

Lothar Kuld

Gott und Ich. Selbstrechtfertigung und Selbstreflexion in religiösen Autobiographien¹

1. Autobiographie als theologisches Problem

Die Verknüpfung von Theologie und Biographie hat seit dem Verdikt von *Karl Barth* über alles Biographische nicht nur innerhalb der evangelischen Theologie ihre besondere Problemgeschichte. Namentlich der Erweckungstheologie des 19. Jahrhunderts hat *Barth* vorgeworfen, Theologie mit Selbstdarstellung vertauscht zu haben, aus Theologie Biographie gemacht und die Erfahrung des religiösen Empfindens an die Stelle der Reflexion gesetzt zu haben. *Barth* nennt (in der Kirchlichen Dogmatik) die "Theologie der Lebensalter" ein "fragwürdiges Unternehmen, weil dabei fast notwendig vorausgesetzt wird, es gebe einen Stuhl, auf den Einer sich setzen könne, um die Folge der Augenblicke, das Leben eines anderen Menschen oder gar das eigene von da aus zu betrachten, in seinen Phasen zu vergleichen, es in seiner Entwicklung zu überschauen und zu durchschauen." Der Mensch solle sich immer wieder prüfen. Aber "überschauen und durchschauen kann er sich nicht einmal im je gegenwärtigen Augenblick und, um von seiner Zukunft nicht zu reden, auch nicht im Ganzen seiner Vergangenheit."² Der Mensch existiere immer nur "je in einem Moment seines Lebensprozesses, der auch noch an seinem Ende ein Werden, der aber auch schon in seinem Anfang ein Vergehen ist". Was er seine Identität nenne, das müsse jeder für sich "in einer ihm unübersehbaren, aber begrenzten Reihe von zeitlichen Augenblicken unter allmählich sich verändernden Bedingungen seiner psychisch-physischen Existenz immer aufs neue entdecken und behaupten." Wir befinden uns alle "irgendwo" auf diesen Stationen. Aber wer wir schließlich im Ganzen unsrer Vergangenheit nun eigentlich waren, das wisse nur Gott, nicht wir Menschen.³ Der Schöpfer und seine Vorsehung habe jeden dorthin geführt, wo er sich im Augenblick befindet. Eines Menschen Vergangenheit liege in Gottes Händen und vor Gottes Augen. Lebensgeschichtliche Selbstreflexion enthülle deshalb dem Menschen nicht die volle Wahrheit über sich. Das Urteil über sein Leben könne der Mensch schon gar nicht dadurch sprechen, dass "er Gott seine Vergangenheit noch

¹ Vortrag vor der Evangelischen Akademie Baden am 03.10.1998. Der Vortragsstil wurde beibehalten. Literaturgrundlage ist mein Buch: Glaube in Lebensgeschichten. Ein Beitrag zur theologischen Autobiographieforschung, Stuttgart 1997

² K. Barth, Kirchliche Dogmatik IV/4, Zollikon/Zürich, S. 698

³ ebd., S. 697

einmal zu Füßen legt (Gott sieht und kennt sie längst und kennt sie besser als er!), sondern indem er ihm schlecht und recht in der Gegenwart gehorsam zu sein versucht."⁴ *Barths* Verdikt über alles Biographische in der Theologie kann man kurz so zusammenfassen: Gerechtfertigt, identisch, ganz, heil ist der Mensch nur von Gott her. Die Autobiographie aber ist Selbstrechtfertigung vom Menschen her. Und genau das kann der Mensch vor Gott nicht.

Der leider früh verstorbene evangelische Theologe *Henning Luther* hat diese radikale Absage der Dialektischen Theologie an Biographie "ein theologisches Mißverständnis" genannt. Die Autobiographie habe eine latent religiöse Dimension. Sie sei Gespräch und Rechtfertigung des Lebens vor einem "fiktiven anderen" in der Hoffnung, dass dieser andere mich versteht und "voll Verständnis und Liebe" auf mein Leben blickt, "so dass nichts verborgen bleiben muß." Dieser andere ist zugleich aber auch der "kritisch-aufklärende" Richter meines Lebens.⁵ Christlich hat dieser andere einen Namen: GOTT. *O. Marquard* hat darauf verwiesen, dass mit diesem gnädigen anderen die christliche Autobiographie die antike Vorgabe – er denkt an die Apologie des *Sokrates* – radikal verändert. An die Stelle der richtenden Öffentlichkeit trete der gnädige Richter. Dieses Wissen hebe den Zwang zur Selbstrechtfertigung und Selbstbehauptung grundsätzlich auf. Autobiographie als Apologie wird überflüssig.⁶ Ein Zweites tritt hinzu. Der Mensch braucht Gott im Grunde nichts zu erzählen, er braucht ihn nicht zu überzeugen. Gott weiß um seine Geschichte. Doch auch die christliche Autobiographie ist nicht ganz frei von Rechtfertigungsbedürfnissen. Diese Rechtfertigung geschieht aber nicht vor der Öffentlichkeit, auch wenn sie einbezogen ist und zuhört oder mitliest, sondern vor Gott. Vor ihm ist jeder Mensch in der gleichen Situation. Das ist die Bedingung für Solidarität zwischen Autor und Leser, auf die *Augustinus* in den *Confessiones*, dem Vorbild christlicher Autobiographie, setzt. Die Öffentlichkeit, für die er schreibt, ist die mit ihm in seiner Gottsuche solidarische Öffentlichkeit, die Gemeinde.

2. Konfession einer Bekehrung: Augustinus

Der Zweck der *Confessiones*⁷ ist es nicht, vergangene Geschichten vor einem neugierigen Publikum auszubreiten. Und nachdem er seine Geschichte erzählt hat und

⁴ ebd., S. 698

⁵ H. Luther, *Religion und Alltag*. Stuttgart 1992, S. 129

⁶ O. Marquard, *Identität – Autobiographie – Verantwortung*. In: ders. K. Stierle (Hrsg.), *Identität*. München 1979, S. 690-699

⁷ *Augustinus, Bekenntnisse*, lateinisch und deutsch, eingeleitet, übersetzt u. erläutert von J. Bernhart. München 4/1980

in die Gegenwart des Erzählers im X. Buch eintritt, wendet sich *Augustinus* in einer Art Selbstgespräch so an sein Publikum: "Was habe ich [...] mit den Menschen zu schaffen, dass sie meine Bekenntnisse hören sollen, gleich als wären sie es, die mir von 'all meinen Schwachheiten' helfen könnten – ein Geschlecht neugierig nach anderer Leben, aber unlustig, das eigene zu bessern?" (X 3,3) Wichtig ist *Augustinus* nicht seine sündige Vergangenheit, sondern seine ganz andere Gegenwart: "Das soll die Frucht meiner Bekenntnisse sein, wenn sie nunmehr zeigen, nicht wie ich gewesen bin, sondern wie ich bin." (X 4,6) Diese Frage, wer ich bin, ist für ihn wichtig, und sie ist nur von seiner Gotteserkenntnis her zu beantworten. Deshalb – und wir verstehen jetzt den Anfang der *Confessiones* - beginnt *Augustinus* die Geschichte seines Lebens mit einer Reihe von Fragen, die auf seine Gottsuche und Gotteserkenntnis hinweisen. "Wem erzähle ich dies? Doch nicht dir, mein Gott, sondern vor deinem Angesicht erzähle ich dies meinem Geschlechte, dem Menschengeschlecht ... Und warum tue ich dies? Doch nur deshalb, damit ich und alle Leser erkennen, aus welcher großen Tiefe wir zu dir rufen dürfen." (II, 3; X 3,4) . Gott kennt das Leben des Menschen. Er ist dem Menschen innerlicher als der Mensch sich selbst ist. Er ist der "Arzt im Innersten" (X 3,3). Der Weg der Umkehr des Menschen zu Gott geht nach Innen. "Aufgefordert, zu mir selbst zurückzukehren, betrat ich, von Dir geführt, mein Innerstes" (VII 10,16). "Du warst innen." (X 27,38) Das ist die Entdeckung des *Augustinus*. Er selbst aber "war draußen" (X 27,38). Das ist sein Elend und der Grund seiner Unruhe, von der *Augustinus* zu Beginn der *Confessiones* spricht (I,1). Allgemeiner formuliert: Der Mensch ist nicht bei sich zu Hause. Deshalb kann er Gott nicht erkennen. Gott ist da beim Menschen. Aber der Mensch ist nicht bei sich, daher auch nicht bei Gott. Im Buch V schreibt *Augustinus*: "Du standest doch vor mir; ich aber war auch von mir weggegangen und fand nicht einmal mich, geschweige denn Dich." (V 2,2) Wer Gott nicht findet, findet auch nicht sich; wer sich nicht findet, sollte sich aufmachen, Gott zu finden. Der Weg der Selbsterkenntnis führt bei *Augustinus* über Gott zum Ich. Gotteserkenntnis ist die wahre Selbsterkenntnis. Selbstfindung setzt Gottfindung voraus. Damit dies geschieht, muß der Mensch dorthin umkehren, wo er Gott sieht. Klassisches Beispiel solcher Bekehrung ist das platonische Höhlengleichnis, das *Augustinus* zitiert. So wie jener Höhlenmensch hatte er "den Rücken [...] gegen das Licht gekehrt," schreibt er, "das Angesicht zu den Dingen, die es beleuchtete, und also ward mein Angesicht, mit dem ich das Erleuchtete schaute, selbst nicht erleuchtet" (IV 16,30). Um das Licht schauen zu können, muß der Mensch sich umdrehen, umkehren, konvertieren. Allerdings kann das der Mensch nach *Augustinus* nicht einfach aus eigener Kraft, und die Umkehr erfolgt auch nicht so, dass der Mensch sich selbst allmählich an das Licht gewöhnt. Von sich aus kann der Mensch nichts. Die Initiative kommt von Gott. Und diese

Initiative zeigt dem Menschen, was er sehen sollte, aber von sich aus nicht sehen kann. "Da nahnst Du mich hin, damit ich sähe, dass etwas sei, was ich sehen sollte, aber ich noch nicht der wäre, der es zu sehen vermöchte. Und Du schlugest, blendhell in mich strahlend, zurück meines Auges Unkraft, und ich erschauerte in Liebe und Erschrecken. Und ich fand mich weit von Dir in der Fremde des entstellten Ebenbildes" (VII 10,16) Erkenntnis wird möglich, weil die Wahrheit, um die es geht, an den Menschen herantritt. Nicht in philosophischer Spekulation, sondern dadurch, dass diese göttliche Wahrheit an ihn herantritt, erkennt *Augustinus*, wer er in Wahrheit ist. Seine Bekehrung liegt darin, dass er Selbsterkenntnis und Selbstfindung von Gott, dem "Licht der Wahrheit", her versteht. Gott kennen, heißt sich so kennen, wie man in Wahrheit ganz ist. Es klingt unmöglich, aber es ist so: In der Perspektive Gottes wird der Mensch sich erkennen. "Wenn ich mich selbst im Licht der Wahrheit kenne, erkenne ich mich, wie die göttliche Weisheit mich erkennt" (X,1) Und: "Über dich reden hören, was wäre das anderes als sich selbst erkennen." (X 3,3) Aber : "Wenn auch 'kein Mensch weiß, wie es um einen Menschen steht, außer allein der eigene Geist des Menschen', etwas steckt doch im Menschen, worum auch der eigene Geist des Menschen nicht weiß; Du aber, Herr, der Du ihn erschaffen hast, Du weißt um sein Alles" (X 5.7). Diese Sicht hat *Augustinus* seit seiner Bekehrung. Die Vermittlung dieser Sicht ist *Augustinus* wichtig. Das Ich, das jetzt schreibt, sucht nicht sich, sondern Gott. Der, den er gesucht und auf den hin er sich zunächst auf dem Weg philosophischer Spekulationen zubewegt hat, stellt sich als der heraus, der sich auf ihn zubewegt. Diese Kehre von Bewegung und Gegenbewegung kennzeichnet die Gottesbeziehung *Augustins*.

"Erkennen werde ich Dich, der Du mich kennst, erkennen, wie ich erkannt bin. Du Kraft meiner Seele, tritt ein und bilde sie Dir an [...] Das ist meine Hoffnung, darum rede ich" (X 1,1). Der autobiographische Akt wird zum Experiment. Er ist ein Sprechen auf Hoffnung hin, ein Akt des Glaubens, der darauf vertraut, dass der, den er sucht, sich in seinem Leben durchsetzt. Nicht um Selbstfindung geht es also, sondern um Gottfindung. *Augustinus* spricht nicht zu uns und nicht zu sich, sondern zu Gott. Das Bekenntnis wird zum Gebet, die Erinnerung zum Lob. Und Gott ist hier nicht der Autor, sondern der Hörer und Leser dieser Lebensgeschichte.⁸

Hat *Augustinus* zum Zeitpunkt der Abfassung der *Confessiones* sein Ziel der Selbstfindung erreicht? Er glaubt: "Wenn ich erst mit meinem ganzen Wesen Dir anhangе, dann wird [...] mein Leben, ganz voll von Dir, [...] erst lebendiges Leben sein." (X 28,39). Wann aber wird das sein? Dann wenn der Mensch zu dem geht, der ihn erschaffen hat. Die Reflexion dieses Sachverhalts eröffnet die *Confessiones* und

⁸ H. Luther, a. a. O., S. 149

wird explizit in den Büchern XI bis XIII, in denen *Augustinus* die schöpfungstheologische Grundierung seines Bekenntnisses vorlegt.

3. Apologie einer Bekehrung: John Henry Newman

Wir machen ein Sprung und nehmen eine Autobiographie aus dem 19. Jahrhundert: die *Apologia pro vita sua* (1864) von *John Henry Newman*.⁹ Kern dieser Autobiographie ist wiederum eine Konversion, aber nun eine, die uns begrifflich als Übertritt von einer Kirche zur andern vertraut, als Faktum angesichts der Entkonfessionalisierung des Glaubensbewußtseins vielleicht aber auch sehr fremd vorkommt. Ich wähle diesen Text aus, weil er einen klassischen Text der Selbstrechtfertigung darstellt, der die Augustinische Vorgabe mit der evangelikalischen Tradition, Autobiographie als Bekehrung des Herzens zu Gott, verbindet, also zwei wichtige Traditionen religiöser Autobiographie zugleich zeigt. Entsprechend meinem Thema werde ich jedoch im Folgenden vorab das Problem der Selbstrechtfertigung in *Newmans* Text herausarbeiten.

Man muß sich die Szene vorstellen: In der verregneten Nacht vom 8. auf den 9. Oktober 1845 bittet *John Henry Newman* (1801-1890), der frühere *Fellow* des renommierten Oriel-College von Oxford, Prediger der Universitätskirche St. Mary und brillante Kopf der anglikanischen Intelligenz, Wortführer der Reformbewegung der 30er Jahre, der sog. Oxfordbewegung, einen vorbeireisenden italienischen Priester um die Aufnahme in die römisch-katholische Kirche. Ausgerechnet Rom! Die viktorianische Öffentlichkeit war entsetzt. Dieser Schritt war für *Newmans* Freunde zwar nicht ganz überraschend gekommen. Schließlich hatte er zwei Jahre zuvor sein Pfarramt in Oxford aufgegeben und hatte es bis hin zu einer Falschmeldung in der Presse genug Gerüchte über den bevorstehenden Übertritt gegeben. Dennoch war *Newmans* Konversion vielen Zeitgenossen einfach unbegreiflich, und man reagierte entsprechend irrational, machte ihn für weitere Konversionen verantwortlich und sah in all dem ein unehrliches Spiel *Newmans*. *Newman* konnte und wollte gegen diesen Verdacht nichts unternehmen. Er wußte, dass seine Konversion den Abschied von Freunden bedeuten würde, das Ende seiner kirchlichen und wissenschaftlichen Karriere und den Verlust seiner Einkünfte; aber er war auch davon überzeugt, dass diese Konversion kein Bruch in seiner religiösen Lebenslinie war. Der Augenblick, diese Kontinuität seiner religiösen Überzeugungen darzulegen, kam ganz unerwartet fast zwanzig Jahre nach der Konversion.

⁹ J. H. Newman, *Apologia pro vita sua*. Mainz 1964, S. 3 (im Folgenden zit.: A)

Ein damals bekannter Romancier und Geschichtsprofessor, *Charles Kingsley* (1819-1875), ein Kind seiner Zeit, beklagte in einem kleinen Artikel: "Wahrhaftigkeit um ihrer selbst willen ist nie eine Tugend des römischen Klerus gewesen. P[ater] *Newman* belehrt uns, dass sie das nicht zu sein brauche und im Allgemeinen nicht einmal sein sollte, dass List die Waffe ist, welche der Himmel den Heiligen gibt, um der rohen, bösen Macht der gottlosen Welt [...] zu widerstehen." Und er fügte hinzu: "Ob [*Newmans*] Auffassung eine korrekte Wiedergabe der kirchlichen Lehre ist oder nicht, bleibt gleichgültig; historisch ist sie auf alle Fälle."¹⁰ Als *Newman* von *Kingsley* Beweise für diese Behauptung verlangte, bedauerte dieser sein "Mißverständnis" einer Predigt *Newmans*. *Newman* veröffentlichte diese Korrespondenz, woraufhin wiederum *Kingsley* in einer Flugschrift die Verwirrung mimende Frage stellte: "Was meint Dr. *Newman* eigentlich?" (20.3.1864) *Newman* nahm zur Kenntnis, dass er in *Kingsleys* Augen ein Mann war, dem man kein Wort glauben dürfe.

Nachdem die Sache öffentlich war, fühlte *Newman*, dass er verpflichtet sei, "zu zeigen, was ich bin, damit man sieht, was ich nicht bin" (A 18). Er schreibt die Geschichte seiner religiösen Überzeugungen, die zuerst als Flugschrift in sieben wöchentlichen Lieferungen und dann unter dem Titel *Apologia pro vita sua* 1864 als Buch erscheint. Er schreibt diese Geschichte, der Titel sagt es schon, um sich vor der Öffentlichkeit zu rechtfertigen. Ankläger ist *Charles Kingsley*, aber auch jene viktorianische Öffentlichkeit, die seine Konversion mit Entsetzen und einem ungu-ten Gefühl heimlicher Proselytenmacherei zur Kenntnis genommen hatte. *Kingsley* hatte diese Stimmung lediglich ausgesprochen. An diese Öffentlichkeit, die ihn anklagt, appelliert *Newman* zugleich als seine Richter ("Meine Landsleute meine Richter" A 11). Doch *Newmans* Autobiographie wäre nicht religiös, wenn sein Rechtfertigungsdruck nicht zugleich auch durch die Gewißheit abgeschwächt wäre, "dass zu meiner Stunde, zu Gottes Stunde, mir ein Rächer erstehen und die Welt mich von Unwahrhaftigkeit lossprechen wird, selbst wenn ich es nicht erleben sollte" (A 11). Damit ist der Zwang zur Selbstrechtfertigung entschärft. Denn in Wahrheit ist Gott, mein Schöpfer, sagt *Newman*, die Rechtfertigungsinstanz. Ihm gegenüber brauche ich mich nicht zu erklären, gegen ihn muß ich mich nicht verteidigen. Statt Apologie also Autobiographie: Beschreibung, wie es war. Die Fakten sprechen lassen. Es genügt, sich selbst "aufrichtig" so zu zeigen, wie man ist. Das ist *Newmans* Hoffnung.

Unter dem Stichwort der Konversion vollzieht *Newman* in der *Apologia* dreimal die gleiche Bewegung. Mit 15 Jahren erlebt er eine "innere Umkehr", von der er als Sechzigjähriger noch immer "fester überzeugt" ist, "als dass ich Hände und Füße

¹⁰ *Newman*, *Apologia*, S. 3

habe" (A 22). Er gewinnt die Gewißheit, dass "ich selbst und mein Schöpfer" das sind, was absolut gilt. Diese Gewißheit ist der Grund der *Newmanschen* Gottesbeziehung. Sie taucht später in seiner Phänomenanalyse des Gewissens auf, und sie bildet *Newmans* Gotteszugang auch im Erwachsenenalter (Vgl. A 229). Die Konversion zur römisch-katholischen Kirche macht er im Dialog mit dem Gott seines Gewissens von der Frage abhängig: "Kann *ich* (ganz persönlich, nicht ein anderer, sondern kann *ich*) in der englischen Kirche selig werden? Könnte ich noch in dieser Nacht ruhig sterben? Ist es eine Todsünde für *mich*, nicht einer anderen Gemeinschaft beizutreten?" (A 268). Die zweite Bekehrung wird durch seine Krankheit in Sizilien ausgelöst. Wir wissen darüber aus einem Bericht *Newmans*. In der *Apologia* ist es allerdings nicht ausdrücklich nur die Krankheit, die ihn erschüttert, es ist eher die Reise, die ihm wie eine probeweise Entfernung von den Freunden erscheint, Metapher eines Aufbruchs "in fremde Länder und in eine unbekannte Zukunft; daher kam mir unwillkürlich der Gedanke, dass auch innere Umwandlungen und ein weiterer Wirkungskreis meiner warteten." (A 52) *Newman* ist davon überzeugt, etwas für die Revitalisierung seiner englischen Kirche tun zu müssen. Der Kampf um die wahre Kirche aus dem Geist der Väterkirche des 4./5. Jahrhunderts beginnt. Und dieser Kampf leitet *Newmans* dritte Konversion ein. In der Schilderung dieser Konversion greift *Newman* wiederum auf Bilder der Reise zurück: Aufbruch und Verlassen, Exil und Heimkehr, aber auch Krankheit und Genesung. Reise und Krankheit hatten schon seine zweite Konversion begleitet. Minutiös beschreibt er den Wandel seiner religiösen Überzeugungen, je näher er seiner dritten Konversion kommt. Als er über dem Studium der Kirchenväter sich Positionen der katholischen Kirche annähert und seine Anglikanische Kirche diese Annäherung nicht akzeptieren kann, im Jahre 1843, ist er "noch nicht Katholik, aber [...] mit der Wahrscheinlichkeit vor Augen, dass ich eines Tages werden müsse, was ich jetzt noch nicht war." (A 217) Nach dem Übertritt (1845) fühlt er sich, als hätte er "nach stürmischer Fahrt den sicheren Hafen erreicht." (A 275)

Man hat in der *Newmanforschung* bemerkt, dass *Newman* parallel zur Niederschrift dieser Entwicklungsgeschichte an Selbstsicherheit gewinne.¹¹ Man könnte auch sagen, dass *Newman* sich in der *Apologia* gleichsam von der Last öffentlichen Argwohns freigeschrieben hat. Hat er sein Ziel erreicht?

Autobiographische Texte beruhen auf einem Pakt zwischen Leser und Autor, sagt *Philipp Lejeune*.¹² Der Autor, dessen Name auf dem Buchdeckel steht, versichert,

¹¹ J. H. Buckley, *Newman's Autobiography*, in: *Newman after a Hundred Years*, ed. By J. Ker. Oxford 1990, S. 108 u. 110

¹² Ph. Lejeune, *Der autobiographische Pakt*. Frankfurt 1994

mit dem Erzähler, der im Text spricht, und mit demjenigen, von dem erzählt wird, identisch zu sein. Der Leser, die Leserin versprechen, dieses Versprechen mitzuspielen. Übertragen wir diese Einsicht in die Produktions- und Rezeptionsvoraussetzungen der Autobiographie auf den Entstehungszusammenhang der *Apologia*, dann stehen wir vor dem Dilemma, dass im Falle *Newmans* und der *Apologia* nach *Kingsleys* Angriff auf *Newman* genau diese Voraussetzungen eben nicht mehr gegeben waren. Der Text kann als Autobiographie aber nicht funktionieren, wenn der Leser und die Leserin dem Autor nicht glauben. Wie kann *Newman* nachweisen, dass der Erzähler mit dem Autor und der Geschichte des Protagonisten wirklich identisch ist, wenn man ihm nicht trauen kann, wenn die öffentliche Meinung lautet: Man wisse nie, woran man mit *Newman* ist. Bedenkt man diese Ausgangslage der *Newmanschen* Autobiographie, dann begreift man, dass *Newman* sein Vorhaben "das größte" Wagnis und Experiment seines Lebens genannt hat und einen "Wahnsinn", überhaupt damit zu beginnen, wenn er, *Newman*, "nicht des gewollten Enderfolgs sicher [gewesen] wäre." (A 118) Die Aufgabe trieb *Newman* an den Rand der physischen und psychischen Erschöpfung. Einem Freund schrieb er, als er an den Jahren über seine Oxforder Zeit arbeitete: "Ich kam nicht voran vor Weinen vom Anfang bis zum Schluß" (LD XXI, 99). Einem andern: "Ich war niemals unter solcher Anstrengung des Kopfes und solcher Pein des Herzens ... mir kamen beständig die Tränen ... Ich bin sicher, kühlen Blutes oder einen Monat später hätte ich nicht sagen können, was ich sage." Hinzu kam die Angst, "dass ich nicht gut sage, was so wichtig ist." (LD XXI, 107) *Newman* nannte seine Arbeit eine "schmerzhafte Operation" (A 117). Er wußte, dass er "alte Wunden" (A 118) aufreißt; aber er wußte auch, dass er nicht anders konnte, wenn er seine Konversion rechtfertigen, wenn er zeigen wollte, wer er in all den Jahren als Anglikaner war und wer er jetzt als Katholik ist. Das Ergebnis seiner Erinnerungsarbeit ist die Innenansicht einer Konversionsgeschichte. Konversion ist dabei Inhalt und Konstruktionsprinzip. Und in der Tat: *Newmans* dreifache Konversion zum Gott seines Gewissens mit jeweils sichtbaren Umbrüchen in seinem 16. Lebensjahr, in den dreißiger und vierziger Jahren seines Lebens erscheint in der Perspektive des Bekehrungsparadigmas als eine über alle Brüche hinweg in sich stimmige religiöse Entwicklungslinie. Als ein Buch, das diesen Nachweis erbringen will und ganz einfach um Zustimmung zu dieser Sicht seiner Glaubensgeschichte wirbt, wurde die *Apologia* bei ihrem Erscheinen von Katholiken und Anglikanern aufgenommen. Als ein Glanzstück autobiographischer Literatur des 19. Jahrhunderts gilt sie bis heute.

4. Ende der religiösen Autobiographie?

Die theologische Reflexion autobiographischer Texte kommt nicht um die Frage herum, auf welche Texte sie sich bezieht. Fast selbstverständlich ist die literaturgeschichtliche Auskunft, dass die Geschichte der Gattung im 18. Jahrhundert beginne und in der Gegenwart durch die Problematisierung autobiographischer Erzählhaltungen an ihre Grenze gekommen sei. Ziemlich fraglos ist auch immer wieder folgendes Bild der Gattungsgeschichte zu lesen: Die Geschichte der religiösen Autobiographie beginnt mit *Augustinus* und hat dann eine Lücke und setzt wieder ein mit den Bekehrungstexten der Puritaner des 17. Jahrhunderts und der Evangelikalen und Pietisten in Deutschland. Das autobiographische Interesse des Pietismus löse sich dann im 18. Jahrhundert aus seinen religiösen Bezügen. Der Glaube an Gottes Vorsehungswalten im Leben jedes Einzelnen weiche einem psychologischen Interesse und säkularisiere sich zur "Erfahrungseelenkunde" (*Karl Philipp Moritz*). Der moderne Mensch könne sich nicht mehr als Ort christlicher Heilsgeschichte verstehen. Das bürgerliche Subjekt emanzipiere sich von bis dahin ungefragt akzeptierten dogmatischen Vorgaben, die nun dem Zweifel der Vernunft ausgesetzt würden. Dies schaffe Freiheiten und Unsicherheiten zugleich. Das Ich sei sich selbst nicht länger selbstverständlich, sondern eine Frage, auf die es autobiographisch eine Antwort suche. Das bürgerliche Subjekt sei sich ein Problem und versuche "im Medium der erinnernden Rückschau auf das eigene Leben verlorene Gewissheiten über das Selbst neu zu gewinnen."¹³ Die Autobiographie der Neuzeit beginne also mit der Emanzipation des biographischen Interesses aus seiner religiösen Einbindung. Die religiöse Autobiographie bestehe nur noch als "monastische Autobiographie" fort und erreiche in den "von der Welt und von modernem Weltverständnis völlig unberührte[n] Aufzeichnungen der *Therese von Lisieux* (1895-1897) ihre 'späte, zarte, Blüte'".¹⁴

Ich halte diese Einschätzung für falsch. *Volker Drehsen* hat darauf hingewiesen, dass sich das autobiographische Interesse der Neuzeit nicht erst der Herauslösung des Lebens aus seinen bis dahin fraglos akzeptierten religiösen Bezügen verdanke, sondern selbst schon immer Teil einer bestimmten, nämlich der pietistischen - wir können ergänzen: der puritanischen - Religionspraxis gewesen sei.¹⁵ Natürlich ist die religiöse Autobiographie - zumal die moderne - in die Problemgeschichte der Gattung eingebunden. *Paul Tillich* gibt seinen Aufzeichnungen den Titel *Auf der*

¹³ Ingebert Seifert (Hrsg.), *Autobiographische Texte*. Stuttgart 1985, S. 5-8

¹⁴ G. H. Benrath, *Autobiographie, christliche*. In: TRE Bd. 4. Berlin 1979, S. 784

¹⁵ V. Drehsen, *Lebensgeschichtliche Frömmigkeit. Eine Problemskizze zu christlich-religiösen Dimensionen des autobiographischen Interesses in der Neuzeit*, in: *Wer schreibt meine Lebensgeschichte?* Hrsg. v. W. Sparn. Gütersloh 1990, S. 37

Grenze. Christsein heißt für Tillich, den Ort der Grenze zwischen den verschiedenen ideologischen und sozialen Orten der Zeit einzunehmen. Analog muß man die Aufzeichnungen von Simone Weil und *Edith Stein* verstehen. Leben auf der Grenze ist eine paradoxe Existenz. Sie macht die Orte sichtbar, zu denen man gerade nicht gehört. *Thomas Merton* experimentiert mit dem Paradox christlicher Autobiographie in *Seven Storey Mountain* (1948) bis zuletzt. Der Anspruch christlicher Autobiographie sei es, eine Geschichte von Gottes Handeln im Leben eines Menschen zu beschreiben und zu zeigen, dass an die Stelle, wo das Selbst ist, im Prozeß der Bekehrung Gott tritt. Diese Selbsthingabe, erkennbar am Schweigen des Mönchs, durchkreuzt aber der autobiographische Akt dadurch, dass er das Selbst des Autors erneut hervorbringt. Dieses Dilemma macht die religiöse Autobiographie, das hat *Barth* richtig gesehen, zu einem Problembegriff. Wir müssen von hier aus weiterfragen nach der Zukunft der religiösen Autobiographie. Das autobiographische Interesse der Gegenwart hat, wie wir wissen, auch den christlichen Glauben erfaßt. Religions- und kirchensoziologisch spricht man von einer Enttraditionalisierung und Entkonfessionalisierung des religiösen Bewußtseins und einer Individualisierung und Biographisierung des Glaubens. Was Glaube ist, entscheidet sich an der Lebensgeschichte. Nicht die Vorgaben kirchlich formulierter Religion rhythmisieren das Leben, sondern umgekehrt: Die Lebensgeschichte bestimmt, wie Religion im Leben des einzelnen vorkommt. Damit wird die autobiographische Selbstvergewisserung notwendiger Teil des Glaubensvollzugs wie des Glaubensverlustes. Die Publikationen der letzten Jahre, die Glaubensgeschichten als Krankheits-, Protest- und Befreiungsgeschichten¹⁶ schreiben und in pointierter Gegenwendung zur religiösen Autobiographie von *Augustinus* bis heute an die Stelle, an der Gott war, das Ich einsetzen, man denke an das große Vorbild *Gottesvergiftung* (1976) von *Tilman Moser*, sind strukturell und formal bis in den Sprachgestus hinein religiösen Autobiographien nachgebaut. Hier wie dort geht es um Selbstvergewisserung und Selbstrechtfertigung vor einem wie auch immer gedachten "fiktiven Anderen".

¹⁶ z. B. M. Cardinal, Schattenmund. Reinbek 1979; T. Moser, Gottesvergiftung. Frankfurt 1976; R. Rehmann, Der Mann auf der Kanzel. Fragen an einen Vater. München 1979; J. Richter, Himmel, Hölle, Fegfeuer. Versuch einer Befreiung. Weinheim/Basel 1982; M. Schäfer, Weil ich beim Beten lügen mußte. Stuttgart 1992; D. Scherf (Hrsg.), Der liebe Gott sieht alles. Erfahrungen mit religiöser Erziehung. Frankfurt 1986; F. Zorn, Mars. München 1977