

Zitierhinweis

Schlabach, Karin: Rezension über: James J. O'Donnell, Augustine, Sinner & Saint. A New Biography, London/New York: Profile Books, 2005, in: Plekos. Elektronische Zeitschrift für Rezensionen und Berichte zur Erforschung der Spätantike, 9 (2007), S. 139-143, DOI: 10.21245/rec.ant.2088992948, heruntergeladen über Website



copyright

Dieser Beitrag kann vom Nutzer zu eigenen nicht-kommerziellen Zwecken heruntergeladen und/oder ausgedruckt werden. Darüber hinausgehende Nutzungen sind ohne weitere Genehmigung der Rechteinhaber nur im Rahmen der gesetzlichen Schrankenbestimmungen (§§ 44a-63a UrhG) zulässig.

James J. O'Donnell: *Augustine, Sinner & Saint. A New Biography*. New York/London: Profile Books 2005. xvi, 448 S. £ 12.99. ISBN 1-86197-604-6 (paperback).

„Eine neue Biographie“ Augustins (gemäss Untertitel) wird sich, zumal im englischsprachigen Bereich, insbesondere von Peter Browns Klassiker absetzen wollen, der erst vor kurzem in zweiter, mit einem Nachwort versehenen Auflage erschienen ist. Einer der augenfälligsten Unterschiede zwischen den beiden Büchern dürfte im Stil liegen. O'Donnells Biographie fällt schon auf der ersten Seite durch eine Diktion auf, die meist salopp und kolloquial, bisweilen in der erbarmungslosen Insistenz auf eben diesen Charakteristika etwas ermüdend wirkt. Der ungewöhnliche, pointenreiche, manchmal apodiktische Stil rührt wohl daher, dass sich das Buch wahrscheinlich in erster Linie, wenn auch nicht ausschliesslich, an ein Publikum von jungen Studierenden und anderen Nichtspezialisten richtet, die für den Kirchenvater interessiert werden sollen. Dies ist im Übrigen schon daran ersichtlich, dass das Buch nicht in einem der gängigen wissenschaftlichen Verlage erschienen ist. O'Donnell wünscht sich, dass seine Biographie die Leserinnen und Leser dazu bewegen möge, zu Augustins eigenen Werken zu greifen, und zwar nicht nur zu den *Confessiones* (289). Seine unorthodoxe Zugangsweise entspringt dem Bestreben, insbesondere Novizen, aber auch Kennern eine neue, frische Sicht auf Augustinus zu ermöglichen.

Dieses Bestreben äussert sich in einer Reihe von literarischen Strategien mit dem Ziel, die scheinbare Vertrautheit mit dem Gegenstand zu durchbrechen, unausgesprochene Voraussetzungen aufzuzeigen, Halbwissen und Voreingenommenheit blosszulegen (und vorgefasste Meinungen werden sich selbst beim unbelecktesten Leser finden). So werden aus den Christen in Augustins Kirche „Leute, die er Christen nennt“ (2), aus den *Confessiones* „ein Buch, das er *Confessiones* nennt“ (5, meine Hervorhebungen), usw. Wir begegnen Augustinus als Don Quixote und dem frühen Christentum als einer Art Kegelvein mit Clublokalen (202–208, bes. 205). Originelle Gedankenexperimente versuchen, Geschichte unter Ausblendung dessen zu erzählen, was nachher kam und das unsere Sichtweise mitprägt, insbesondere der Aufstieg des Christentums zur Weltreligion (6; 51 f.; 171 f.; 273). Augustinus selber löst sich in „viele Augustine“ auf; unter ihnen finden wir den, der „durch uns aufgrund seiner Werke rekonstruiert wird“ (5) und der in einem prekären und immer wieder neu zu befragenden Verhältnis zu demjenigen Augustinus steht, der vor circa 1600 Jahren gelebt hat und dem O'Donnells Biographie letztlich gilt, allem postmodernen Misstrauen gegenüber einem solchen Unterfangen zum Trotz.

Auffällig ist (und darin liegt ein weiterer grundlegender Unterschied zu Browns Biographie), dass O'Donnell für den Protagonisten seines Buchs wenig Sympathie übrig hat. Weit davon entfernt, sich eines Urteils zu enthalten,

macht O'Donnell kein Hehl daraus, dass ihm insbesondere Augustins Selbstdarstellung zuwider ist. Er möchte den „Fallen“ (6; 37; 317) ausweichen, die der Kirchenvater in seinen Schriften ausgelegt hat, um die Leser zu „verführen“ (6; 21; vgl. 53), und seinen „allzu selbstverständlich“ gewordenen Anspruch auf Heiligkeit ins rechte Licht rücken (324). Augustinus erscheint zumeist als berechnender, wenn auch nicht immer erfolgreicher sozialer Aufsteiger; selten gesteht ihm O'Donnell ein genuines Interesse an religiösen und theologischen Fragen zu (wenn, dann wird das eigens betont: 293). Mit der Skepsis gegenüber dem Kirchenvater gehen gelegentliche Seitenhiebe auf die populäre und fachwissenschaftliche Rezeption einher (z.B. 4; 247; 290; für die Rezeption macht O'Donnell allerdings Augustinus gleich selber verantwortlich: 289).

Das Buch setzt sich aus einem Prolog, zwölf Kapiteln, einem knappen Epilog, bibliographischen Angaben für die weitere Lektüre, Anmerkungen und einem Index zusammen. Die Kapitel sind in kürzere, mit Untertiteln versehene Einheiten gegliedert. Sie folgen – trotz aller Skepsis gegen die darin implizierten Vorstellungen von Linearität und Folgerichtigkeit – einem losen chronologischen Schema, das hier nur unvollständig wiedergegeben werden kann: I: Frühe Jahre bis 397, II–III: *Confessiones*, IV: Sozialer Aufstieg, V: Augustins Lektüren, VI: Kirchenmann in der Öffentlichkeit, VII: Augustins Rolle für das frühe Christentum, VIII–X: Überwindung der Donatisten und Pelagianischer Streit, XI: Theologische Positionen, XII: Tod und Vermächtnis. Wie diese Skizze zeigt, bewegen sich die Kapitel in unterschiedlicher Nähe zu Augustins Biographie im engeren Sinne des Lebensverlaufs.

Wie es dem Projekt einer Biographie entspricht, liest O'Donnells die *Confessiones* als historische Quelle (43). Dies bedeutet, den Text gerade nicht wörtlich zu verstehen, sondern zwischen instrumentalisierte, der Rechtfertigung dienende Selbstdarstellung und unterdrückten „counternarratives“ (52) zu unterscheiden (wobei gerade dieses Spannungsverhältnis die *Confessiones* zu einem Meisterwerk macht: 72). Die Trennlinie zwischen den konkurrierenden Strängen stets zu finden ist im Detail gewiss ein schwieriges Unterfangen, und es lässt sich nicht ausschliessen, dass O'Donnell Augustinus bisweilen selber „auf den Leim kriecht“ (um in der Sprache des Verführens zu bleiben). So glaubt er z. B. einerseits, Augustinus bausche in der Rückschau seine sexuellen Ausschweifungen auf, um klarzustellen, dass seine Verbindung mit den Manichäern nur lose gewesen sein konnte; andererseits nennt er ihn dennoch einen „libidinist“ (57). Solche Widersprüche mögen auch daher rühren, dass Referat und Interpretation oder erklärende Zusätze bisweilen nahtlos ineinander übergehen (z. B. 69). Trotz dieser offenkundigen Schwierigkeiten hält O'Donnell uneingeschränkt an dem Projekt fest, „the man himself“ zu rekonstruieren (84). Was ihm dabei gut gelingt, ist, die grundsätzliche Diskrepanz aufzuzeigen zwischen dem, was an der Oberfläche wie eine persönliche Erfolgsgeschichte daherkommt, und einer unterschwelligeren Atmosphäre der „Beklemmung“ (anxiety) (76; vgl. 159).

Das übermächtige Interesse der Augustinusforschung an Augustins Psyche, das O'Donnell zu Recht dem Einfluss der *Confessiones* zuschreibt (80), prägt damit auch sein eigenes Porträt des Kirchenvaters (in dem Freudsche Schlüsselwörter nicht fehlen, z. B. 260: „desire and deferral“; vgl. 292). Überhaupt scheint es, dass da, wo sich der Lebensverlauf in eine Vielfalt unterschiedlich motivierter Narrativen auflöst, die Psychologie als eine Art Rettungsanker in die Lücke springt und die Möglichkeit einer schlüssigen Darstellung wieder zurückholt, ohne die sich eine wissenschaftliche Biographie wahrscheinlich nur schwerlich schreiben lässt.

Besonders deutlich wird die Funktion der Psychologie als Erklärungskategorie im Kapitel 10, das dem Pelagianischen Streit gewidmet ist. In O'Donnells Verständnis liegt der Auseinandersetzung kein theologisches oder exegetisches Problem zugrunde, sondern ein psychologisches (274 f.): Augustinus sieht in Pelagius gleichsam sein jüngeres Selbst vor sich, und eine Rivalität zwischen dem älteren und dem jüngeren Mann ist unter diesen Umständen besonders plausibel – obwohl dies allein, wie O'Donnell zugibt, noch nicht die Intensität des Konflikts erklären kann. Woher diese stattdessen rührt, bleibt letztlich jedoch im Dunkeln. Seinen Sieg – in O'Donnells Augen klar ein Scheitern in der Sache – verdanke Augustinus der Tatsache, dass die Autorität bei der Kirche und in den von ihr verwalteten kanonisch gewordenen Texten liegt (277). Warum aber Augustinus die Oberhand bei der Auslegung und Verwaltung dieser Texte behielt, wird damit noch nicht klar, und O'Donnells Ansatz ist weniger innovativ, als es zuerst scheint.

Von allgemeinem Interesse dürfte Kapitel 7 sein, „Augustine and the Invention of Christianity“. Die Wortwahl der Überschrift schliesst die Vorstellung eines natürlichen, organischen Prozesses aus (den etwa „Entstehung“ oder „Entwicklung“ suggerieren könnten), und O'Donnell stellt klar, dass dem Aufstieg des Christentums zur Weltreligion keine geschichtliche Notwendigkeit innewohnt. Andererseits mutet er dem Christentum allzu viel zu, wenn er behauptet, seine kognitiven und sozialen Strukturen seien „deeply implanted in the whole of our planet's social consciousness“ (173; das Beispiel der christlichen Zeitrechnung genügt nicht, um diese weitreichende Behauptung abzustützen). Eine derartige Überschätzung der globalen Präsenz des Christentums ist wohl nur aus Amerikanischer Perspektive möglich.

Im Unterkapitel „Christianity as we know it“ (190–202) führt O'Donnell näher aus, auf welche Weise Augustinus das Christentum mitgeprägt hat. Er beschreibt Augustinus als eigentlichen Urheber einer „Zwei Sparten“-Auslegung von Religion, gemäss der es zwei gleichermassen akzeptierte Bereiche religiöser Betätigung gibt, die mit den Stichwörtern Körper und Geist, oder praktisch und spirituell, umrissen werden können und die mit verschiedenen Gruppen innerhalb der Religionsgemeinschaft verbunden werden (niedrigere vs. höhere soziale Klassen, Frauen vs. Männer) (190 f., gegen Peter Brown, der dieses

Modell erst bei Hume ansetzt). Gemäss O'Donnell fehlt beispielsweise dem Islam die Integrationsleistung eines solchen Modells, ebenso dem Donatismus (ganz zu überzeugen vermag dies nicht; eine Argumentation fehlt an dieser Stelle). Die christliche Religion Augustinischer Prägung vermag hingegen dank der Auffächerung religiöser Ausdrucksformen die gesamte säkulare Gesellschaft mehr und mehr zu durchwirken, bis zur „praktisch vollkommenen“ Deckungsgleichheit (199). Das Christentum wird hier zur Organisationsform der zivilen Gesellschaft und ist nur sekundär „Religion“ (202). Man vermisst allerdings an dieser Stelle eine Definition von Religion.

Abgeschlossen wird dieses Kapitel durch die These, dass die moderne, weitgehend durch die Wissenschaft beglaubigte Idee, dass es so etwas wie objektive Wahrheit tatsächlich gibt, letztlich ein christliches Erbe sei. Denn Christen betrachteten ihre Wahrheiten als „demonstrably and exclusively superior“ (207), und wenn heute auch nicht mehr die gleichen Geschichten gemeinhin als wahr gelten (und überhaupt nicht für alle dieselben Geschichten), so dominiere doch die Idee an sich. Hier könnte man einwenden, dass es das Bestreben, eine Geschichte als wahr zu erweisen, gepaart mit dem Anspruch, dies auch zu können, schon längst innerhalb der antiken Vielfalt konkurrierender philosophischer Systeme gab, in denen der Religionsdiskurs im Übrigen mit eingeschlossen war (man denke z. B. an die epikureische Polemik gegen die Götterfurcht und – gerade in diesem Zusammenhang – Lukrez' Insistenz auf der „wahren Lehre“). Die griechische Antike hat Begriffe von metaphysischer, logischer und empirischer Wahrheit entwickelt, an welche neuzeitliche Versuche, Wahrheit zu sichern, anknüpfen konnten. Auch ist fraglich, ob – wie es aus O'Donnells These folgt – Kulturen, die nicht vom Christentum geprägt sind, weniger daran interessiert seien, allgemeingültige Wahrheit zu finden und zu vermitteln. Dennoch hat O'Donnell sicher Recht damit, dass der Einfluss von Kirchenschriftstellern wie Augustinus, die unermüdlich gegen abweichende Meinungen anschrieben, in dieser Hinsicht beträchtlich ist.

Eine besondere Stärke des Buches liegt in den lebendigen Schilderungen, z. B. die Anhörung der Parteien im Donatistischen Streit im Bad des Gargilius in Karthago (234–243). An anderen Stellen ist der Ton hingegen distanziert, oft generalisierend (z.B. 242; 245; 269; 307), manchmal fast etwas herablassend: Warum sind Kegelervereine – wenn sie denn als Vergleich für frühe Formen des Christentums dienen sollen – als Versuche der sozialen Selbstorganisation eigentlich „earnest, well-meaning and amateurish“? (205). Gut vorstellbar ist, dass das Buch aus Vorlesungsmanuskripten hervorgegangen ist (vgl. 65; 124; usw.). So würde sich auch die sonst unbegreifliche Vorliebe für gewisse Wörter oder Wortgruppen erklären (ein Beispiel ist „to fall“, das besonders in den Varianten „to fall in“, „to fall among“, „to fall afoul“ auftritt: 48 f.; 100 f.; 203; 270 usw.; ein anderes Beispiel ist die Idee des „gentleman“, von der O'Donnell extensiven Gebrauch macht, wobei bald Augustinus selber, bald seine Gegner

in diese Kategorie fallen: z. B. 278). Manches ist allzu plakativ geraten: das Frühwerk wird als „brief, scrappy, and unsatisfying“ abgetan (27), Augustins Bildung erscheint als „oberflächlich“ (81), andere Texte als die Bibelbücher sollen keinerlei Rolle für ihn gespielt haben (121; 308, wobei Ciceros Rolle andernorts erwähnt wird: 189).

Insgesamt liegt das Verdienst des Buches nicht so sehr darin, ein völlig neues Bild des Kirchenvaters zu vermitteln (wenn man einmal von der schonungslosen Wertung absieht). Doch wird dem Buch wahrscheinlich etwas anderes, nicht weniger Wichtiges gelingen, nämlich den Kirchenvater einer jungen, hauptsächlich amerikanischen Generation von Leserinnen und Lesern neu zu vermitteln (ein von jeglichen hagiographischen Untertönen freies Porträt ist im deutschen Sprachraum vielleicht weniger aufsehenerregend – man denke an die breit rezipierten Arbeiten Kurt Flaschs – als im angloamerikanischen Bereich). Doch wird auch, wer keine jugendgerechte Aufbereitung des Kirchenvaters sucht, von der Lektüre nicht enttäuscht sein, sofern er oder sie über die stilistischen Eigentümlichkeiten hinwegsehen und sich auf die Gedanken des Buches einlassen kann.

Karin Schlapbach, Ottawa
Karin.Schlapbach@uottawa.ca