

In: Apokalypse: der Anfang im Ende, hg. von ders.  
und Verena Olejniczak Lobstein, Heidelberg 2013,  
37-60

FB: NB 744.183

Maria Moog-Grünwald

#### CONVERGIO

Zu einem ‚apokalyptisch‘ figurierten Topos autobiographischen Schreibens\*

Les Mots von Jean-Paul Sartre können als ‚pièce maîtresse‘ autobiographischen Schreibens gelten: Sie stellen den Kulminationspunkt und in bestimmter Weise auch den Endpunkt eines literarischen Genres dar, als dessen Beginn allgemein Augustinus' *Confessiones*<sup>1</sup> und als dessen idealistische Realisierung Rousseaus *Confessions* erachtet werden<sup>2</sup>. Es ist üblich, diese und andere autobiographische Schriften in Interferenz zu bringen, die jeweiligen Besonderheiten literarischer Bezugnahmen unter dem Rubrum der ‚Intertextualität‘ resp. – genauer – der ‚Gattungsreferenz‘ zu verhandeln. Nicht üblich ist es, literarische Werke, die in nachfolgenden ihre Entfaltung und Steigerung erfahren, als Präfigurationen *in litteris* aufzufassen, mithin für sie die typologische Lesart in Anschlag zu bringen. Das Kennzeichen einer typologischen Relation ist – im Unterschied zu einer schieren intertextuellen bzw. gattungsreferentiellen – vor allem darin zu sehen, daß das Frühere erst durch das Spätere erkannt und verstanden wird: in seinem Sinn, in seiner Verweiskraft und in seiner Voraussetzungshaftigkeit. Die früheste autobiographische Schrift, die *Confessiones* des Augustinus, als Präfiguration herausragender nachfolgender Autobiographien wie der Sartes oder Rousseaus, zu lesen, mag überraschend sein, und doch wird diese Lektüre möglich dank eines Merkmals, das die *Confessiones* wiederum von allen vorausgegangenen Schriften autobiographischen Charakters unterscheidet und das zugleich die Autobiographie als moderne literarische Gattung initiiert: der *Conversio*. Die autobiographische *Confessiones* strukturierende Figur der *Conversio* wird in ihrer eminenten Tragweite erst evident in der variierten, ja invertierten Aufnahme durch Rousseau, mehr noch durch Sartre, aber auch durch Petrarca, Descartes, Pascal, Paul Valéry und Nathalie Sarraute – um nur diese zu nennen. Ist doch – wie zu zeigen sein wird – die *Conversio* die Figur par excellence, die auf der Ebene des Dargestellten wie des Darstellers die textuelle Konstitution einer Ich-Identität, primäre Raison d'être der Autobiographie, erst ermöglicht. Zudem aber ist die *Conversio* eine Denk- und Argumentationsfigur, die der Moderne – verstanden als ‚longue durée‘ –

\* Für aufmerksame Lektüre und kluge Hinweise danke ich Judith Holstein und Anke Kramer.

<sup>1</sup> Georg Misch: *Geschichte der Autobiographie*, I-IV, Frankfurt a. M. 1949-1969; I/1 (1949), 19f.; I/2 (1950), 637-677; „Drittes Kapitel: Die Bekenntnisse Augustinus“.

<sup>2</sup> Philippe Lejeune: *Le Pacte autobiographique*, Paris 1975, 49ff.

eignet, ja mehr noch das *programm* der Moderne überhaupt ausmacht: der Anfang im Neuen setzt das Ende im Alten voraus<sup>3</sup>, das Noch-Nicht gründet im Nicht-Mehr<sup>4</sup>. Insofern diese die Moderne konstituierende Denkfigur zugleich zu einem Strukturelement der Autobiographie wird, impliziert die Autobiographie mit dem Ich-Entwurf immer auch einen Welt-Entwurf, präkonisiert sie eine Ideologie im engeren und im weiteren Sinne – sei diese nun theologisch, philosophisch-erkenntnistheoretisch, ästhetisch bestimmt. Im Mittel der *Conversio* wird der Selbst-Entwurf somit zu einem Reflex des Welt-Entwurfs, ist die Konstitution des Ich Ausdruck der Ideologie, die auch die Welt konstituiert. Ihr Strukturelement ist die *Conversio*. Drei Beispiele sollen diese einführenden Bemerkungen evidenzieren: *Les Mots* von Jean-Paul Sartre, Augustinus' *Confessiones* und Rousseaus *Confessions*.

## I.

Bereits der Titel der Sartreschen Autobiographie ist im oben formulierten Verständnis Konzept und Programm: eine Welt, die sich in ‚Wörtern‘ und als ‚Wörter‘ präsentiert, die mithin nicht anders denn als ‚geschriebene‘ und ‚gelesene‘ erfahren wird, kann wiederum nicht anders denn im ‚Schreiben‘ entworfen und dem ‚Lesen‘ überantwortet werden; ‚Lire‘ und ‚Écrire‘ sind denn auch die beiden etwa gleichgroßen Kapitel von *Les Mots* überschrieben – in manifester Bezugnahme auf den Titel, der seinerseits die sie bestimmende Ko-Relation vorstellt: die unaufhebbare Übergängigkeit von ‚Lesen‘ und ‚Schreiben‘ und vice versa von ‚Schreiben‘ und ‚Lesen‘ im Mittel der ‚Wörter‘. Ein geschlossener Kosmos in *littéris* scheint inszeniert, zugleich eine in sich geschlossene Werttotalität geschaffen. Dies um so mehr, als der zweite Teil ‚Écrire‘ weder logisch noch chronologisch auf den ersten Teil ‚Lire‘ folgt, vielmehr ist der zweite Teil – in freilich minimer zeitlicher wie sachlicher Verschiebung – eine variierte Reduplicatio des ersten Teils: insgesamt wird ein Zeitraum von sieben Jahren – näherhin die Jahre 1909 bis 1916 – thematisiert, wobei der erste Teil auf die Jahre 1909 bis 1914 Bezug nimmt, der zweite Teil auf die Jahre 1912 bis 1915 rekurriert. Damit wird die totalisierende Tendenz des auf Geschlossenheit zielenden Gesamtwerkes in dessen beiden Teilen jeweils reflektiert, in gewisser Weise verdoppelt, doch in der Doppelung, die tatsächlich zugleich eine Veränderung ist, wiederum auf-

<sup>3</sup> Damit werden die geschichtsphilosophischen Thesen von Hans Blumenberg (*Die Legitimität der Neuzeit* [zuerst Frankfurt a. M. 1966]) radikalisiert, zugleich das Foucaultsche Konzept des Bruchs als ein seit der Frühen Neuzeit sich manifestierender iterativer Prozedur reklamiert. Vgl. dazu auch die Beiträge in *Das Neue – Eine Denkfigur der Moderne*, hg. von Maria Moog-Grünwald, Heidelberg 2002.

<sup>4</sup> So für die Ideologie der Moderne gültig Blochs ‚Utopie des fundamental Neuen‘ in *Geist der Utopie* (1918 und 1923) sowie in *Das Prinzip Hoffnung* (Geschrieben 1938 bis 1947).

gebrochen. Mit dieser den Text strukturierenden Bewegung der Geschlossenheit, Übergängigkeit und Veränderung gelangt es, über den in Rede gebrachten begrenzten Zeitraum der Kindheit des autobiographischen Ich hinaus auf die nachfolgenden, wiederum je in sich geschlossenen Lebenszeiträume resp. -abschnitte zu verweisen, ja diese in jenem (mit) zu konfigurieren: Die Folge dieses paradigmatischen Verfahrens aber ist immer erneute Ablösung des einen Abschnitts durch den anderen, ist Erneuerung in der Wiederholung, die zugleich Überschreitung des Vorgängigen ist. *Conversio* ist der Begriff, den für *Les Mots* spezifische Prozessualität der Ich-Konstitution zu bezeichnen. Die Passage in ihrer vollen Länge zu zitieren und zu analysieren, verlohnt – nicht zuletzt auch mit Blick auf nachfolgend zu untersuchende Texte<sup>5</sup>:

Né d'une attente future je bondissais, lumineux, total et chaque instant répétait la certémonie de ma naissance: je voulais voir dans les affections de mon cœur un crépitement d'éternelles. Pourquoi donc le passé m'eût-il enrichi? Il ne m'avait pas fait, c'était moi, au contraire, ressuscitant de mes cendres qui arrachais du néant ma mémoire par une création toujours recommencée. Je rennissais meilleur et j'utilisais mieux les inertes réserves de mon âme par la simple raison que la mort, à chaque fois, plus proche, m'éclairait plus vivement de son obscur lumière. On me disait souvent: le passé nous pousse mais j'étais convaincu que l'avenir me traitait: j'aurais détesté sentir en moi des forces douces à l'ouvrage, l'épanouissement lent de mes dispositions. J'aurais fourré le progrès contenu des bourgeoises dans mon âme et j'en ferais un moteur à explosion; j'aurais le passé devant le présent et celui-ci devant l'avenir, je transformai un évolutionnisme tranquille en un catastrophisme révolutionnaire et disconfortant. On m'a fait remarquer, il y a quelques années, que les personnages de mes pièces et de mes romans prennent leurs décisions brusquement et par crise, qu'il suffit d'un instant, par exemple, pour que l'Orésite des *Mondés* accomplisse sa *Conversio*.<sup>6</sup> Parbleu: c'est que je les fais à mon image; non point tels que je suis, sans doute, mais tels que j'ai voulu être.

Die Passage nimmt Bezug auf einen Lebensabschnitt des autobiographischen Ich, der aus der erzählten Zeit der Kindheit herausfällt, diese aber – wie noch zu zeigen ist – in Wiederaufnahme transfiguriert: Es sind die unmittelbar anschließenden Jahrzehnte, die hier in Rede stehen, eine erste Epoche literarischer Proliferation. Das autobiographische Ich nimmt für sich in Anspruch, im Spiegel der von ihm geschaffenen Bühnen- und Romanfiguren eine *Conversio* vollzogen zu haben, richtiger: iterativ *Conversions* zu vollziehen – „brusquement et par crise“, wenn nicht in der Wirklichkeit, so doch

<sup>5</sup> Jean-Paul Sartre: *Les Mots*, Paris: Gallimard 1964, 197f.

<sup>6</sup> Hervorhebung von MMG.

<sup>7</sup> Ob in der Tat die Seiten 211 bis 214 (nach der Ausgabe Gallimard folio) nur die Jahre 1916 bis 1939 in der Einnennung auftreten, wie Lejeune [Anm. 2] 211 behauptet, ist fraglich. Wiedergebunden diese Versuche einer klaren zeitlichen Einheilung durch die referierende Struktur und Semantik des Gesamttextes selbst. Aber auch die oben zitierte Passage widerspricht dieser zeitlichen Einschränkung: Die Figuraton der *Conversio* wird hier den 1943 erscheinenden *Les Mandates* zugeordnet, impliziert ist auch auf spätere Bühnenstücke wie auf die früheren erzählenden Werke *La Mère* und *La Nausée* verwiesen.

imaginär: Aufmerksamkeit verdient die Begrifflichkeit resp. die Metaphorik, mit der der Akt der *Conversio* umschrieben ist: es ist die Plötzlichkeit des Umschwungs, ja der katastrophische Umsturz, abrupt, diskontinuierlich, revolutionär, explosiv – mithin das Andere eines ruhigen, kontinuierlichen Fortschreitens, eines allmählichen Sich-Entfaltens. Dem entspricht die ausschließliche Orientierung auf die Zukunft, vor deren Recht weder Vergangenheit noch Gegenwart Bestand hat. Die Ermöglichungsstruktur der zukunftsorientierten *Conversio* aber ist die inszenierte Autogenese des Ich. Gegründet ist der Ursprung, die Geburt, genauer: das Geborensein paradoxerweise in der Zukunftserwartung: „Né d'une atrente future je bondissais, lumineux, total et chaque instant répétait la cérémonie de ma naissance.“ Die unhintergehbare Folge dieser, Geburt aus der Zukunft ist aber fortgesetzte Wiederholung: Aus dem Nichts geboren wie ‚Phönix aus der Asche‘ ist der Akt der Selbstschöpfung auf *Resurrectio*, auf die Iteration des (Neu)Anfangs angelegt<sup>8</sup>, ‚ressusciter‘, ‚recommencer‘, ‚renaître‘ sind denn auch die Begriffe, die den Modus der *Creatio* bezeichnen und die deutlich machen, daß *Creatio* in einem unaufhebaren Wechselverhältnis zu *Conversio* steht. Das Verhältnis als ein dialektisches<sup>9</sup> zu kennzeichnen, verbietet sich angesichts seiner Spezifik: denn es handelt sich nicht um ein einfaches, ‚Umschlagen‘ von ‚These‘ in ‚Antithese‘, allgemeiner um ein oppositives Verhältnis, vielmehr um ein ‚Hervorgehen‘ des einen unter der Voraussetzung des ‚Vegehens‘ des anderen. Um in der Bildlichkeit der oben zitierten Passage zu bleiben: die ‚Asche‘ ist Voraussetzung des ‚Wiedererstehens‘, das ‚Nichts‘ Voraussetzung des ‚Erinnerens‘: „c'était moi, au contraire, ressuscitant de mes cendres qui arrachais du néant ma mémoire par une création toujours recommencée.“ Auch anders: Das Ende ist Bedingung des Anfangs, der Tod Bedingung des Lebens. Semantisch-strukturell findet diese Figuraton splendiden Ausdruck im doppelten Oxymoron des Satzes: „[...] la mort, à chaque fois, plus proche, m'éclairait plus vivement de son obscure lumière.“ Das spezifische, hier metaphorisch inszenierte oxymorale Verhältnis von Ende und Anfang, vom Anfang

<sup>8</sup> Diese die radikale Moderne kennzeichnende – nicht nur – ästhetische Konfiguration hat insbesondere Th. W. Adorno in seiner *Ästhetische[n] Theorie*, Frankfurt a. M. 1973 u.ö., 404 treffend charakterisiert: „Die Kategorie des Neuen fällt als abstrakte Negation der des Bestehenden mit dieser zusammen: ihre Invarianz ist ihre Schwäche.“

<sup>9</sup> *Lejane* [Anm. 2], 197E konstatiert als formales Merkmal im Hegelschen Verständnis erstant, „dialektische Struktur“. Die Insistenz auf der Dialektik im Hegelschen Verständnis erstant, insofern Sartre im ersten Teil von *L'Être et le Néant – Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1943, in „Le problème du Néant“, die „conception dialectique du Néant“ von der „conception phénoménologique du Néant“ unterscheidet und letztere bekanntlich für seinen phänomenologischen Entwurf in Anspruch nimmt. Grundlegend auch Jean-Paul Sartre: *Critique de la raison dialectique (préface de la méthode)*, *La Théorie des ensembles pratiques*, Paris 1961.

im Ende ist daher weniger ein ‚dialektisches‘ als ein ‚apokalyptisches‘: ein Neues, Anderes entsteht und tritt an die Stelle dessen, was nicht (mehr) ist<sup>10</sup>.

*Conversio*, auch im Verständnis von *Creatio*, wird – dies macht die zitierte Passage evident – zu einem Topos der Selbstschöpfung, nähert sich zu einem ‚Ort‘ autobiographischer Selbstkonstitution. Der ‚apokalyptisch‘ inszenierte Topos der *Conversio-Creatio* wird aber zugleich zu einem ‚Ort‘, in dem das autobiographische Schreiben gründet und den es begründet. Das zeigt in geradezu ausgreifender Exemplarizität die in Rede stehende Passage, der die Funktion einer *mise en abyme* zukommt: sie spiegelt in nuce Struktur und Intention des Gesamttextes von *Les Mots*, die ihrerseits wiederum ein autobiographisch<sup>11</sup> konzipiertes Exemplum der phänomenologischen Ontologie sind, wie sie als komplexe Reflexion in *L'Être et le Néant* dargelegt und in reduktionistischer Vereinfachung in *L'Existentialisme est un Humanisme* formuliert ist<sup>12</sup>. Das autobiographische Ich ist entworfen, ja imaginiert<sup>13</sup> nach dem Philosophem des ‚être-pour-soi‘: Das ‚Für-sich-sein‘, der reflektiert voluntarische Selbstentwurf, setzt sich an die Stelle des nunmehr kontingenten ‚Das-Seins‘ resp. ‚An-sich-Seins‘, des ‚être-en-soi‘. Eine Dialektik zwischen beiden Seinsmodi, verstanden als oppositive Verwiesenseit, hat nicht statt, vielmehr ist ihr Verhältnis durch eine doppelte Nichtung bestimmt<sup>14</sup>: „Le pour-soi correspond [...] à une destruction décompressante de l'en-soi et l'en-soi se néantit et s'absorbe dans sa tentative pour se fonder.“<sup>15</sup> Es ist nun das seiner kontingenten Gründung implizite Spezifikum des ‚Für-sich-seins‘, daß es in keinem Moment abgeschlossen ist, vielmehr auf fortgesetzte Erneuerung drängt<sup>16</sup>, mithin jene ‚renaissance‘ und ‚résurrection‘ erzwingt, die die *Conversio* als *Creatio* kennzeichnet und *Conversiones* in Reihe generiert. Das soll knapp erläutert werden.

<sup>10</sup> Zur apokalyptischen Figuraton<sup>10</sup> als einer Struktur der Kunst der Moderne vgl. Vikim: *Poetik der Dichtung – eine Poetik der Moderne*, in: *Fin de siècle*, hg. von Rainer Warning und Wilfried Wehle, München 2002 (= Romanistisches Kolloquium), 165-194.

<sup>11</sup> In analoger Weise sind bekanntlich die Biographien *Baudelaire*, Paris 1947, *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, Paris 1971, *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris 1952, konzipiert.

<sup>12</sup> Christoph Merzbach's großangelegte Studie zu *Les Mots (Saint-Sartre oder der autobiographische Gott)*, Heidelberg 1983, ist der eindrucksvolle Versuch, die autobiographische Schrift als Ausdruck und Formulierung der Sartreschen Philosophie zu lesen.

<sup>13</sup> Vgl. in der oben zitierten Passage die Wendung: „[...] je les fais à mon image; non point tels que je suis, [...] mais tels que j'ai voulu être.“

<sup>14</sup> *L'Être et le Néant* [Anm. 9], 122.

<sup>15</sup> Um eine weitere Passage von mehreren möglichen zu zitieren, ebd., 120: „[...] cet en-soi engoultit et réabsorbé dans l'événement absolu qu'est l'apparition du fondement ou surgissement du pour-soi [...]“

<sup>16</sup> Ebd., 121: „[...] le pour-soi est soutenu par une perpétuelle contingence, qu'il reprend à son compte et s'assimile sans jamais pouvoir la surpasser. Cette contingence perpétuellement évanescence de l'en-soi qui hante le pour-soi et le rattache à l'être-en-soi sans jamais se laisser saisir, c'est ce que nous nommons la *façulté* du pour-soi.“

Gewiß nicht ohne Ironie und doch in genauer Applikation der in *L'Être et le Néant* formulierten Philosophie der ‚Situation‘ und der ‚Freiheit‘<sup>17</sup> stilisiert sich das autobiographische Ich als frei von Anbeginn<sup>18</sup>. „La mort de Jean-Baptiste fut la grande affaire de ma vie; elle rendit ma mère à ses chaînes et me donna la liberté.“<sup>19</sup> Die individuell-personliche Freiheit, mithin auch die geistige – Existenz im Sartreschen Sinne wird durch den Tod dessen gewonnen, der für das – nur physische – Dasein<sup>20</sup> einsteht. Auch anders: Der Tod des ‚Erzeugers‘ ist Voraussetzung nicht nur für die Freiheit des Ich, vielmehr bereitet er erst die ‚Situation‘, aus der heraus das Ich sich selbst schaffen, sich ‚entwerfen‘ resp. sich ‚wählen‘ kann. Die biographisch motivierte Aussage ist daher vor allem die Metapher eines weiteren Basistheorems der Sartreschen Philosophie<sup>21</sup>: „La liberté, c'est précisément le néant qui est *été* au cœur de l'homme et qui contraint la réalité-humaine à se *faire*, au lieu d'*être*.“ Die ‚apokalyptische‘ Denkfigur eignet beiden Formulierungen, und man geht nicht zu weit, wenn man feststellt, daß im ganzen der Reflektions- und Argumentationsmodus sowohl der phänomenologischen Ontologie *L'Être et le Néant* wie – in Anlehnung – der autobiographischen Schrift *Les Mots*, ‚apokalyptisch‘ figuriert ist. Die bedeutende Differenz freilich besteht darin, daß die große Metazählung, die ja der autobiographische Text in bezug auf die philosophische Schrift darstellt, die Kontingenzen des „se *faire*“, mithin die Uhhintergebarkeit seiner Wiederholung, in ihrer paradigmatischen Struktur selbst poetisch zur Anschauung bringt. Zum Exempel: Der erste Teil von *Les Mots*, „Lire“, endet mit einem Passus, der eine Variation der oben zitierten Passage zu Ende des zweiten Teils ist, der zugleich eine Variation des phänomenologisch-ontologischen Grundtheorems von ‚Sein und Nichts“ darstellt und in der variierten Wiederaufnahme das Konzept der Wiederholung reflektiert<sup>22</sup>:

[...] Fils de personne, je fus ma propre cause, comble d'orgueil et comble de mystère; j'avais été mis au monde par l'élan qui me portait vers le bien. L'enchaînement paraît clair: féminisé par la tendresse maternelle, affadi par l'absence du nde Moïse qui m'avait engendré, infatué par l'adoration de mon grand-père, j'étais pur objet, voué par excellence au masochisme si seulement j'avais pu croire à la comédie familiale.

<sup>17</sup> Vgl. insbesondere das erste Kapitel des vierten Teils: „Être et faire: la liberté“, ebd., 487–615.

<sup>18</sup> *Les Mots* [Aam. 5], 11.

<sup>19</sup> Es ist in der Sartre-Forschung üblich – durchaus zurecht –, in dieser wie in der oben nachfolgend zitierten Aussage eine ironische Disanzierung von der Psychoanalyse/Freudscher Observanz zu sehen. Dessen ungeachtet wird diese auch durch die Biographie realiter geborener Möglichkeit dazu genutzt, das Ich von Anbeginn frei, bindungslos, gar ohne Erzeuger zu inszenieren (ebd., 11): „Par chance, il [sc. le géniteur] est mort en bas âge; au milieu des Enfés qui portent sur le dos leurs Anches, je passe d'une rive à l'autre, seul et détestant ces géniteurs invisibles à cheval pour toute la vie.“

<sup>20</sup> Die ‚apokalyptische‘ Relation von ‚pour-soi‘ und ‚en-soi‘ wird hier erneut figuriert.

<sup>21</sup> Ebd., 495. (Kursivierung im Original)

<sup>22</sup> *Les Mots* [Aam. 5], 91f.

Mais non; elle ne m'agitait qu'en surface et le fond restait froid, injustifié, le système m'horripa, je pris en haine les pâmoisons heureuses, l'abandon, ce corps trop caressé, trop bouchonné, je me trouvais en m'opposant, je me jetai dans l'orgueil et le sadisme, autrement dit dans la générosité. Celle-ci, comme l'ivraie ou le racisme, n'est qu'un baume sécrété pour guérir nos plaies intérieures et qui finit par nous empoisonner: pour échapper au délaisement de la créature, je me préparais la plus irréductible solitude bourgeoise: celle du créateur.

Die ‚apokalyptisch‘ figurierte *Conversio* erfährt hier eine weniger auffällige, doch um so raffiniertere Inszenierung: die der Wendung von ‚créature“ in „créateur“, vom ‚en-soi‘ eines „pur objet“ in das handelnde Subjekt des ‚pour-soi‘, von der Passivität in die Aktivität. Auf der temporalen Ebene findet die Wendung ihren Ausdruck im abrupten Wechsel von Imparfait bzw. Plus-que-parfait in Passé simple – ausgelöst von der zwischen Passivität und Aktivität schwankenden Erfahrung des Erschreckens bzw. des Grauens: „le système m'horripa, je pris en haine [...], je me trouvais en m'opposant, je me jetai [...].“ Die Wendung ist mithin Folge einer plötzlichen<sup>23</sup> extremen Gefühlsregung, eines außergewöhnlichen Erschreck- und Abgestoßenseins. Im Rahmen dieser umfassenden *Conversio* haben nun mehrere *Conversiones* statt. Bemerkenswerterweise ist nämlich der Ausgangspunkt eine Situation, die keiner *Conversio* bedürfte: die ‚Situation‘ der ‚Freiheit‘ resp. des ‚Frei-seins‘: „Fils de personne, je fus ma propre cause [...].“ Die Aussage steht in genauer Korrespondenz zum letzten Satz der oben zitierten Passage, in dem – wie wir feststellten – die *Conversio* mündet: „[...] je me préparais la plus irréductible solitude bourgeoise: celle du créateur.“ Allerdings ist zu sehen, daß die eingangs benannte ‚Freiheit‘ der ‚Selbstschöpfung‘ aufgrund der geschichteten Umstände („[...] féminisé [...], affadi [...], infatué [...].“) wiederum umschlägt in die ‚Situation‘ reinen ‚masochistischen‘ Objekts, eine Situation, die ihrerseits eine radikale Änderung, auch ‚Nichtung‘ durch den ‚Sadismus‘<sup>24</sup> provoziert, somit die Handlungsautonomie des ‚Selbstschöpfers‘ wiedergewinnt. Die Iteration der *Conversiones* ist begründet in der Kontingenz der einzelnen *Conversiones*, in Sartrescher Begrifflichkeit: in der Kontingenz der Gründung des ‚pour-soi‘. Der Befähigungsschlag, den das Ich führt, ist denn auch nicht eine „veritable Revolte“, eine „Rebellion“, insofern genau das, wogegen revolviert wird, als Mittel der Revolte eingesetzt

<sup>23</sup> „le système m'horripa“ steht – wie die unmittelbar folgenden – im Passé simple, während alle vorausgegangenen Verben im Imparfait stehen. Über die Semantik des Wortes „m'horripa“ hinaus erhält das gewählte Tempus semantisierende Funktion.

<sup>24</sup> Vgl. dazu die Studie von Andrej Petrovski: *Weldenschtlinger, Manipulationen und Schwärmer – Problematische Individualität in der Literatur des späten 18. Jahrhunderts*, Heidelberg 2002, die eindrucksvoll – unter anderem am Beispiel de Sades – die ‚aufklärerischen‘ erkenntnistheoretisch-philosophischen Voraussetzungen einer Subjektkonstruktion mittels Machttausübung und (sekretar) Gewalt aufzeigt.

wird. Mit den Worten aus *Les Mots*<sup>25</sup>: „On ne confondra pas ce coup de barre avec une véritable révolte: on se rebelle contre un bourreau et je n'avais que des bienfaiteurs. Je restai longtemps leur complice. Du reste, c'étaient eux qui m'avaient baptisé don de la Providence: je ne fis qu'employer à d'autres fins les instruments dont je disposais.“ Die philosophische Erläuterung ist in *L'Éthre et le Néant* gegeben<sup>26</sup>. „Reste que cet en-soi englouti et néantisé dans l'événement absolu qu'est l'apparition du fondement ou surgissement du pour-soi demeure au sein du pour-soi comme sa contingence originelle. [...] L'événement absolu ou pour-soi est contingent dans son être même.“

Gibt es eine Möglichkeit, die Kontingenz aufzuheben, sie zumindest zu bannen? Die Antwort: *Les Mots*, näherhin „Lire“ und „Écrire“. Der kleine Poulou macht sich und den anderen etwas vor, indem er sich als Dichter geriert, doch nur Kopist ist: die ersten Romane sind Abschriften von Romanen. Gleichwohl ist dies der Anfang<sup>27</sup>: „Je suis né de l'écriture. [...] Écrivain, j'existais [...] je n'existais que pour écrire et si je disais: moi, cela signifiait: moi qui écris.“ Und so besteht auch kein Unterschied zwischen dem jungen Hochstapler und dem älteren, Originalität beanspruchenden und ruhmestüchtigen Schriftsteller: denn das „verrückte Unterfangen des Schreibens“<sup>28</sup> hat seine eigene Realität: die Realität der Wörter. Im Rückblick scheint das autobiographische Ich skeptisch gegenüber der Auffassung, daß Welt und Sprache eine Einheit sind, genauer: daß das eine für das andere steht<sup>29</sup>, mehr noch: daß Sprache Welt „schreiben“ kann, neue Welten eingravieren in die unendlichen „Tafeln des Wortes“ – im Sinne von „Verbun- resp. Logos“<sup>30</sup>. Es scheint belustigt bei dem Gedanken, daß es als „Körperhaftes“ den physischen Tod zu sterben gedachte, um in der „Schrift“ quasi spirituell wiederanzuerstehen<sup>31</sup>: „Je renais, je deviens enfin tout un homme, pensant, parlant, chantant, tonitruant, qui s'affirme avec l'inertie péremptoire de la matière. [...] On me lit, je saute aux yeux; on me parle, je suis dans toutes les bouches [...] je suis, enfin je suis partout: parasite de l'humanité, mes bienfaits la rongent et l'obligent sans cesse à ressusciter mon absence.“ Und es erklärt gegen Ende der autobiographischen Schrift mit Blick auf die frühen

<sup>25</sup> *Les Mots* [Ann. 5], 92.

<sup>26</sup> *L'Éthre et le Néant* [Ann. 9], 120.

<sup>27</sup> *Les Mots* [Ann. 5], 127.

<sup>28</sup> Ebd., 160: „[...] l'entreprise folle d'écrire pour me faire pardonner mon existence, je vois bien qu'elle avait en dépit des vanteresses et des mensonges, quelque réalité: la preuve en est que j'étais encore, cinquante ans après.“

<sup>29</sup> Ebd., 151: „[...] pour avoir découvert le monde à travers le langage, je prii longtemps le langage pour le monde.“

<sup>30</sup> Ebd.: „Exister, c'était posséder une appellation contrôlée, quelque part sur les Tables infinis du Verbe; écrite c'était y graver des êtres neufs ou – ce fut ma plus tenace illusion – prendre les choses, vivantes, au piège des phrases [...]“

<sup>31</sup> Ebd., 161f.

Jahre<sup>32</sup>. „Voilà mon commencement“, und mit Blick auf die jüngere Vergangenheit: „J'ai changé.“ Die Änderung aber ist tatsächlich nur mehr eine variierte Wiederholung<sup>33</sup>: „J'ai désinvesti mais je n'ai pas défoqué: j'écris toujours. Que faire d'autre?“ Ob bluffender Kopist oder inspirierter, ingenieuser Schriftsteller: Lesen und Schreiben, die Schrift bleibt das Medium, den Hoffnungen, Ernüchterungen, den immer neuen „Projekten“ Ausdruck zu geben: als Schöpfung des Menschen par excellence ist sie sein Werk und sein Spiegel zugleich<sup>34</sup>: „[...] il s'y projette, s'y reconnaît, seul, ce miroir critique lui offre son image.“ Noch im Bild einer „kritischen“ Selbst(bei)spiegelung wird jene das Werk strukturierende *mise en abyme* vielzähliger Conversiones aufgerufen, näherhin das Thema der Ablösung und Auslöschung des einen „Projekts“ durch den Entwurf des nächsten sowie die dem Thema analoge Struktur der infiniten Gegenwendigkeit von Geschlossenheit und Offenheit. So ist es denn auch die Schrift, die autobiographische Schrift *Les Mots*, die noch im Scheitern das Gelingen manifest werden läßt – nicht, daß es gelungen wäre, die Kontingenz aufzuheben, vielmehr ist es gelungen, der Kontingenz eine adäquate Form zu geben: in der „apokalyptischen“ Figuraton, die iterativ die Semantik und die Struktur des Textes prägt und die als Topos die – freilich immer nur kontingente – Identität des autobiographischen Ich gewährleistet. Noch das Ende von *Les Mots* ist – wie der gesamte Text – von der Struktur der conversiven Iteration geprägt<sup>35</sup>: in der vielfältig variierten Formel „J'ai changé“ hat sie ihren geradezu emblematischen Ausdruck.

## II.

„Convertisti enim me ad te [...]“<sup>36</sup> – so die Formel des Ich der Augustinischen *Congestiones*<sup>37</sup>: sie faßt das berühmte Bekenntungsleitnis unter dem Feigen-

<sup>32</sup> Ebd., 207 und 210.

<sup>33</sup> Ebd., 211.

<sup>34</sup> Ebd.

<sup>35</sup> In seiner Analyse der letzten zehn Seiten von *Les Mots* erörtert Philippe Lejeune (*Le point final de l'autobiographie: l'épilogue des „Mots“*, in: *Genèses des fins – De Balzac à Beckerli, de Michélet à Ponge*, textes réunis par Claude Duchet et Isabelle Tommiser, Saint-Denis: PUV 1996, 29–43) das grundsätzliche Problem des Endes einer Autobiographie und konstatiert zwei Enden: eine „conclusion saint Augustin“ und eine „conclusion Rousseau“. Die These besetzt darin, daß mit der Vervollständigung der Enden die Aporie des Endens unsinnlich werde. Daß mit der Struktur des Iterativen „Endens“ des Endes – und damit zugleich des iterativen Beginnens – nur mehr die Struktur des gesamten Textes repetiert wird, erkennt Lejeune ebensowenig wie deren erkenntnistheoretisch-anthropologische Funktion.

<sup>36</sup> Augustinus: *Congestiones* VIII, 12, 30. Zitiert wird nach der zweisprachigen Ausgabe: Aurelius Augustinus: *Congestiones/Bekennnisse*, lat. und dt., eingel., übers. und edl. von Joseph Bernhart, 4. Aufl. München 1980.

<sup>37</sup> Gleich zu Beginn unserer Ausführungen über die *Congestiones* ist eine Anmerkung zu machen zu der in der Augustinus-Forschung oft aufgeworfenen Frage, ob denn die *Congestiones* überhaupt eine autobiographische Schrift resp. eine Autobiographie seien (so bspw. Bernhart in der von ihm

Baum im Mailänder Garten zusammen. Die Differenz zur Sartreschen Formel ist eklatant: Dort der autonome Gestus der Selbstbestimmung, der voluntative Akt der Selbstschöpfung; hier die Anerkennung eines Schöpfergottes, der das Ich leitet, ja mehr noch: dem das Ich ausgesetzt ist. Die entscheidende *Conversio*-Szene<sup>38</sup> hat folgenden Wortlaut<sup>39</sup>:

[...] *Abban amarissima contritione cordis mei. Et ecce audio vocem de vicina [divina] domo cum cantu dicentis et crebro repetentis quasi pueri an puellae, nescio: „Tolle, lege; tolle, lege.“ Statimque mutato vultu intensissimus cogitare coepi, utrumnam solerent pueri in aliquo genere ludendi cantare tale aliquid, nec occurreret omnino audisse me usquam repressoque impetu lacrimarum surrexi nihil aliud interpretans divinitus mihi iuberi, nisi ut aperirem codicem et legerem quod primum caput invenissem.*

besorgten zweisprachigen Ausgabe der *Confessiones* [Ann. 36f, 989: „[die Bekenntnisse] sind [...] in Einem Erzählung und Hymnus, Bericht und Spekulation, psychologische Forschung und mystischer Bundesschwur einer Seele mit ihrem Gott.“ Oder entschiedener noch André Mandouze: *Symbole/le confesseur? Questions à Saint Augustin*, in: *Individualisme et autobiographie en Occident*, sous la direction de Claudette Delhez-Sadler et Maurizio Carani, Bruxelles 1983, 73-83). Dazu ist knapp anzumerken – und mit vergleichendem Blick bspw. auf die *Commedia philosophica* des Boethius –, daß eine literarische Gattung, hier die Autobiographie, zwar konstitutiv Merkmale hat bzw. haben muß, um sie als solche zu erkennen und zu ‚verorten‘, daß aber auch die Autobiographie – wie jede literarische Gattung – historisch differente Realisationen kennt. Vor Beginn der Frühen Neuzeit ist aus Gründen, die diese Epoche (verstanden als *longue durée*) ja wesensmäßig unterscheidet von der Antike und der Späntike, eine Thematisierung des eigenen Ich nur von der Darstellung des eigenen Ich willen nicht möglich. Die *Confessiones* sind demnach bekanntlich – ganz der Semantik des Begriffs ‚confessio‘ entsprechend – Sündenbekenntnis, Glaubensbekenntnis und Lobpreis Gottes zugleich. Die Inszenierung der *Conversio*-Szene allerdings nimmt – wie wir zeigen wollen – ein modernes Verständnis von Subjektivität voraus, ‚präfiguriert‘ es.

Auch hier ist noch eine Anmerkung vorab zu machen: Die gleichfalls häufig und kontrovers in der Augustinus-Forschung diskutierte Frage, ob sich die *Conversio*-Szene im Mailänder Garten des Jahres 386/87 tatsächlich wie in den *Confessiones* geschildert zugezogen habe (den Anstoß zu dieser Kontroverse gab bereits der evangelische Dogmenhistoriker Adolf von Harnack zu Ende des 19. Jahrhunderts; wieder aufgenommen von Courcelle: *Recherches* [Ann. 46]), mag für Augustinus' ‚biographie intellectuelle‘ resp. ‚théologique‘ von Belang sein. Doch die Theologie wird von der Philologie resp. der in engeren Sinne literarischen Textwissenschaft nicht nur zur Kenntnis nehmen müssen, daß es sich ganz offenkundig um eine Stilisierung *post factum* handelt, daß vielmehr diese Stilisierung – wie wir zeigen wollen – die Funktion hat, die Gnadentheologie zu authentifizieren. Von Interesse für unseren Zusammenhang ist die Bemerkung von Joseph Ratzinger (*Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der ‚confessio‘*, in: *Renne des Écoles Augustiniennes* 3 (1957), 375-392, Augustinus habe den traditionellen kirchlichen Bekenntnis-Begriff dadurch vertieft, daß er ihn ‚in das Gefüge der Gnadentheorie einbaue‘ (391). Dazu auch, wenn gleich wenig pointiert und alles Bekannte wieder aufnehmend, Cornelius Petrus Mayer: *Augustinus Bekennung im Lichte seiner „Bekennnisse“: Ein Exempel der kirchlichen Gnadentheorie*, in: *Augustinian Studies* 17 (1986), 31-45.

<sup>39</sup> Ebd., VIII, 12, 29. Dt. Übers.: „[...] ich [...] weine in der bittersten Zeiterkennung meines Herzens. Da auf einmal höre ich aus dem Nachbarhaus die Stimme eines Knaben oder Mädchens im Singens wiederholen: ‚Nimm' es, lies es, nimm es, lies es!‘ Augenblicklich mache ich andere Miene, gespannt besann ich mich, ob unter Kindern bei irgendeinem Spiel so ein Leichtsinn üblich wäre, aber ich entsann mich nicht, das Irgendwo gehört zu haben. Ich hemmte die Gewalt der Tränen und stand vom Boden auf; ich wollte keine andere Deutung, als daß mir Gott beföhle, das Buch zu öffnen und die Stelle zu lesen, auf die zuerst ich träte.“

Das Ich der Augustinischen *Confessiones* ist in Tränen aufgelöst, das Herz ist zerknirscht – doch plötzlich tritt ein Ereignis ein, das augenblicklich die vollkommene Veränderung des Ich bewirkt: „statimque mutato vultu“ – eine Veränderung, die den ganzen Menschen, sein Denken, sein Handeln, sein Leben umfaßt. Die Besonderheit der Veränderung aber liegt darin, daß sie *geschichtl.*: sie wird erlitten, nicht aktiv herbeigeführt. Es ist nun gerade die Insistenz auf der Passivität, die die Augustinische *Conversio* kennzeichnet. Der *Conversio*-Szene voraus geht die vielfach wiederholte Betonung, daß die Bemühung, die Anstrengung, der Wille, die Lebensform zu ändern, nichtin Gott zu erfahren, bislang ohne Erfolg geblieben ist; im ganzen wird eine komplex perspektivierte Reflexion über das Vermögen resp. Unvermögen des Willens entfaltet<sup>40</sup>.

*Si vultis capillum, si percussis frontem, si consertis digitis amplexatus sum, genu, vultu, fed. Potui autem velle et non facere, si mobilitas membrorum non obsequeretur. Tam multa ergo feci, ubi non hoc erat velle quod posse: et non faciebam, quod et incomparabili affectu amplius mihi placebat et mox, ut vellem, possem, quia mox, ut vellem, utique vellem. Ibi enim factus ea, quae voluntas, et ipsum velle iam facere erat; et tamen non fiebat, facilisque obtemperabat corpus tenuissime voluntati animae, ut ad nutum membra moveretur, quam ipsa sibi animae ad voluntatem suam magnum in sola voluntate perficiendam.*

Die Behauptung, daß der Wille letztlich nichts vermöge, ist – über die inszenierte lebensweltliche Erfahrung hinaus – zum einen zu verstehen als Kritik am ethischen Intellektualismus der Sto, näherhin an der durch Pelagian vertretenen, stoisch beeinflussten Vorstellung, daß der menschliche Wille grundsätzlich frei und fähig sei, das Gute zu tun. Zum anderen aber – und komplementär – ist sie Voraussetzung der neuen augustinischen Gnadentheorie. Nach dieser Gnadentheorie vermag der menschliche Wille von sich aus nichts – in Aufnahme und leichter Abwandlung des zuletzt zitierten Satzes: ‚ipsa sibi anima ad voluntatem suam magnum in sola voluntate non perficit‘. Der Wille – so Augustinus – muß bewegt werden, und dies ist nur möglich, wenn ihm etwas ‚geschichtl.‘. Daß dem Menschen aber etwas ‚geschichtl.‘ liegt nicht in seiner Macht; nichtin liegt der Ursprung seines Willens außerhalb seiner. So heißt es an anderer Stelle in den *Confessiones*<sup>41</sup>:

<sup>40</sup> Ebd., VIII, 8, 20. „Wenn ich mir das Haar rauhe, wenn ich an die Stirne schlug, wenn ich mit ringenden Händen das Knie umspannte, so tat ich's, weil ich wollte. Ich hätte es wollen, aber nicht tun können, wäre mit die Beweglichkeit der Glieder versagt gewesen. So tat ich vieles, wo Herzen lag, und was ich, so bald als ich nur wollte, auch gekonnt hätte, weil ich es so bald, als ich es wollte, – eben gewollt hätte; denn hier war eins der Wille und die Macht, das Wollen selbst schon Tun. Und doch geschah es nicht. Leichter gehörte der Körper dem leisesten Willen der Seele und bewegte auf ihren Wink die Glieder, als die Seele sich selbst gehörte, um ihren großen Willen auch nur im Willen durchzusetzen.“

<sup>41</sup> Ebd., X, 29, 40.

„Da quod inbes et inbe quod vis.“ Und das bedeutet: Wenn die Gnade zufällt, der gewinnt den freien Willen; der unbegnadete Wille vermag nichts. Damit wirken freier Wille und Gnade zusammen. Auch anders: Die Möglichkeit menschlicher Selbstbestimmung ist an das Faktum göttlicher Gnadenwahl gebunden. Mit Blick auf die stoische Tradition bedeutet dies: An die Stelle der Vernunftautonomie des Weisen tritt der begnadende Gott. Und mit Blick auf die platonisch gefärbte Vernunft-Metaphysik besagt dies: Der Wille ist nicht mehr Selbstbezug, nicht mehr Bewegung des Geistes, der sich der wahren Realität, der Ideenwelt, zubewegt, die er im Grunde schon ist; vielmehr wird der Wille von außen, von Gott bewegt.

Die Mailänder Conversio-Szene aber inszeniert in treffender Anschaulichkeit den Akt der Gnade: so plötzlich wie unabweisbar ist der einzelne ihm ausgesetzt. Strukturelles Modell ist ganz offensichtlich die Bekehrung des Saulus auf dem Wege nach Damaskus, wie sie in der Apostelgeschichte tradiert ist<sup>42</sup>.

„Et cum iter faceret contigit ut appropinquaret Damasco et subito circumfusit eum lux de caelo et cadens in terram audivit vocem dicentem sibi: Saul, Saul quid me persequeris.“<sup>43</sup> qui dixit: quis es Domine. et ille: ego sum Iesus quem tu persequeris. Sed surge et ingredere civitatem et dicetur tibi quid te oportet facere. „Veni autem illi qui comitantur cum eo stabant stupefacti audientes vocem quidem non nominem autem videntes.“<sup>44</sup> surrexit autem Saulus de terra apertisque oculis nihil videbat [...] et erat tibus diebus non videns et non manucevit neque bibit [...].

Das Fassinosum, das diese Stelle auf den Augustinus der *Confessiones* ausgeübt hat, sie zum Modell seiner Conversio hat werden lassen, ist in der Tat zu erklären durch die Spektakularität des Ereignisses: eine göttliche Gewalt bricht ein in das menschliche Leben: „Pauha [...] non sola voce conspicuit, verum etiam potestate prostravit“ – schreibt Augustinus um 395. Insgesamt aber ist das spektakulär inszenierte Ereignis nur mehr bildhafter Ausdruck einer eschatologischen Auffassung von Geschichte, wie sie der Apokalyptik jüdisch-christlicher Tradition zugrunde liegt. Beide Szenen weisen konstitutive Merkmale der Apokalyptik auf: Dazu zählt zunächst der Ruf von außen, die göttliche Stimme, die sich plötzlich in der Welt vernehmbar macht

<sup>42</sup> *Biblia sacra vulgata*, 2. verb. Aufl., Suttgart 1975, 1712f.: *Actus Apostolorum* 9,3-8. Die Übers. nach: *Die Bibel – Alter und Neues Testament* (Einheitsübersetzung), Freiburg im Breisgau 1980, 1237f.: *Apostelgeschichte* 9,3-8. „Unterwegs aber, als er sich bereits Damaskus näherte, geschah es, daß ihm plötzlich ein Licht vom Himmel umstrahlte. Er stürzte zu Boden und hörte, wie eine Stimme zu ihm sagte: Saul, Saul, warum verfolgst du mich? Er antwortete: Wer bist du, Herr? Dieser sagte: Ich bin Jesus, den du verfolgst. Steh auf und geh in die Stadt; dort wird dir gesagt werden, was du tun sollst. Seine Begleiter standen sprachlos da; sie hörten zwar die Stimme, sahen aber niemand. Saul erhob sich vom Boden. Als er aber die Augen öffnete, sah er nichts. [...] Und er war drei Tage blind [...]“ Pierre Courcelle: *Source Chrétienne et Allusions Paternes de l'épiscopat de „Tolle, Lige“ (Saint Augustin, Confessiones“ VIII, 12, 29)*, in: *Revue d'histoire et de Philosophie Religieuses* 32 (1952), 171-200, hier 176 zitiert – in berechtigter philologischer Genauigkeit – diese Stelle in leicht veränderter Wortlaut nach einer frühen afrikanischen Version.

und die gehört wird; dazu zählt weiterhin, daß das Hören der Stimme augenblicklich eine Veränderung bewirkt – „statimque mutato vultu“ – eine Veränderung, die – wie wir schon bemerkt haben – nicht Folge aktiven Handelns ist, vielmehr erlitten wird<sup>45</sup>; der apokalyptische Stil ist, wie Jacob Taubes<sup>44</sup> feststellt, passiv.<sup>45</sup>

Somit läßt sich in erster Zusammenfassung sagen: Die Conversio-Szene im achten Buch der *Confessiones* ist rhetorisch stilisiert nach dem Modell eschatologisch-apokalyptischer Rede<sup>46</sup>. Gott selbst offenbart sich durch seinen Ruf, führt das Ende der Zeit herauf und gewährt mit der Gnade und in der Gnade Erlösung und ewiges Heil. Es ist von Bedeutung, daß die augustinsche Conversio-Szene nicht allein dem Vorbild paulinischer Bekehrung folgt, viel-

<sup>43</sup> Eben diese Elemente fehlen in der Schilderung, die Pontician von der Bekehrung des Antonius sowie seiner eigenen Bekehrung im VIII. Buch der *Confessiones* (VIII, 6,15) gibt.

<sup>44</sup> Jacob Taubes: *Abendländische Eschatologie* – Mit einem Anhang, München 1991, 33 u.ö.

<sup>45</sup> Wilhelm Geerlings: *Bekehrung durch Bekehrung* – Zur 1600. Jahrfest der Bekehrung Augustinus, in: *Theologische Quartalschrift* 167 (1987), 195-208, erstellt u.a. eine Art Typologie der Bekehrung, nennt näherhin vier „Wesensmerkmale“ (196): (1) „Bekehrung ist ein Vorgang der plötzlichen Umkehr“, (2) „Bekehrung läßt einen neuen Wert aufstecken“, (3) „Bekehrung meint: Änderung des Lebens“, (4) „Bekehrung ist ein stark emotionaler Vorgang“. Die von uns reklamierte „apokalyptische“ Konfiguration bleibt allerdings außer Betracht.

<sup>46</sup> Pierre Courcelle zeigt in seiner minutiösen, wenn auch in manchen Einzelheiten durch die nachfolgende Forschung kontestierten Studie (*Recherches sur les „Confessiones“ de Saint Augustin* – Nouv. éd. augm. et ill., Paris 1968 [zuerst Paris 1950], 188-202: „Le tolle, lige“; *factio litteraire erethice*“) in Form einer Synopse, daß die Schilderung derselben Conversio-Szene in *De beata vita* und in *De utilitate credendi* in Ton und Ausdruck erheblich variiert: „Il est curieux de noter comment il a successivement traduit de manière très différente, selon les époques, cette crise décisive.“ (ebd., 188) Die von uns so benannten „apokalyptischen“ Elemente finden sich allein in der Schilderung der *Confessiones*. Allerdings scheint uns die Differenz in der Darstellung weniger durch den jeweiligen Lebensabschnitt bedingt – wie Courcelle meint –, als eben durch die jeweilige literarische Gattung, hier: durch die dem autobiographischen Schreiben überantwortete Funktion einer philosophisch-theologischen Ich-Konstitution.

Ein anderes noch ist in Anschlag zu bringen: Wiederum in einer Art *mise en abyme* wird in die Augustinsche Schilderung der Conversio-Szene die Ponticianische Schilderung der Conversio von zwei kaiserlichen Hofbeamten in einem Garten in Trier „eingebettet“ (Coyf. VIII, 6,15): Auslöser ist die Lektüre der *Vita Antonii*. An die detailliertere Ponticianische Erzählung erinnert sich das autobiographische Ich noch im Verlauf der eigenen Conversio. Somit scheint sie ganz offensichtlich Vorbild zu sein – so auch die Auffassung Courcelles [s.o.] 200: „La scène du jardin de Milan paraît donc s'expliquer toute entière [...] par l'influence de la *Vie d'Antonin*.“ Der entscheidende Unterschied besteht jedoch darin, daß der Hofbeamte – „subito repletus amore sancto et subito pudore iustus“ (ebd.) zum einen die Macht seines eigenen Willens hervorhebt („[...] si voluero, ecce nunc fio“ [ebd.]), zum andern – doch damit eng verbunden – allein infolge der Lektüre der *Vita Antonii* konvertiert. Hingegen muß das Ich der *Confessiones* immer wieder erfahren, daß der Wille nichts vermag (vgl. auch in diesem Kapitel VIII, 8,20) die einlässliche Hörerzeugung der „zwei Willen“; sodann hat die Lektüre von *Mt.* 19,21 ihre „konvertierende Wirkung erst nach der Annäherung durch „Stimmen“, die göttliche Stimme. Es ist das Vernehmen der Stimmen, das die Veränderung („mutatio vultus“) hervorruft und den Vernehmenden instand setzt, der evangelischen Aufforderung („Vade, vende quae habes [...] et veni sequere me.“ ebd.) zu folgen. Mitina ist der Moment der Anrufung durch die Stimme auch der Moment der Gnade. So wird gerade in der Gegenüberstellung der beiden Szenen die scheinbar minimale, doch eminent basale Differenz deutlich, wird die spezifische „apokalyptische“ Figurierung der Szene erst evident.

mehr zugleich auf eine Passage aus dem 14. Kapitel der Johannes-Offenbarung anspielt. Es ist – soweit ich sehe – die einzige Anspielung auf die Johannes-Apokalypse in den *Confessiones*, was um so bemerkenswerter ist, als die übrigen, an Zahl geradezu exuberanten Zitate sämtlich wörtliche Übernahmen aus dem Neuen und dem Alten Testament, insbesondere der *Genesis*, sind. Die alludierte Stelle aus der Johannes-Apokalypse hat – verkürzt zitiert – folgenden Wortlaut<sup>47</sup>:

et vidī et ecce agnus stabat supra montem Sion et cum illo centum quadraginta quattuor milia habentes nomen eius [...] et audivi vocem de caelo tamquam vocem agnorum multarum et tamquam vocem tonitru magni et vocem quam audivi sicut citharodorum citharizantium in citharis suis et cantabant quasi canticum novum [...] et audivi vocem de caelo dicentem scribe haec mortui qui in Domino moriuntur [...]

Nicht allein der Ruf des „tolle, lege“ kann als eine intendierte Variante der hier formulierten Aufforderung des „scribe“ gelten; manifest wird die Bezugnahme in „sicut citharodorum citharizantium“, mithin im Begriff der Citharoden, die – wie Pierre Courcelle in einer minutiösen philologischen Analyse erwiesen hat<sup>48</sup> – identisch sind mit „pueri an puellae“, den „continentes“, den „Enthaltsamen“, „Welabgewandten“, „Makellosen“, Stimmen wie die ihren vermeint das autobiographische Ich der *Confessiones* zu hören – „audiui sicut“; tatsächlich ist es aber der Ruf der göttlichen Stimme: *hinc illinc*.

Es ist nun für unsere auf das autobiographische Schreiben fokussierten Reflexionen von Belang, daß Augustinus die *Confessiones* in den Jahren schreibt, in denen er die neue, ja revolutionäre Gnadentheorie theoretisch formuliert: in den Jahren 396 bis 398. Die *Confessiones* sind insgesamt zu lesen als die groß angelegte Demonstration der Wirkung göttlicher Gnade auf einen einzelnen Menschen. Sie beschreiben exemplarisch eine individuelle Lebensgeschichte, deren eingestandene Zerrissenheiten so ungeneher sind, daß sie einer Zusammenfügung durch menschliche Weisheit widerstehen<sup>49</sup>, es bedarf der göttlichen Hinwirkung, des Aktes der Gnade. Dieser Akt selbst wird in den *Confessiones* inszeniert als *Conversio* im eschatologisch-apokalyptischen Modus, als plötzlicher Einbruch nicht allein in das individuelle

<sup>47</sup> *Biblia sacra vulgata* [Ann. 42], 1895f.: *Apokalypsis Iohannis* 14,1-3; 13. Dts. Übers. nach: *Die Bibel* [Ann. 42], 1402f.: *Die Offenbarung des Johannes* 14,1-3; 13. Und ich sah: Das Lamm stand auf dem Berg Zion, und bei ihm waren hundertvierundvierzigtausend: auf ihrer Stirn ungen sie seinen Namen und den Namen seines Vaters. Dann hörte ich eine Stimme vom Himmel her, die den Rauschen von Wassermaßen und dem Rollen eines gewaltigen Donners gleich. Die Stimme, die ich hörte, war wie der Klang der Harfe, die ein Harfenspieler schlägt. Und sie saßen eine neues Lied vor dem Thron [...] Und ich hörte eine Stimme vom Himmel her rufen: Schreibe! Sieh die Toten, die im Herrn sterben, von jetzt an [...].“

<sup>48</sup> Pierre Courcelle: *Recherches* [Ann. 46], 188-202: „Le „tolle, lege“; fiction littéraire et réalité“; ders.: *Somma Chrétiens* [Ann. 42]; ders.: *Les „Vox“ dans les Confessions de Saint Augustin*, in: *Hermes* 80 (1952), 31-46.

<sup>49</sup> Kurt Flasch: *Augustin – Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1980, 258f.

Leben, vielmehr auch in die Zeit, die zur Endzeit wird: „punctum ipsum temporis“ nennt Augustinus diesen zeitlichen Moment, in dem man „dem Tod stirbt und dem Leben lebt“ – „mori mori et vitae vivere“<sup>50</sup>. Es ist also dieser Zeit-Punkt göttlicher Gegenwart, zu dem das Ich aus dem Tod zum Leben übergeht<sup>51</sup>. Das „punctum ipsum temporis“, mithin der Zeitpunkt der *Conversio*, ist aber auch der Moment, in dem das Ich seine Identität nicht so sehr erfährt, als vielmehr – so die These – seine Identität stiftet. Und dies nicht etwa trotz des Theologoumenons der Gnade, vielmehr in Applikation der Struktur dieses Theologoumenons, die eine – im abstrahierten Sinne – eschatologisch-apokalyptische ist: begründungsfrei und voraussetzungslos erfährt das Ich den Akt der Gnade, der seinerseits begründungsfrei und voraussetzungslos von eben diesem Ich als Konzept instituiert worden ist.<sup>52</sup>

Zur Stützung der These ist es wesentlich zu sehen, daß Augustinus mit der Inszenierung der *Conversio*-Szene im VIII. Buch der *Confessiones* auch die Semantik des Begriffes, *Conversio* verändert: gegenüber dem traditionellen Gebrauch, aber auch gegenüber dem eigenen an anderen Stellen in den *Confessiones* und den übrigen Schriften, *Conversio* – so ist knapp zusammenzufassen<sup>53</sup> – meint, Umkehr im Sinne von „Rückkehr“; es ist das –

<sup>50</sup> *Conf. VIII, 11, 15*.

<sup>51</sup> In der Augustinus-Forschung wird wiederholt, unangenehm und auch redundant darauf verwiesen, daß Augustinus mehrere, *Conversiones* vollzogen habe: von der „Philosophie“ (Zaktive von Cicero *Fortensius*) über den Manichäismus und den Neuplatonismus zum Christentum selbst. (Dazu insbesondere die zahlreichen Studien von Robert J. O’Connell, S.J., von denen hier nur – als Summa – angeführt sei: *Images of Conversion in St. Augustine’s „Confessions“*, New York 1996. Die Positionen fäht in knapper Übersicht mit entsprechenden bibliographischen Angaben zusammen: Mader: *CONVERSIÖ* [Ann. 53], Sp. 1289-91.) Der These von Robina [s. Ann. 57], die wohl nur um der modernen Beispiele willen formuliert worden ist, ist entgegenzuhalten: die intellektuelle resp. geistige Biographie Augustins ist zwar keineswegs von einem radikalen Bruch gekennzeichnet, vielmehr prägen platonisch-neuplatonische Philosophie und – e contrario – manichäisches, pelagianisches, auch epikurisches Gedankengut die nach 386/87 verfaßten Schriften mit; gleichwohl ist die in Buch VIII der *Confessiones* apokalyptisch inszenierte *Conversio* ein Umkehr, das zugleich zum Exempel der Gnadewahl stilisiert ist; mithin zum angustinischen Theologoumenon par excellence. Die Funktion der Maländer Bekehrungszenen ist – und hierin kann sie ihrerseits als *missa en abyme* der *Confessiones* insgesamt gesehen werden –, ein theologisches Schema in einem literarisch, ja ästhetisch stilisierten Biographismus perswasiv zur Vorstellung zu bringen. Vgl. hierzu, wenigstens weit weniger prominent, Flasch, *Augustin* [Ann. 49], 47ff.; mit nicht überzeugenden Argumenten wendet sich dagegen: Wolf Steidle: *Augustinus Confessiones als Buch (Cesamiskonzeption und Aufbau)*, in: *Romanitas – Christianitas: Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit*, Berlin und New York 1982, 436-527, hier: 470.

<sup>52</sup> Die These scheint angesichts der über die Jahrhunderte eminent kontrovers und äußerst komplex geführten geadenologischen Diskussionen, die hier nicht in extenso expliziert werden können, kühn. Doch kann unsere textphilologische und diskurstheoretische Lektüre die primär hermeneutische Methode der theologischen Exegese ergänzen, ja in oben formuliertem Sinne korrigieren.

<sup>53</sup> Ich beziehe ich mich auf folgende Artikel: H. Jacobsohn: *CONVERSIÖ*, in: *TLZ* 4 (1906-1909),



späte – lateinische Äquivalent der beiden griechischen Wörter ἐμοτογογή und ἡετόνοια, die ihrerseits nicht synonym sind, doch aufeinander verweisen: ἐμοτογογή meint Änderung der Richtung und impliziert die Vorstellung der Rückkehr, sei es zum Ursprung, sei es zu sich selbst; ἡετόνοια meint eine Änderung des Denkens, ein Neudenken und impliziert die Vorstellung der Mutation und der Wiedergeburt. Somit ist das lateinische Wort ‚conversio‘ semantisch von der Polarität ‚Rückbezug‘ und ‚Bruch‘ geprägt. In den Schriften Augustinus ist die Fülle des Verständnisses von ‚conversio‘, die die hellenistische, näherhin stoische und neuplatonische Philosophie und die von diesen geprägte christliche Theologie in je differenter Akzentuierung herausgebildet hatte, entfaltet. Nur mehr in Kenntnis dieser Tradition wird ein Satz wie der folgende aus dem XIII. Buch der *Confessiones* einsichtig<sup>54</sup>: „Ja, auch wir, der Seele nach geistige Schöpfung, waren abgekehrt von Dir, unserm Licht, in solchem Dasein, einst Finsternis“; und: „Das Gut für ihn (sc. den Geist) aber ist Dir anzuhängen‘ allezeit, damit er das Licht, das er gewonnen durch Hinkehr, nicht durch Abkehr verliere [...]“ – „[...] ne quod adeptus est conversioe aversione lumen amittat [...]“. Die Kreatur – so wäre dieser Satz allgemein zu erläutern – ‚befindet sich zuerst in einem formlosen Zustand, der danach strebt, sie von der göttlichen Einheit zu entfernen; Form gewinnt sie, wenn sie sich wieder ihrer Quelle zuwendet, zu ihr sich zurückwendet; sie ist dann erleuchtet und vollendet“<sup>55</sup>. Diese allererst kosmologische Bedeutung geht über den Neuplatonismus auf Platon zurück (*Timaios*). Bei Platon bezeichnen Wörter der Wortfamilie ὀργέω die vollkommene Bewegung par excellence, die Kreisbewegung, die den Göttern, dem Himmel und der Welt gleichermaßen eigenständig ist wie der Vernunft und dem Verstand, dem νόος und der φρόνησις, an denen jene teilhaben, von denen sie regiert

Sp. 853-856; ders.: ‚CONVERSO‘, in: *ib.*, Sp. 858-869; Henry Pinard de la Boulaye: ‚CONVERSION‘, in: *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique* [...], II, Paris 1953, 2224-2265; Pierre Hadot: ‚CONVERSO‘, in: *HWPh* 1 (1971), Sp. 1033-1036; ders.: ‚Conversion‘, in: *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1981 (= *Études Augustiniennes*), 175-182; ders.: *Épistrophe et métempsépsychose dans l'histoire de la philosophie*, in: *Histoire de la philosophie – Méthodologie, antiquité et Moyen Âge*, Amsterdam 1953 (= *Actes du XIème Congrès international de philosophie*, Bruxelles, 20-26 août 1953 – vol. XII); Goulyven Madec: ‚CONVERSO‘, in: *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994), Sp. 1282-1294.

<sup>54</sup> *Conf.*, VIII, 2,3: „Nam et nos, qui secundum animam creatura spiritualis sumus, aversi a te, nostro lumine, in ea vita fatuus, aliquando tenebamur [...]“

<sup>55</sup> Hadot: ‚CONVERSO‘ [Anm. 53], Sp. 1035. Zu diesem Problem siehe auch die ausführliche Studie von Marie-Anne Vannier: „*Conversion*“, *Formatio* diez Augustin, Fribourg 1991. Die Conclusio ist – abgeleitet zitiert – folgende (178f): „Lorsque de converti il (sc. Augustin) devient convertisseur, [...] il oriente [...] toute sa réflexion autour du schéma *creatio, conversio, formatio*, qui dès les livres XI à XIII des *Confessiones* apparaît comme l'une des composantes essentielles de son ontologie théologique. [...] Par le terme de *creatio*, Augustin exprime, en effet, le don de la lettre par Dieu. Ce don de l'Étre, l'homme le perçoit et il est appelé à y participer au moment de sa *conversion* [...] Si, par un libre choix, il coopère au projet créateur, alors il s'achemine vers la *formatio*, par laquelle il recevra la constitution de son être par un libre don du créateur.“

sind. Mitin hat ἐμοτογογή bereits bei Platon einen zugleich kosmologischen und noologischen Sinn: der Kreis ist die vollkommene Bewegung, und er ist gleichursprünglich das Symbol für die den Geist kennzeichnende Rückkehr zu sich selbst. – Auch in der Vorstellung der Stoiker ist der Kosmos von jener Kreisend-periodischen Bewegung belebt, die ihn stets zu seinem ursprünglichen Zustand zurückführt. Die Neuplatoniker sodann bringen die durch die Stoiker eingeleitete Systematisierung zu einem ersten Abschluß. Die ἐμοτογογή wird bei ihnen sowohl das grundlegende Gesetz der sinnhaften wie der intelligiblen Welt und des moralischen Lebens. Konstituierung des Seins bedeutet für Plotin wie für Porphyrios zugleich Rückkehr der Dinge zu ihrem Ursprung. Wie in der neuplatonischen Tradition hat auch bei Augustinus der Begriff ‚conversio‘ allererst einen noologischen und moralischen Sinn: ‚conversio‘ meint die Rückkehr zu dem im Innersten der Seele gegenwärtigen Gott, der Wahrheit, Licht und Vernunft ist. So schreibt Augustinus bspw. in *Conf.* V, 2,2:

[...] Du allein bist auch in denen zugegen, die weit weg sind von Dir. Sie sollen umkehren und Dich suchen (‚converantur ergo et quaerant te‘), denn nicht wie sie selber ihren Schöpfer verlassen haben, nicht so hast Du Dein Geschöpf verlassen. Sie sollen umkehren (‚ipsi converantur‘), und siehe in ihrem Herzen bist Du da, bist denen im Herzen, die sich Dir bekennen [...].<sup>56</sup>

Um so auffälliger ist es, daß die Mailänder *Conversio*-Szene nicht nach dem Schema der ἐμοτογογή stilisiert ist, vielmehr dem Schema der ἡετόνοια folgt: nicht Umkehr und Rückkehr zu Gott<sup>57</sup> hat statt, sondern Abkehr vom

<sup>54</sup> Das dem zitierten Satz inhärente *Conversio*-Verständnis zeigt noch einmal deutlich, daß die *Confessiones* auch neuplatonisch geprägt sind. Die heftig diskutierte Frage, ob sich Augustinus im Mailänder Garten zum Neuplatonismus oder zum Christentum bekehrt hat (vgl. dazu bspw. Prosper Alfaric: *L'évolution intellectuelle de saint Augustin* 1. *Du manichéisme au néoplatonisme*, Paris 1918, 399; [...]) moralisiert comme intellectuellement c'est au Néoplatonisme qu'il [sc. Augustin] s'est converti, plutôt qu'à l'Évangile“; dagegen Courcelle, *Recherches* [Anm. 46], 136, 253 und 138; [...]) Ambroise [im]bat en même temps au spiritualisme chrétien et au doctrine plotinienne“), könnte mit dem Verfolg der Semantik des Begriffs ‚converti‘ in den *Confessiones* beantwortet werden: in Kontext der Mailänder *Conversio*-Szene ist ‚converti‘ resp. ‚conversio‘ im Verständnis von ἡετόνοια gebraucht in vielen anderen Verwendungen insbesondere bis Buch X im Verständnis von ἐμοτογογή. Weitere Beispiele siehe Anm. 61.

<sup>57</sup> Von daher ist die These von Jill Robbins (*Prologal Son/ Elder Brother – Interpretation and Allegory in Augustine, Petrus, Koffen, Levisas*, Chicago and London 1991, 21-48; „Prologal Son and Elder Brother: The Example of Augustine's *Confessiones*“), die Mailänder *Conversio*-Szene sei nach dem Vorbild der Parabel vom verlorenen Sohn gestaltet, fragwürdig: Denn obgleich in *Confessiones* VIII,3,6 die drei Parabeln aus L. 15 vom verlorenen Schaf, von der verlorenen Drachme und vom verlorenen Sohn erwähnt werden, ist doch entscheidend die Passage, die Augustinus mit Blick auf den verlorenen Sohn zitiert: „quoniam mortuus erat et revixit, perierat et inventus est“ (L. 15, 24: „quia hic filius meus mortuus erat et revixit, perierat et inventus est“); während die Geschichte der vom verlorenen Sohn selbst eine *Conversio* im Sinne einer ἐμοτογογή erzählt, verweist der vom Vater gesprochenen Sohn selbst eine *Conversio* im Sinne einer ἡετόνοια. Ganz in diesem Sinne konstatiert Hadot, *Épistrophe et métempsépsychose* [Anm. 53], 32: „La conversion chrétienne est *metanoia*, c'est-à-dire bouleversement de l'esprit, renouveau radical,

bisherigen Leben und radikaler Neubeginn<sup>58</sup> wird in Szene gesetzt: „mutato vultu“ steht als pars pro toto für das endlich und endgültig konvertierte Ich. Die ‚apokalyptische‘ Gegenwendigkeit findet sodann noch einmal Ausdruck in dem die Conversio-Szene im engeren Sinne abschließenden Satz<sup>59</sup>: „Statim quippe cum fine huiusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt.“<sup>60</sup> Es ist auffällig, daß insbesondere in den Büchern XI bis XIII der *Confessiones*, ‚conversio‘ im Sinne einer neuplatonisch geprägten Verständnis im Sinne von ἐπινοήσις überwiegt<sup>61</sup>. Im XIII. Buch – um ein letztes treffendes Beispiel anzuführen – schreibt Augustinus<sup>62</sup>: „[...] et conversi sumus ad te“, und er fligt in zitierender Aufnahme aus der *Genesis* und aus dem Paulinischen Brief an die Epheser hinzu: „et facta est lux“. Et ecce firmus, aliquando tenebrae, nunc autem lux in domino“ (*Gen.* 1; *Eph.* 5, 8). Der gleichfalls von Augustinus zitierte Kontext dieser biblisch autorisierten Reflexionen ist aber eschatologisch-

reänfancement [...] [...] la *metanoia* qu'inspire la foi au Crucifié est absolument radicale: c'est une mort vécue en esprit et non symbolisée par des rites. Et c'est un homme absolument nouveau qui en rendit. L'*épigénèse* est éveil d'un sommeil, souvenir d'une veille: *metanoia* est mort et résurrection; *metanoia*.“

<sup>58</sup> Ganz im Verständnis von *Aph.* 21, 5 (*Biblia sacra vulgata* [Anm. 42], 1903): „et dixit qui sedebat in throno ecce nova factio omnia [...]“

<sup>59</sup> *Conf.* VIII, 12, 29.

<sup>60</sup> Hervorhebung von MMG. Um es hier noch einmal an einer prima vista nicht evidenten Formulierung zu zeigen: Die ‚Finsternis des Zweifels‘ ist gewichen, ‚geblüht‘, ‚gerichtet‘, und erst unter dieser Voraussetzung kann das ‚Licht der Gewißheit‘ strahlen, ‚dasein‘, ‚existieren‘; das Verhältnis ist mithin nicht ein ‚dialektisches‘, ein Umschlagen des einen in das andere, vielmehr ein ‚apokalyptisches‘: das eine ist ‚da‘ unter der Voraussetzung des ‚Nicht-mehr-Daseins‘ des anderen.

<sup>61</sup> Hierzu einige weitere Beispiele: XIII, 2, 3: „[...] ne quod adeptus est conversione aversione lumen amittat et relabatur in vitam tenebrosam abyssi similem.“ – XIII, 3, 4: „[...] ut et quodcumque vivit et quod beate vivit, non debere nisi gratiae tuae, conversa per communicationem meliorem ad id, quod neque in melius neque in deterius mutari potest.“ – XIII, 5, 6: „Et multa diximus de ‚caelo caeli‘ et de ‚terra invisibili et inconposita‘ et de ‚abyssio tenebrosa‘ secundum spiritalis informantis vagabunda deliqua, nisi converteretur ad eum, a quo erat quascumque vita, et inluminatione fieret speciosa vita et esset ‚caelum caeli‘ eius, quod inter aquam et aquam posita factum est.“ – Hingegen in V, 2, 2: „Ipsi convertantur et quaeant te, et ecce ibi es in corde eorum, in corde confidentium tibi et proclatantium se in te et plorantium in sinu tuo post ‚vires suas difficiles‘ [...]“. Neuplatonisch auch folgende Wendung (XIII, 2, 3): „Aut quid te promeruit inchoatio creaturae spiritalis [...] nisi per idem verbum converteretur ad idem, a quo facta est [...]“. Desgleichen (XIII, 4, 5): „[...] cui restat converti ad eum, a quo facta est [...]“. Desgleichen in folgender Wendung (VI, 5, 8): „Quam misera erat (sc. anima mea)! Et sensum vulnens tu pungebas, ut relicta omnibus ‚converteretur ad te, qui es super omnia, et sine quo nulla essent omnia, converteretur et sametur.“ Von Interesse auch, daß an einer einzigen Stelle, an der nicht von einer ‚echten‘ Conversio hin zu Gott, vielmehr allgemein zum ‚Geistigen‘ im neuplatonischen Sinne die Rede ist, das Verbum ‚converteretur‘ (‚vertreten als menschliche, nicht göttliche Handlung) im Aktiv gebraucht ist (IV, 15, 24): „Et converti me ad animi naturam, et non me sinebat falsa opinio.“

<sup>62</sup> *Conf.*, XIII, 13, 12.

apokalyptisch<sup>63</sup>: „Fiat lux; paenitentiam agite, appropriate quabit enim regnum caelorum“. ‚Paenitentiam agite, fiat lux.“

Es ist nun die die augustiniische Conversio der *Confessiones* kennzeichnende ‚apokalyptische‘ Struktur, die den nachfolgenden autobiographisch inszenierten Conversiones zum Modell wird<sup>64</sup>. Daß sie zum Modell werden konnte, hat seinen Grund und seinen Ursprung im ‚eschatologisch-apokalyptisch‘ überformten, tatsächlich aber höchst subjektivistisch inszenierten Gnadenkonzept Augustins. Ob Conversio verstanden als Akt der Gnade oder inszeniert als Epiphanie bzw. Illumination oder stilisiert als Akt ‚feier Wahl‘: Conversio wird zu einem autobiographischen Topos der Ich-Begründung. Allerdings unterscheiden sich die zeitlich nachfolgenden Conversiones – wie am Beispiel von Sartre *Les Mots* bereits zu sehen war und am Beispiel von Rousseaus *Confessions* in aller Knappheit noch zu zeigen ist – darin, daß bei ihnen das Eschaton philosophisch resp. ästhetisch immanent gewendet ist. Das hat Folgen sowohl für die Art und Weise der Inszenierung der Conversio wie für die Textorganisation insgesamt. Denn das philosophisch resp. ästhetisch immanentisierte Eschaton ist notwendig seiner letztendlichen Erfüllung benommen, ist damit unabweisbar aufgeschoben: Reiterierung ist die Folge. Genau dies trifft auf die *Confessiones* nicht zu: Bei aller subjektivistischen Inszenierung des Gnadenkonzepts hält Augustinus daran fest, daß mit dem Gnadenakt selbst, der sich in der Conversio manifestiert, der Mensch erreicht ist: „Conversisti enim me ad te, ut nec uxorem quaerere nec aliquam spem saeculi [...] convertisti luctum [...] in gaudium“ – versichert das autobiographische Ich einmal mehr am Ende des VIII. Buches<sup>65</sup>. Das IX. Buch berichtet noch durchaus autobiographisch über den Tod der Mutter, das X. Buch rekapituliert Sinn und Zweck der *Bekenntnisse*, ist vor allem aber eine Reflexion über die Macht des Gedächtnisses, das letztlich als Sätze Gottes verstanden wird. Die letzten drei Bücher sind im weiteren Sinne eine *Genesis*-Exegese. Theologisch-philosophische Reflexionen dieser Art scheinen prima vista in einem autobiographischen Text verfehlt. Tatsächlich aber haben sie zumindest zwei wesentliche Funktionen. Zunächst: Es war die Absicht der autobiographischen Niederschrift, im Gespräch mit Gott das vergangene Leben zu erinnern und zugleich den äußerst schwierigen Weg bis zur – entscheidenden – Conversio nachzuzeichnen. Mit der Erfahrung der Gnade ist das irdische Leben zu seinem Zielpunkt gekommen, sind zugleich die äußeren Belange des Lebens ohne Interesse. Es ist daher nur folgerichtig, mit

<sup>63</sup> Ebd.

<sup>64</sup> Unter anderem Fokus siehe die Studie von Anne Hunsaker Hawkins *Archetypes of Conversion – The Autobiographies of Augustine, Bunyan, and Melton*, Lewisburg and London 1985.

<sup>65</sup> *Conf.*, VIII, 12, 30.

der „Conversio“ sind Thren unmittelbaren Folgen<sup>66</sup> die autobiographischen Notate zu beenden und neu zu beginnen mit der Entfaltung der philosophisch-theologischen Erörterungen, zu denen die Erfahrung der Gnade geführt hat<sup>66</sup>. Somit reflektieren die *Confessions* auch in ihrer Gesamtanlage<sup>67</sup> die ‚apokalyptische‘ Struktur der *Conversio*-Szene. Sodann – und damit komme ich zur zweiten Funktion, die mit der ersten in engstem Zusammenhang steht: Wie der autobiographische Teil der *Confessions* über die *Conversio* der Seele Augustinus berichtet, so ist die *Genesis*, näherhin deren erstes Kapitel, die Geschichte der *Conversio* der ganzen ‚Creatura‘, der ganzen geschaffenen Welt. Nachträglich oder richtiger: teleologisch wird das Individuelle ins Allgemeine überführt, wird das Menschliche im Göttlichen aufgehoben. Zu Beginn des IX. Buches der *Confessions* und damit in Weiterführung der *Conversio* des VIII. Buches spricht das autobiographische Ich zu Gott die Worte in Aufnahme von Ps. 34, 3<sup>68</sup>: „Dic animae meae: salus tua ego sum.“ In Konsequenz der ästhetisch immanentisierten *Conversio* endet hingegen das autobiographische Ich von *Les Mots* mit den Worten<sup>69</sup>: „Si je range l'impossible Salut au magasin des accessoires, que reste-t-il? Tout un homme, fait de tous les hommes et qui les vaut tous et que vaut n'importe qui.“

### III.

„A l'instant de cette lecture [...] je devins un autre homme.“<sup>70</sup> Die *Conversio*-Szene im VIII. Buch der *Confessions* des Jean-Jacques Rousseau ist nach der

<sup>66</sup> Um noch einmal von vielen möglichen ein weiteres Beispiel ‚apokalyptisch‘ figurierter Rede im Kontext der Gnadentheorie resp. der Bestimmung der Gnade zu geben, sei eine Äußerung zu Beginn des XIII. Buches zitiert (XIII, 1, 1): „Tu es, domine, delevisti omnia mala mentis meae, ne retribueres maibus meis, in quibus a te defeci.“ et praevensisti omnia bona mentis meae, ne retribueres maibus tuis, quibus me fecisti.“ (dt.: „Ja, Du, Herr, hast all mein Mißgegnenes ausgegült, auf daß Du meinen Händen nicht vergelten müßtest ihr Werk des Abfalls von Dir, und bist zuvorgekommen all meinem Wohlgegnen, auf daß Du Deinen Händen vergelten könntest ihr Werk, der Hände, die mich erschufen.“) Die – schlechten, vom konfessionalen Ich zu vertretenden – Handlungen vor der Gnadenwahl („mala mentis meae“) werden getilgt, zerstört, damit Gott die – guten – Handlungen ‚begründen‘, schaffen kann: „[...] delevisti omnia mala mentis meae [...] et praevensisti omnia bona mentis meae [...].“

<sup>67</sup> Die Struktur und die Gestaltungsprinzipien der *Confessions* untersucht in einlässlicher Auseinandersetzung mit der ebenso umfangreichen und komplexen, aber auch redundanten Forschung Steidle [Ann. 51]. Steidle erkennt allerdings weder die spezifischen Merkmale der ‚Mahlender *Conversio*‘ und ihre Bedeutung im Kontext der konfessionalen Darstellung noch die von uns thematisierte ‚apokalyptische‘ Struktur. Im Gegenteil ist Steidle der Auffassung, daß die *Confessions* eben eine ‚Confessio‘ sind, nicht der Bericht einer ‚Conversio‘. Wir hingegen wollen zeigen, daß die *Confessions* um der Darstellung der ‚Conversio‘ willen geschrieben sind, daß die ‚Conversio‘ mithin die *Confessions* ‚begründet‘ und insoweit strukturbildend wird; m.a.W.: das Motiv der ‚Conversio‘ motiviert eine Struktur der ‚Conversio‘.

<sup>68</sup> *Conf.*, IX, 1, 1.

<sup>69</sup> *Les Mots* [Ann. 5], 213.

<sup>70</sup> Jean-Jacques Rousseau: *Les Confessions*, texte établi et annoté par Bernard Gagnebin et Marcel

*Conversio*-Szene im VIII. Buch der *Confessions* des Augustinus modelliert – wie im ganzen der ältere Text Palimpsest des jüngeren ist. Sie ist an gleicher Stelle des Buches platziert; auch sie gibt vor, ein Leben vor der *Conversio* von einem Leben nach der *Conversio* zu trennen; auch sie impliziert darüber hinaus, daß erst die *Conversio* ein Schreiben über das eigene (vorgängige) Leben möglich macht<sup>71</sup>. Doch wichtiger als dies: auch sie ist ‚apokalyptisch‘ konfiguriert<sup>72</sup>.

Cette année 1749 j'étois fut d'une chaleur excessive. On compte deux heures de Paris à Vincennes. Peu en état de payer des faceres, à deux heures après-midi j'allais à pied quand j'étois seul, et j'allais vite pour arriver plus tôt. Les arbres de la route toujours élagués à la mode du pays ne donnoient presque aucune ombre, et souvent rendait de chaleur et de fatigue, je m'étendis par terre n'en pouvant plus. Je m'avais pour modérer mon pas de prendre quelque livre. Je pris un jour le *Mémoire de France* et tout en marchant et le parcourant je tombai sur cette question proposée par l'Académie de Dijon pour le prix de l'année suivante: *Si le progrès des sciences et des arts a contribué à corrompre ou à épurer les mœurs?*

A l'instant de cette lecture je vis un autre univers et je devins un autre homme. Quoique j'aye un souvenir vif de l'impression que j'en reçus, les détails m'en sont échappés depuis que je les ai déposés dans une de mes quatre lettres à M. de Malesherbes. [...]

Ce que je me rappelle bien distinctement dans cette occasion c'est qu'arrivant à Vincennes, j'étois dans une agitation qui tenoit du délire. Diderot l'appelait; je lui en dis la cause, et je lui lus la prosopopée de Fabricius écrite en crayon sous un Chêne. Il m'exhorta de donner l'essor à mes idées et de concourir au prix. Je le fis, et dès cet instant je fus perdu. Tout le reste de ma vie et de mes malheurs fut l'effet inévitable de cet instant d'égarment.

Die Rahmensituation ist eine habituelle: Jean-Jacques ist auf dem Weg von Paris nach Vincennes, um den dort inhaftierten Denis Diderot zu besuchen. Er ist allein unterwegs. Es ist zwei Uhr mittags – die Hitze ist außerordentlich, exzessiv – die Stunde des Pan. Die Bäume spenden kaum Schatten – sie sind modisch gesutzt. Um seinen üblichen schnellen Schritt zu

Raymond, in: *Œuvres complètes I: Les Confessions – Autres textes autobiographiques*, éd. publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris 1959 (= Bibliothèque de la Pléiade), 351.

<sup>71</sup> In einem sehr allgemeinen (dekonstruktivistischen) Sinne versteht Geoffrey Gale Harpham (*Conversion and the Language of Autobiography*, in: *Studies in Autobiography*, ed. by James Olney, Oxford 1988, 42-50) in Übernahme und leichter Modifikation von Paul de Man (*Autobiography as De-facement*, in: *Modern Language Notes* 94 [1979], 919-30) Autobiographie als „the conversion of experience into narrative“ (42), ja mehr noch „Sprache selbst als Konversion“. Er unterscheidet zwei voneinander verwesene *Conversions*: „Conversion, is a token of literary form experienced as a change in the character of life; conversion, is a literary act that takes its character from events in life.“ (43) Und: „[...] the Word creates and converts, so that not only the autobiographer but the world is already the product of conversion.“ (43) Er berücksichtigt hingegen nicht den Aufsatz von John Freccero: *Autobiography and Narrative*, in: *Reconstructing Individualism – Anatomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, ed. by Thomas C. Heller, Marton Sosna, and David Wellbery, Stanford 1986, 16-23.

<sup>72</sup> *Confessions* [Ann. 70], 350f.

mäßigen, nimmt Jean-Jacques Lektüre mit auf den Weg. Eines Tages hat er den  *Mercure de France*  bei sich – und da fällt sein Blick beim Gehen auf jene berümt gewordene Preisfrage der Akademie von Dijon: Ob denn der Fortschritt der Wissenschaften und Künste zur Verdorbnis oder zur Veredelung der Sitten beigetragen habe? „À l'instant de cette lecture je vis un autre univers et je devins un autre homme.“ Jean-Jacques gerät augenblicklich in eine Erregung, die an Verwirrtheit grenzt: „[...] j'étois dans une agitation qui tenait du délire.“ Die näheren Umstände, Einzelheiten sind nicht mehr erinnerlich: denn – so die bemerkenswerte Erklärung – sie sind zwischenzeichlich niedergeschrieben in einem Brief an Malesherbes. Dort liest man<sup>75</sup>:

Si jamais quelque chose a ressemblé à une inspiration subite, c'est le mouvement qui se fit en moi à cette lecture; tout à coup je me sens l'esprit ébloui de mille lumières; des foules d'idées vives s'y présenterent à la fois avec une force et une confusion qui me jeta dans un trouble inexplicable; je sens ma tête prise par un enroulement semblable à l'ivresse. Une violente palpitation m'opresse, soulève ma poitrine; ne pouvant plus respirer en marchant, je me laisse tomber sous un des arbres de l'avenue, et j'y passe une demie heure dans une telle agitation qu'en me relevant j'appercus tout le devant de ma veste mouillé de mes larmes sans avoir senti que j'en repandois.

Jean-Jacques – so erhellt aus der Brief-Stelle noch deutlicher als aus der analogen Passage der *Confessions* – erleidet eine heftige seelische und körperliche Erschütterung, die als ‚plötzliche Eingebung‘ erfahren wird, ja als ‚sonnenhelle Erleuchtung des Geistes‘; er läßt sich niederfallen und verharrt etwa eine halbe Stunde, Tränenströme vergießend, in äußerster Erregtheit. Man erkennt leicht: Die Szene ist bis in Einzelheiten modelliert nach dem Vorbild der *Conversio*-Szene des Augustinus und des Saulus: physisch-psychische Erschütterung, heftige Tränenausbrüche, plötzliche Erleuchtung und ‚Umkehr‘ – eine Veränderung findet statt im Sinne einer *metévoia*. Doch das auslösende Moment der *Conversio* Jean-Jacques' – man ist überrin- gekommen, sie Illumination zu nennen – ist nun nicht eine Stimme, ein Ruf, vielmehr ein Text, ist – allgemeiner – Schrift, die nicht gehört, sondern gelesen wird. Schrift – konkret wie metaphorisch – steht aber ein für jene Entfremdung des Menschen von seiner ihm eigenen und ursprünglichen Natur, die wenn nicht zu restituieren so doch in ihren vorgeblichen Voraussetzungen offenzulegen Rousseau in den Jahren nach der *Conversio* seine drei gesellschaftskritischen Schriften verfassen wird<sup>76</sup>. Zudem: Schrift ist jenes

<sup>75</sup> Jean-Jacques Rousseau: *Fragments autobiographiques et documents biographiques: Lettres à Malesherbes, texte établi et annoté par Marcel Raymond et Bernard Gagnebin*, in: *Œuvres complètes I: Les Confessions – Autres textes autobiographiques*, éd. publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris 1959 (= Bibliothèque de la Pléiade), 1135.

<sup>76</sup> *Lettres à Malesherbes* [Ann. 73], 1136: „Tout ce que j'ai pu remém de ces foules de grandes vérités qui dans un quart d'heure m'illuminèrent sous cet arbre, a été bien follement épars dans les trois principaux de mes écrits, savoir ce premier discours, celui sur l'inegalité, et le traité de l'éducation,

Médium, dem sich die Verdunkelung, die Vernebelung von Transparenz verdankt, die wiederzugewinnen Jean-Jacques im Augenblick seiner *Conversio* – hier im Sinne von ενσποροφή – sich ausrickt<sup>77</sup>. „Toutes mes petites passions furent étouffées par l'enthousiasme de la vérité, de la liberté, de la vertu [...].“ Die Begeisterung im wörtlichen Sinne – der Begriff des ‚enthousiasme‘ variiert jenen der ‚inspiration‘ – für ‚Wahrheit‘, ‚Freiheit‘, ‚Tugend‘ soll aber, so Jean-Jacques im Prolog der *Confessions*, ihren Ausdruck finden in der autobiographischen Schrift selbst<sup>78</sup>: „Voici le seul portrait d'homme, peint exactement d'après nature et dans toute sa vérité, qui existe et qui probablement existera jamais.“ Daß – paradoxerweise – nunmehr die Schrift eine Wahrheit offenlegen soll, die eben durch die Schrift selbst verborgen wurde, ja eine Präsenz wiedergewinnen, die gerade durch sie verloren gegangen ist, ist aber die Folge einer *Conversio*, die durch die Lektüre eines Satzes, einer rhetorischen Frage<sup>79</sup>, ausgelöst wurde: eine raffinierte Inszenierung, die die fortgesetzte Supplementierung<sup>80</sup> der Schrift durch die Schrift ermöglicht und legitimiert.

#### IV

Sartres *Les Mots* rekurrieren strukturell auf Augustins *Confessiones* und Rousseaus *Confessions*: die allererst als Theologumenon erkannte *Conversio* wird zum Ermöglichungsgrund autobiographischen Schreibens. Ihre ‚apokalyptische‘ Struktur erlaubt nicht allein die Darstellung des ‚Noch-nicht-Konvertierten‘ durch den ‚Konvertierten‘, näherhin der lebensweltlich verbürgten Erfahrung der göttlichen Gnade – wie im Falle Augustins –, vielmehr erzwingt sie, ästhetisch inmanentsiert, ihre textuelle Wiederholung, insofern ‚Heil‘ als Ziel und Ende ausgeschlossen ist. „Tout le reste de ma vie et de mes malheurs fut l'effet inévitable de cet instant d'égarement.“ – beurteilt Rousseau die Folgen seiner als Illuminatio inszenierten *Conversio*. Daß seine Existenz sich verdüsterte, weil er sie der Verbreitung des Lichts gewidmet

lequel trois ouvrages sont inseparables et forment ensemble un meme tout.“ Siehe hiermit Jean Sarrachinski: *Rousseaus Autobiographie der Geselligkeit*, Konstanz 1977 (= Konstanzer Universitätsreden).

<sup>77</sup> *Confessions* [Ann. 70], 351.

<sup>78</sup> Ebd., 3.

<sup>79</sup> Daß die Preisfrage, wemgleich von einer Akademie der ‚Provinz‘ gestellt, begahrt werden sollte, zeigt die Reaktion Diderots, der seinerseits Rousseau überredet, die unkonventionelle Position einzunehmen. Davon weiß – neben anderen – Jacques Henri Meister zu berichten in *Lettres sur l'imagination*, 1799 [1794]. Vgl. dazu Maria Moog-Grünwald: *Jakob Heinrich Meister und die „Correspondance littéraire“ – Ein Beitrag zur Aufklärung in Europa*, Berlin und New York 1989, 123–126.

<sup>80</sup> Über die Lektüre von Jacques Derrida: *De la Grammatologie*, Paris 1967, 143ff.: „Deuxième Partie: Nature, Culture, Écriture“ gehen unsere Anmerkungen insofern hinaus, als die *Conversio*-Struktur die iterative Supplementierung der Schrift durch die Schrift begründet und zugleich erklärt.

hatte<sup>79</sup>, hat aber seinen Grund in der Säkularität dieses Lichts: ein Ausweg aus der Immanenz, nähert hin aus einer ‚Schrift‘ gewordenen Existenz ist versperrt. ‚Ecrire, ce fut longtemps demander à la Mort, à la Religion sous un masque d'arracher ma vie au hasard. Je fus d'Eglise. Militant, je voulais me sauver par les oeuvres<sup>80</sup> – so Jean-Paul Sartre am Ende von *Les Mots* – nunmehr der Anfang neuer Wörter.

<sup>79</sup> So Starobinski: *Rousseaus Anklage* [Ann. 74], 13.

<sup>80</sup> Sartre: *Les Mots* [Ann. 5], 209.