt: sie hätte ihn am liebsten asexuell behalten. Wenn sie beim Sechzehnjährigen so urteilte, war ihr erzieherisches Verhalten schon immer von der Angst vor der werdenden Sexualität bestimmt. Sie war nie leib-freundlich. Sie war immer bestrebt, ihm die Beherrschung der Triebe beizubringen. Hat der Vierzigjährige darum so begeistert über die Wonnen des Gestilltwerdens geschrieben, weil die Mutter ihm nach der Entwöhnung jede Zärtlichkeit und allen Körperkontakt versagt hat?

¹⁰⁴ *Conf.* I, 9, 14–15.

¹⁰⁵ *Conf.* II, 3, 6.

Die sechzehn Jahre, in denen ihm beigebracht wurde, dass körperliche Bedürfnisse zu beherrschen sind und dass alles, was von den Genitalien ausgeht, schmutzig und böse ist, haben ihn geprägt. Er hatte gelernt, sich schuldig zu fühlen, wenn er die Selbstbeherrschung verlor, längst bevor die Triebdränge der Pubertät ihn überschwemmten. Als die Reifung der Genitalien eingetreten war, liess er sich zunächst völlig von den Wünschen treiben, die neu in seinem Leib aufgebrochen waren. Die Beschreibung seines Sexualverhaltens als Pubertierender lässt an flüchtige heterosexuelle Kontakte denken: «Was war es anders, was mich freute, als zu lieben und geliebt zu werden.» Doch der Vierzigjährige kann in solchen Kontakten mit dem andern Geschlecht nichts Harmloses sehen:

«Aber es blieb nicht bei der Weise von Seele zu Seele, wie es bei der lichten Strasse der Freundschaft ist, sondern Nebeldünste stiegen aus einem sumpfigen Gelüst des Fleisches und dem Strudel sich regender Mannbarkeit, und sie verwölkten und verdunkelten mein Herz, dass sich der heiter ruhige Glanz der Liebe nicht mehr unterscheiden liess von der Finsternis der Wollust... Ich wälzte mich in meinen Unzüchten, ich ergoss mich darein, ich zerfloss und verschäumte.»¹⁰⁶

Diese harten moralischen Verurteilungen entsprechen nicht nur dem Denken des Vierzigjährigen, sondern geben vermutlich die Gefühle des Achtzehnjährigen über den eigenen Lebenswandel wieder. Die emotionsgeladenen Bilder in diesem Abschnitt sind u. E. verständlich als Erinnerung daran, wie unrein und schlecht er sich damals gefühlt hat, als er die mütterlichen Gebote so flagrant durch sexuelle Kontakte mit Mädchen verletzte.

Als Student in Carthago begeisterte er sich für Ciceros Hortensius. Dieses Buch entfaltet, wie man annehmen kann, das Ideal der völligen Selbstbeherrschung durch die Vernunft, die den Weisen glücklich macht. Dieses Ideal war für Augustin das ganze Leben lang massgeblich. Die Begegnung mit dem Buch war nicht nur für das Denken Augustins bedeutsam, es verwandelte sein Gefühlsleben.¹⁰⁷ Es führte in seiner Biographie eine Wende herbei. Das hing vermutlich mit dem durch sein sexuelles Leben angeschlagenen Selbstgefühl zusammen. Das Buch brachte auf den Begriff, was er seit seiner Kindheit von der Mutter gelernt hatte. Cicero bestätigte das mütterliche Ideal der Selbstbeherrschung auf höherer Ebene und legitimierte es philosophisch. In den Triebstürmen der Pubertät hatte er versucht, das Ideal abzuschütteln und gefühlsmässig einen Lebenswandel mit möglichst viel Trieberfüllung zu bejahen. Sein Ich hatte Partei für das Es genommen, nur das Über-Ich wehrte sich

¹⁰⁶ *Conf.* II, 2, 2.

¹⁰⁷ *Conf.* III, 4, 7 *ille vero liber mutavit affectum meum et ad te ipsum, domine, mutavit preces meas et vota ac desideria mea fecit alia.*

dagegen. Durch Hortensius wurde das anders. Sein Ich stellte sich auf die Seite des Über-Ich. Von jetzt an wollte er von ganzem Herzen ein Weiser, der seine Triebe beherrscht, werden.

Fragt man, welche Funktion die manichäische Phase hinsichtlich der sexuellen Probleme dieser Lebenszeit hatte, so ist anzunehmen, dass der Dualismus eine erste, noch wenig befriedigende Lösung des innern Zwiespalts zwischen Sexualtrieb und mütterlich-stoischem Ideal ermöglichte. Was er erlebte, wenn er von seinen sexuellen Drängen überschwemmt wurde, konnte er fortan dem bösen Prinzip zuschreiben. Sein Geist gehörte dennoch auf die Seite des guten Prinzips. Die sexuellen Schuldgefühle wurden etwas reduziert.

Das Verhältnis zur Freundin, mit der er 15 Jahre in einer ehe-ähnlichen Beziehung lebte, muss überaus liebevoll gewesen sein. Doch er lebte gespalten in zwei Welten: in der Welt des Geistes mit dem stoisch-neuplatonischen Wertsystem und in der Wohn- und Bettgemeinschaft mit der Freundin. In der Welt des Geistes galt das Ideal der Ataraxie. In der Beziehung mit seiner Freundin erlebte er im Austausch von Zärtlichkeiten und in der sexuellen Vereinigung beglückende Stunden, aber er konnte die beiden Welten nicht zusammenbringen. Für sein Selbstwertgefühl waren die reflexbedingten Körpervorgänge beim Coitus sittliche Niederlagen.¹⁰⁸ Im Ablauf der Erregung war er nicht mehr Herr seiner selbst, und er machte sich deswegen Vorwürfe.

Kurz nach seiner Bekehrung schreibt er: «Es gibt nichts, das den Geist des Mannes so sehr von seiner sicheren Höhe stürzt wie die Schmeicheleien einer Frau und jene körperliche Berührung, ohne die man eine Frau nicht haben kann.»¹⁰⁹ Bemerkenswert ist, dass er hier Zärtlichkeit und Körperkontakt als das den Geist des Mannes Demütigende nennt und nicht die Gefühlsstürme des Orgasmus. Monnica beurteilte vermutlich beide Seiten des sexuellen Lebens negativ, das Erleben des leiblichen Zusammenseins in Ruhe und Sanftheit und die Ekstase des Coitus. Ihre höchsten mütterlichen Wünsche für den Sohn gingen wahrscheinlich in Richtung auf ein zölibatäres Leben. Wir halten es für wahrscheinlich, dass ihm dieses Ideal schon früh von seiner Mutter vorgehalten wurde.¹¹⁰

¹⁰⁸ S.-H. Pförtner, *Kirche und Sexualität*, Reinbeck 1972, 46: «Von der Stoa hatte Augustin das Ideal des souveränen, vernunftgegenwärtigen Selbstbesitzes des Weisen, das Wunschbild der «Ataraxia» übernommen. Er sträubte sich gegen die reflexbedingten Körpervorgänge im Geschlechtsleben wie Erektion oder Orgasmus, in denen der Mensch nicht Herr über das körperliche oder seelische Geschehen ist.»

¹⁰⁹ *Sol.* I, 17.

¹¹⁰ K. G. Rey, *Das Mutterbild des Priesters*, Zürich 1969, hat bei seiner 1961 durchgeführten Befragung von 265 Priestern über die Erfahrungen mit der eigenen Mutter ein durchschnittliches

Wir müssen hier noch einmal auf seine nächtliche Abreise von Karthago nach Rom ohne Wissen der Mutter zurückkommen, auf diesen letzten Versuch, sich von ihrem Einfluss zu befreien. Von der Ähnlichkeit zwischen dieser Szene und der Geschichte von Dido und Äneas, die an einen unbewussten Wiederholungszwang denken lässt, war oben die Rede. Fragen wir noch, was sich aus dem Arrangement des Aufbruchs über die Beziehung des erwachsenen Sohnes zu seiner Mutter schliessen lässt. Er reist heimlich ab. Warum kann er ihr nicht ins Gesicht sagen, dass er wegfährt, auch wenn sie dagegen ist? Wovor hat er Angst? Gewiss nicht vor einer lauten, heftigen Gegenreaktion, etwa einer Scheltrede. Man kann sich eine solche bei ihrem Charakter gar nicht vorstellen. Angst hatte er wahrscheinlich vor ihren Tränen, die sein schlechtes Gewissen verstärkten, vor ihren sanften Vorwürfen und Andeutungen, die ihm das Gefühl gaben, dass er ihr Herz breche. Mit seinem Entschluss, sich von ihr zu lösen, schämt er sich so, dass er das Schiff heimlich besteigt. Das Arrangement verrät seine nach wie vor starke Bindung an sie. In seinem Innern nimmt er sie mit, auch wenn er sie beim Beten in der Cyprian-Kirche zurücklässt. Am Ende ihres Lebens attestiert sie ihm, wie oben erwähnt, dass er ihr guter Sohn war und dass sie aus seinem Munde nie ein hartes Wort oder einen kränkenden Ton vernommen habe.¹¹¹ Das Fehlen jeder Aggression bei Kindern dürfte jeweils Resultat der Tyrannei der Sanftmut und der Vollkommenheit eines Elternteils sein. Augustin fühlte sich gegenüber der Mutter immer schon so schuldig, dass er ihr nie durch ein hartes Wort Schmerz zufügen konnte.

An seiner seelischen Entwicklung in den letzten Monaten vor der Bekehrung haben sexuelle Probleme keinen geringen Anteil. Als ob er sein eigener Analytiker wäre, beschreibt er die immer unerträglichere Ambivalenz zwischen seinem Bedürfnis nach liebendem Zusammensein mit der Freundin und seiner Sehnsucht, endlich das zölibatäre Leben zu beginnen.¹¹² Einige Ausdrücke, die er für seine damaligen Schwierigkeiten verwendet, machen den Eindruck, er habe unter einer Art Coitus-Sucht gelitten, einem zwanghaften Verlangen nach sexueller Vereinigung, wie man es als Form der Angst-

Mutterbild gezeichnet, das dem von Monnica bei Augustin in manchem ähnlich ist. Auffällig ist, dass viele Priester einen religiös indifferenten und oft einen auch im menschlichen Bereich schwachen Vater hatten. Rey meint, dass sich durch das erlebnismässige Ausfallen der Religiosität des Vaters jeweils der religiöse Einfluss der Mutter verdopple. Es scheint, dass die Familienkonstellation Augustins typisch ist für eine innere Entwicklung zum zölibatären Priester.

¹¹¹ *Conf.* IX, 12, 30 (auch A. 57).

¹¹² *Conf.* VI, 12, 21. *deligatus morbo carnis mortifera suavitate trahebam catenam meam solvi timens et quasi concusso vulnere repellens verba bene suadentis tamquam manum solventis.* *Conf.* VIII, 10, 22 *ego cum deliberabam, ut servirem domino deo meo, sicut diu disposueram, ego eram, qui volebam, ego, qui nolebam; ego eram. Nec plene volebam, nec plene nolebam.*

abwehr bei Neurotikern beobachtet.¹¹³ Aber vielleicht ist die Wortwahl nur Ausdruck seiner selbstanklägerischen Stimmung. Die Formulierung *blandimenta feminea corporumque ille contactus* in den «Selbstgesprächen»¹¹⁴ lässt darauf schliessen, dass für ihn Zärtlichkeit und körperliche Nähe der Liebenden so wichtig waren wie der Coitus. Die Metaphern, die in diesen Abschnitten eine Gebundenheit ausdrücken, könnten auch nur sein Bedürfnis nach Liebkosungen bedeuten. Wie tief die Liebe zwischen ihm und seiner Freundin ging, zeigte seine Trauerreaktion, als er sie auf Betreiben der Mutter wegschicken musste.¹¹⁵

Widerlegen die Heiratspläne, die Monnica damals für ihn betrieb, unsere Vermutung, dass sie ihren Sohn gern im zölibatären Stand gesehen hätte? Kaum! Entweder rechnete sie als kluge Frau beim Alter ihres Sohnes damit, dass sich ihr Ideal mit ihm nicht oder noch nicht verwirklichen liesse – oder für sie war eine Ehe, die nur mit der Absicht, Kinder zu zeugen, geschlossen wurde, eine Konzession an die Schwäche des Sohnes, aber nicht ein Ja zu seinen sexuellen Bedürfnissen.

Unmittelbar vor der Bekehrung, so berichtet Augustin, war er noch einmal beeindruckt von Berichten über Männer, die sich zum zölibatären Leben entschlossen hatten: Antonius, der Einsiedler, andere ägyptische Mönche, die königlichen Beamten in Trier. Dass diese ungebildeten Männer fertigbrachten, was er noch nicht zu tun wagte, verletzte sein Selbstwertgefühl. Die Ambivalenz steigerte sich zum Selbsthass.¹¹⁶ Das Gebet *da mihi castitatem et continentiam, sed noli modo*¹¹⁷ deutet an, dass seine seelische Entwicklung einer Krise entgegentreibt. Ein innerer Kampf tobt zwischen dem Wunsch, das eigene Ideal zu verwirklichen, und der Angst, es nicht zu können,¹¹⁸ zwischen dem Ich-Ideal, das den Entschluss zur lebenslänglichen Keuschheit fordert, und der Selbstverachtung wegen der Schwäche gegenüber dem Trieb. Ins Gewicht fällt schliesslich der Gedanke an die frommen «Knaben und Mädchen, Menschen jeden Alters, die ernste Witwe und die Jungfrau hoch in Jahren», die auf Sexualität verzichten können.¹¹⁹ Dass das mütterliche Vor-

¹¹³ *Conf. VI, 12, 22. magna autem ex parte atque vehementer consuetudo satiandae insatiabilis concupiscentiae me captum excruciat.*

Conf. VIII, 6, 13. vinculo quidem desiderii concubitus... agebam solita crescente anxitudine.

Conf. VIII, 7, 16 et constituebas me ante faciem meam, ut viderem, quam turpis essem, quam distortus et sordidus, maculosus et ulcerosus.

¹¹⁴ *Sol. I, 17.*

¹¹⁵ *Conf. VI, 15, 25.*

¹¹⁶ *Conf. VIII, 7, 17 tanto execrabilius me comparatum eis oderam.*

¹¹⁷ *Conf. VIII, 7, 17.*

¹¹⁸ *Conf. VIII, 11, 25 flagella ingeminans timoris et pudoris.*

¹¹⁹ *Conf. VIII, 11, 27.*

bild hier eingeschlossen ist, versteht sich von selbst. Sollte er, der gebildete Sohn einer solchen Mutter, mit der Hilfe Gottes nicht fähig sein, dasselbe zu leisten?

Das sind die inneren Voraussetzungen für das Garten-Erlebnis in Mailand. Die Wende, die er damals vollzog, war nicht die Bekehrung vom Unglauben zum Glauben, nicht der Schritt von einer nichtchristlichen zu einer christlichen Weltdeutung, vielleicht zunächst nicht einmal der Entschluss, sich zur Taufe anzumelden, sondern die Entscheidung zur lebenslänglichen Keuschheit und zugleich die Überzeugung, dazu fähig zu sein. «Du hast mich gewandelt hin zu dir, dass ich nicht mehr nach dem Weibe frage.»¹²⁰

Interpretieren wir diesen Entschluss auf dem Hintergrund seiner Beziehung zur Mutter, so bedeutet er die Entscheidung dafür, ihren höchsten Wunsch zu erfüllen und sich so ihrer Liebe würdig zu erweisen. Von jetzt an trennte ihn, ausser im Bereich des Leiblichen, nichts mehr von ihr. Er hatte denselben Glauben wie sie. Er lehnte wie sie die Sexualität ab. Es gab für ihn auch niemanden mehr, der ihr den Platz als seelisch-geistige Partnerin streitig gemacht hätte. Die mystische Vision von Ostia, gemeinsam mit der Mutter, ist für Augustin wohl wie eine Bestätigung, dass sie endgültig versöhnt und eins geworden sind.

Die Lösung, die Augustin in Mailand für seine psychosexuellen Probleme gefunden hatte, wurde zur Grundlage für seine theologische Wertung der Sexualität. Auch hier kann man, ähnlich wie bei der Prädestinationslehre, eine Kontinuität mit den bisherigen Erfahrungen und eine gewisse Loslösung von bloss Übernommenem feststellen. Von den Urteilen Monnicas über die Sexualität heben sich vermutlich seine positiven Aussagen über die Ehe ab, ebenso seine Hypothese, dass es vor dem Sündenfall eine sexuelle Gemeinschaft zwischen Mann und Frau ohne hitzige Lüsterheit gegeben habe. Die Ehe ist für ihn eine Einrichtung Gottes zur Zeugung von Kindern, sie ist auch, abgesehen vom sexuellen Bereich, als Liebesgemeinschaft wertvoll. Durch den Sündenfall wurde diese Gabe Gottes pervertiert. Durch den Akt der Rebellion gegen Gott war in den Ur-Eltern die *concupiscentia* erwacht, die «unmässig und vom Willen unabhängig war und sie zu einem unersättlichen Verlangen nach Selbst-Befriedigung trieb... Augustin glaubte, dass dieser Impuls sich zwar in jede menschliche Beziehung und überhaupt in alles Menschliche eindränge, am mächtigsten aber und am typischsten im sexuellen Bereich wirksam werde.»¹²¹ Seit dem Sündenfall ist geschlechtliche

¹²⁰ *Conf. VIII, 12, 30 convertisti enim me ad te, ut nec uxorem quaererem nec aliquam spem saeculi huius, stans in ea regula fidei...*

¹²¹ D.S. Bailey, *Mann und Frau im christlichen Denken*, Stuttgart 1959, 54.

Vereinigung nicht mehr möglich ohne Lust (*libido*).¹²² «Diese aber nimmt den ganzen Leib, innerlich so gut wie äusserlich, in Anspruch und bringt, da die seelische Leidenschaft sich mit dem fleischlichen Triebe vereinigt und ihn durchdringt, den ganzen Menschen in Wallung, worauf jene Wollust (*voluptas*) folgt, mit der keine andere körperliche Lust zu vergleichen ist, die, auf ihrem Höhepunkte angelangt, fast alles Denken und Wachbewusstsein auslöscht.»¹²³ Selbst der Fromme bringt es, auch wenn er sich Mühe gibt, nicht fertig «*sine hac libidine filios procreare*».¹²³

Einen Beweis dafür, dass sexuelle Libido mit Sünde zusammenhängt, sieht Augustin auch im Schamgefühl. Alle Menschen, auch die Heiden, haben das Bedürfnis, den Geschlechtsverkehr heimlich zu vollziehen, und zeigen damit, dass es sich um etwas handelt, das das Licht scheut.

Obwohl jede geschlechtliche Vereinigung, selbst wenn mit ihr nur die Erzeugung von Kindern beabsichtigt wird, durch Sünde befleckt ist, beurteilt Augustin die Ehe als göttliche Einrichtung. «Wir dürfen die Ehe nicht verdammen wegen des Übels der Lust, und wir dürfen die Lust nicht preisen wegen des Guts der Ehe.»¹²⁴ «Die Ehe kann dazu dienen, die venerische Begierde zu mässigen und sie unschädlich und nützlich auf die Aufgabe der Fortpflanzung hinzulenken. Keuschheit in der Ehe besteht darin, dass der Koitus aus einer Befriedigung der Lust zu einer notwendigen Pflicht verwandelt wird.»¹²⁵ Vielleicht ringt Augustin in solchen Aussagen darum, die von ihm verinnerlichten Erfahrungen der Mutter mit ihrer Ehe und die biblische Theologie, nach welcher die Ehe in der Schöpfung Gottes begründet ist, zu versöhnen. Der eschatologische Vorbehalt ermöglicht ihm, sein Ja zur Ehe noch einmal einzuschränken: Würden mehr Menschen sich an die paulinische Regel «besser ist, nicht zu heiraten» halten, so hätte das im Blick auf den Fortgang der Geschichte Vorteile. «Weit schneller würde sich der Gottesstaat vollenden und das Ende der Weltzeit herbeieilen.»¹²⁶

Weil wir als Menschen der Gegenwart gegenüber den Ideen von Wilhelm Reich kaum völlig immun sind, meldet sich, fast unvermeidlich, der Verdacht, ob die konsequent negative Bewertung der Sexualität bei Augustin nicht zu krankhaften oder sonst defizienten Formen des Menschseins führen müsse. Kann der Mensch gesund bleiben, wenn er sich entschliesst, einen somatisch bedingten Trieb als nur böse zu beurteilen? Wir meinen, diese Verdachtsfrage sei, weil sie aus ungeschichtlichem Denken kommt, zurück-

¹²² *De civ. Dei* XIV, 15.

¹²³ *De civ. Dei* XIV, 16.

¹²⁴ *De nupt. et. concup.* 1, 8 (7), zit. nach Bailey.

¹²⁵ Bailey, a. a. O. 56.

¹²⁶ *De bono conjugali* 10, 10.

zuweisen. Augustin fand in der Entscheidung zur lebenslänglichen sexuellen Enthaltsamkeit nicht nur eine glaubhafte Lösung für sein individuelles Problem. Weil er diese auch psychologisch einleuchtend, sprachgewaltig und geistlich mitreissend dargestellt hat und weil er sie gerade in der Zeit fand, als im Christentum durch neuplatonische und andere Einflüsse das Leibliche und das Sexuelle obsolet geworden waren, wurde er zum Schöpfer einer christlichen Kultur des Zölibatären mit ihrem eigenen Reichtum an Spiritualität und entsexualisierter Liebe, den wir als Protestanten nicht unterschätzen wollen. Doch wenn heute selbst katholische Autoren die Problematik des obligatorischen Zölibats für alle Ordinierten zur Sprache bringen und wenn sie die Auffassung vertreten, eine leib-feindliche, die Sexualität ablehnende Erziehung habe Verklemmungen und seelische Schäden zur Folge, ist daran zu erinnern, dass die Lösung des sexuellen Problems durch Augustin auch individuell und historisch bedingt ist. Es ist nicht selbstverständlich, dass Augustin ein Mensch mit einer solchen Lebendigkeit, Kreativität und Ausstrahlung blieb, obwohl er einen von ihm selbst als wesentlich erkannten Teil seines Mensch-seins, die Libido, als etwas Schlechtes beurteilt und bekämpft hat.

Rudolf Brändle/Walter Neidhart