



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„Eine kritische Untersuchung von Augustins *De cura pro mortuis gerenda*: Theologische Geradlinigkeit oder Inkonsistenz?“

verfasst von / submitted by

Matthias Wagner

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2016 / Vienna, 2016

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 190 338 299

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Lehramtsstudium UF Latein und UF Psychologie und
Philosophie

Betreut von / Supervisor:

A.B. and D. Phil. Oxon. Danuta Shanzer

DILECTIS MEIS.

*Te nemo amittit, nisi qui dimittit, et quia dimittit,
quo it aut quo fugit nisi a te placido ad te iratum?*

(Augustinus, Confessiones 4.9.14)

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis	II
1 Gegenstand und Ziel dieser Arbeit	1
2 Erläuterungen zu Schlüsselstellen des Traktats.....	6
2.1 Eine vorläufige Antwort auf Paulinus' Frage: Die Drei Klassen	6
2.2 Der Stellenwert der Beerdigung	8
2.3 Die erste Funktion der <i>depositio ad sanctum</i> : Die Erinnerungsfunktion	11
2.4 Die zweite Funktion der <i>depositio ad sanctum</i> : Der Märtyrer in seiner Funktion als Verstärker der Liebe des Betenden bzw. als dessen Inspirationsquelle	19
2.5 Der Begriff der <i>commendatio</i> bei Augustinus.....	21
2.5.1 Die liturgische <i>commendatio</i> in der Eucharistiefeier.....	23
2.5.2 Der orthodoxe/adäquate Umgang mit Märtyrern im liturgischen Gebet generell	25
2.5.3 Die <i>commendatio</i> im privaten Bereich nach Augustinus	28
2.5.4 Mögliche Vorbilder für Augustins <i>commendatio</i> -Begriff im Kontext der <i>depositio ad sanctum</i>	29
2.6 Die drei wahren Hilfen für die Toten, der Begriff der Almosen bei Augustinus und die Frage nach der Gerechtigkeit.....	31
2.7 Das <i>tempus interpositum</i>	35
2.7.1 Das <i>tempus interpositum</i> in der frühchristlichen Theologie (Irenäus und Tertullian)...	37
2.7.2 Das <i>tempus interpositum</i> bei Augustinus außerhalb von Cura mort.	38
2.7.3 Cura mort. unter dem Aspekt des <i>tempus interpositum</i> und die Frage nach der Einheit des Traktats	44
3 Veränderungen im Denken Augustins.....	50
3.1 Monnicas Tod als Beispiel einer idealen christlichen Bestattung und Haltung im Angesicht des Todes.....	50
3.1.1 Die Vita Monnicas: Ein Element ihrer ursprünglichen <i>laudatio funebris</i> ?	52
3.1.2 Monnicas ethische Konstitution: Ihre letzten Tage in Ostia.....	53
3.1.3 Monnicas Entwicklung.....	58
3.1.4 Das Gebet für Monnica: Eine bemerkenswerte Einleitung und Aufforderung	60
3.2 Atopische vs. lokale Position: Conf. 9 und Cura mort. im Vergleich	64
Anhang	73
a. Zusammenfassung.....	73
b. Literaturverzeichnis.....	75
c. Lebenslauf	78

Abkürzungsverzeichnis

AC: Antike und Christentum

AL: Augustinus-Lexikon

CCSL: Corpus Christianorum Series Latina

CSEL: Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum

EL: Ephemerides liturgicae

GThF: Greifswalder Theologische Forschungen

ILCV: Inscriptiones Latinae Christianae Veteres

JECS: Journal of early Christian studies

JML: Journal of Medieval Latin

PL: Patrologia Latina

PLS: Patrologiae Latinae Supplementum

SEA: Studia ephemeridis „Augustinianum“

PhB: Philosophische Bibliothek

1 Gegenstand und Ziel dieser Arbeit

Gegenstand dieser Arbeit ist das zwischen 421 und 424 als Brief verfasste Traktat *De cura pro mortuis gerenda*, ein Spätwerk Augustins, welches ich anhand ausgesuchter Fragestellungen untersuchen möchte. Eine exakte Datierung ist nicht möglich, im Text selbst finden sich keine Hinweise auf eine Abfassungszeit. In der Forschung wurden daher Augustins *Retractationes* herangezogen, in denen er seine Werke in chronologischer Reihenfolge anführt und *Cura mort.* zwischen *De octo Dulcitii quaestionibus* und dem *Enchiridion* lokalisiert. Deshalb datiert Rose die Abfassung von *Cura mort.* zwischen Ende 420 und 424.¹

Neben der Darstellung des Grundgedankens von *Cura mort.* sollen zum einen schwierige Schlüsselstellen erläutert werden, zum anderen soll das Werk in Beziehung zu anderen Werken von Augustinus, vornehmlich zu den *Confessiones*, dem *Enchiridion*, zur Schrift *De octo Dulcitii quaestionibus*, zu seinem Traktat zum Johannesevangelium, zu *De civitate Dei*, zu *De genesi ad litteram* sowie zu einigen *Sermones* und Briefen gesetzt werden, um Veränderungen im Denken des Kirchenvaters aufzuzeigen und seine Vorstellung von der Pflege für die Toten, die unter anderen Aspekten in diesen Werken ausgeführt wird, zu ergänzen.

Augustinus sah sich seit seinem Amtsantritt im Jahre 396 zum Bischof von Hippo, wo er bis auf wenige Ausnahmen anwesend sein musste,² gezwungen, sein großes Netzwerk an Freunden über Briefkorrespondenz aufrechtzuerhalten. Es gehörte zu seinem täglichen Geschäft, an ihn gerichtete Fragen aller Art zu beantworten.³ Dieses Gelegenheitswerk reiht sich in diese Praxis ein als ein Antwortschreiben auf eine Frage seines Bischofskollegen Paulinus von Nola, die dieser über den Briefweg an Augustinus richtete. Augustinus nimmt in *Cura mort. Stellung zur depositio ad sanctum*, dem Brauch, beim Grab eines Heiligen beerdigt zu werden. Er nimmt sich des Problems an, indem er darüber hinaus sich zu Grundsatzfragen bezüglich der Werte der menschlichen Bestattung äußert. In einem zweiten Teil widmet sich Augustinus der Erscheinung von Toten und versucht, wie in seiner Antwort zur *depositio ad sanctum* auch, im Volk verbreitete Fehlannahmen zu korrigieren.

¹ Zur Datierung von *Cura mort.* vgl. Paula Rose, *Augustine on the relations between the living and the deceased*, Amstelveen 2011, 26–29.

Rose gibt hier auch einen kompakten Überblick über die Datierungsgeschichte von *Cura mort.*

² Zu Augustins Isolation in Hippo vgl. Peter Brown, *Augustinus von Hippo. Eine Biographie* von Peter Brown, hg. und üs. von Johannes Bernard, Leipzig 1972, 164–175.

³ Zu seinem Netzwerk an Briefpartnern vgl. Rose 2011, 25ff.

Wenn Rose die Korrespondenten Augustinus und Paulinus als „equals“⁴ bezeichnet, so kann das in erster Linie nur für die Tatsache gelten, dass beide das Bischofsamt innehatten. Hinsichtlich der behandelten Thematik in *Cura mort.*, ausgelöst durch die Frage des Paulinus, befinden sie sich aber nicht auf gleicher Augenhöhe: Paulinus mit seinem senatorischen Hintergrund ist der Dichter, der sich an den Theologen Augustinus, in theoretischen Glaubensfragen der Fachmann von den beiden, richtet.

Schlachter ist der Meinung, *Cura mort.* sei wie seine artverwandten Werke – wie gesagt: Gelegenheitsschriften, die Augustinus in Briefform als Reaktion auf an ihn gerichtete noch ungeklärte theologische Fragen seiner Briefpartner verfasste – „im Laufe der Ausarbeitung zur Abhandlung“⁵ angewachsen. Eine Unterstützung oder Zurückweisung dieser Aussage erfordert eine Untersuchung von *Cura mort.* hinsichtlich der Struktur, die ich hier nicht vornehmen möchte. Ich halte es aber aus zwei einfachen Gründen ebenfalls für möglich, dass das Werk weniger aus Spontaneität heraus als vielmehr als bedachte und wohlüberlegte Antwort im Denken von Augustinus entstanden ist:

1. *Cura mort.* bietet eine sehr detaillierte Antwort, für die sich der Verfasser lange Zeit gelassen hat – das *diu* deute ich hier also nicht als bloße Höflichkeitsformel, sondern nehme Augustinus beim Wort (*Cura mort.* 1.1): *Diu sanctitati tuae, coepiscopo venerande Pauline, rescriptorum debitor fui*. Der Gehalt dieses Traktats scheint in Augustinus langsam herangereift zu sein.
2. Der Gegenstand der Frage, der Brauch der *depositio ad sanctum* (dazu im Folgenden genauer), war in Nordafrika im Christentum des 4. und 5. Jh. derart verbreitet⁶ und eine theologische Antwort von solch großer Wichtigkeit, dass die Annahme eines wohlüberlegten Konzeptes hinter *Cura mort.* sehr wahrscheinlich ist.

Werfen wir einen kurzen Blick auf diesen Brauch und auf Paulinus' Beweggründe für seine Anfrage. Der Brauch, bei einem Grab eines Heiligen beerdigt zu werden, war v. a. im von Heiligengräbern durchsetzten Boden Nordafrikas des 4. und 5. Jh. im Christentum populär, im Zusammenhang mit der Vorstellung und Hoffnung, dass der Heilige in seiner Rolle als Patron den Menschen beim Jüngsten Gericht zur Seite stehen wird. Rose unter Berufung auf Duval und Trout nimmt an, dass damit die Aussicht der Menschen auf Schutz ihrer sterblichen Überreste, um sie für das Jüngste

⁴ Rose 2011, 25.

⁵ Gabriel Schlachter und Rudolph Arbesmann, Aurelius Augustinus. Die Sorge für die Toten, Würzburg 1975 (Aurelius Augustinus – Der Seelsorger 13), 11.

⁶ Vgl. Frederik Van der Meer, Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters (Üs. von Nicolaas Greitemann), Köln 1951, 559.

Gericht zu bewahren, sowie persönliche Unterstützung durch den Heiligen beim Jüngsten Gericht selbst gemeint seien.⁷

Der Anlass für Paulinus wiederum, eine solche Frage an Augustinus zu richten, ist die Anfrage einer gewissen Flora aus der Gemeinde von Augustinus⁸, ihren durch das Mittelmeer von ihr getrennten Sohn Cynegius aus der Gemeinde des Paulinus beim Grab des Heiligen Felix in Nola beisetzen zu lassen. Konfrontiert mit dieser jüngsten Bitte um eine solche Bestattung sind in Paulinus, der selbst einige Jahre zuvor seinen eigenen neugeborenen und langersehnten Sohn⁹ Celsus in Complutum, heutiges Alcalá, am Heiligtum der Märtyrer Justus und Pastor hatte beisetzen lassen,¹⁰ vermutlich schleichend Zweifel aufgekommen, inwiefern dieser Brauch, ja sogar die gesamte Totenpflege – die von der Kirche entrichteten Bittgebete für die Toten sowie die Fürsorge für die Toten im privaten Bereich¹¹ – effektiv sein mögen, zumal er sie bei genauerer Betrachtung für widersprüchlich mit 2 Cor. 5.10 hielt. Diese Paulusstelle behauptet, dass das Urteil am Jüngsten Gericht sich (nur) an unseren Taten im Leben bemesse (dazu unten genauer):

Omnes enim astabimus ante tribunal Christi Christi, ut ferat unusquisque secundum ea quae per corpus gessit, sive bonum sive malum.

Aus welcher Motivation heraus hat Paulinus für die Beisetzung seines Sohnes *ad Pastorem et Iustum* Sorge tragen lassen? Sein Carm. 31, verfasst auf den Tod des gleichnamigen Kindes Celsus, des Kindes von Pneumatius und Fidelis, bietet uns eine Antwort. Hier erwähnt Paulinus auch die Beweggründe für die Beisetzung *ad sanctos* seines eigenen Sohnes Celsus:¹²

*Ut de vicino sanctorum sanguine ducat
Quo nostras illo spargat in igne animas.* (Carm. 31.609–10)

Rose bietet uns unter Berufung auf Mratschek-Halfmann und Duval zwei Lesarten dieses Verses: Der wörtlichen Lesart zufolge soll das Grab und der Körper des Kindes mit dem Blut des Märtyrers

⁷ Bei dieser generellen Annahme der zwei Hilfen bezieht sich Rose 2011, 75 auf Duval und Trout.

⁸ Rose 2011, 35f. trägt überzeugende Argumente zusammen, aufgrund derer wir annehmen können, dass Flora entweder ein dauerhaftes Gemeindemitglied von Hippo gewesen ist oder sich zumindest zum Zeitpunkt des Todes ihres Sohnes in Augustins Gemeinde aufgehalten hat.

⁹ Carm. 31.603: *exoptata diu suboles*.

¹⁰ Vgl. Heikki Kotila, *Memoria mortuorum. Commemoration of the departed in Augustine, Rom 1992* (Studia ephemeridis Augustinianum 38), 77–78.

¹¹ Cura mort. 1.1: *Nam dicis videri tibi non esse inanes motus animorum religiosorum atque fidelium pro suis ista curantium. Adiungis etiam vacare non posse, quod universa pro defunctis ecclesia supplicare consuevit, ut hinc et illud conici possit (...)*

¹² Paulinus' Carm. 31 untersucht von Rose 2011, 30–32.

in Berührung kommen, damit die Seele des Kindes am Jüngsten Gericht (*illo in igne*) unterstützt wird, im Sinne von „benetzt werden (*spargat*) vom Blut des Märtyrers im heißen Feuer“. Liest man diesen Vers, wie Duval es tut, metaphorisch, würde Paulinus nicht daran glauben, dass tatsächlich das Blut des Märtyrers die Hilfe leistet, sondern dessen Verdienste. Es soll hier nicht entschieden werden, welche Vorstellung Paulinus vorschwebte; fest steht, dass seine wie auch immer geartete Überzeugung von der Wirkung eines Märtyrergrabes durch die Anfrage der Flora ins Wanken geriet und sein Zweifel endlich zur Sprache gebracht werden musste: Könne mit Blick auf 2 Cor. 5.10, wonach ein Verstorbener nur (!) aufgrund seiner Taten im Leben¹³ gerichtet wird, eine *depositio ad sanctum* überhaupt gerechtfertigt werden? Wie kann ein Brauch, auf dessen Ausführung und Wirkung der Betroffene keinen Einfluss mehr hat, weil sie sich nach seinem Tod abspielen, vereinbar sein mit der Vorstellung, dass der Mensch daran gemessen wird, was er aktiv zu seinen Lebzeiten an guten und schlechten Handlungen getan hat?

Man muss auch bedenken, dass Paulinus seit seiner Weihung zum Priester im Jahre 394 sich dem Kult seines Lokalheiligen Felix verschrieb. Er, der seine gesamte zweite Lebenshälfte einem Heiligen widmete, war natürlich an einer Lösung dieser Frage interessiert; nicht zuletzt deswegen, da er für sich selbst und seine Gattin Therasia bereits im Jahre 406 ein Grab beim Heiligen Felix organisiert hatte.¹⁴ Dass Paulinus einen Brief verfasste, der eine Frage zum Wesen der *depositio ad sanctum* zum Inhalt hat, ist wenig überraschend.

Überraschend hingegen ist, dass Paulinus einen solch langen Zeitraum verstreichen ließ, bevor er diese Frage an Augustinus richtete. Obwohl uns Paulinus' Brief nicht erhalten blieb, kann er nicht viel früher als 420 oder 424 geschrieben worden sein.¹⁵ Zum Zeitpunkt seiner Frage hat Paulinus also bereits seit ca. 25 Jahren den Kult für seinen Heiligen Felix betrieben; seit 406 hoffte er, dass auch er selbst und seine Gattin durch das geplante Gemeinschaftsgrab in der Nähe vom Heiligen Felix einmal von den Vorzügen einer *depositio ad sanctum* profitieren würden. Warum hat er so lange gewartet, sich über die Wirkungsweise einer solch erlesenen Grabstätte in der Nähe von Felix bei Augustinus zu informieren? Mögliche Antworten können hier nur spekulativ sein: Spürte der ins Alter gekommene Paulinus den Lebensabend bereits anbrechen und erlebte die Frage nach dem Wesen der *depositio ad sanctum* ungleich drängender als in jüngeren Jahren? Oder bewegte ihn die

¹³ (...) *secundum ea, quae per corpus gessit*.

¹⁴ Vgl. Sigrid Mratschek-Halfmann, Der Briefwechsel des Paulinus von Nola. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen, Göttingen 2002 (Hypomnemata 134), 64.

¹⁵ Die Abfassungszeiten von *Cura mort.* (420–424) dienen uns als *termini ante quos* für den Fragebrief von Paulinus. Rose 2011, 71 vermutet, dass die Abfassung unseres wohlformulierten und diplomatischen Traktates einige Zeit in Anspruch genommen hat. Mit der wörtlichen Auslegung des „*diu*“ schließe ich mich dieser Meinung an.

Frage Zeit seines Lebens in gleichem Maße und er traute sich nur nicht, sie früher zu stellen, wie es manchen von uns geht, wenn wir aus Angst vor der Antwort auf existenzielle Fragen diese, solange es geht, hinauszögern? Er wollte eine kritische Antwort von Augustinus demnach gar nicht hören. Denkbar ist natürlich auch, dass die Frage von außen aufgeworfen wurde. Vielleicht hat sich ein Gemeindemitglied kritisch oder neugierig zur *depositio ad sanctum* geäußert. In Anbetracht der zunehmenden Beliebtheit solcher Grabstätten ist es auch möglich, dass der Platz knapp wurde und Paulinus, der diesen Wettbewerb um den Raum zu leiten hatte, deshalb eine theologische Absicherung vom „Fachmann“ Augustinus haben wollte.

Obwohl im Zweifel bezüglich des Nutzens der *depositio ad sanctum*, hat Paulinus eingewilligt, Floras Sohn Cynegius *ad Felicem* beerdigen zu lassen, und informierte nach der Beisetzung Flora davon. Derselbe Briefträger, der Flora Paulinus' Bestätigung der Erfüllung ihrer Wünsche nach Nordafrika überbrachte, überreichte auch Augustinus den Brief mit Paulinus' Anfrage bezüglich dieses Brauches.¹⁶ Wir können in der Person des Briefträgers, der in der einen Hand die Bestätigung an Flora, in der anderen Hand das Negativ dieser Bestätigung, sprich den an Augustinus gerichteten Zweifel, trägt, die innere Zerrissenheit des Paulinus personifiziert sehen.

¹⁶ cf. Cura mort. 1.1: *Qua occasione factum est, ut per eosdem perlatores litterarum tuarum etiam mihi scriberes, ingerens huiusce modi quaestionem (...)*

2 Erläuterungen zu Schlüsselstellen des Traktats

2.1 Eine vorläufige Antwort auf Paulinus' Frage: Die Drei Klassen

Bei seiner Antwort – unserem Traktat in Briefform – greift Augustinus das von Paulinus vorgebrachte Bibelzitat, **2 Cor. 5.10**, wieder auf. Wie in der Einleitung erwähnt, hielt Paulinus dieses Zitat, in welchem Taten zu Lebzeiten für das Seelenheil nach dem Tod gefordert werden, für unvereinbar mit der *depositio ad sanctum*, durch welche Tote passiv Unterstützung erfahren. Zu der Frage nach der Vereinbarkeit stellen sich noch weitere: **Wem** und **wie** kann eine solche Praxis helfen?

In der Beantwortung dieser Fragen widmet sich Augustinus der Frage nach den Begünstigten dieses Brauchs. Im Hinblick auf ihr *genus vitae*, also ihre Taten oder Lebensführung, stellt er uns eine Einteilung der Menschen in **drei Klassen** vor. In Cura mort. wird diese Einteilung nur kurz ausgeführt. Genauer behandelt sie Augustinus in Ench. 29.110: Demnach gibt es an dem einen Ende des Spektrums die *valde boni*. Ihr *genus vitae* oder *vivendi modus* war so fromm, dass sie auf keine Hilfe ihrer Angehörigen angewiesen sind. Jegliche Formen der Totenpflege bedeutet für sie keine Hilfe, sondern lediglich Danksagung (*gratiarum actiones*). Am anderen Ende begegnet uns die Gruppe der *valde mali*: Aufgrund ihres verwerflichen Lebensstils sind sie jeder Art von Hilfe unwürdig und somit unempfänglich für den Nutzen, den ihr Grab in der Nähe eines Heiligen nach sich ziehen könnte. Obwohl die Totenpflege auf sie keine Auswirkungen hat, stellt sie nach Augustinus immerhin für ihre Angehörigen einen Trost (*consolationes*) dar,¹⁷ In der Mitte der beiden Extreme befindet sich die Gruppe der *non valde boni*. Sie bilden die „Mittelklasse“¹⁸, die, obwohl sie sich im Gegensatz zu den *valde boni* im Leben Sünden zuschulden kommen haben lassen und daher de m Gericht Gottes nicht unbekümmert entgegensehen sollten, sich immerhin im Leben die Grundlage geschaffen haben, die sie einer Hilfe vonseiten ihrer Angehörigen und der Kirchengemeinschaft nach ihrem Tod würdig macht. Diese Mittelklasse ist die einzige der drei Gruppen, für die die (angemessene) Totenpflege eine echte Hilfe – Augustinus redet von *propitiationes*¹⁹ – darstellt.

¹⁷ cf. Ench. 29.110: *Pro valde malis etiam si nulla sunt adiumenta mortuorum, qualescumque vivorum consolationes sunt* (erg. *sacrificia sive altaris sive quarumcumque eleemosynarum*).

¹⁸ Kotila 1992, 140.

¹⁹ cf. Ench. 29.110: *Pro non valde malis propitiationes sunt* (erg. *sacrificia sive altaris sive quarumcumque eleemosynarum*).

Auf diese Hilfe nach dem Tod könne man nur zählen, wenn man eine gewisse Anzahl an *merita* im Leben gesammelt hat. Diese Verdienste *ante mortem* rechtfertigen einen Beistand *post mortem* (Cura mort. 1.2):

Ut enim hoc, quod inpenditur, possit ei prodesse post corpus, in ea vita est adquisitum, quam gessit in corpore.

In *Sermo* 22.3 wird Augustinus konkreter und verrät seiner Gemeinde, worauf das Hauptaugenmerk eines jeden Christen liegen sollte: Es ist der Zustand des Menschen an seinem letzten Tag, dem der Fokus eines jeden gelten sollte. Das Gericht Gottes wird diesen Zustand am Todestag des Menschen als Bewertungsgrundlage für sein Urteil heranziehen. Der Todestag ist der Stichtag, auf ihn müssen wir hinarbeiten.²⁰

Laut Augustinus können wir nicht wissen, wer zu welcher der genannten Klassen zugeteilt wird. Seine Scheu vor dem Konkretisieren, also gewissermaßen eine Liste mit den drei Klassen von Menschen und den korrespondierenden Eigenschaften, Verhaltensweisen und Sünden auszugeben, rührt zum einen von einer gewissen Ahnungslosigkeit seitens Augustins her: Es existiert kein Sündenregister, welches Sünden und ihre zu befürchtenden Konsequenzen für das Jenseits nennt und anhand dessen wir eine Zuteilung eines Toten zu den *valde boni*, den *non valde boni* und den *valde mali* treffen könnten. Dem Menschen ist es nicht vergönnt zu wissen, welcher der drei Klassen Gott mit Blick auf sein *genus vitae* ihm *post corpus* zuteilen wird. Die Gerechtigkeit Gottes ist unergründlich.

Zum anderen ist das Verharren im Unkonkreten eine kluge Entscheidung von Augustinus: Es bedeutet für ihn nämlich, dass die Hilfen für keinen Menschen unterlassen werden dürfen und somit zumindest argumentativ eine flächendeckende Totenpflege gewährleistet sein müsste (Cura mort. 18.22) – ob das auch der Realität entsprach, ist eine andere Frage:

Sed quia non discernimus, qui (diejenigen, denen die Hilfe nützt) sint, oportet ea pro regeneratis omnibus facere, ut nullus eorum praetermittatur, ad quos haec beneficia possint et debeant pervenire.

²⁰ cf. *Serm.* 22.3–6.

Zudem fällt auf, dass die Hilfen laut Augustinus für keine der drei Klassen umsonst ist: Selbst der Totenpflege für die Extremfälle (*valde boni/mali*) gesteht er die Bedeutung von *propitiationes* oder *consolationes* zu. Das soll seine Gemeinde zusätzlich in dem Bewusstsein, dass die Pflicht für die Toten stets einen Zweck hat, in der Erfüllung derselbigen motivieren. Es gibt keinen Fall, in dem die Totenpflege überflüssig wäre.

Ich möchte auch darauf hinweisen, dass der Begriff der Totenpflege noch nicht näher erklärt wurde. Paulinus' Frage nach der *depositio ad sanctum* nimmt Augustinus zum Anlass, ihm seine eigene Vorstellung einer christlichen *cura mortuorum* vorzustellen. Unter 2.6 soll ihr breites Spektrum – Augustinus zählt dazu neben einer angemessenen Beerdigung auch Almosen, Gebete und v. a. Fürbitten in der Feier der Eucharistie – erläutert werden.

2.2 Der Stellenwert der Beerdigung

Augustins vorläufige und oberflächliche Erklärung von der Einteilung in die Klassen gemäß des *genus vitae* schafft eine erste Synthese zwischen 2 Cor. 5.10 und der Praxis der Kirche und der Familien, für ihre Toten zu sorgen. Dabei will er es aber nicht belassen, sondern möchte Paulinus eine ausführlichere Erörterung des Problems bieten.

Es folgt nun eine genaue Untersuchung der Praxis der christlichen Beerdigung an sich, in deren Zuge er auf das Wesen des menschlichen Körpers, die Liebe zum eigenen Körper, das Motiv der Beerdigung sowie deren Bedeutung eingeht. Welche Absicht verfolgt Augustinus mit diesem Exkurs? Seine abschließende Erklärung am Ende dieser Ausführungen zur Beerdigung möchte ich hier vorwegnehmen (Cura mort. 4.6):

Profecto etiam provisus sepeliendis corporibus apud memorias sanctorum locus bonae affectionis humanae est erga funera suorum, quoniam, si nonnulla religio est, ut sepeliantur, non potest nulla esse, quando ubi sepeliantur adtenditur.

Wir sehen anhand dieses Zitates, dass die *depositio ad sanctum* für Augustinus einen Sonderfall einer gewöhnlichen Bestattung darstellt. Haben wir einmal die Bedeutung, die Motive und den Wert der Beerdigung per se verstanden, können wir Gleiches auch für die *depositio ad sanctum* annehmen. Dieser Exkurs soll im Folgenden genauer untersucht werden. Da Augustinus seine Meinung zur Beerdigung auch außerhalb dieses Exkurses im weiteren Verlauf von Cura mort. nach und nach ergänzt, werden auch diese Stellen miteinbezogen, um sie im Ganzen zu erfassen.

Werfen wir zunächst mit Augustinus einen Blick auf den menschlichen Körper: Die Pflicht der Bestattung resultiert u. a. aus dem Wert des Körpers: Dieser dient zu Lebzeiten als das ausführende Organ bei der Vollbringung der guten Taten²¹ und ist uns – zur Natur des Menschen gehörig – enger und vertrauter als das liebste Kleidungsstück²². Aber das markanteste Merkmal in Zusammenhang mit der Bestattung ist die Liebe, die wir zum eigenen Körper empfinden.²³ Sie ist der Ansporn für unsere Bemühungen, den Dienst der Beerdigung auch anderen gegenüber zu erweisen.²⁴ In der Weise, wie wir aus Liebe zum eigenen Fleisch beerdigt werden möchten, erweisen wir auch anderen diesen Dienst. Ein anderer Aspekt dieser Liebe sind Trauer und Furcht: Von ihnen werden wir geplagt, sollte sich während des Lebens abzeichnen, dass unserem Körper einst keine Ehre erwiesen wird.²⁵ Diese Liebe steht in paradoxem Gegensatz zu dem Versprechen Gottes, dass, unabhängig von der Behandlung unserer entseelten Körper, jene nicht an der Wiederauferstehung zum Jüngsten Gericht gehindert werden. Bestattung oder Nichtbestattung ist für das Leben nach dem Tod ohne Bedeutung. Das gesamte zweite Kapitel behandelt diesen Gesichtspunkt. Unter Berufung auf Mt. 10.28, am Beispiel der zehn Jahre zurückliegenden Plünderung Roms, versichert Augustinus, dass der Einflussbereich der Peiniger der Christen sich nur bis zum Eintritt des Todes erstreckte, solange eben der Körper gegen gewaltsame Eingriffe empfindlich war. Sobald der Tod eintrat, habe der Widersacher nichts mehr ausrichten können. Wie mit den Leichen weiter verfahren werde, ob sie beerdigt, geschändet oder einfach liegen gelassen werden, betreffe die Seele nicht mehr. Befürchtungen der Heiden, wie allen voran von Vergil, dass unbeerdigte Tote die Styx nicht überschreiten und somit nicht zur Ruhe kommen können, lässt Augustinus keinesfalls gelten. Doch obwohl ein Christ um die gewährleistete Wiederauferstehung weiß, versetzen ihn die Aussicht auf Schändung seiner Gebeine in Furcht, da ihm die Liebe zum eigenen Körper (Cura mort. 7.9: *affectus, quo nemo umquam carnem suam odio habet*) angeboren ist.²⁶

²¹ cf. Cura mort. 3.5: (...) *quibus (erg. corporibus) tamquam organis et vasis ad omnia bona opera sancte usus est spiritus.*

²² *ibd.*: *Si enim paterna vestis et anulus ac si quid huius modi tanto carius est posteris, quanto erga parentes maior affectus, nullo modo ipsa spernenda sunt corpora, quae utique multo familiarius atque coniunctius quam quaelibet indumenta gestamus.*

²³ cf. Cura mort. 7.9: *Ex illo humani cordis affectu, quo nemo umquam carnem suam odio habet (...)* Die zugrunde liegende Bibelstelle ist Eph. 5.29.

²⁴ cf. Cura mort. 9.11: (...) *ea dolent in mortuorum corporibus alienis, quae illo affectu, quo nemo umquam carnem suam odio habet, nolunt fieri post mortem suam corporibus suis, et quod sibi exhiberi volunt, quando sensuri non sunt, aliis non sentientibus curant exhibere, dum ipsi sentiunt.*

²⁵ cf. Cura mort. 7.9: *Et tamen ex illo humani cordis affectu, quo nemo umquam carnem suam odio habet, si cognoscant homines aliquid post mortem suam suis corporibus defuturum, quod in sua cuiusque gente vel patria poscit sollemnitas sepulturae, contristantur ut homines et quod ad eos post mortem non pertinet, ante mortem suis corporibus timent.*

²⁶ Augustinus nennt in Cura mort. 7.9 das Beispiel des Propheten, der, entgegen der Anweisung Gottes, nach Bethel zurückkehrt und dafür mit dem Tod bestraft und mit der weiteren Strafe belegt wurde, dass seine Gebeine nicht in

Die Beerdigung ist für Augustinus ein Wert²⁷ und daher ein unbedingt notwendiger Dienst der Menschheit (Cura mort. 18.22: *humanitatis officium*) an ihren verstorbenen Nächsten. Sie ist, wo nur möglich und so gut wir können,²⁸ zu erfüllen; Ausnahmen bilden z. B. Katastrophen wie die Plünderung Roms. Allerdings garantiert keine Beerdigung, und sei sie auch noch so prunkvoll – und hier sollen wir natürlich an die *depositio ad sanctum* denken – unser Seelenheil.²⁹ Obwohl besonders ehrenvolle Bestattungen keinerlei Hilfe für den Toten darstellen,³⁰ können die Angehörigen dadurch ihr rechtes menschliches Empfinden ausdrücken.³¹ Im Beerdigungswesen offenbaren sich nämlich menschliche Tugenden wie Mitleid (*compassio*) und Barmherzigkeit (*misericordia*) gegenüber den Toten. Augustinus führt an dieser Stelle das Beispiel der Märtyrer an, die sich von der Liebe zum eigenen Körper lossagen konnten und infolgedessen nicht mehr litten. Doch umso mehr wurden beim Anblick der geschändeten Körper ihre Glaubensbrüder vom Mitleid gequält.³² Solch teilnehmendes Mitleid und solche Barmherzigkeit schätzt Augustinus also als Grundemotionen im Umgang mit dem Tod. In dem Maße, wie er sie als Zeichen der Menschlichkeit sieht, verurteilt er die Missachtung der Beerdigung als zu bestrafende Gottlosigkeit.³³

Ihre herausragendste Bedeutung aber erhält die Beerdigung als Zeugnis des Glaubens an die Wiederauferstehung, was das Unterscheidungsmerkmal von den Heiden schlechthin ist. Durch die Erdbestattung, die für Christen einzig mögliche Form der Bestattung – die Verbrennung, wie damals bei vielen Heiden üblich, wurde abgelehnt –, erweisen wir dem Körper Respekt, der ja einst in Vereinigung mit der Seele wiederauferstehen wird, und beweisen zugleich, dass wir an seine Wiederauferstehung glauben.³⁴

ein Grab der Väter beigesetzt würden. Augustinus erklärt die Paradoxie dieses Falles: Auf der einen Seite könne man es nicht als Strafe werten, da die Wiederauferstehung von der Bestattung unabhängig ist. Auf der anderen Seite aber sei es aufgrund der Liebe zum eigenen Körper sehr wohl eine Strafe.

²⁷ cf. Cura mort. 10.12: *Id autem* (Der Hinweis durch Engel auf den Ort von unbestatteten Gebeinen) *aliquando utiliter fit (...) ut his admonitionibus* (der Engel) *generi humano sepulturae commendetur humanitas.*

²⁸ cf. Cura mort. 18.22: *Unde oportet ut quam potest pro carne proximi curam gerat.*
und Serm. 172.3: *Sit pro viribus cura sepeliendi et sepulchra construendi.*

²⁹ ibd., 18.22: *Corpori autem humando quidquid inpenditur, non est praesidium salutis (sed humanitatis officium ...)*

³⁰ cf. Cura mort. 10.12: (...) *quae* (erg. *sepultura*) *licet defunctis non opituletur, (...)*
und 18.22: *non est praesidium salutis (...)*

³¹ cf. Cura mort. 4.6: (...) *profecto etiam provisus sepeliendis corporibus apud memorias sanctorum locus bonae affectionis humanae est erga funera suorum (...)*

³² cf. Cura mort. 8.10: *Ita cum illos* (erg. *martyres*), *qui occisi fuerant, in dilaceratione membrorum suorum (...)* *miseria nulla contingeret, istos tamen, qui nihil eorum sepelire poterant, magna misericordia cruciabat, quia in nullo modo sentientibus ipsi quodam modo sentiebant et, ubi iam illorum nulla erat passio, erat istorum misera compassio.*

³³ cf. Cura mort. 10.12: *Quae* (erg. *sepultura*) *licet defunctis non opituletur, culpanda tamen inreligiositate negligitur.*

³⁴ cf. Cura mort. 18.22: *Et si haec faciunt, qui carnis resurrectionem non credunt, quanto magis debent facere qui credunt, ut corpori mortuo, sed tamen resurrecturo et in aeternitate mansuro inpensum eius modi officium sit etiam quodam modo eiusdem fidei testimonium!*

Einen Vergleich zwischen der heidnischen Praxis der Verbrennung und der christlichen Erdbestattung bietet A. Rush, *Death and burial in Christian antiquity*, Washington 1941, 236ff. (bes. 249f.).

Diese seine Sichtweise zum christlichen Bestattungswesen untermauert Augustinus mit *auctoritates* aus dem AT, wo Beispiele für ehrenhafte Beerdigungen angeführt werden. Das ausschlaggebende Beispiel ist aber die Beerdigung Christi: Die Frau, die noch zu seinen Lebzeiten Öl über sein Haupt goss, sowie die Männer, die ihn vom Kreuz borgen und beerdigten, werden für ihr gutes Werk gelobt. Zum einen begreift Augustinus die Beerdigung, in der dem Menschen eigentümliche Emotionen und Sozialgefühle ausgedrückt werden, als ein für die Menschlichkeit konstitutives Ritual. Zum anderen verwahrt er sich aber deutlich davor, die Beerdigung als Garantie für das Seelenheil anzusehen oder das Ausbleiben einer solchen als Nachteil für die Seele zu werten. In einem Satz ausgedrückt: **Die Bestattung ist eine Pflicht der Lebenden, aber, da sie in ihrem Wesen unabhängig vom Seelenheil ist, keine Hilfe für die Toten.** Cura mort. widmet sich dem Thema der Beerdigung unter dem theoretischen Gesichtspunkt. Welches Bild von der Beerdigung Augustinus allerdings in der Praxis vorschwebt, erfahren wir im Zusammenhang mit der Beisetzung seiner Mutter in Ostia, was in meiner Arbeit unter 3.1 und 3.2 behandelt werden soll.

2.3 Die erste Funktion der *depositio ad sanctum*: Die Erinnerungsfunktion

Wenden wir uns nun dem eigentlichen Anliegen von Paulinus zu und blicken wir auf Augustins Antwort zur *depositio ad sanctum*. Nun, da wir wissen, dass ein Grab für den Toten keine Hilfe bedeutet, stellt sich die Frage, ob wir Gleiches auch für den Fall einer Beisetzung *ad sanctum* annehmen können. Wie verhält es sich mit dem **Nutzen** eines solchen Grabes? Kann sich die Seele nach dem Tod des Körpers durch den besonderen Ort des Grabes beim Gericht Gottes Hilfe erwarten? Diese Kernfrage des Traktats löst Augustinus, indem er auf die **Funktionsweise** eines Grabes *ad sanctum* zu sprechen kommt. Es sind zwei Funktionen, die Augustinus dem Grab des Märtyrers zuschreibt: Die erste möchte ich die **Erinnerungsfunktion** nennen: Es ist das herausragende Merkmal eines Märtyrergabes, aber auch eines gewöhnlichen Grabes, im Angehörigen die Erinnerung an den Toten wachzurufen.

An dieser Stelle greift Augustinus auf eine von ihm häufig angewandte Methode zurück, nämlich das Stützen seines Argumentes mittels einer etymologischen Erklärung, in diesem Fall der lateinischen Begriffe für Grab: *memoria* und *monumentum*. Im Gegensatz zu manchen Etymologien, die Augustinus in zahlreichen seiner Werke um ihrer selbst willen, ohne einen konkreten Zweck zu verfolgen, allein angetrieben von seiner *curiositas*, gleichsam spielerisch

betreibt,³⁵ liegt in Cura mort. eine rhetorische Etymologie vor.³⁶ Es ist keine elaborierte wissenschaftliche Etymologie, die dem Zweck dient, den Ursprung beider Wörter zu finden, sondern zielt durch den Appell an den allgemeinen Sprachgebrauch darauf ab, die *depositio ad sanctum* in Einklang mit Augustins Theologie zu bringen (Dennoch scheint auch hier die im Grammatikunterricht seiner frühen Jahre erworbene Bildung durch, welche Augustinus nicht ungern zur Schau stellt.³⁷) Die Ausdrücke *memoria* und *monumentum* weisen uns darauf hin, dass das Grab uns an den Toten erinnert (*memoria*) und uns dazu ermahnt (*monumentum*), die Aufmerksamkeit auf ihn zu lenken und an ihn zu denken.³⁸ Umgelegt auf das Grab eines Heiligen bedeutet dies, dass der Betende, während er schon im Geiste bei seinem verstorbenen Angehörigen ist, durch das Märtyrergrab daran erinnert werden soll, den Toten dem Märtyrer im Rahmen seines **Gebets** zu **empfehlen**: „Die *memoria* eines Märtyrers pflegt die *memoria* der Besucher aufzufrischen.“³⁹ Die Etymologie dient also dem Zweck, auf feinsinnige Art die *depositio ad sanctum* mit Werten, für die Augustinus einsteht, – Gebet und Fürbitte – zu assoziieren.

*Cum itaque **recolit** animus, ubi sepultum sit carissimi corpus (1.) et occurrit locus nomine martyris venerabilis (2.), eidem martyri animam dilectam **commendat** (3.) recordantis et precantis affectus (Cura mort. 4.6).*

Ich lese hier einen dreistufigen Ablauf heraus: Zuerst erinnert sich der Angehörige an das Grab des Toten. Daraufhin stellt er im Geiste eine Verbindung zwischen dem Grab des Toten und dem danebenliegenden Märtyrer her. Schließlich betet er für den Toten und empfiehlt in seinem Gebet dessen Seele dem Märtyrer. Das Märtyrergrab dient also als „Auslöser“ einer *commendatio*. Diese Empfehlung, dank des Heiligengrabes beim Betenden hervorgerufen, ist es, was letztendlich ausgesprochen werden muss, wenn man dem Toten Hilfe leisten will.

Was ist das Ziel einer solchen Empfehlung? Der Betende bittet den Märtyrer, seinerseits für den Toten vor Gott zu beten. Die Fürbitte im Gebet des Angehörigen zielt also selbst wieder auf ein Gebet, nämlich die wirksame und vor Gott einflussreiche Fürbitte des Märtyrers für den Toten, ab.

³⁵ Für ein vor dem Hintergrund des Bildungsverfalls der Spätantike detailliertes Bild von Augustins *eruditio/doctrina*, die sich auch an seinen lateinischen (20, 103–113, bes. 112f.) und seinen griechischen (28–30) Etymologien zeigt, siehe Henri I. Marrou, Augustinus und das Ende der antiken Bildung (üs. von Wirth-Poelchau und hg. von Götte), Paderborn-Wien (u. a.) 1981.

³⁶ Vgl. Rose 2011, 160f.

³⁷ Marrou 1981, 112 u. 128 sieht Augustins Vorliebe für Etymologien als Erinnerungen an den Grammatikunterricht.

³⁸ cf. Cura mort. 4.6: *Sed non ob aliud vel „memoriae“ vel „monumenta“ dicuntur ea quae insignite fiunt sepulcra mortuorum, nisi quia eos, qui viventium oculis morte subtracti sunt, ne oblivione etiam cordibus subtrahantur, in memoriam revocant et admonendo faciunt cogitari. nam et „memoriae“ nomen id apertissime ostendit et „monumentum“ eo quod moneat mentem, id est admoneat, nuncupatur.*

³⁹ Van der Meer 1951, 573.

Bevor wir uns der Klärung des Begriffs der *commendatio* zuwenden,⁴⁰ sollen ein paar Überlegungen zu Augustins erstem Erklärungs- und Rechtfertigungsversuch einer *depositio ad sanctum*, wie er sie uns in Cura mort. vorstellt, vorgenommen werden. Augustinus berief sich auf die Tatsache, dass durch die räumliche Nähe des Angehörigengrabes zum Märtyrergrab eine Assoziationskette im betenden Angehörigen ausgelöst oder zumindest wahrscheinlicher gemacht werde: Gebet für den verstorbenen Angehörigen → Denken an den danebenliegenden Märtyrer → Aussprechen der Fürbitte. Oder abstrakter formuliert: Die räumliche Nähe zweier Gegenstände lässt in einem denkenden Subjekt, welches an einen der beiden Gegenstände (Angehörigengrab) denkt, auch den Gedanken an den anderen Gegenstand (Märtyrergrab oder Person des Märtyrers) aufsteigen. Die Nähe im Raum unterstützt die Assoziation in den Gedanken.

Augustinus übte bis ins Jahr 386, als er sich von allen weltlichen Verpflichtungen und karrierefixierten Ambitionen endlich lossagen konnte, den Beruf des Rhetors aus und hatte bis zu diesem Zeitpunkt viele Studenten in den verschiedensten Städten unterrichtet. Als Lehrer der Rhetorik musste sich Augustinus auch mit dem menschlichen Gedächtnis und seiner Funktionsweise nach antikem Verständnis ausgekannt haben. In den klassischen fünf Produktionsstadien einer Rede nimmt die *memoria*, das Auswendiglernen der neu erarbeiteten Rede, neben der *inventio*, der *dispositio*, der *elocutio* und der *actio* die vierte Stelle ein. Es gab in der Antike eine weitverbreitete mnemotechnische Lernmethode, von welcher Augustinus, so soll im Folgenden gezeigt werden, zumindest wusste, wenn er sich ihrer nicht sogar bedient hat. Ich lege die Vermutung nahe, dass diese Pate für Augustins Interpretation der *depositio ad sanctum* als Gedächtnishinweis (Auslöser) für eine *commendatio* gestanden hat.

Diese heute noch gebräuchliche Methode soll im Weiteren nur in dem Umfang dargestellt werden, als es uns dienen soll, eine Verbindung zu Augustins Interpretation der *depositio ad sanctum* als Erinnerungshilfe herzustellen. Es gibt drei antike Quellen, die sie erläutern, allesamt verfasst im Kontext der Rhetorik, insofern behandeln sie das Gedächtnis nur unter dem Aspekt, wie es der Rede förderlich sein könnte: Buch 3 des damals irrtümlich Cicero zugeschriebenen, nach heutigem Wissen von einem anonymen Autor verfassten Rhetoriktraktats *Ad C. Herennium libri IV* bietet die detaillierteste lateinische Beschreibung der Rhetorik und auch des Gedächtnisses der Antike, zusammengestellt vermutlich in den Jahren 86–82 v. Chr.⁴¹ Das zweite Buch von Ciceros *De oratore* aus dem Jahr 55 v. Chr. sowie Quintilians *Institutio oratoria* (Buch 11), veröffentlicht

⁴⁰ Dies soll in meiner Arbeit unter 2.5 behandelt werden.

⁴¹ Vgl. Frances A. Yates, *The Art of Memory*, Harmondsworth (u. a.) 1966, 20.

gegen Ende des 1. Jh., sind weitere, aber weniger ausführlichere Werke, die im Zuge der Beschäftigung mit der Rhetorik sich ebenfalls der *memoria* widmen.

Die Bezeichnungen für diese Gedächtnismethode sind vielfältig. Der *Auctor ad Herennium* selbst redet von der *memoria artificiosa* – also dem methodisch geschulten Gedächtnis –, in Abgrenzung von der *memoria naturalis*, der natürlichen und individuell unterschiedlich ausgeprägten Gedächtniskapazität. Als Kurzbezeichnungen fallen auch die Begriffe *ars* (auch mal als Hendiadyoin *doctrina atque arte*) und *mnemonica*. Frances Yates nennt die Methode „art of memory“⁴², während Mary Carruthers die Bezeichnungen „architectural“ oder „Herennian mnemonic“ für passender befindet.⁴³ Im Folgenden soll der einfache Begriff „(antike) Mnemotechnik“ genügen.⁴⁴

Worum geht es bei der antiken Mnemotechnik? Wie funktioniert sie? Unter Rückgriff auf Yates, die in ihrer Monographie „The Art of Memory“ die Entwicklung dieser Methode des Erinnerns von der Antike bis in die Renaissance darstellt,⁴⁵ und dazu auch *Ad Herennium*, den ausführlichsten der Traktate⁴⁶, heranzieht, soll die Funktionsweise der Mnemotechnik erläutert werden.

In allen drei antiken Quellen geht es um die Frage, auf welche Weise eine erarbeitete Rede eingeübt bzw. auswendig gelernt werden kann. Den Impuls für die Entwicklung der Methode gab die Erkenntnis, dass Visualisierung dem Memorieren hilft. Diese bereits in der Antike gemachte Entdeckung – als ihr legendärer Erfinder gilt Simonides von Keos (ca. 556–468 v. Chr.)⁴⁷ – zollte dem Primat des Sehsinns Tribut: Der Sehsinn als unser schärfster Sinn lässt sich ausgezeichnet für zu erinnernde Lerninhalte gebrauchen. Die grundlegende Idee der Mnemotechnik ist es, ein mentales Abbild eines uns vertrauten Ortes (dies kann sein: ein uns bekanntes Gebäude, eine Straße, ein öffentlicher Platz) in unserem Geist zu erschaffen und diesen Ort in möglichst viele zusammenhängende (!) Stationen (*loci*) zu untergliedern. Dieser Ort (= die Gesamtmenge aller einzelnen *loci*) soll uns bei allen Vorgängen des Auswendiglernens als feste, unveränderliche Struktur dienen und ist daher im Wesentlichen nicht zu *verändern*, bestenfalls zu erweitern.⁴⁸ Ein einmaliges Einprägen dieses Ortes reicht nicht, seine Topographie ist regelmäßig einzustudieren

⁴² Yates 1966, 17–62.

⁴³ Mary Carruthers, *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge 2009, 18–55.

⁴⁴ Ihn verwendet auch Hervig Blum, *Die antike Mnemotechnik*, 1969 Hildesheim (Spudasmata 15), 139.

⁴⁵ Yates 1966, 17–62.

⁴⁶ Die betreffende Stelle findet sich in *Ad Her.* 3.28–3.40.

⁴⁷ Vgl. Yates 1966, 17 und 42–47.

⁴⁸ cf. *Ad Her.* 3.30: *Oportet igitur, si volumus multa meminisse, multos nos nobis locos comparare, uti multis locis multas imagines conlocare possimus. Item putans oportere ex ordine hos locos.*

und zu wiederholen. Es ist nun möglich, im Geiste auf jeden einzelnen der *loci* ein Symbol, welches einen Lerngegenstand repräsentiert, abzulegen. Das Generieren eines Symbols für einen zu lernenden Gegenstand ist eine Abstraktionsleistung und ist dementsprechend mit Arbeit und Kreativität verbunden. Die Antike hat diesem Umstand mit der Bezeichnung *imago* für die Repräsentation des Lerninhaltes Rechnung getragen. Wir müssen also für ein auswendig zu lernendes Stoffgebiet *imagines* kreieren, welche wir auf je einem *locus* ablegen.

Anhand des Beispiels einer Rede soll es klarer werden: Eine neu verfasste Rede soll zunächst in Sinnabschnitte geteilt werden. Hierauf ist für jeden Sinnabschnitt ein Symbol/*imago* festzulegen, welches ihn am treffendsten repräsentiert. Die Bildrepräsentanz des ersten Sinnabschnittes ist auf den ersten *locus* zu legen, die des zweiten auf den zweiten usw. Die bei der Entwicklung des individuellen *loci*-Systems fixierte Reihenfolge der *loci* macht es möglich, fortan wie an einer Kette vor- und zurückzuwandern und die logische Abfolge der *imagines* niemals durcheinanderzubringen.⁴⁹ Bei einer weiteren Rede sind die *imagines* der alten Rede von ihren *loci* zu löschen; neue *imagines* sind nun zu ersinnen und auf die alten *loci* zu setzen. Das individuelle *loci*-System bleibt dabei aber unverändert. Die Metapher vom Wachstafelchen, welches das *locus*-System darstellt, und von den darin eingeritzten Wörtern, die die wieder auslöschbaren *imagines* symbolisieren sollen, findet sich auch in den anderen zuvor genannten Rhetorikwerken, in Ciceros *De oratore* und in Quintilians Inst. 3.3.4.⁵⁰

In welche Beziehung ist nun Augustins Antwort, die räumliche Nähe des Märtyrers würde in uns beim Beten die Erinnerung an dessen Person und an die *commendatio* wachrufen, zur Mnemotechnik zu setzen? Beiden liegt doch augenscheinlich dasselbe Prinzip zugrunde: Die räumliche Nähe zweier Dinge (*locus* und *imago* bzw. Märtyrergrab und Angehörigengrab) erhöht die Wahrscheinlichkeit, den benötigten Begriff (bzw. die erforderliche Handlung – die *commendatio*) abrufen zu können. Natürlich verfolgt die Mnemotechnik ein ganz anderes Ziel: Bei ihr geht es um die schiere Menge an Symbolen, die ein Redner aus dem Gedächtnis abzurufen hat. Für einen darin täglich geforderten Redner werden dies in der Regel Inhalte sein, die ihn persönlich

⁴⁹ In Ad. Her. 3.33–34 führt der Autor ein konkretes Beispiel an, wie im Falle einer Gerichtsklage der Sachverhalt durch entsprechende Symbole dem Redner im Gedächtnis haften bleiben könnte: Hierfür ist es zweckdienlich, ein einziges Symbol für den gesamten Sachverhalt zu erschaffen: So könnte z. B. ein Kläger, der vom Angeklagten, wie er behauptet, vergiftet worden sei, um an seine Erbschaft zu gelangen, als bettlägeriger Kranker vorgestellt werden und der Tatverdächtige als Mann, der mit einem Giftbecher in der Rechten und einem Testament in der Linken neben ihm steht. Dieses gesamte Szenario könnte man als eine Momentaufnahme als Ganzes auf dem ersten *locus* ablegen.

⁵⁰ Hier der Wachstafelvergleich aus Ad. Her. 3.30: *Nam loci cerae aut cartae simillimi sunt, imagines litteris, dispositio et conlocatio imaginum scripturae, pronuntiatio lectioni.*

nicht berühren, aber die er um seines Berufes und seiner Karriere willen dringend im Gedächtnis behalten muss. Bei Augustinus handelt es sich um einen einzigen Gedankeninhalt (Erinnerung an den Märtyrer und *commendatio*), der in einem ganz anderen Kontext angeordnet ist: Hier geht es um den Umgang eines Gläubigen mit seiner Familie in Bezug auf das Märtyrerwesen. Für zerstreute Menschen dient das Heiligengrab als auslösender Reiz für eine *commendatio*. Augustinus geht es darum, das Gedächtnis so zu aktivieren, dass eine Handlung erfolgt (Denken an den Märtyrer und *commendatio*), während es der reinen Mnemotechnik um das Erinnern und Abrufen von Inhalten geht.

In einem weiteren Punkt lässt sich Augustins Vorschlag nicht ohne Weiteres mit der antiken Methode vergleichen: Welches Grab – das des Angehörigen oder das des Märtyrers – wir als *locus* bzw. als *imago* interpretieren sollen, ist ungewiss. Ich denke, dass es darauf auch nicht ankommt, sondern dass das Schema (!) hinter Augustins Vorschlag und der antiken Gedächtnismethode eine auffallende Ähnlichkeit aufweist. Ich behaupte, dass Augustinus in der *depositio ad sanctum*, sprich in der räumlichen Verbindung eines Grabes mit einem Märtyrergrab, ob intuitiv oder bewusst, die *locus-imago*-Relation der antiken Mnemotechnik gesehen und sofort das Erinnerungspotenzial dieser Situation erkannt hat: Angehörigengrab und Märtyrergrab in ihren Funktionen als *locus* und *imago* gewährleisten, dass die *commendatio* nicht vergessen wird.

Dieses Argument wird gestützt von einer Stelle aus Ad Her., in welcher der Autor auf die Regeln von den *imagines* eingeht. Bei der Frage nach der Wahl der passenden *imagines* für die zu erinnernden Inhalte hält der Autor fest, dass sich besonders gut diejenigen *imagines* eignen, die aufgrund ihrer Besonderheit, sei diese negativ oder positiv, an unsere Emotionen rühren (Ad Her. 3.35):

Nam si quas res in vita videmus parvas usitatas cottidianas, meminisse non solemus propter ea, quod nulla nova nec admirabili re commovetur animus; at si quid videmus aut audimus egregie turpe aut honestum inusitatum magnum incredibile ridiculum, id diu meminisse consuevimus.

Ist das Grab eines Märtyrers nicht außergewöhnlich genug, um diesen Anforderungen des Autors von Ad Herennium zu genügen? Eine Grabinschrift im Zusammenhang mit der Vergabe von

Gräbern bei einem Märtyrergrab lautete: (...) *quod multi cupiunt et rari accipiunt*.⁵¹ Die Begeisterung für den Heiligenkult um Märtyrer und die Teilnahme an deren *passio* war v. a. in Nordafrika sehr verbreitet. Die *depositio ad sanctum* galt als ein großes Privileg. (Auf diesen Umstand werde ich in Kapitel 2.6 unter einem anderen Aspekt nochmals zu sprechen kommen.) Das Märtyrergrab sollte also die Forderung des Autors von *Ad Herennium* zu erfüllen imstande sein, nämlich aufgrund seiner Exklusivität und Beliebtheit eine Bildrepräsentanz mit gutem Erinnerungspotenzial darzustellen.

Zur selben Vermutung, dass Augustinus ein nach antiker Methode geschultes Gedächtnis hatte, kommt auch Yates. Sie beruft sich hierbei auf seine innere Reise durch das Gedächtnis aus Conf. 10.8: „In that wonderful passage on memory in that work one gains, I think, quite strongly the impression that Augustine’s was a trained memory, trained on the lines of the classical mnemonic.“⁵² Yates bezieht sich hier auf die von Augustinus verwendeten Metaphern für das Gedächtnis: Das Gedächtnis als *aula ingens*, als *penetrabile amplum et infinitum*, als *campi et lata praetoria memoriae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum*⁵³ spiegelten exakt die Vorstellung wider, die die Rhetorik der Antike hatte. *Ad Herennium*, Cicero und Quintilian sprechen ebenfalls von der *memoria* als *thesaurus*.⁵⁴ Auch Wendelin Schmidt-Dengler kommt in seinem Aufsatz „Die *aula memoriae* in den Konfessionen des heiligen Augustin“ zu dem Schluss, dass allein die Verwendung eines räumlichen Begriffs wie *aula* für das Fassungsvermögen unseres Gedächtnisses ein Hinweis darauf ist, dass Augustins Gedächtnislehre mit dem mnemotechnischen System der antiken Rhetorik zusammenhängt.⁵⁵

Weiters bemerkt Yates, dass der „refrain of images“ sich durch die gesamte *memoria*-Passage bei Augustinus zieht.⁵⁶ Der Gedanke, dass alle Erinnerungen aus mentalen Bildern bestehen, wird immer wieder ausgesprochen.⁵⁷ All unsere Sinne haben uns Eindrücke vermittelt, die unser Gedächtnis in Form von Bildern wieder nach den Sinnen klassifiziert (Gerüche werden in Form von Bildern den Gerüchen, Tastempfindungen in Form von Bildern den Tastempfindungen usw.

⁵¹ cf. Ernst Diehl, ILCV 1, 2148.

⁵² Yates 1966, 59–60.

⁵³ Conf. 10.8.12–15.

⁵⁴ cf. Ad Her. 3.28, Cic., de orat. 1.5.18 und Quint. Inst. 11.2.1.

⁵⁵ Vgl. Wendelin Schmidt-Dengler, Die *aula memoriae* in den Konfessionen des heiligen Augustin, ReAug 14, 1–2 (1968), (81–86).

⁵⁶ Yates 1966, 62.

⁵⁷ cf. Conf. 10.8.13: *Nec ipsa (= die Dinge selbst) tamen intrans, sed rerum sensarum imagines illic praesto sunt cogitationi reminiscendi eas.*

zugeordnet).⁵⁸ Für Yates deutet die häufige Verwendung des Terminus „*imago*“ darauf hin, dass Augustinus mit unserer antiken Gedächtnismethode vertraut war.

Ich möchte diesem Gedanken einen weiteren hinzufügen, der beim Lesen der *memoria*-Stelle ins Auge sticht: Bei Augustins Wortwahl fällt auf, dass das Subjekt aktiv am Umgang mit seinen Erinnerungen/mentalinen Bildern beteiligt ist. Der Zugriff auf die Bilder obliegt stark dem Willen des Subjekts, das die Bilder ganz nach Belieben in seinen Aufmerksamkeitsfokus hereinholen zu können scheint (Conf. 10.8.12):

*Ibi quando sum, posco, ut proferatur quidquid volo, et quaedam statim
prodeunt, quaedam requiruntur diutius (...)*

An derselben Stelle weiter unten erklärt Augustinus, wie er mit störenden und gerade unpassenden Gedanken/Bildern umgeht und diese zugunsten aktuell wichtiger Erinnerungen verdrängt:

*Et abigo ea (= die störenden Inhalte) manu cordis a facie recordationis
meae, donec enubiletur quod volo atque in conspectum prodeat ex abditis.*

Die Wortwahl lässt uns an einen Redner denken, der, während er sich entlang seiner Kette von *loci* bewegt, die *imagines* beliebig von diesen abrufen. Der Vorgang des Abrufens (*posco, ut proferatur* und *enubiletur* usw.) scheint seiner Kontrolle zu unterliegen. Es ist sehr wahrscheinlich, dass Augustinus in diesem Teil der *Confessiones* tatsächlich einen Redner vor Augen hatte, der mit Rückgriff auf sein *loci*-System das Abrufen seiner Denkinhalte gezielt steuern kann. Wolfgang Hübner erkennt in diesem Paragraphen der *Confessiones* eine auf Vergils *Georgica* zurückgehende Insektenmetapher:⁵⁹ Das dichtgedrängte Hervorstürzen und Hervorspringen von Denkinhalten (in Conf. 10.8.12 als „*cervatim se proruunt*“ und „*prosiliunt in medium*“ bezeichnet) korrespondiere mit dem Hervorstürzen der Bienen bei Vergil (Georg. 4.75 und 4.78: „*erumpunt portis*“ und „*densae*“). Weiters schließt sich Hübner der Meinung Joseph Bernharts an, der bei der oben genannten Stelle aus den *Confessiones* (*Et abigo ea ...*) an das Verscheuchen eines Bienenschwarms mit der Hand denkt. Gerade auch in dieser Metapher wird das oben vorgeschlagene Bild eines seine Denkinhalte aktiv steuernden Subjektes transportiert.

⁵⁸ ibd.

⁵⁹ Vgl. Wolfgang Hübner, Die *praetoria memoriae* im zehnten Buch der *Confessiones*. Vergilisches bei Augustin, ReAug 22, 1–2 (1981), 251f.

Zuletzt seien noch Forschungsmeinungen genannt, die die zahlreichen Hinweise dennoch nicht für ausreichend befinden, um mit Sicherheit behaupten zu können, Augustinus habe die antike Mnemotechnik praktiziert, ja sogar vermutlich nicht einmal von ihr gewusst. In seinem Kommentar der *Confessiones* schließt sich O'Donnell der Meinung Blums an, wenn er sich fragt: „Is Augustine one of its practitioners, and does his treatment of memory here depend on those doctrines? The answer must be a tentative no. (...) The most that may be said is that he drew on a store of imagery congruent with the technique.“⁶⁰ Blum argumentiert u. a. mit der Tatsache, dass Augustinus nie von einer *ars memoriae* spricht. Zudem lasse Augustinus an einer Stelle in seinem Werk *De Rhetorica*, wo er kurz auf die *memoria* Bezug nimmt,⁶¹ die Gelegenheit verstreichen, auf die Mnemotechnik einzugehen, „wo man es doch erwarten sollte.“⁶² Zudem lässt er Augustins metaphorischen Wortschatz, um das Gedächtnis zu umschreiben, im Gegensatz zu Yates (siehe S. 17) nicht als Argument gelten. Er kommt zu dem Schluss, dass die Beweise für Augustins Wissen von Mnemotechnik nicht ausreichen, es aber genauso wenig erwiesen sei, dass er sie nicht kannte.⁶³

2.4 Die zweite Funktion der *depositio ad sanctum*: Der Märtyrer in seiner Funktion als Verstärker der Liebe des Betenden bzw. als dessen Inspirationsquelle

Neben der Erinnerungsfunktion erkennt Augustinus einen zweiten Vorteil eines Heiligengrabes. Hier soll nun die zweite Funktion des Märtyrergrabes erläutert werden, die die eigentliche Hilfe für den Toten darstellt: Nachdem der Betende durch das Grab an die Fürbitte für den Märtyrer erinnert wurde, ist es nun der Gedanke an den Märtyrer, der die Liebe (*affectus*) im Betenden erneuert (*renovare*) und verstärkt (*augere*); ähnlich einem Katalysator, der eine chemische Verbindung beschleunigt, verstärkt das Märtyrergrab mit seinem Verweis auf die Person des Märtyrers so die Liebe. Augustinus betont an mehreren Stellen, dass diese Liebe schon vorher im Betenden vorhanden sein muss (*praecedens*), um vervielfacht zu werden.⁶⁴ Vielleicht lässt sich dieser *affectus*, um eine weitere Metapher zu bieten, als fruchtbarer Boden denken, eine Substanz, die anfangs als Grundlage vorhanden sein muss, damit später daraus ein Gewächs, i. e. das Gebet inklusive der *commendatio*, wachsen kann.

⁶⁰ O'Donnell James, *Confessions III, Commentary on Books 8–13*, Oxford 1992, 177.

⁶¹ cf. Aug. Princ. Rhet. RLM 137, 8–12.

⁶² Blum 1969, 139.

⁶³ ibd., 141.

⁶⁴ cf. Cura mort. 5.7: (...) *quia et praecedens affectus locum elegit sanctum et illic corpore posito recordatus locus sanctus eum qui praecesserat renovat et auget affectum* (...) und ibd.: (...) *cum hi motus corporis fieri nisi motu animi praecedente non possint*, (...) (Die Eigenschaft des Grabes *ad sanctum*, den *affectus* zu verstärken, vergleicht Augustinus mit dem Betvorgang generell: Äußere Gesten beim Beten wie Kniefall, Händeausbreiten etc. intensivieren die Hingabe, aber nur wenn eine entsprechende Herzensregung als Basis vorher schon vorhanden war.)

Warum kommt es zu diesem *affectus* und worauf richtet er sich? Die Antwort auf beide Fragen finden wir in Cura mort. 5.7:

Simul enim et quis et cui commendatus sit, non utique infructuose religiosam mentem precantis adtingit.

Der Gedanke an beide im Gebet, sowohl an den Märtyrer als auch an den Toten, berührt unseren Geist auf bereichernde Weise. Vermutlich ist es diese Aussage in Cura mort. 5.7, die manche Wissenschaftler veranlasste, die Verstärkung der Liebe beiden gegenüber als Inspiration zu interpretieren.⁶⁵ Auch wenn diese Interpretation einen endgültigen Beweis schuldig bleibt, schließe ich mich ihr an. Wie sollten sich eine Verstärkung der Liebe zu Totem und Märtyrer und die Bereicherung des Geistes (*non infructuose mentem precantis adtingit*) anders auswirken, denn den Betenden anzuspornen?

Es stellt sich nur die Frage nach der Art der Inspiration. In welcher Hinsicht können wir vom Märtyrer als der den Betenden inspirierenden Bezugsperson reden? Die moralische Inspiration scheint eindeutig: Da den Märtyrern eine erfolgreiche *imitatio Christi* gelang,⁶⁶ sind sie jetzt in der Position, uns als moralisches Vorbild zu dienen. Die Inspiration kann aber über den moralischen Kontext hinaus gehen. Im *liber Peristephanon* des Prudentius finden sich Verse, die darauf schließen lassen, dass der Märtyrer den Betenden (oder im Falle des Prudentius: den Dichter) auch als Muse inspirieren und so seine Worte beflügeln kann (Prud. Perist. 10.1–5):

*Romane, Christi fortis adsertor Dei,
elinguis oris organum fautor move,
largire comptum carmen infantissimo,
fac ut tuarum mira laudum concinam,
nam scis et ipse posse mutos eloqui.*

Der Märtyrer Romanus scheint hier augenscheinlich auch in der Lage, den euphorisierten Betenden, obwohl seine Zunge herausgeschnitten wurde, zu mehr Eloquenz zu verhelfen.⁶⁷

⁶⁵ Vgl. Kotila 1992, 83 und Brown, 1991, 56–58.

⁶⁶ cf. Io. eu. tr. 84.1: *Christus pro nobis passus est, relinquens nobis exemplum, ut sequamur vestigia eius. (...) Hoc beati martyres ardenti dilectione fecerunt.*

⁶⁷ Weitere Stellen, die diese Art der Inspiration belegen:

Prud. Perist. 10.11–15: *Sic noster haerens sermo lingua debili balbutit et modis laborat absonis, sed si superno rore respergas iecur et spiritali lacte pectus inriges, vox inpeditos rauca laxabit sonos.*
und Perist. 11.179–82:

Woher aber stammt diese starke Einflussnahme des Märtyrers auf den Geist des Betenden? Sie lässt sich besser nachvollziehen, wenn wir uns eine Eigentümlichkeit in der Beziehung zwischen Mensch und Märtyrer vergegenwärtigen:⁶⁸ Der Märtyrer wurde an seinem Grab als tatsächlich anwesend vorgestellt. Pilger nahmen den Weg zur Stätte auf sich, um ihren Beschützer zu treffen! Als paradox bezeichnet Brown den Umstand, dass an einer Stätte, die oftmals nur eine Reliquie oder sogar nur eine Kontaktreliquie⁶⁹ beherbergte, der Märtyrer in seiner vollen Person vorgestellt wurde. Es war die *praesentia* des Heiligen, die den Eifer des Betenden zu hingebungsvollen Gebeten anstachelte. Auch im Falle des „Betens von Zuhause aus“ war beim Gedanken an das Märtyrergrab die *praesentia* noch stark genug, um ihre Wirkung nicht zu verfehlen.

2.5 Der Begriff der *commendatio* bei Augustinus

Im Folgenden soll der noch unklare Begriff der *commendatio* im Kontext der Totenpflege eingehender untersucht werden. Neben *commendare/commendatio* verwendet Augustinus in gleicher Häufigkeit auch den Begriff der *supplicatio*.⁷⁰ An einer anderen Stelle hat es den Anschein, als sei die *commendatio* nur ein Element der umfassenderen und allgemeineren *supplicatio*.⁷¹ Auch die Termini für Gebet im Allgemeinen, *prex*, *oratio* sowie *suffragium*, haben in unserem Traktat manchmal die Bedeutung der Fürbitte/Anempfehlung.⁷²

Es scheint mir zunächst zweckmäßig, den Gebrauch der *commendatio* im privaten Bereich genau von der liturgischen *commendatio* zu unterscheiden. Unser Traktat behandelt die *commendatio* vorrangig unter ersterem Aspekt: Es sind Einzelpersonen, die aus Liebe zu ihren Angehörigen versuchen, eine *depositio ad sanctum* einzurichten. Wenn Augustinus an den Märtyrer adressierte und für eine wirksame *depositio ad sanctum* konstitutive *commendationes* zum Nutzen der Toten

Quod laetor reditu, quod te, venerande sacerdos, conplecti licitum est, scribo quod haec eadem, Hippolyto scio me debere, Deus cui Christus posse dedit, quod quis postulet, adnuere.

⁶⁸ Ich beziehe mich hier auf die anschauliche Darstellung von Brown, 1991, 87–103.

⁶⁹ Wie z. B. *brandea*.

⁷⁰ cf. Cura mort. 1.1: *Adiungis etiam vacare non posse, quod universa pro defunctis ecclesia supplicare consuevit (...)* und Cura mort. 4.6: *(...) non sunt praetermittendae supplicationes pro spiritibus mortuorum, quas faciendas pro omnibus in christiana et catholica societate defunctis etiam tacitis nominibus eorum sub generali commemoratione suscepit ecclesia, ut (...) ab una eis exhibeantur pia matre communi. Si autem deessent istae supplicationes (...)* Cura mort. 5.7: *(...) hoc quod ita credidit, supplicatio quaedam fuit (...)*

⁷¹ cf. Cura mort. 5.7: *(...) nullo modo debet a supplicationibus necessariis in eius commendatione cessare.*

⁷² *ibid.*: *Et quod ad idem sepulcrum recurrit animo et filium precibus magis magisque commendat (...)*

Der Märtyrer, der den Toten vor Gott empfiehlt: Cura mort. 16.20: *(...) an ipsis (erg. martyribus) in loco suis meritis congruo ab omni mortalium conversatione remotis et tamen generaliter orantibus pro indigentia supplicantum (...)* An anderer Stelle bezeichnet Augustinus die Fürbitte der Märtyrer als *suffragium*: cf. Civ. 21.27: *Illi autem, qui recipiuntur a talibus (die Rede war vorher von den Gerechten) in tabernacula aeterna, fatendum est quod non sint his moribus praediti, ut eis liberandis sine suffragio sanctorum sua possit vita sufficere (...)*

fordert, richtet er sich demnach an Individuen oder Familien, die außerhalb der Kirche das Andenken an ihre Toten bewahren möchten.

Obwohl Augustinus mit seinem Vorschlag einer richtig verstandenen *depositio ad sanctum* die Familien anspricht und damit im privaten Bereich ansetzt, finden wir bei ihm auch eine Verknüpfung zur liturgischen *commendatio* der Kirche (Cura mort. 4.6):

*Verum et si aliqua necessitas vel humari corpora vel in talibus locis humari nulla data facultate permittat, non sunt praetermittendae supplicationes pro spiritibus mortuorum, quas faciendas pro omnibus in christiana et catholica societate defunctis etiam tacitis nominibus eorum **sub generali commemoratione** suscepit ecclesia, ut **quibus ad ista desunt parentes aut filii aut quicumque cognati vel amici**, ab una eis exhibeantur pia matre communi.*

Sollte der Fall vorliegen, dass es keine Angehörigen gibt, sodass für den Toten die Gebete oder gar die Einrichtung eines Grabes (der Fall eines Grabes *ad sanctum* natürlich mit eingeschlossen) nicht möglich sein sollte, nehme sich die Kirche des Gedenkens der Toten an. Wo eine private *commendatio* unerfüllbar ist, verweist uns Augustinus auf das „Einspringen“ der Mutter Kirche, quasi als Familienersatz, die den Toten ohne Familie eine Aufnahme in ihre Liturgie in Form einer *generalis commemoratio* (dazu weiter unten genauer) gewährleistet.

Eine eigenartige Deutung erfuhr diese Stelle durch Kotila:⁷³ Er deutet das oben genannte Zitat als ein sehr wichtiges Anliegen Augustins: Jener wolle der Kirche die alleinige Kompetenz übertragen, im Rahmen ihrer Liturgie – also im Hochgebet der Eucharistiefeier (dazu später genauer) – die Fürbitten für ihre verstorbenen Mitglieder auszusprechen. Was ein Leser auf den ersten Blick als Kompetenzübertragung für einen Sonderfall (nämlich das Fehlen von Angehörigen) versteht, liest Kotila als Augustins eigentlichen Wunsch, die Fürbitten und die Sorge für alle Toten, ob sie noch Angehörige haben oder nicht, aus dem privaten Kreis herauszunehmen und vollständig der Kirche zu überlassen. Die private Totenpflege von Familienangehörigen könne der *cura* der Kirche nichts weiter hinzufügen und werde von ihr zur Gänze abgedeckt, so die Einschätzung von Augustins Meinung nach Kotila.

⁷³ Vgl. Kotila 1992, 84: „There was nothing the practice could add to the intercessions of the Catholic Church. (...) In fact, Augustine's emphasis was on the role of the Church; in spite of the lack of a special burial place, and even the absence of relatives or friends, the Church would take care of its faithful. Its general commemoration could transmit to the dead all the aid they could take. (...) **Augustine did not really encourage people to take care of the dead privately, but rather invited them to leave the matter to the Church.**“

Es ist möglich, dass Kotila aus dieser Stelle mehr herauslesen wollte, als sie hergibt. Es ist sicherlich richtig, dass Ende des 4. Jh. die Ambitionen der Kirche, die Totenpflege unter ihre Kontrolle zu bringen, größer geworden⁷⁴ sind. Aber war das die Intention Augustins in diesen Zeilen? Hatte er wirklich die Absicht, die private Totenpflege zugunsten der Kirche zu schmälern? In erster Linie verfolgt er mit seinem Traktat nur das Ziel, uns bzw. Paulinus an die grundlegenden Werte im Falle einer *depositio ad sanctum* zu erinnern. Es geht ihm um die richtige Interpretation dieser Form der *depositio*, nicht darum, eine Partei gegen eine andere auszuspielen. Wenn die Stärkung der Kirche ihm so wichtig gewesen wäre, hätte er nicht mehr Worte dafür aufgewendet als einen kurzen Verweis auf die Kirche als *pia mater communis* am Ende des Paragraphen?

2.5.1 Die liturgische *commendatio* in der Eucharistiefeier

In der Untersuchung der *commendatio* stehen wir vor dem Problem, dass eine private *commendatio*, die an den Märtyrer gerichtete *commendatio* eines Familienmitgliedes für einen Verstorbenen, kaum möglich zu eruieren ist. Wir werden also den Umweg gehen, die *commendatio* in der Liturgie – zunächst nur in der Feier der Eucharistie; unter 2.5.2 dann auch im weiteren liturgischen Kontext – zu untersuchen, um dann Rückschlüsse von der Liturgie auf den privaten Bereich zu ziehen.

Wir haben gesehen, dass uns Augustinus auch auf die liturgische *commendatio* verweist, mit der hauptsächlich die *commendatio* in der Feier der Eucharistie gemeint ist. Eine anschauliche Beschreibung des eucharistischen Opfers finden wir bei Wunibald Roetzer⁷⁵ und Frederik Van der Meer⁷⁶. In der neueren deutschsprachigen Literatur hat sich Martin Klöckener in den letzten zwei Dekaden in zwei Aufsätzen zum Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie⁷⁷ darum verdient

⁷⁴ Peter Brown, Die Heiligenverehrung. Ihre Entstehung und Funktion in der lateinischen Christenheit, hg. und üs. v. J. Bernard, Leipzig 1991, 33–47 hat gezeigt, dass Ende des 4. Jh. sich ein Konflikt zwischen dem Klerus und den einflussreichen Familien zugespitzt hatte, die mittels ihres Vermögens ihren Einfluss auf die Heiligengräber geltend machen wollten. Da mit dem Erwerb eines Grabes *ad sanctum* reichen Familien die Möglichkeit sich zu profilieren geschaffen war und dies vom Klerus als Gefahr für das soziale Gefüge der Gesellschaft gewertet wurde, sah sich die Kirche genötigt, das Monopol um die Heiligengräber an sich zu ziehen. Dem energischen Eingreifen eines Ambrosius ist es zu verdanken, dass die Kirche darin letztlich Erfolg hatte. Unter der Führung des Ambrosius konnte die Kirche die Verehrung der Märtyrer den privaten Kreisen entziehen und der breiten Öffentlichkeit zugänglich machen.

⁷⁵ Vgl. Wunibald Roetzer, Des heiligen Augustinus Schriften als liturgie-geschichtliche Quelle, München 1930, 113–135.

⁷⁶ Vgl. Van der Meer 1951, 464–470.

⁷⁷ Martin Klöckener, Das eucharistische Hochgebet bei Augustinus. Zu Stand und Aufgaben der Forschung, in: Signum pietatis. Festgabe für C. P. Mayer OSA zum 60. Geburtstag, hg. von W. Eckermann (u. a.), Würzburg 1989 (Cassiciacum 40), 461–495 und Das eucharistische Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie der christlichen Spätantike, in: Prex eucharistica. Vol. 3: Studia, hg. von A. Gerhards (u. a.), Freiburg 2005 (Spicilegium Friburgense) 84–113 (bes. 94–105).

gemacht, die einzelnen Elemente der eucharistischen Feier u. a. auch bei Augustinus darzustellen. Auf diese Werke wird nur in dem Maße eingegangen, als es uns dienen soll, die *commendatio* in einem weiteren Kontext, sprich in ihrer Verortung im Gesamtgefüge der eucharistischen Feier, zu erfassen.

Edward Kilmartin hat gezeigt, dass *commendatio* für den generellen Akt der Anempfehlung von Seelen an Gott steht.⁷⁸ Es kann sich um Tote, aber in gleicher Weise auch um Lebende handeln, die Gott empfohlen werden. Die *commendatio* wird vom allgemeineren und auch von Augustinus verwendeten Begriff der *commemoratio* mit eingeschlossen. Im Zuge der folgenden Untersuchung der eucharistischen Feier soll dieser Begriff in Hinblick auf die in ihm enthaltene *commendatio* erläutert werden: In der die Lebenden betreffenden *commemoratio* hat Klöckener dargelegt, dass *commendationes* sowohl für namentlich genannte Bischöfe als auch für Kleriker der Ortskirche ausgesprochen wurden.⁷⁹ Roetzer hat bereits Anfang des 20. Jh. unter Rückgriff auf Optatus von Milevis vermutet, dass Augustinus zusätzlich die gesamte Kirche in der Wendung „*in ecclesia toto orbe diffusa*“ empfohlen hat.⁸⁰

In der *commemoratio* der zweiten Gruppe, derjenigen der Toten, ist Vorsicht geboten: Sie unterteilt sich in Märtyrer und die restlichen verstorbenen Christen. Nur für Letztere werden *commendationes* ausgesprochen, wobei, wie Klöckener zeigen konnte,⁸¹ wir sichere Belege für namentliche Nennungen nur im Fall der gottgeweihten Jungfrauen, Bischöfe und – wie Van der Meer vermutet⁸² – der jüngst Verstorbenen haben. In *Cura mort.* finden wir auch den Hinweis auf eine allgemeine *commemoratio* ohne Namensnennung, die wohl gegen Ende des Gedenkens der Toten ausgesprochen wurde.⁸³ Wie hat aber eine angemessene *commemoratio* für Märtyrer auszusehen? Die Märtyrer bilden die einzige Gruppe, für die keine Fürbitten gesprochen werden, sondern an die vielmehr die Fürbitten zu richten sind. Augustinus bezeichnet es sogar als Beleidigung für diese zu beten (*Serm.* 159.1):

Iniuria est enim pro martyre orare, cuius nos debemus orationibus commendari.

⁷⁸ Vgl. Edward Kilmartin, *Early African legislation concerning liturgical prayer*, EL 99 (1985), 105–127 (bes. 102 u. 116).

⁷⁹ Vgl. Klöckener 2005, 97f.

⁸⁰ Roetzer 1930, 124 beruft sich hier auf S. Optati Milev. libri 7.2.12: (...) *offerre vos dicitis deo pro una ecclesia, quae sit in toto terrarum orbe diffusa*.

⁸¹ Klöckener 2005, 103f. beruft sich hier auf Virg. 45.46 und auf die Konferenz von Karthago (Coll. Carth. 3.230).

⁸² Vgl. Van der Meer 1951, 468.

⁸³ Siehe Fn. 80.

In einer anderen Predigt (Serm. 284.5) heißt es:

*Non pro illis (erg. martyribus) orat Ecclesia. Nam merito pro aliis defunctis dormientibus orat Ecclesia: pro martyribus non orat, sed eorum potius orationibus se commendat.*⁸⁴

Ich weise darauf hin, dass, wie dieses Zitat zeigt, in der Eucharistie sich die Christenheit in ihrer Gesamtheit als Kirche (*ecclesia*) den Märtyrern anvertraute. Eine Empfehlung einzelner Toter an die Märtyrer hat im Rahmen dieser Feier nicht stattgefunden. Wollen wir aber untersuchen, wie eine an einen Märtyrer gerichtete *commendatio* für einzelne Verstorbene gelautet haben könnte – dieser Fall ist ja relevant für die *depositio ad sanctum* – und auf welche weiteren Regeln Augustinus dabei Wert gelegt haben könnte, müssen wir den Fokus erweitern und ihn auf das liturgische Beten generell, wie z. B. auf liturgische Gebete an den Gedenktagen der Märtyrer, richten.

2.5.2 Der orthodoxe/adäquate Umgang mit Märtyrern im liturgischen Gebet generell

Was sind nach Augustinus die Inhalte solcher an den Märtyrer adressierten *commendationes*?

Welche Regeln gibt es nach Augustinus zu beachten? Ferner muss man, um die Heiligenverehrung zu Beginn des 4. Jh. näher zu charakterisieren, auch ihr Wesen und ihre Attribute betrachten.

Eine Antwort, die in die Zeit der Abfassung von *Cura mort.* fällt, gibt uns Augustinus in *Io. eu. tr.*

84.1 (414–417 n. Chr. verfasst):

Ideo quippe ad ipsam mensam non sic eos commemoramus, quemadmodum alios qui in pace requiescunt, ut etiam pro eis oremus, sed magis ut ipsi pro nobis, ut eorum vestigiis adhaereamus;

Wie bereits unter meinem Kapitel 2.4 erwähnt, sollen wir in unserem Andenken an die Märtyrer diese darum bitten, ihren Spuren folgen zu können. Aufgrund ihrer *imitatio Christi*, die ihnen nur durch die Überwindung ihrer Liebe zum Leben (siehe 2.2) gelang,⁸⁵ sind sie nun befähigt, als

⁸⁴ In seinen Predigten hält Augustinus seiner Gemeinde dieses Gebot immer wieder vor Augen:

Vgl. dazu auch Serm. 285.5: *Pro aliis fidelibus oratur, pro martyribus non oratur: tam enim perfecti exierunt, ut non sint suscepti nostri, sed advocati.*

Und Serm. 297.3: *Unde quod norunt fideles, distincti a defunctis loco suo martyres recitantur; nec pro eis oratur, sed eorum orationibus ecclesia commendatur?*

⁸⁵ Siehe Fn. 66.

unsere *advocati* einzutreten⁸⁶ und dafür zu bitten, dass wir nun ihren (!) Spuren nachzufolgen imstande sind. Bloße Verehrung ohne Nachahmung sei nur Schmeichelei. Sollte es uns nicht möglich sein, ihnen in der Tat nachzufolgen, so doch zumindest im Wunsch. Roetzer nennt zwei exemplarische Textstellen:⁸⁷

Serm. 325.1:

Sed honorare, et non imitari, nihil est aliud quam mendaciter adulari. Ad hoc ergo istae festivitates in Ecclesia constitutae sunt Christi, ut per eas congregatio membrorum Christi admoneatur imitari martyres Christi.

Und Serm. 280.6:

*Si eos sequi non ualemus actu, sequamur **affectu**: si non gloria, certe laetitia: si non meritis, votis: si non passione, compassione: si non excellentia, connexione.*

Aus der Wesensbestimmung eines Heiligen (*imitator Christi*) leitet sich also das Gebot ab, es ihnen gleichzutun. An dieser Stelle sei der Vollständigkeit halber erwähnt, dass der Märtyrer neben der Rolle des *advocatus* noch weitere innehatte, wie z. B. die des *patronus*. In Cura mort. 4.6 stellt uns Augustinus den Märtyrer auch in ebendieser Rolle vor:

(...) non video quae sunt adiumenta mortuorum nisi ad hoc, ut, dum recolunt, ubi sint posita eorum quos diligunt corpora, eisdem sanctis illos tamquam patronis susceptos apud dominum adiuvandos orando commendent.

Brown hat sich in seiner Untersuchung der Beziehung zum Heiligen als Reflexion spätantiker Gesellschaftsbeziehungen dieses Themas bereits ausführlich angenommen.⁸⁸

Eine weitere zu beachtende Regel entstand als Reaktion auf eine für Augustins Zeit symptomatische Tendenz: Mit Ausbreitung des Christentums und mit der damit einhergehenden Zunahme der Popularität der Heiligenverehrung in Afrika stieg auch die Anfälligkeit der christlichen Liturgie für Verfahrensfehler, die vonseiten unzureichend ausgebildeter Priester unbeabsichtigt begangen wurden. Die mangelnde Bildung der Priester und die große Begeisterung unter dem Volk besonders

⁸⁶ Siehe Fn. 84.

⁸⁷ Vgl. Roetzer 1930, 58.

⁸⁸ Vgl. Brown 1991, 56–71.

für das Märtyrertum bedeuteten eine Fehler- und Gefahrenquelle, keine klare Trennlinie zwischen Gott Vater und Sohn und den Märtyrern zu ziehen. Es bestand die Gefahr, die Märtyrer den heidnischen Göttern gleichzusetzen und in der christlichen Märtyrerverehrung die heidnische Götteranbetung fortzusetzen. Gerade im liturgischen Gebet sah sich der nordafrikanische Klerus und so auch Augustinus gezwungen, das Gebet zu rüsten, um die Orthodoxie zu sichern. Die genannte Regel „*pro martyribus non oratur*“ entspringt Augustins Bemühen um Sicherung der Orthodoxie.

Die Konzilien von Hippo (393) und Karthago (407) – von Klöckener ebenfalls ausführlich untersucht⁸⁹ –, deren *canones* auf uns gekommen sind, sind wichtige Zeugen im Umgang des Klerus mit der Heiligenverehrung. Es war ihr Anspruch, angesichts des niedrigen Bildungsstandes einiger Priester, die Orthodoxie der liturgischen Gebete aufrechtzuerhalten. Klöckener vermutet in manchen Regelungen der *canones* auch eine antihäretische Tendenz. Die Folge des Strebens nach Aufrechterhaltung der Orthodoxie war, dass die vor Augustinus bestehende Möglichkeit der Improvisation der Gebete immer mehr eingeschränkt wurde. Gebete von der Kanzel aus dem Stegreif zu halten, wie es in den ersten Jahrhunderten zum Teil üblich war, sollten die in den Konzilien beschlossenen Konventionen zusehends einschränken. Die *canones* legten eine Prüfung der Gebetsformulare durch *fratres instructiores/prudentiores* wie z. B. Augustinus fest, was bedeutet, dass auch Augustinus die Einschränkung der Improvisation forciert hatte, von der auch die *commendationes* betroffen waren.⁹⁰ Vor diesem Hintergrund müssen wir Augustins Bemühungen deuten, wenn er das Wesen der Märtyrer und damit einhergehend ihre korrekte Verehrung genau definiert.

Werfen wir einen Blick auf einige dieser Bedingungen für die an die Märtyrer gerichteten Gebete: Obwohl mächtig durch ihre *merita*, die sie sich durch die *imitatio Christi* verschafft haben, ihre Wundertaten und ihre Fürbitten, waren Märtyrer doch in ihrem Wesen Menschen (*martyres sunt, sed homines fuerunt*)⁹¹ und sind keinesfalls mit Gott oder Christus zu verwechseln. Daher darf der Betende seine Gebete nicht an sie richten, wie auch der Priester das Opfer der Eucharistie nicht ihnen spenden darf, sondern einzig und allein Gott.⁹²

⁸⁹ Vgl. Klöckener 1989, 465–78.

⁹⁰ ibd., 476–478.

⁹¹ Serm. 335H.

⁹² cf. Civ. 22.10: *Sed nobis martyres non sunt dii, quia unum eundemque Deum et nostrum scimus et martyrum. (...) nos autem martyribus nostris non templa sicut diis, sed memorias sicut hominibus mortuis, quorum apud Deum vivunt spiritus, fabricamus; nec ibi erigimus altaria in quibus sacrificemus martyribus, sed uni Deo et martyrum et nostro.*

Nach Augustinus sind die Märtyrer sogar entsetzt von der Vorstellung, sie würden als Götter verehrt (Serm. 273.8):

*Oderunt martyres lagenas uestras, oderunt martyres sartagine uestras,
oderunt martyres ebrietates uestras. (...) oderunt ista martyres, non amant
talía facientes. Sed multo plus oderunt, si colantur.*

Augustinus war sich des schmalen Grats, auf dem euphorisierte Gläubige im christlichen Monotheismus in ihrer Verehrung der Heiligen wandelten, bewusst und thematisierte dieses heikle Thema in seinen Predigten. Der Gefahr, dass eine gut intendierte Heiligenverehrung kippt und in eine Götteranbetung umschwenkt, galt es entgegenzutreten. Bei allen existierenden Formen der Märtyrerverehrung dürfe jene niemals in einer Märtyreranbetung gipfeln (Serm. 273.9):

*Ideo, charissimi, ueneramini martyres, laudate, amate, praedicate, honorate:
deum martyrum colite.*

2.5.3 Die *commendatio* im privaten Bereich nach Augustinus

Obwohl, wie wir gesehen haben, im Falle von ungünstigen Familienverhältnissen, die eine gute Totenpflege nicht gewährleisten können, oder von Katastrophen wie der Plünderung Roms sich in letzter Konsequenz die Kirche in ihrer Liturgie für alle Toten einsetzt, indem sie für jene betet, setzten Augustins Überlegungen zur *depositio ad sanctum* im privaten Bereich an. Es ist schwer, eine private *commendatio* zu rekonstruieren, da sie ihrer Natur nach in der Regel nie verschriftlicht wurde. Wir können aber mit Sicherheit annehmen, dass die für die liturgischen Gebete aufgestellten Regeln auch im Privaten galten: Dies waren das Verbot, Fürbitten für die Märtyrer zu sprechen, und daraus resultierend das Gebot, sich, die Kirche oder Verstorbene den Märtyrern anzuempfehlen, auf dass sie deren Spuren *actu* oder zumindest *affectu* folgen mögen. Des Weiteren das Verbot, sie neben Gott als eigenständige Gottheiten zu verehren und ihnen zu opfern. Der Betende mag auf vielerlei Weise den Märtyrer verehren und von ihm wie von einer Muse inspiriert, hingebungsvoll zu ihm beten, jedoch ist streng zwischen Verehrung und Anbetung zu unterscheiden. Augustinus fordert aber nicht nur Intensität des einzelnen Gebetes, sondern auch Häufigkeit (Cura mort. 5.7):

*Et quod ad idem sepulcrum **recurr**it animo et filium precibus **magis magisque**
commendat, adiuvat defuncti spiritum (...)*

Dass Flora immer wieder (!) das Grab im Geiste aufsuchte und betete, das bedeutete die wahre Hilfe für ihren Sohn. Was Augustinus unter häufig bzw. einer angemessenen Anzahl an Gebeten versteht, hat Roetzer gezeigt: Als Reaktion auf Christi und des Apostels Forderung, immerzu ohne Unterbrechung zu beten, meint Augustinus, dass man nicht ständig beten soll, sondern so häufig, dass an keinem Tag die bestimmten Gebetszeiten außer Acht gelassen werden.⁹³

Meine bisherigen Untersuchungen der Leichenreden des Hieronymus, des Ambrosius (auf seinen verstorbenen Bruder Satyrus) und des Gregor von Nazianz, die einen genaueren Wortlaut einer privaten *commendatio* in Erfahrung bringen sollten, von dem ausgehend wir Rückschlüsse auf Augustinus schließen könnten, waren bisher leider nicht ergiebig. Obwohl viele der Verstorbenen *ad sanctum* beerdigt wurden – Satyrus wurde beispielsweise *ad Victorem* beigesetzt – findet sich in den Grabreden selbst keine Anspielung auf diesen Sachverhalt, geschweige denn dass an den Märtyrer gerichtete *commendationes* gesprochen werden. Eine genauere Charakterisierung einer privaten *commendatio* bleibt also als Forschungsdesiderat zurück.

2.5.4 Mögliche Vorbilder für Augustins *commendatio*-Begriff im Kontext der *depositio ad sanctum*

Blicken wir nun auf Textzeugnisse, von welchen sich Augustinus vielleicht hat inspirieren lassen, um zu dem *commendatio*-Begriff aus *Cura mort.* zu gelangen. Welche Autoren könnten ihm als Vorbild gedient haben?

Tertullian hat Ende des 2./Anfang des 3. Jh. in seiner Schrift *De monogamia* die Praxis der Gabendarbringung und des Betens für Verstorbene erörtert.⁹⁴ Alfred Stuiber ist der Meinung, dass die Erwähnung dieser Praxis nicht zwangsläufig bedeuten muss, dass Tertullian auch die dahinterstehende Theologie vertreten hat, nämlich dass Tote durch Gebete in einen besseren Zustand gelangen können. Gerade antike heidnische Totenbräuche wie diese haben im frühen Christentum fortgelebt.⁹⁵ Stuiber verweist uns aber auch auf die *Passio Perpetuae*, die Tertullian möglicherweise redigiert hat. Da die *Passio Perpetuae* eines der prominentesten Beispiele einer von

⁹³ Roetzer 1930, 11 bezieht sich hier auf Haer. 57, wo Augustinus die Forderung Christi und der Aposteln folgendermaßen deutet: *Nam cum dominus dixerit: oportet semper orare et non deficere, et apostolus: sine intermissione orate, quod sanissime sic accipitur, ut nullo die intermittantur certa tempora orandi, isti ita nimis hoc faciunt ut hinc iudicarentur inter haereticos nominandi.*

⁹⁴ Genau genommen handelt es sich in dieser Schrift um verstorbene Ehepartner. Tertullian erörtert darin die Frage, ob christliche Ehen durch den Tod getrennt werden oder über den Tod hinaus fort dauern.

Tert. *De monog.* 10: *Enimvero et pro anima eius* (des Verstorbenen Ehepartners) *orat et refrigerium interim adpostulat ei et in prima resurrectione consortium et offert annius diebus dormitionis eius.*

⁹⁵ Vgl. Alfred Stuiber, *Refrigerium Interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst*, Bonn 1957 (*Theophaneia* 11), 55.

Erfolg gekrönten *commendatio* enthält, leitet Stuißer daraus die Vermutung ab, Tertullian habe die Praxis des Betens für Verstorbene tatsächlich als effektives Mittel betrachtet, den Zustand der Seelen der Verstorbenen verbessern zu können.⁹⁶

Eine kurze Zusammenfassung der Textstelle soll genügen: Perpetua schildert zwei Träume, in denen sie ihren im Alter von 7 Jahren verstorbenen Bruder Dinokrates in zweierlei Zuständen sieht. Im ersten Traumgesicht leidet er an der noch frischen Wunde, die der Krebs seinem Gesicht zugefügt hat, und hat starken Durst aufgrund der Hitze im Hades. Vergeblich versucht er aus einem Becken zu trinken, dessen Rand aber zu hoch ist. Bei diesem tristen Los handelt es sich nicht um eine spezielle Strafe für den jungen Dinokrates, sondern um das allgemeine schwere Los aller Hadesbewohner. Nach diesem Traum betet Perpetua inbrünstig für ihren Bruder:

*Et experrecta sum, et cognovi fratrem meum laborare; sed fidebam me profuturam labori eius (et orabam pro eo) omnibus diebus quousque transivimus in carcerem castrensem; (...) Et feci pro illo orationem die et nocte gemens et lacrimans, ut mihi donaretur.*⁹⁷

Danach hat sie eine zweite Vision, in der sie Dinokrates in deutlich besserer Verfassung antrifft: Seine Krebswunde ist nun verheilt, und er selbst kann endlich aus dem nun niedrigeren Becken ohne Unterlass trinken. Es sei angemerkt, dass diese Stelle in einer Streitfrage herangezogen wurde, in die Augustinus mit Vincentius Victor in den Jahren 419 und 420 verwickelt war. Es ging u. a. um die Frage, ob auch ohne das Sakrament der Taufe die ewige Seligkeit erlangt werden könne. Diese Überlegung entsprang dem Gedanken, wie es um die ungetauft verstorbenen Frommen bestellt sei und ob diese nicht doch eine Möglichkeit hätten, ihr Seelenheil zu erlangen. Von Vincentius wurde die *Passio Perpetuae* als Beleg dafür angeführt, dass auch ohne Taufe die ewige Seligkeit erreichbar sei, da ja der ungetaufte Dinokrates durch Fürbitten diese erreicht habe. In *De anima et eius origine* (ca. 420 verfasst⁹⁸) jedoch stellt Augustinus die Behauptung, dass Dinokrates ungetauft gestorben ist, infrage. Er erklärt darin den Leidenszustand des Jungen mit der Möglichkeit, dass dieser trotz Taufe später vom Glauben (zum Beispiel durch seinen Vater) abgebracht worden sein

⁹⁶ Vgl. Stuißer 1957, 50 und 61–63.

⁹⁷ Text und Übersetzung bei Franz Dölger, *Antike Parallelen zum leidenden Dinocrates in der Passio Perpetuae*, AC 2 (1930), 16–20.

⁹⁸ Ich beziehe mich hier auf die vorgeschlagene Datierung von Adolar Zumkeller, *Anima et eius origine* (De): AL 1 (1986–1994), 346.

könnte und dass daher sein Leid eine gerechte Strafe darstellte.⁹⁹ Es wird jedenfalls deutlich, dass Augustinus zur Zeit der Abfassung von *Cura mort.* (421–424), wo der Begriff der *commendatio* einen so hohen Stellenwert einnimmt, auch mit der *Passio Perpetuae* und ihrer Traumvision konfrontiert wurde. Vielleicht hat ihm die erfolgreiche *commendatio* der Perpetua einen Anstoß gegeben.

Es sei in diesem Zusammenhang kurz auf die Arbeit von Franz Dölger hingewiesen, der heidnische Vorlagen der christlichen Vorstellung zur Verbesserung des Zustandes im Jenseits in seinem Aufsatz zusammengetragen hat.¹⁰⁰ So fand er in einer römischen Grabinschrift in einem *Columbarium* an der *Via Labicana* aus dem 1. Jh. n. Chr. folgende fiktive Bitte eines bereits verstorbenen Jungen an seine noch lebende Mutter formuliert:

*Sei quicquam pietatis habes, sanctissima mater,
subleva me abiectum a finibus Tartariis.*¹⁰¹

Dölger deutet diesen Vers als Bitte des Sohnes um Versetzung in einen besseren Zustand/an einen besseren Ort innerhalb des Hades.¹⁰² Als ein zweites Beispiel führt Dölger die Thekla-Akten aus dem 2. Jh. n. Chr. an, in welchen die junge Märtyrerin Thekla, die von der reichen Dame Tryphaina wie eine Tochter aufgenommen wurde, für deren verstorbene Tochter Falkonilla betet. Das Besondere an der Konstellation ist, dass die gesamte Familie der Tryphaina, also auch ihre Tochter Falkonilla, Heiden sind. Der Verfasser geht somit der Annahme, dass Theklas Gebet sogar den Heiden im Jenseits nützen könne. Ihrer *commendatio* wird folglich eine große Wirkmacht zugeschrieben.¹⁰³

2.6 Die drei wahren Hilfen für die Toten, der Begriff der Almosen bei Augustinus und die Frage nach der Gerechtigkeit

Der Begriff der *commendatio* leitet uns direkt weiter zur Frage, wie nach Augustins Verständnis die angemessene Totenpflege auszusehen hat? Was umfasst sie und hat die *depositio ad sanctum* darin einen festen Platz?

⁹⁹ cf. An. et or. 1.10.12; genauer behandelt bei Dölger 1930, 20–28.

¹⁰⁰ Vgl. Dölger 1930, 1–40.

¹⁰¹ Text bei Dölger 1930, 1–2.

¹⁰² Vgl. Dölger 1930, 9–12.

¹⁰³ ibd., 13–16.

Woraus die richtige Totenpflege besteht, erklärt er uns in einem kurzen Satz am Ende des letzten Kapitels (Cura mort. 18.22):

Quae cum ita sint, non existimemus ad mortuos, pro quibus curam gerimus, peruenire, nisi quod pro eis siue altaris siue orationum siue elemosynarum sacrificiis sollemniter supplicamus (...)

Nur die Almosen, das Opfer der eucharistischen Feier – gemeint sind hier, wie in meinem Kapitel 2.5 schon dargelegt, die Fürbitten für die Verstorbenen – und das Opfer unserer Gebete – also die im Liturgischen und im Privaten an Gott, Christus oder Märtyrer adressierten Fürbitten außerhalb der Eucharistie – „erreichen“ die Verstorbenen. Nur diese drei Hilfen lässt Augustinus als tatsächlich wirksame gelten. Betrachtet man ein Grab *ad sanctum* nur unter dem topographischen Aspekt mit Hinblick auf seine Exklusivität als Ort, der sich von anderen abhebt, stellt es keine Hilfe dar. Insofern das Grab uns aber an die *commendationes* erinnert und die Liebe verstärkt sehr wohl (Cura mort. 5.7):

Et quod ad idem sepulcrum recurrit animo et filium precibus magis magisque commendat, adiuvat defuncti spiritum non mortui corporis locus, sed ex loci memoria vivus matris affectus.

Das Grab nützt den Toten also nur, wenn man daraus etwas macht, sprich, wenn die Angehörigen veranlasst durch das Grab für sie beten. Das erlesenste Grab hat keinen Wert, wenn die Gebete ausbleiben, denn diese sind unabdingbar.¹⁰⁴ Blicken wir genauer auf die Almosen, die Augustinus als eine der wenigen Hilfen tatsächlich zu den Verstorbenen durchkommen lässt, insbesondere weil sein Verständnis von Almosen sich von dem seiner Zeit unterscheidet. Wir müssen dazu sein *Enchiridion* und *De civitate Dei* heranziehen, da er in Cura mort. selbst nicht näher darauf eingeht. Almosengeben bedeute unter Berufung auf Mt. 6.14¹⁰⁵, sowohl den Bedürftigen mit materiellen Gütern oder Dienstleistungen auszuweichen, als auch Verzeihung zu üben. Damit ermöglicht Augustinus es auch den Armen, nicht nur als passive Empfänger von Almosen den Reichen als bloßes Mittel zu deren Heil zu dienen, sondern auch aktiv am Almosenspenden teilzuhaben. Arme

¹⁰⁴ cf. Cura mort. 4.6: *Si autem deessent istae supplicationes, quae fiunt recta fide ac pietate pro mortuis, puto, quod nihil prodesset spiritibus eorum, quamlibet locis sanctis exanima corpora ponerentur.*

¹⁰⁵ *Si enim dimiseritis peccata hominibus, dimittet vobis et pater vester peccata vestra; si autem non dimiseritis hominibus, neque pater vester, qui in caelis est, dimittet vobis.*

werden so in diese Praxis mit eingebunden. Die einfachere Form der Verzeihung, die Augustinus von jedem erwarten kann, ist diejenige, einem Menschen zu verzeihen, der darum bittet. Die vollkommeneren Form der Verzeihung, die Augustinus nur den Märtyrern zutraut, ist die Feindesliebe, d. h. einem Menschen, der bis zuletzt böse gesinnt ist, zu verzeihen.¹⁰⁶

In Civ. 21 stellt Augustinus auch eine Verbindung zwischen Almosen und Fürbitten her, anhand deren er die große Wirkmacht der Fürbitten verdeutlicht. In Cura mort. haben wir gesehen, dass Fürbitten für eine sinnvolle *depositio ad sanctum* und generell für eine christliche Totenpflege essenziell sind. In Civ. 21 ist Augustinus von der Kraft der Fürbitten – er verwendet hier den Terminus *suffragium* – noch mehr überzeugt. Hier traut er außer den Heiligen niemandem zu, ohne Fürbitten in die heiligen Wohnungen (*tabernacula aeterna*) zu gelangen (die Gruppe der *valde boni* scheint er hier als eine unrealistische Annahme gar nicht zu beachten).¹⁰⁷ *Commendationes* seien also für die Mehrheit der Menschen, da deren sittliche Verfassung ungenügend ist, der einzige Weg in den Himmel.

Nun gebe es die Möglichkeit, durch Almosen die Märtyrer – die *illi iusti* deute ich hier als die Märtyrer, nicht als die Armen der christlichen Gemeinde¹⁰⁸ –, auf deren Fürbitte man so dringend angewiesen ist, als Freunde zu gewinnen (Civ. 22.27):

Superexultat autem misericordia iudicio, quoniam et illi iusti, qui tanta sanctitate vixerunt, ut alios quoque recipiant in tabernacula aeterna, a quibus amici facti sunt de mammona iniquitatis, ut tales essent, misericordia liberati sunt ab eo, qui iustificat impium, imputans mercedem secundum gratiam, non secundum debitum.

¹⁰⁶ Vgl. Andreas Kessler – Jens-Uwe Krause, *Eleemosyna*, AL 1 (1986–1994), 751–767 v. a. 762f. und 766. Verzeihen als Almosen: cf. Civ. 21.22: *Quisquis enim illi, qui in eum peccavit, dimittit ignoscendo peccatum, procul dubio elemosynam facit.*

Die Feindesliebe als die vollkommeneren Form der Verzeihung: cf. Ench. 19.73: *Illud multo grandius et magnificentissimae bonitatis est, ut tuum quoque inimicum diligas, et ei, qui tibi malum vult, et si potest facit, tu bonum semper velis faciasque cum possis, audiens dicentem deum: „Diligite inimicos vestros, bene facite iis, qui vos oderunt, et orate pro iis, qui vos persequuntur. Sed quoniam perfectorum sunt ista filiorum die (...)*

¹⁰⁷ cf. Civ. 21.27: *Illi autem, qui recipiuntur a talibus* (die Rede war vorher von den Gerechten) *in tabernacula aeterna, fatendum est quod non sint his moribus praediti, ut eis liberandis sine suffragio sanctorum sua possit vita sufficere (...)*

¹⁰⁸ Die Erklärung für diese Entscheidung liegt für mich in „*tanta sanctitate vixerunt*“. Sie lebten (bereits) in solcher Heiligkeit, dass sie nun auch andere in ihre heiligen Wohnungen aufnehmen können.

Diese Aussage Augustins muss vor dem Hintergrund einer veränderten exegetischen Haltung gegenüber Reichtum betrachtet werden. Standen bislang Mt. 19.24 und Lk. 16.9¹⁰⁹ exemplarisch für die negative oder zumindest ambivalente Haltung der Kirche, so vollzog sich Anfang des 5. Jh. ein Perspektivwechsel, der den Reichen der christlichen Gemeinde nun in positiverem Licht zu betrachten gestattete: Der „Mammon der Ungerechtigkeit“ konnte für die Kirche nutzbar gemacht werden, indem der Arme ihn „**reinwusch**“.¹¹⁰ Almosen fungieren im genannten Zitat also als Mittel, aus dem Reichtum der Reichen die *iusti* als Freunde zu gewinnen.

Die *commendatio* der Märtyrer ist aber nicht allmächtig. Ihre Macht erstreckt sich nur auf die Zeit bis zum Jüngsten Gericht. Aus dem im Anschluss an das Jüngste Gericht brennenden ewigen Feuer kann selbst die Fürbitte eines Heiligen niemanden mehr retten:

Verum ista liberatio, quae fit sive suis quibusque orationibus sive intercedentibus sanctis, id agit ut in ignem quisque non mittatur aeternum, non ut, cum fuerit missus, post quantumcumque inde tempus eruatur. (Civ. 21.27)

Nach dieser Erläuterung von Augustins Vorstellung der Totenpflege, stellt sich die Frage nach der Vereinbarkeit seiner Aussagen zur Beerdigung allgemein mit seinen Aussagen zur *depositio ad sanctum* und damit weiters, ob Augustins Antwort in *Cura mort.* eine gerechte Lösung darstellt: Das Seelenheil ist unabhängig vom Grab. Christi Versicherung, dass nach der Misshandlung ihrer Körper die Feinde den Märtyrern weiter nichts anhaben könnten, diene deren Beruhigung, damit sie furchtlos dem Tode entgegensähen.¹¹¹ Warum sollte aber Jahrhunderte später, zur Zeit Augustins, ein Sterbender ohne Aussicht auf eine Beerdigung dem Tod genauso beruhigt entgegensetzen wie ein Sterbender, dessen familiärer und finanzieller Hintergrund ihn mit einer *depositio ad sanctum* rechnen lassen, die, wie Augustinus gezeigt hat, ihre Vorteile hat? Da ein solches Grab intensivere und zahlreichere *commendationes* nach sich zieht, ist die Unabhängigkeit des Grabes vom Seelenheil nicht mehr gegeben. Augustinus würde vermutlich mit der *generalis*

¹⁰⁹ Lk. 16.19: Der Dives in der Hölle und Mt. 19.24: Jesu Aussage, dass eher ein Kamel durch ein Nadelöhr passt, als dass ein Reicher in den Himmel kommt.

¹¹⁰ Zur genaueren Erklärung einer veränderten exegetischen Haltung, in deren Folge der Arme als der Geldverleiher aus Mt. 25.14-30 neu interpretiert wurde, um das Geld der Reichen vor Gott mit Zinsen „anzulegen“ vgl. Danuta Shanzer, *Bible Exegesis, Literature, and Society*, JML 18 (2008), 132–140.

¹¹¹ cf. *Cura mort.* 2.3: *Quis cor christianum inclinet his poeticis fabulosisque figmentis, cum dominus Iesus, ut inter manus inimicorum, qui eorum corpora in potestate haberent, securi occumberent christiani, nec capillum capitis eorum adserat perituro, exhortans ne timeant eos, qui cum corpus occiderint, amplius non habent quid faciant?*

commemoratio der *pia mater communis* argumentieren, die solche Fälle abdeckt. Dann stellt sich aber wieder die Frage nach dem eigentlichen Nutzen des Grabes *ad sanctum*.

Augustinus thematisiert zudem an keiner Stelle, die ungerechte Vergabe der Grabplätze neben Märtyrergräbern. Die unter 2.3 erwähnte Grabinschrift¹¹² zeugt von der hohen Nachfrage dieser Ausnahmegräber. Schon am Beispiel der Flora, die, wie Rose gezeigt hat, aus aristokratischen Verhältnissen stammte und vielleicht sogar Verbindungen zur Kaiserfamilie hatte,¹¹³ erkennt man, dass ein solches Grab ein Privileg darstellte, zu dem einflussreiche oder wohlhabende Familien leichter Zugang hatten. Ich nehme an, dass Augustinus schlichtweg diplomatisch ist, da ein Teil des Etats der Kirche sich aus Spenden der Reichen speiste. Ein anderer Grund könnte auch Feingefühl gegenüber seinem Brieffreund Paulinus sein: Wenn Augustinus im Bewusstsein des seit 406 geplanten Grabes seines Freundes *ad Felicem* die Praxis der exklusiven Gräbervergabe in Cura mort. kritisiert hätte, hätte Paulinus, der ja selbst der Aristokratie angehört hatte, sich angesprochen fühlen und dies als Beleidigung auffassen können. Das Hinwegsehen könnten wir demnach als Rücksichtnahme gegenüber Paulinus deuten. Das Motiv der Rücksichtnahme auf seinen Brieffreund soll unter 3.2 noch einmal behandelt werden.

2.7 Das *tempus interpositum*

Nach diesen Ausführungen über die von Augustinus befürworteten Hilfen, soll in Erfahrung gebracht werden, in welcher Weise diese die Toten unterstützen, was die weitere Frage nach dem Ort oder Zustand der Toten bzw. der Zeit zwischen Tod und Wiederauferstehung aufwirft. Das Konzept des *tempus interpositum* bei Augustinus gilt in der Forschung als unausgereift und unvollständig.¹¹⁴ Da die Bücher der Bibel an nur wenigen Stellen den Zustand der Seele nach dem Tod thematisieren, hat auch Augustinus, der, wo immer es möglich war, solche Probleme auf Grundlage der Bibel zu lösen versuchte, ein ungenaues Bild vom Zwischenzustand entworfen. Die für Augustinus relevanten Stellen aus dem NT belaufen sich auf fünf Texte bzw. Motive: Der *descensus Christi ad inferos* (erwähnt bei Mt. 12.40, Apg. 2.24, Röm. 10.7 und 1 Petr. 3.18), der Verbrecher im Paradies (Lk. 23.43), Lazarus und der *Dives* (Lk. 16.19–31), spezifische Aussagen der Johannesoffenbarung (Offb. 6.9–11), die sich allerdings nur auf den Zustand und Aufenthaltsort der Gruppe der Märtyrer beziehen und daher maßgebend für die christliche Märtyrertheologie geworden sind, sowie Hinweise auf den Zwischenzustand in den Paulusbriefen, wobei jene meist

¹¹² cf. E. Diehl, ILCV 1, 2148: (...) *quod multi cupiunt et rari accipiunt*.

¹¹³ Rose 2011, 34–36 bietet eine ausführliche Schilderung der mutmaßlichen Abstammung der Flora.

¹¹⁴ Vgl. Kotila 1992, 124.

im Allgemeinen verhaftet bleiben und wenige konkrete Aussagen zum Zwischenzustand treffen. Der Grund der mangelnden Konkretisierung bei Paulus liegt vornehmlich in der Parusieerwartung des Apostels, also in der Tatsache, dass Paulus die Parusie Christi noch zu seinen Lebzeiten erwartete und dadurch Gedanken zum Zwischenzustand als nicht relevant betrachtete.¹¹⁵

War dieser Mangel an einer biblischen Grundlage der Grund, weshalb Augustinus zu keiner Doktrin über den Zwischenzustand zu gelangen versuchte? Vielleicht war bei Augustinus noch im 4. Jh. die Parusieerwartung ähnlich stark ausgeprägt wie bei Paulus, sodass er Gedanken zum Zwischenzustand als überflüssig erachtete, dessen Ende durch die Parusie Christi möglicherweise unmittelbar bevorstand. Wie wir aus seiner Korrespondenz mit dem Bischof Hesychius wissen, bezeichnet er sich dort bezüglich der zweiten Ankunft Christi auf Erden als ahnungslos,¹¹⁶ die Parusieerwartung müssen wir für Augustinus wohl verwerfen. Ob dieser Ungewissheit wäre ein Werk, welches sich ausschließlich dem *tempus interpositum* widmet, aus Augustins Perspektive durchaus angebracht gewesen.

Eine solche Schrift weist sein Opus jedoch nicht auf, vielmehr finden sich vereinzelt Gedanken zum Zwischenzustand im gesamten Opus verteilt. Daher sollen im Folgenden Hinweise zum Zwischenzustand aus seinen anderen Werken (Civ. 21, Ench., Gn. litt. 12 und Io. eu. tr. 49) zusammengesucht werden, in denen sich Augustinus zum *post mortem*-Zustand äußert, damit wir überblicksartig sein Konzept davon erfassen. Danach soll untersucht werden, ob nicht auch Cura mort. selbst unter dem Aspekt des *tempus interpositum* gesehen werden kann. Obwohl sein Hauptanliegen in Cura mort. eine Antwort auf das Problem der *depositio ad sanctum* beinhaltet, werden auch hier Eigenschaften des *post mortem*-Zustandes vorgestellt, die unser Bild vervollständigen können. In diesem Zusammenhang möchte ich auch eigene Gedanken zur Einheit unseres Traktats äußern, die in der Forschung entweder immer wieder infrage gestellt wurde oder zuletzt von Rose zu beweisen versucht wurde.¹¹⁷

Doch bevor wir uns Augustinus widmen, wollen wir uns bei den Theologen des frühen Christentums umsehen, um in Erfahrung zu bringen, auf welchen Grundlagen er sein Verständnis vom *tempus interpositum* aufbauen konnte.

¹¹⁵ Alfred Stüiber 1930, 40 belegt seine Vermutung, dass Paulus noch zu seinen Lebzeiten die Parusie erwartete, obgleich diese Erwartung gegen Lebensende abnahm, mit 1 Thess. 1.15–18, 5.10 und 1 Cor. 15.51–57 im Gegensatz zu 2 Cor. 5.1–10.

¹¹⁶ Ep. 197.5 untersucht bei Eger 1933, 42.

¹¹⁷ Für eine übersichtliche Darstellung der bisherigen Forschungsmeinungen zum Aufbau des Traktats vgl. Rose 2011, 51–53. Für ihren eigenen ausführlichen Lösungsansatz siehe S. 53–68.

2.7.1 Das *tempus interpositum* in der frühchristlichen Theologie (Irenäus und Tertullian)

Stuiber hat sich der Untersuchung der Kirchenväter des 2. und 3. Jh., insbesondere des Irenäus und Tertullian, hinsichtlich des *tempus interpositum* ausführlich angenommen. Irenäus ist der Erste, der sich diesem Thema deutlich detaillierter als seine Vorgänger widmete. Sein Bild vom Zwischenzustand wird bei ihm im Zusammenhang mit dem Kampf gegen verschiedene gnostische Strömungen seiner Zeit entworfen.¹¹⁸ Da die gnostischen Systeme die leibliche Wiederauferstehung leugneten und somit einen „abgekürzten“ Heilsweg vertraten, auf welchem die Seele direkt nach dem Tode in den Himmel aufstieg, wurde für sie die Annahme eines Zwischenzustandes unnötig bzw. unlogisch. Diesem Argument hielt Irenäus seine Exegese des *descensus Christi* und dessen dreitägigen Aufenthalts im Hades entgegen. Christus habe damit lediglich den von Gott vorgegebenen Heilsweg (gewissermaßen die Reihenfolge davon) für die Menschheit vorgezeichnet und dabei die notwendigen Stadien (Tod, Eintritt in den Hades, leibliche Wiederauferstehung und letztlich Aufnahme in das Reich Gottes) durchlaufen. Der Weg des Erlösers Christi sei der Erlösungsweg der gesamten Menschheit. Behauptungen von Gnostikern, die Seele stiege direkt in den Himmel auf, wertete Irenäus als hochmütig und als widersprüchlich zum Vorbilde Christi. Aus der Annahme der einstigen leiblichen Wiederauferstehung zum Jüngsten Gericht leitet sich dann konsequenterweise auch der Zwischenzustand ab, in welchem sich die Seelen der Toten bis zur Wiederauferstehung befinden.¹¹⁹

Bei der Frage nach dessen genauer Beschaffenheit und Topographie ist Irenäus nicht ausführlich. Er hält sich hier an die Lazaruserzählung aus Lukas. Daraus leitet sich sein dualistisches Denken ab, indem er die Unterwelt zweiteilt: Demnach befinden sich die Gerechten und die Sünder durch einen unüberwindbaren Abgrund getrennt voneinander am selben Ort in der Unterwelt, jedoch in gegenseitiger Hör- und Sichtweite, und erfahren somit einen Vorgeschmack ihres ewigen Loses.¹²⁰

An der Grenze zum 3. Jh. war es Tertullian¹²¹, der hauptsächlich in *De anima* (ca. zwischen 210 und 213 n. Chr. verfasst¹²²) noch ausführlicher als Irenäus den Zwischenzustand dargestellt hatte. Er

¹¹⁸ Stuiber 1957, 48–51 beruft sich in seinen Erläuterungen zu Irenäus auf Haer. 5.31–32.

¹¹⁹ cf. Iren. Haer. 5.31.2.

¹²⁰ Stuiber 1957, 48–63 beruft sich hier auf Haer. 2.34 und 5.31–32.

¹²¹ Vgl. Stuiber 1957, 51–63.

¹²² Ich beziehe mich hier auf die vorgeschlagene Datierung von Jan. H. Waszink, *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De Anima*, Leiden-Boston 2010 (*Vigiliae Christianae Supplements*, 100), 5. Neben *De anima* finden wir Äußerungen zum Zwischenzustand auch in *De resurrectione carnis* und *Adversus Marcionem*.

prägte die gegensätzlichen Begriffe des *refrigerium interim* bzw. *tormentum interim* und hob damit deutlich die dualistischen Eigenschaften dieses Ortes hervor, wovon nur die Schar der Märtyrer ausgenommen wurde, die bereits ihren Platz im Himmel gefunden haben. Tertullian deutet ähnlich wie Irenäus den *descensus Christi* als vorbildhaften Heilsweg, den Christus uns vorzeichnete, auf dass wir diesen Weg in derselben Reihenfolge einhalten. Patriarchen und Gerechte seien somit noch nicht auferstanden, nur die Märtyrer befänden sich bereits im Himmel.¹²³ Stüiber erkennt seine Leistung v. a. darin an, noch mehr als sein Vorgänger den großen qualitativen und lokalen Unterschied in der Unterwelt zu betonen.¹²⁴

2.7.2 Das *tempus interpositum* bei Augustinus außerhalb von *Cura mort.*

Der Begriff für die Zeit nach dem Tod kommt bei Augustinus in der prägnanten Form (*tempus interpositum*) nicht vor, sondern wird als Relativsatz ausgeschrieben (*tempus, quod est interpositum inter hominis mortem et ultima resurrectionem*¹²⁵). Manchmal verwendet Augustinus auch die Bezeichnung *temporis intervallum*.¹²⁶ Wenn er vom Zwischenzustand weniger unter dem Aspekt des Zeitraumes, sondern unter dem Aspekt des Ortes und der Topographie spricht, hebt er vor allem dessen Abgeschiedenheit hervor und verwendet bezeichnende Begriffe wie *receptacula abdita* (Ench.) und *receptiones* (Gn. litt.). Auch der Begriff *infernum* kann bei Augustinus nicht nur die Hölle, sondern auch das Totenreich allgemein als Herberge sowohl der Verdammten als auch der Gerechten bezeichnen.¹²⁷

Wie verhält es sich mit der Charakteristik des *tempus interpositum* nach Augustinus? Wie ist es um die topographischen Eigenschaften des Jenseits bestellt? Der *sinus Abraham*, für Augustinus der Inbegriff des seligen Zustandes der Gerechten, wird bei ihm viermal zitiert. Um die Jahrhundertwende äußert er sich in den *Confessiones* (397/401verfasst¹²⁸) voller Zuversicht, dass sein verstorbener Freund Nebridius dort weilt. Zugleich muss er aber auch eingestehen, nicht zu wissen, wofür der Begriff „Schoß“ stünde. Es erübrigt sich zu ergänzen, dass auf der anderen Seite die Sünder Schmerzen und Qualen erleiden. Doch wie streng hält es Augustinus mit diesem

¹²³ cf. Tert. An. 55.1–2 und 55.4–5.

¹²⁴ Vgl. Stüiber 1957, 61.

¹²⁵ Ench. 39.109.

¹²⁶ cf. Civ. 21.26: *Post istius sane corporis mortem, donec ad illum veniatur, qui post resurrectionem corporum futurus est damnationis et remunerationis ultimus dies, si hoc temporis intervallo spiritus defunctorum eius modi ignem dicuntur perpeti, quem non sentiant illi (...)*

¹²⁷ Vgl. Hans Eger, *Die Eschatologie Augustins*, Greifswald 1933 (GThF 1), 33.

¹²⁸ In der Datierung beziehe ich mich auf Erich Feldmann, *Confessiones*, AL 1 (1986–1994), Sp. 1176f.

Dualismus, wie wir ihn aus der Bibel kennen? Einige Jahre später bedient er sich einer Metapher, die auf eine gemäßigtere Idee vom Zwischenzustand schließen lässt: In der 49. Predigt seines Johanneskommentares (verfasst zwischen 412 und 417)¹²⁹ vergleicht er den Zustand der Toten mit einer *custodia* (Io. eu. tr. 49.9):

*Alios iubentur custodire lictores, humanum et mite officium atque civile;
alii traduntur optionibus; alii mittuntur in carcerem; et in ipso carcere
non omnes, sed pro meritis graviorum causarum in ima carceris contruduntur.
Sicut ergo diversae custodiae agentium in officio, sic diversae custodiae
mortuorum, et diversa merita resurgentium.*

In der Weise wie es für Lebende unterschiedliche Formen des Gewahrsams gebe, die ihnen je nach Schwere ihrer Verbrechen unterschiedliches Leid zufügen, so existieren auch für Tote unterschiedliche Formen der Haft/des Gewahrsams: Die Arten der Haft im Diesseits reichen von einer Bewachung durch Liktores (das sei die mildeste Form) bis zur Bewachung durch Gefängnisaufseher. Im Kerker selbst gebe es gemäß der Sünden im Leben wiederum verschiedene Qualitäten.¹³⁰ Obwohl Augustinus meist ein dualistisches Bild vom *tempus interpositum* hat, so scheint er hier vom Zustand der Toten in verschiedenen Abstufungen zu denken. Somit beschränkt sich Augustinus nicht nur auf die Extremzustände (Freude oder Schmerz), sondern lässt (zumindest hier) auch die Möglichkeit für verschiedene Zustände in der Mitte beider Extreme offen. Ein von verschiedenen Eigenschaften und Intensitäten an Freud und Leid geprägter Zwischenzustand, entspräche jedenfalls seinem Bild von der Qualität der **ewigen** Strafe und des **ewigen** Leides nach dem Jüngsten Gericht (Ench. 39.111):

*Sed in beatitudine isti alius alio praestabilis, in miseria vero illi
alius alio tolerabilis permanebunt.*

Obwohl der *sinus Abraham* und die *custodia* uns an konkrete topographische Beschaffenheiten denken lassen, finden wir in seinen Spätwerken eine deutlich ablehnende Haltung gegenüber

¹²⁹ Ich beziehe mich hierbei auf die Datierung der Predigten 17–54 von Hildegund Müller, In *Iohannis euangelium tractatus*, AL 3 (2004), 706.

¹³⁰ cf. Io. eu. tr. 49.9: *Alios iubentur custodire lictores, humanum et mite officium atque civile; alii traduntur optionibus; alii mittuntur in carcerem; et in ipso carcere non omnes, sed pro meritis graviorum causarum in ima carceris contruduntur. Sicut ergo diversae custodiae agentium in officio, sic diversae custodiae mortuorum, et diversa merita resurgentium.*

konkret topographischen Definitionen des Zwischenzustandes. So ist Augustinus in seinem Brief an Dardanus (Ep. 187) im Jahr 417 weniger daran gelegen, das *tempus interim* über räumliche Eigenschaften zu definieren, als vielmehr es als einen Zustand zu denken, der – je nach Verdiensten im Leben – Qualen oder Freude für die Seele bereithält.¹³¹ Ähnlich äußert er sich in Gn. litt.: Es stünde fest, dass die Seele nach dem Tod nicht an körperliche, sondern körperähnliche Orte gebracht wird. Augustinus mahnt aber, dass die Freuden oder Strafen, die sie dort erfährt, in gleicher Intensität erlebt würden. Die unkörperliche Natur des Zwischenzustandes bedeute nicht, dass Strafen nur als Schein und damit als harmlos zu betrachten seien (Gn. litt. 12.32.61):

*Quamuis ergo **non sint corporalia, sed similia corporalibus**, quibus animae corporibus exutae adficiuntur seu bene seu male, cum et ipsae corporibus suis similes sibimet adpareant, **sunt tamen et uera laetitia est et uera molestia** facta de substantia spiritali.*

Später allerdings, in seinen *Retractationes*, wird Augustinus seine Vorbehalte, dem Totenreich einen realen Ort zuzuschreiben und die Unterwelt tatsächlich unter der Erde zu lokalisieren, bereuen.¹³² Es scheint also, dass Augustinus gegen Lebensende die Situation der Toten zwar vornehmlich immer noch als Zustand denkt, sich aber zunehmend auch um die Verortung der Unterwelt Gedanken gemacht hat.

Konstitutiv für die augustinische Charakteristik des *tempus interpositum* ist die *cura mortuorum*, die drei Hilfen (die unter 2.5 bereits behandelte *commendatio*, die Almosen und das Opfer der Eucharistie), die Augustinus als die einzig effektiven gelten lässt. In *Cura mort.* allerdings lässt er es völlig unbeachtet, uns darüber aufzuklären, auf welche Weise die von ihm als legitim erachteten Hilfen den Toten seiner Meinung nach helfen könnten. Wir wissen, dass Fürbitten, das Opfer der Eucharistie und Almosen den Toten zugutekommen, doch erfahren wir nicht, *wobei* es ihnen hilft. Unter Berufung auf Civ. 21 – Buch 21 verfasst zwischen 425 und 427¹³³ – wurde bereits unter

¹³¹ Ich beziehe mich hier auf Kotila 1992, 130f., der sich hier auf Ep. 187.5–7 beruft. Eine markante zitierte Textstelle lautet (Ep. 187.6): *Quae si ita sunt, generale paradisi nomen est, ubi feliciter vivitur*. Zur Datierung des Briefes (417) verweist Kotila auf Goldbacher (Kotila 1992, 130 Fn. 104).

¹³² cf. Retr. 2.24: *In duodecimo de inferis magis mihi videor docere debuisse quod sub terris sint, quam rationem reddere cur sub terris esse credantur sive dicantur, quasi non ita sit.*

¹³³ Bei der Datierung der Bücher von Civ. beziehe ich mich auf Gerard O'Daly, *De Civitate Dei*, AL 1 (1986–1994), 974.

Kapitel 2.6 eine der Konsequenzen des Almosengebens aufgezeigt. Nun erfahren wir einen weiteren Effekt der *cura mortuorum*:

Neque negandum est defunctorum animas pietate suorum viventium relevari, cum pro illis sacrificium mediatoris offertur, vel eleemosynae in ecclesia fiunt. (...) Quibus autem prosunt (erg. die Hilfen der Lebenden), aut ad hoc prosunt, ut sit plena remissio, aut certe ut tolerabilior fiat ipsa damnatio. (Ench. 39.110)

Die Wirkung der *cura mortuorum* (hier: *pietas suorum viventium*) besteht also in der Linderung (*relevari*) des Schicksals der Seelen der Toten, ob diese nun ein glückliches Los oder eines in Qualen und Schmerzen gezogen haben. Den einen wird durch diese Hilfe das Himmelreich verschafft (*plena remissio*), den anderen, die für das ewige Feuer bestimmt sind, zumindest weniger intensive (aber trotzdem ewige) Schmerzen (*tolerabilior damnatio*).

Eines der markantesten Elemente des *tempus interim* ist das Fegefeuer, das zu Augustins Zeit allmählich in der christlichen Eschatologie Fuß fasste. Als solches unterliegt seine Erörterung den gleichen Problemen, welche den gesamten Zwischenzustand betreffen: Das Purgationsfeuer als „exegetical house of cards“¹³⁴, in denen die Karten für wenige, breit gestreute Bibelpassagen als Grundlage einer Exegese der Theologen stehen. Augustinus begegnet der Frage zu dessen Existenz mit großer Zurückhaltung und bezeichnet sie als offen.¹³⁵ Seine Versuche, eine Vorstellung von einem hypothetischen Reinigungsfeuer zu entwickeln, lesen wir im Enchiridion und in Civ. 21: Es ist streng vom ewigen Feuer, das nach dem Jüngsten Gericht den Verdammten (zur Linken des Herrn) beschieden ist, zu unterscheiden.¹³⁶ Die Ewigkeit des Feuers am Jüngsten Tag ist unumstößlich – selbst die Fürbitten der Märtyrer können niemanden aus dem ewigen Feuer befreien (siehe 2.6). In beiden Texten richtet er sich gegen mehrere Gruppen¹³⁷, die unorthodox leben und dennoch absurderweise auf Straferlass und das ewige Leben hoffen. Das Fegefeuer stellt für sie eine spekulative Möglichkeit dar, sich von den Sünden reinzuwaschen. Augustinus begegnet diesen Spekulationen und Ausflüchten der *misericordes* vehement. Um darzustellen, für wen das Feuer

¹³⁴ Danuta Shanzer, Jerome, Tobit, Alms, and the *Vita Aeterna*, in: Jerome of Stridon: His Life, Writings and Legacy, hg. von Andrew Cain und Josef Lössl, Farnham-Burlington 2009, 88.

¹³⁵ Vgl. Antonie Wlosok, Ignis purgatorius, AL 3 (2004), 487–491.

¹³⁶ cf. Civ. 21.26: *Profecto non est ipse aeternus ille ignis* (erg. das Fegefeuer).

¹³⁷ In Civ. 21.17–25 richtet sich Augustinus gegen verschiedene Gruppierungen, die auf ihr Seelenheil hoffen. Es sind dies u. a. Menschen, die

- das ewige Feuer unter Berufung auf Gottes große Barmherzigkeit leugnen.
- zwar getauft, später aber einer Häresie oder einer Gottlosigkeit verfallen sind.
- zwar in der katholischen Kirche bis zu ihrem Tod blieben, aber ein schlechtes Leben führten.

seine reinigende Wirkung entfaltet, so die Meinung Augustins, muss 1 Cor. 3.11–15 richtig ausgelegt werden. Mit der richtigen Exegese dieser Paulusworte könne diesen Menschen, die das Fegefeuer als Möglichkeit zur Läuterung betrachten, entgegnet werden.

Fundamentum enim aliud nemo potest ponere praeter id, quod positum est, quod est Christus Iesus. Si quis autem aedificat super fundamentum aurum, argentum, lapides pretiosos, ligna, fenum, stipulam: uniuscuiusque opus quale sit, ignis probabit. si cuius opus permanserit, quod supraedificavit, mercedem accipiet. Si cuius autem opus exustum fuerit, damnum patietur; ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem. (1 Cor. 3.11–15)

Hier finden wir wieder eine Einteilung der Menschen in drei Gruppen: Die einen haben Christus nicht als Grundlage (*fundamentum*). Für sie bestünde nach Augustinus keine Hoffnung auf das ewige Leben. Die reinigende Wirkung des Fegefeuers lehnt Augustinus in ihrem Falle ab. Diejenigen, die Christus schon als Fundament haben, unterteilen sich hinsichtlich ihrer Werke, die sie auf dieser Grundlage errichtet haben. Einige bauten ihre Werke aus billigem Material (*ligna, fenum, stipula*). Da sie ihn aber als Grundlage haben – das bedeutet für Augustinus, dass sie trotz ihrer Liebe zu irdischen und zeitlichen/vergänglichen Gütern ihm in letzter Konsequenz diese Güter nicht vorziehen würden –, werden sie durch das Fegefeuer gerettet. Allerdings leiden sie Seelenschmerzen (*animi dolores*), wenn das billige Material, d. h. die vergänglichen Güter verbrennen. Die anderen verwendeten beim Bau ihrer Werke kostbares Material (*aurum, argentum, lapides pretiosi*). Auch sie (!) müssen durch das Feuer, erleiden dabei allerdings keine Schmerzen, da sich ihre Werke nicht am Feuer entzünden. Beide Gruppen also, die Christus als Fundament haben, erprobt das Feuer. Diejenigen, die wertvolle Werke auf Christus aufbauten, werden davon nicht ausgenommen. Die Argumentation Augustins ist klar: Die Menschen, die darauf spekulieren, ihren schlechten Lebensstil, ihre Hinwendung zu Häresien etc. vom Fegefeuer reinigen lassen zu können, haben Christus nicht als Fundament. Auch die, die durch ihre Taufe und somit durch Mitgliedschaft zur katholischen Kirche sich des Fundamentes Christi sicher wähnen, aber keine entsprechenden Werke leisten, entbehren in Wahrheit des Fundamentes und können demnach keinen Anspruch auf die Reinigung durch das Fegefeuer erheben. Der bloße Glaube ohne Werke ist tot.¹³⁸

¹³⁸ cf. Ench. 18.67: *Si autem male et non bene operatur, procul dubio, secundum apostolum Iacobum, mortua est in semetipsa.*

Es fällt auf, dass Augustinus keine konkreten Sünden nennt. Bereits bei der Frage, wie die Lebensart (*vivendi modus*) des Einzelnen beschaffen sein muss, um durch die Unterstützung (Gebet) eines Märtyrers die Seligkeit zu erlangen, hat es Augustinus vermieden, Sünden zu nennen, nicht zuletzt aufgrund eigener Ahnungslosigkeit. Er hält es sogar für riskant, sich auf ein vermeintlich zutreffendes Sünden- und Verhaltensregister zu stützen, da man so Gefahr läuft, nur einem Minimalanspruch gerecht zu werden (Civ. 21.27):

*Sed quis iste sit modus, et quae sint ipsa peccata, quae ita impediunt perventionem ad regnum Dei, ut tamen sanctorum amicorum meritis inpetrent indulgentiam, **difficillimum est invenire, periculosissimum definire**. Ego certe usque ad hoc tempus cum inde satagerem ad eorum indaginem pervenire non potui. **Et fortassis propterea latent, ne studium proficiendi ad omnia cavenda peccata pigrescat.***

Es ist die Frage, ob diese oben erwähnte metaphorische, dem Korintherbrief entlehnte Einteilung der Menschen mit derjenigen des Augustinus übereinstimmt, die in meinem Kapitel 2.1 vorgestellt wurde (*valde mali, non valde mali, valde boni*). Es liegt die Vermutung nahe, dass es sich hierbei nur um ähnliche, aber nicht deckungsgleiche Kategorien handelt. Die Randgruppen sind mit Sicherheit gleichzusetzen: So kann man diejenigen, die Christus nicht als Fundament haben, als die *valde mali* identifizieren, wie auch diejenigen, die auf Christus mit kostbarem Material (*aurum* etc.) ihre Werke aufbauen, als die *valde boni* identifiziert werden können. In der Gruppe der *non valde mali* herrscht jedoch Ungewissheit: Einige von ihnen werden es ins ewige Himmelreich schaffen, für die anderen ist das ewige Feuer bestimmt. Bei den einen wird das Feuer unter Schmerzen das Fundament Christi offenlegen und sie retten, bei den anderen wird sich herausstellen, dass sie dieses Fundament nicht haben, was zur Folge hat, dass sie dem ewigen Feuer der Hölle anheim fallen.

Dennoch offenbart sich auch bei Augustinus das Problem der logischen Unvereinbarkeit des Fegefeuers mit dem ewigen Feuer nach dem Jüngsten Gericht. Diesem Problem wiederum liegt die Frage zugrunde, inwiefern die Vorstellung eines individuellen Gerichtes mit dem Dogma des Jüngsten Gerichtes in Einklang gebracht werden könne. Wie bereits erwähnt, ist die Annahme eines Zwischenzustandes der Seelen der Verstorbenen die logische Konsequenz aus dem Dogma der Trennung von Seele und Körper zum Zeitpunkt des Todes zur einstigen leiblichen Wiederauferstehung. Als das Spätjudentum die Vorstellung von der Wiederauferstehung entwickelte, was ebenfalls die Idee von einem Warte-/Zwischenzustand zur Folge hatte, entwickelte

sich dieser dahingehend, dass er bereits im Dienste der Wiederauferstehung zum Jüngsten Gericht zu sehen war. Anstatt einen neutralen Zustand aller Seelen, ob gerechte oder sündigende, anzunehmen, tendierte man dazu zu vermuten, dass die Seelen im Zwischenzustand bereits das Los bzw. einen Vorgeschmack davon erfahren, was sie im Jüngsten Gericht erfahren würden.¹³⁹ Worin unterscheidet sich aber dann das Urteil am Jüngsten Gericht bei der Wiederauferstehung, wenn das individuelle Gericht bereits eine, so scheint es, sehr verbindliche Auslese getroffen hat. Dieses Problem der Vorwegnahme des Jüngsten (allgemeinen) Gerichtes durch ein individuelles Gericht mit der unliebsamen Konsequenz, dass das Jüngste Gericht lediglich zur Bestätigung der im Fegefeuer getroffenen Entscheidung degradiert würde, stellt sich auch für Augustinus.

Eger ist daher der Meinung, dass Augustinus keinen besonderen Gerichtsakt unmittelbar nach dem Tode gelehrt habe, sondern lediglich die Versetzung in einen guten oder schlechten Wartezustand. Muss aber einer solchen Versetzung nicht ein Urteil der göttlichen Instanz vorhergehen? Eger macht aber darauf aufmerksam, dass Augustinus sich in der letzten Dekade seines Lebens an einer einzigen Stelle dazu hinreißen ließ, einen individuellen Gerichtsakt anzunehmen: Im zweiten Buch seiner vierteiligen Schrift *De anima et eius origine*, welches zwischen 419 und 420 verfasst wurde und an den Priester Paulus adressiert ist,¹⁴⁰ spricht er das erste und einzige Mal vom besonderen Gericht.¹⁴¹ Carozzi hingegen ist sogar der Überzeugung, dass Augustinus ab 419 das individuelle Gericht neben dem Jüngsten Gericht anerkennt.¹⁴²

2.7.3 Cura mort. unter dem Aspekt des *tempus interpositum* und die Frage nach der Einheit des Traktats

Obwohl Cura mort. nicht als Abhandlung über das *tempus interpositum* angelegt ist, sondern die Frage nach dem Nutzen der *depositio ad sanctum* erörtert, ist im gesamten Traktat die Frage nach der Beschaffenheit der Grenze zwischen Diesseits und Jenseits präsent. Für den ersten Teil von Cura mort., der sich der richtigen Interpretation der *depositio ad sanctum* annimmt und drei Hilfen als die einzig wahren und effektiven identifiziert, wurde dies schon gezeigt: Dieser Teil lässt sich

¹³⁹ Vgl. Stuißer 1957, 17–31.

¹⁴⁰ Bei der Datierung beziehe ich mich auf Adolar Zumkeller, *De Anima et eius origine*, AL 1 (1986–1994), 345–346.

¹⁴¹ Eger, Hans, *Die Eschatologie Augustins*, Bamberg 1933 (Greifswalder Theologischesche Forschungen 1), 32 bezieht sich hier auf An. et or. 2.4: *Nam illud, quod rectissime et ualde salubriter credit* (Augustinus meint hier Vincentius Victor, den Paulus gut kannte) *iudicari animas, cum de corporibus exierint, antequam ueniant ad illud iudicium, quo eas oportet iam redditus corporibus iudicari atque in ipsa, in qua hic uixerunt, carne torqueri siue gloriari, hoc ita ne tandem ipse nesciebas?*

¹⁴² Claude Carozzi, *Le Voyage De L'Âme Dans L'Au-Dela D'Après La Litterature Latine. V^e – XIII^e Siècle*, Rom 1994 (École Française De Rome 189), 19.

unter dem Aspekt betrachten, welche Hilfen vom Diesseits ins Jenseits gelangen können, um dort die Toten zu unterstützen. Augustinus unterbreitet uns seine Vorstellung von der Totenpflege. Die Grenze wird auf ihre Durchlässigkeit von Hilfen in eine Richtung hin (von den Lebenden zu den Toten) untersucht.

Im zweiten Teil hingegen widmet sich Augustinus Berichten über Erscheinungen von Toten in den Träumen von Angehörigen, die an ihn herangetragen worden sind. Dieser Fokus auf die Totenwelt dient der Untersuchung der Grenzen auf ihre Durchlässigkeit nicht nur für Hilfen in die andere Richtung – also von den Toten für die Lebenden –, sondern auch dahingehend, ob die Toten überhaupt eine Möglichkeit haben, mit den Lebenden in Kontakt zu treten. Die Frage nach der Kommunikation und Interaktion der Toten mit den Lebenden (Es ist interessant, dass Augustinus nur den Fall der Kommunikation von den Toten zu den Lebenden untersucht; nicht umgekehrt. Die Initiative liegt hier bei den Toten.), die im Traum die Erscheinungen von den Toten für real halten, steht hier im Vordergrund. Augustinus hat dem Thema Traumerscheinungen großen Wert beigemessen und berichtete (auch außerhalb von *Cura mort.*) von solchen, die ihm zu Ohren gekommen sind und die ihn teils persönlich berührt haben. Sein Ergebnis soll gleich vorweggenommen werden: Er hält fest, dass, obwohl die Toten sowie deren Umgebung den Träumenden sehr real erscheinen und die Toten manche Vorhersagen machen, die später tatsächlich eintreffen, nicht die Toten persönlich den Träumenden erschienen sind, sondern nur ihre Abbilder. Die Toten haben in der Regel keinerlei Einblick in das Leben im Diesseits.¹⁴³ Was wäre, wenn doch?

Si rebus viventium interessent animae mortuorum et ipsae nos, quando eas videmus, adloquerentur in somnis, ut de aliis taceam, me ipsum pia mater nulla nocte desereret, quae terra marique secuta est, ut mecum viveret. (Cura mort. 13.16)

Wie seine eigene Mutter so würden auch andere Seelen (*ut de aliis taceam*), wenn sie es denn könnten, ihren Angehörigen regelmäßig im Traum erscheinen. Augustinus nimmt an, dass die

¹⁴³ cf. *Cura mort.* 12.15: *Cur non etiam illos (= die Toten) sicut nos vidisse credatur, utrosque scilicet absentes atque nescientes, ac per hoc non ipsos, sed similitudines eorum, sicut etiam locorum?*
Und *Cura mort.* 13.16: *Ibi ergo sunt spiritus defunctorum, ubi non vident quaecumque aguntur aut eueniunt in ista uita hominum. (...) Quomodo intersunt miseriae uiuorum, cum uel sua ipsi mala patiantur, si talia merita contraxerunt, uel in pace requiescant, sicut huic iosiae promissum est, ubi mala ulla nec patiundo nec conpatiundo sustineant, liberati ab omnibus malis, quae patiundo et conpatiundo, cum hic uiuerent, sustinebant?*

Erscheinungen von Toten auf Werke von Engeln zurückzuführen sind, die, von Gott dazu ermächtigt, in der Gestalt der Toten den Träumenden erscheinen.¹⁴⁴ Sie sind ja Wesen, die sich zwischen den Welten bewegen können.¹⁴⁵

Wissen die Toten also über das Leben ihrer Angehörigen Bescheid? Bis hierher muss die Antwort „Nein“ lauten. Die Seelen der Verstorbenen sind ausgelastet mit ihrem jeweiligen Los, befinden sich also in ruhiger Schau ihres Glücks im *sinus Abraham* oder in einem leidenden Zustand im Feuer. Zudem sind es, wie wir erfahren haben, nicht die Toten selbst, die im Traum auftreten, sondern die durch Gottes oder eines Engels Macht hervorgerufenen Abbilder (oder sie sind im einfachsten Fall der Phantasie des Träumenden entsprungen). Diese Frage, ob die Seelen der Toten von unserem Schicksal Bescheid wissen, hatte Augustinus bereits in En. Ps. 108 aufgeworfen, musste sie damals aber noch ob seiner Unwissenheit diesbezüglich unbeantwortet lassen.¹⁴⁶

Cura mort. ist also bereits sein zweiter Versuch in jener Frage und dieser fällt ungleich differenzierter aus als in den *Ennarationes*. Die Unmöglichkeit des Informationsaustausches über Begebenheiten aus der anderen Sphäre kennt nach Augustinus nämlich vier Ausnahmen. Diese ermöglichen es sowohl den Lebenden als auch den Seelen der Verstorbenen, manchmal an Informationen zu gelangen: 1. Informationen durch jüngst Verstorbene. Dies impliziert eigentlich die Möglichkeit der Kommunikation der Seelen im *tempus interpositum* untereinander. Allerdings sind die Toten wegen der Zeitverzögerung nicht „up to date“. ¹⁴⁷ 2. Informationen durch Engel 3. Offenbarungen Gottes. Diese werden jedoch nur den Propheten eingegeben. 4. Einige sehr wenige Tote werden von Gott ins Diesseits geschickt. Bei diesen Ausnahmen werden aber nur die Informationen zwischen Diesseits und Jenseits ausgetauscht, welche Gott freizugeben beschlossen hat. Es handelt sich um keine autonome Selbstbeschaffung von Informationen.¹⁴⁸

¹⁴⁴ cf. Cura mort. 10.12: *Angelis igitur operationibus fieri crediderim, sive permittatur desuper sive iubeatur, ut aliquid dicere de sepeliendis corporibus suis videantur in somnis, cum id penitus nesciant, quorum illa sunt corpora.*

¹⁴⁵ cf. Cura mort. 15.18: (...) *angeli, qui possent interesse et vivorum et mortuorum locis* (...)

¹⁴⁶ cf. En. Ps. 108.17: *Numquid etiam de his quae in suis post mortem cuiusque contingunt, ullus mortuos tangit dolor? Aut haec saltem scire putandi sunt, quorum sensus alibi est pro meritis, seu bene, seu male. Cui respondeo magnam quidem esse quaestionem, nec in praesentia disserendam, quod sit operis prolixioris, utrum, uel quatenus, uel quomodo ea quae circa nos aguntur, noverint spiritus mortuorum.*

Augustinus kommt nun auf Judas zu sprechen, dessen gesamte Familie nach seinem Tod ein schlimmes Schicksal erfuhr und dadurch die Familie ausstarb:

Si haec sentiunt mortui, cumulus malorum est; si haec non sentiunt, formido vivorum.

¹⁴⁷ cf. Cura mort. 14.17: *Sciebat (erg. der tote Abraham) ergo haec, quae utique apud vivos, non apud mortuos gesta fuerant.*

¹⁴⁸ cf. Cura mort. 15.18: *Proinde fatendum est nescire quidem mortuos quid hic agatur, sed dum hic agitur, postea vero audire ab eis, qui hinc ad eos moriendo pergunt, non quidem omnia, sed quae sinuntur indicare, qui sinuntur etiam ista meminisse, et quae illos, quibus haec indicant, oportet audire.*

Den Spekulationen, ob und wie viel die Toten aus der Welt der Lebenden in Erfahrung bringen können, hätten wir eine viel grundlegendere Frage vorschalten müssen. Nämlich die Frage, inwiefern die Tätigkeiten der Seelen von Toten noch vergleichbar sind mit ihren Aktivitäten zu Lebzeiten. Haben die Seelen der Toten überhaupt noch Interesse an uns? Können sie die Informationen in ähnlicher Weise wie Lebende verarbeiten? Oder anders gefragt: Sind sie nach dem Tode noch zu affektiven und kognitiven Leistungen wie zu ihren Lebzeiten fähig? Diese Frage beantwortet Augustinus erst im Nachhinein, indem er der *cura mortuorum* der Lebenden ein Pendant der Toten, nämlich die *cura de vivis*, zur Seite stellt. Es gibt also eine Sorge der Toten um die Lebenden, die unserer *cura mortuorum* gleicht. In der Weise, wie wir uns um die Toten sorgen, sorgen sie sich auch um uns. Als Argument dient wieder die Lazarusperikope. Als der *Dives* seine Strafe in der Hölle antritt und sich seiner Vergehen bewusst wird, äußert er die (vergebliche) Bitte, dass seine Brüder gewarnt werden mögen, damit sie nicht das gleiche Schicksal erleiden.¹⁴⁹

Welche Bedeutung aber hat Augustins unmissverständliches Beharren auf der Undurchlässigkeit der Grenzen?

Ita illi fuit cura de vivis, quamvis quid agerent omnino nesciret, quemadmodum est nobis cura de mortuis, quamvis quid agant utique nesciamus. (Cura mort. 14.17)

Beide Formen der *cura* sind gewissermaßen „blinde“ Handlungen. Bedingt durch die dichten Grenzen beider Welten können wir nur errahnen, ob unsere Angehörigen Qualen oder Freuden erleiden. Daraus folgt, dass wir aufgrund unseres Nichtwissens besser daran tun, intensiv und möglichst oft (bereits unter 2.1 gezeigt) den Toten unsere Fürsorge zukommen zu lassen. Nichtwissen in Verbindung mit der Hoffnung auf den Erfolg unserer Gebete schafft den Anreiz für uns und unsere Handlungen.

Ein Versuch, bei Augustinus eine einheitliche Lehre bezüglich der Interaktion zwischen Lebenden und Toten und die Tätigkeiten der Seelen in der Unterwelt herauszufiltern, stößt auf widersprüchliche Tendenzen. Auf der einen Seite, und das ist mit Sicherheit der überwiegende Teil, ist er darum bemüht, die Teilnahmslosigkeit der Seelen der Verstorbenen hervorzuheben. Sie seien sowohl *non curantes* als auch *nescientes*.¹⁵⁰ Die eintönige Ruhe bzw. Qual ist für ihn der Zustand

¹⁴⁹ Carozzi 1994, 20–24 gelangt, ohne Argumente oder Textstellen zu nennen, ebenfalls zur Überzeugung, dass die Seelen in Augustins Lehre intellektuell tätig sind.

¹⁵⁰ cf. Cura mort. 11.13: *Ambobus* (Lebende und Tote) *utique nescientibus neque curantibus, quis uel ubi uel quando*

der Toten schlechthin. Nur so könne man erklären, weshalb die Aussicht des Königs Josias auf einen baldigen Tod, noch bevor das Unglück über sein Volk hereinbricht, als Güte Gottes zu deuten ist, da die Toten vom Schicksal der Lebenden nichts mitbekämen und die Seelen der Verstorbenen vom Mitleid um ihre Angehörigen verschont blieben.¹⁵¹ In gleicher Weise verortet Augustinus seine Mutter im Schoße Abrahmas, fernab jeglicher Sorge um ihren Sohn.

Auf der anderen Seite schafft er mit der jenseitigen *cura de vivis* ein ergänzendes Konzept zur diesseitigen *cura mortuorum*, die genährt werden kann von neuen Informationen, welche die Seelen jüngst Verstorbener und die Engel ins Totenreich bringen (s.o. „Ausnahmen“). Damit wird den Toten nebenbei die Fähigkeit zu emotionalen und kognitiven (nämlich informationsverarbeitenden) Leistungen unterstellt. Also doch eine *cura de Augustino filio*, die jenseitige Verlängerung der *cura* des Diesseits?

Wie die ehrenvollste Gruppe der Toten, i. e. die Gruppe der Märtyrer, mit uns in Kontakt tritt, darüber ist sich Augustinus sehr unsicher, wie er einige Male betont. Die Märtyrer stellen einen Sonderfall dar, weil es ihnen ja offensichtlich gelingt, durch Wunder oder Erscheinungen an ihren *memoriae* mit uns zu interagieren. Erscheinen sie an den Orten persönlich in ihrer *praesentia* oder findet kein persönlicher Kontakt statt und die Märtyrer beten nur allgemein für uns, ohne zu wissen, wie es uns geht? In letzterem Fall können die Heiligenerscheinungen wiederum nur mit dem Eingreifen Gottes erklärt werden, der die Engel beauftragt, in der Gestalt der Märtyrer an den *memoriae* zu erscheinen. Die unter 2.4 als eine grundlegende Erfahrungsweise eines Christen in der Begegnung mit dem Märtyrer beschriebene *praesentia* kann für Augustinus also nur unter Vorbehalt gelten. So schließt Augustinus den Fall nicht aus, dass es nicht die *praesentia* des Heiligen, sondern lediglich die eines Engels in Gestalt des Heiligen ist, mit der wir als Betende in Kontakt treten, während sich die Märtyrer selbst an einem abgeschiedenen Ort befinden.¹⁵²

Abschließend sollen nun Gedanken zur viel diskutierten Einheit des Traktates geäußert werden.

Rose setzt sich im Vorwort zu ihrem Kommentar mit einigen Meinungen der Forschungsliteratur zu

eorum imagines somniet.

¹⁵¹ cf. Cura mort. 13.16: *Et fit omnium malorum futurorum de properatura morte securus, quod ita requieturus esset in pace, ut illa omnia non videret. Ibi ergo sunt spiritus defunctorum, ubi non vident quaecumque aguntur aut eveniunt in ista vita hominum.*

¹⁵² cf. Cura mort. 16.20: *Utrum ipsi per se ipsos adsint uno tempore tam diversis locis et tanta inter se longinquitate discretis, sive ubi sunt eorum memoriae sive praeter suas memorias, ubicumque adesse sentiuntur, an ipsis in loco suis meritis congruo ab omni mortalium conversatione remotis et tamen generaliter orantibus pro indigentia supplicantium – sicut nos oramus pro mortuis, quibus utique non praesentamur nec ubi sint vel quid agant scimus – deus omnipotens, qui est ubique praesens nec concretus nobis nec remotus a nobis, exaudiens martyrum preces, per angelica ministeria usquequaque diffusa praebeat hominibus ista solacia, quibus in huius vitae miseria iudicat esse praebenda (...)*

diesem Thema auseinander. Was alle Forscher gleichermaßen verwirrte, war eine empfundene Zweiteilung von *Cura mort.*: Das Traktat beginnt als Antwort in Briefform mit Augustins Stellungnahme zur *depositio ad sanctum* und geht später über in die Frage nach der Teilhabe der Toten am Dasein der Lebenden. Augustinus wurde unterstellt, frei zu assoziieren und inhaltlich einen roten Faden vermissen zu lassen.¹⁵³ Rose selber macht im besagten Vorwort einen Vorschlag, wie man *Cura mort.* als Einheit auffassen kann. Dieser Vorschlag mutet mehr als konstruiert an. Für sie scheint *Cura mort.* eine minutiös bis ins kleinste Detail geplante Struktur aufzuweisen, die sie unter Rückgriff verschiedenster Methoden (linguistische, rhetorisch-argumentative usw.) darstellt.¹⁵⁴

Ich möchte lediglich auf einen inhaltlichen roten Faden aufmerksam machen, der in der Sekundärliteratur bislang nicht erwähnt wurde. Da die grundlegenden Gedanken dazu von mir bereits ab 2.7 dargestellt wurden, soll folgende kurze Erklärung genügen: *Cura mort.* lässt sich von Anfang bis Ende unter dem Aspekt des *tempus interpositum* mit dem Fokus auf die Beschaffenheit und Durchlässigkeit seiner Grenzen betrachten. Während sich der erste Teil als Antwort auf Paulinus' Frage der Totenpflege, der *cura mortuorum*, widmet, so handelt der zweite Teil von der *cura de vivis* der Toten und ihrer Teilhabe am Geschehen im Diesseits. Auch wie die Eigenschaften der Grenzen sich der besonderen Gruppe der Märtyrer gegenüber verhalten (ob sie im Gegensatz zu den gewöhnlichen Toten an den Vorgängen im Diesseits teilhaben oder nicht), wird von Augustinus untersucht. Betrachtet man das Traktat unter diesem Aspekt, erscheint es uns tatsächlich als Einheit. *Cura mort.* kann somit in seiner Gesamtheit als ein einheitlicher Beitrag von Augustinus zu seinem Konzept des *tempus interpositum* gesehen werden.

¹⁵³ Rose 2011, 51–53 zitiert hierbei z. B. Klöckener (Fn. 130): „Das Werk ist nicht streng systematisch aufgebaut; Augustinus entwickelt die Themen eher assoziativ.“

¹⁵⁴ Vgl. Rose 2011, 51–68 (bes. 61–68).

3 Veränderungen im Denken Augustins

3.1 Monnicas Tod als Beispiel einer idealen christlichen Bestattung und Haltung im Angesicht des Todes

Das Traktat *Cura mort.* ist ein theoretisches Werk, das eine Antwort auf ein theologisches Problem, aufgeworfen vom Bischofskollegen Paulinus, bietet. Mit seinem Fragebrief, der uns leider nicht erhalten ist, hat Paulinus sowohl die Initiative ergriffen, als auch die *depositio ad sanctum* bereits in ein positives Licht gerückt. Er stellte die grundlegende Frage nach dem Nutzen dieses Brauchs nicht wirklich zur Debatte. Er fragte nicht, *ob* die *depositio ad sanctum* nütze, sondern *wie*. Überzeugt von ihrer Sinnhaftigkeit richtete er an Augustinus nicht die offene Frage „Was hältst du von einer *depositio ad sanctum*?“, womit er den Sinn und Wert dieser Beerdigungspraxis grundsätzlich bezweifelt hätte, sondern war vielmehr nur an einer Synthese dieser Beerdigungspraxis mit 2 Cor. 5.10 interessiert.¹⁵⁵ Dadurch suggeriert er Augustinus eigentlich, dass diese Praxis ihre Berechtigung hat. Möglich ist natürlich auch, dass sich Paulinus bereits vor seiner Anfrage bei Augustinus mit den grundlegenden exegetischen Fragen bzgl. des Themas „*depositio ad sanctum*“ mit anderen Theologen auseinandergesetzt und für sich bereits zufriedenstellende Bestätigungen gefunden hat, *dass* dieser Brauch seine Berechtigung hat. Die Abhandlung *Cura mort.* wäre dann (nur) eine weitere Meinung zu diesem Brauch, die der spezifischeren Frage nach dem „*Wie*“ auf den Grund geht.

Neben *Cura mort.* finden wir eine weitere, zeitlich viel frühere Stellungnahme Augustins zur Totenpflege in seinem Werk, die sich trotz ähnlicher Thematik erheblich von unserem Traktat unterscheidet: Es ist dies die Episode über den Tod seiner Mutter Monnica im Jahre 387 am Ende des 9. Buches der *Confessiones*,¹⁵⁶ die Augustinus ca. zehn Jahre später, in den Jahren 397/401 verfasste. Zwischen seiner Haltung zur Totenpflege in Conf. 9 im Kontext des Todes seiner eigenen Mutter, die er zehn Jahre nach ihrem Verscheiden bezieht, und *Cura mort.* liegen also gute 20 Jahre. In dieser Situation sehen wir Augustinus ungleich persönlicher betroffen, als es im theoretischen Werk *Cura mort.* der Fall war. Aber abgesehen von der Tatsache, dass wir dort Einblick in eines der intimsten und traurigsten Erlebnisse seines Lebens gewährt bekommen, sind die *Confessiones* auf

¹⁵⁵ cf. *Cura mort.* 1.1: *Qua occasione factum est, ut per eosdem perlatores litterarum tuarum etiam mihi scriberes, ingerens huiusce modi quaestionem, atque ut responderem quid inde mihi videretur, exposcens nec tacens ipse quid sentias. nam dicis videri non esse inanes motus animorum religiosorum atque fidelium pro suis ista curantium.* Und *Cura mort.* 1.2: *Sed cum haec ita sint, quomodo huic opinioni contrarium non sit quod dicit apostolus: (...) non te satis videre significas.*

¹⁵⁶ cf. Conf. 9.8.17.

seine eigene Initiative hin entstanden. Sie sind keine Antwort oder Reaktion auf einen Bischofskollegen, der allein schon durch die Art seiner suggestiven Fragestellung den Rahmen (*depositio ad sanctum* ist gut; aber wie begründen wir das theologisch?) vorgibt. Es soll im Folgenden gezeigt werden, dass uns Augustinus im 9. Buch aus eigener Initiative heraus seine ureigene Vorstellung sowohl einer idealen christlichen Bestattung vonseiten der Angehörigen als auch einer idealen christlichen Haltung des Sterbenden (am Beispiel Monnicas) präsentiert. In Anbetracht der Zeitdifferenz beider Werke von mehr als 20 Jahren soll unter 3.2 schließlich überlegt werden, ob wir nicht eine Veränderung im Denken unseres Kirchenvaters feststellen können.

Wie lässt sich die Behauptung begründen, hinter dieser Beschreibung würde sich Augustins Sicht eines idealen christlichen Todes verbergen? Aufgrund der Erzählung selbst, die bei Monnica fundamentale christliche Tugenden entdeckt – dazu im Anschluss genauer –, und aufgrund der Tatsache, dass Monnica eine der wichtigsten Personen in seinem Leben war, darf man den Schluss ziehen, dass diese Beschreibung Augustins Ideal (zu diesem Zeitpunkt) wiedergibt. Kotila findet einen weiteren Grund, indem er die Erzählung von Monnicas Tod in einem weiteren Kontext sieht: Nur wenige Jahre zuvor hatte Augustinus einen erfolgreichen Kampf gegen die ausufernden Trinkgelage im Rahmen der *convivia* geführt. In drei aufeinanderfolgenden Predigten hatte er es 395 erreicht, diese Irrtümer in der Totenpflege zu korrigieren, indem er die Gemeinde von Hippo dazu bewog, davon Abstand zu nehmen, die *convivia* an den Märtyrerfesten – konkreter Anlass war der Tag des Hl. Leontius – in der traditionellen heidnischen Weise (d. h. mit viel Alkohol) zu begehen, und stattdessen in der Basilika Psalme zu lesen. Kotila sieht nun die Erzählung Monnicas aus den *Confessiones*, deren Abfassung in den Zeitraum besagter Predigten fällt, als bewussten Kontrast zu der falsch verstandenen Totenpflege, die heidnische *convivia* zulässt. Die Idee dieser Predigten würde also in den *Confessiones* weitergeführt.¹⁵⁷

Noch deutlicher wird dies, wenn wir uns Monnicas große Sünde ins Gedächtnis rufen: Sie selbst wird in den *Confessiones* als geläuterte Trinkerin dargestellt, die auf das Verbot des Ambrosius hin sogar den *laetitiae* entsagt, die sie gerne, wie es Brauch war, gefeiert hätte. Augustins schlechter Eindruck der *convivia*-Praxis seiner Gemeinde scheint ihn dazu veranlasst zu haben, das Ideal der Totenpflege in den Bekenntnissen umso mehr herauszustreichen und mit dem Beispiel seiner

¹⁵⁷ Vgl. Kotila 1992, 99f. Eine ausführliche Darstellung von Augustins Vorgehen gegen die *convivia* finden wir bei ihm auf S. 64–71.

eigenen Mutter, die selbst einen schwierigen Weg gehen musste, bis sie sich vom Alkohol lösen konnte, mehr Tiefe zu verleihen.

3.1.1 Die Vita Monnicas: Ein Element ihrer ursprünglichen *laudatio funebris*?

Betrachten wir nun die Erzählung über Monnica genauer: Sie beinhaltet eine Vita Monnicas mit einer ausführlichen Darstellung der Todesumstände und Trauertage sowie ein daran anschließendes Gebet, welches zugleich das 9. Buch abschließt. Genau dies sind Elemente, die in einer *laudatio funebris* enthalten sind. Weder ist uns eine *laudatio funebris* für Monnica erhalten, noch finden sich in den *Confessiones* Hinweise darauf, dass eine gehalten wurde. Wir können aber mit Sicherheit annehmen, dass eine Rede an ihrem Grab gesprochen wurde. Es liegt daher die Vermutung nahe, dass wir in dieser Erzählung mit der Vita und dem Gebet Teile der ursprünglichen *laudatio* vorliegen haben. Auch wenn Augustinus in diesen gut zehn Jahren (Monnica starb 387; die Conf. wurden zwischen 397 und 401 verfasst) das eine oder andere hinzugefügt oder ausgelassen hat, so können wir dennoch berechtigterweise mutmaßen, dass Vita und Gebet in Buch 9 den ungefähren Wortlaut oder zumindest den Sinn der ursprünglichen Rede treffen.

Die christlichen Leichenreden dieser Zeit hielten sich weitestgehend an die antike römische Tradition, wichen aber insofern von ihr ab, als sie versuchten, diese christlich zu überschreiben. So hat z. B. Ambrosius in seinen Leichenreden dem paganen Thema der ἀρετή die christlichen Kardinaltugenden entgegengesetzt. Diesem Geist folgt auch Augustinus, wenn er ausführlich Monnicas Tugenden beschreibt. Es soll genügen, einige Tugenden exemplarisch zu nennen: Augustinus bedient sich in der Erzählung über seine Mutter gängiger Topoi, die ein Zuhörer von einer Grabrede in dieser Zeit erwartete: Im Zusammenleben mit ihrem jähzornigen und untreuen Mann Patricius legte Monnica Geduld, Sanftmut und eine versöhnliche Art an den Tag, um den Frieden in der Ehe zu wahren. Sie zeichnet durch Beharrlichkeit in ihrem missionarischen Eifer verantwortlich für die Bekehrung ihres Mannes kurz vor dessen Ableben und blieb als Witwe keusch bis zu ihrem eigenen Tod. Ihre Tugenden am Sterbebett stehen ebenfalls in Einklang mit dem christlichen Dogma: In der Phase ihres Sterbens klammert sie sich nicht an das Diesseits, sondern betont furchtlos in Gesprächen mit ihrem Sohn und anderen Freunden ihren Überdruß am Leben.¹⁵⁸

¹⁵⁸ cf. Conf. 9.8.17–9.9.22.

Auf ihren Tod folgen schwere Tage der Trauer. Adeodatus' Impuls zu weinen und zu klagen, wird von der Gemeinschaft um Augustinus unterdrückt, mit dem Hinweis, dass ein solches Nachgeben der Emotionen sich eines Christen nicht zieme, während der Knabe dazu aufgerufen wird, sich an die Unsterblichkeit ihrer Seele zu erinnern.¹⁵⁹ Evodius greift zum Psalmenbuch, um dem Drang der Trauer und des Klagens Herr zu werden. Augustinus widmet sich mit den Gästen, die ihm einen Kondolenzbesuch abstatten, wissenschaftlichen Unterhaltungen, die mehr der Ablenkung als dem Gesprächsgegenstand selbst dienen sollen. Lange behält er im Kampf gegen die Tränen die Oberhand. Am Tage der Beerdigung und beim Besuch des Bades, das er aufsucht, in der Hoffnung die Sorgen seiner Seele zu verjagen, ist er darin erfolgreich. Dieses Verhalten stand ebenfalls ganz im Geiste der christlich umgeformten *laudationes*, die die Zurschaustellung menschlicher Trauer als unchristlich betrachteten und sich damit gegen antike Grabreden richteten, die meist der Klage einen großen Platz einräumten.

Dass Augustinus seinen Tränen schließlich dennoch nachgibt, als er Zeilen eines Psalms des Ambrosius liest, steht dazu nicht im Widerspruch, zumal Augustinus seinen verlorenen Kampf reumütig vor Gott bekennt. Wie Ambrosius bei seiner Rede für Satyrus sucht auch er zugleich einen Grund, seinen Schmerz zu rechtfertigen (Conf. 9.12.33):

Et nunc, domine, confiteor tibi in litteris. (...) Legat qui volet et interpretetur, ut volet, et si peccatum invenerit, flevisse me matrem exigua parte horae (...), quae me multos annos fleverat, ut oculis tuis viverem, non inrideat (...)

3.1.2 Monnicas ethische Konstitution: Ihre letzten Tage in Ostia

Wie geht aber Monnica mit ihrer tödlichen Erkrankung in Ostia fernab ihrer Heimat in Nordafrika um? Lassen wir Monnica unter dem Eindruck ihres sich abzeichnenden Todes selbst sprechen! Nach den Worten ihres Sohnes Navigius, ihren langjährigen Wunsch nach einem Grab in der Heimat neben ihrem Ehemann Patricius erfüllen zu wollen, straft sie ihn mit verärgertem Blick und wendet sich zu ihrem anderen Sohn (Conf. 9.11.27):

¹⁵⁹ cf. Conf. 9.12.29: *Neque enim decere arbitrabamur funus illud questibus lacrimosis gemitibusque celebrare, quia his plerumque solet deplorari quaedam miseria morientium aut quasi omnimoda extinctio.*

„Ponitis hic“ inquit „matrem vestram“. (...) Quo audito illa vultu anxio reverberans eum oculis, quod talia saperet, atque inde me intuens: „Vide“ ait „quid dicit“. Et mox ambobus: „Ponite“ inquit „hoc corpus ubicumque: nihil vos eius cura conturbet; tantum illud vos rogo, ut ad domini altare memineritis mei, ubiubi fueritis.“

Die Ablehnung eines Grabes in der Heimat zugunsten einer regelmäßigen *commemoratio* in den Gebeten ihrer Freunde und Angehörigen zeichnet sie nun endgültig als wahre Christin aus, die weiß, dass das Grab nicht wichtig für das Seelenheil ist, sondern allein die Gebete, und die sich dessen bewusst ist, dass allein das Andenken an ihre Person in Verbindung mit Fürbittgebeten vor Gott fruchtet. An ihrem Verhalten und ihren Äußerungen erkennt der Leser der *Confessiones*, dass der Glaube an die Wiederauferstehung in ihr präsent ist. Die ähnliche Thematik zu *Cura mort.* ist hier offensichtlich, wenn auch subtiler unterbreitet.

Augustinus deutet bereits an anderer Stelle an, dass Monnica den Glauben vorbildlich verinnerlicht hat: Unmittelbar vor Erkrankung und Tod seiner Mutter im Jahre 387 erlebt er mit ihr seine zweite mystische Erfahrung.¹⁶⁰ Mit der *visio* aus Conf. 7.10.16–23 ist dies die zweite Schilderung einer Ekstase, diesmal zusammen mit dem ihm am nächsten stehenden Menschen, seiner Mutter. Nach Paul Henry ist sie auch die zentrale Figur in dieser gemeinsamen Ekstase, nicht Augustinus.¹⁶¹ Bedenkt man, dass das 9. Buch der Schilderung ihres Lebens, ihrer Tugenden und ihres Todes gewidmet ist, lässt sich die Ekstase als eine weitere Episode aus dem Leben Monnicas betrachten, die Monnica mit Augustinus hat, nicht er mit ihr.

Diese Ekstase ist für Augustinus nicht bloß eine Wiederholung der Ekstase von Mailand von 385/86. Diesmal ist sein Zustand ungleich gefestigter. Hatte er ein bis zwei Jahre zuvor in Mailand – zu diesem Zeitpunkt war er noch nicht vollständig zum Christentum konvertiert; sein Bekehrungserlebnis im Garten von Mailand stand noch aus – seine erste Berührung mit Plotins Traktaten sofort mit Paulus abgleichen müssen, um zu sehen, inwiefern der Neuplatonismus mit der heiligen Schrift kompatibel sei, und hatte dafür sogar Simplician zu Rate gezogen¹⁶², so zeugt die

¹⁶⁰ cf. Conf. 9.10.23–25.

¹⁶¹ Vgl. Paul Henry, *Die Vision zu Ostia*. (Frz. *La vision d'Ostie. Sa place dans la Vie et l'Oeuvre de saint Augustin*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin 1938, S. 15–103, üs. von Walter Twele.) in: *Augustinus – Gespräch der Gegenwart*, ed. C. Andresen, Wien 1962, 223–235.

¹⁶² *ibid.*, 242–244.

mit Bibelzitat (v. a. Johannes) durchsetzte Schilderung der Ekstase von Ostia von einer schon recht gelungenen Synthese des Neuplatonismus mit dem christlichen Gedankengut.¹⁶³

Lässt sich Monnicas Anwesenheit bei der Vision in Ostia sogar als ein den Augustinus unterstützendes Element interpretieren? Auffallend ist doch, dass seiner ersten *visio* zunächst ein gescheiterter Versuch vorausgehen muss.¹⁶⁴ Denn zwischen beiden Versuchen löst Augustinus das Problem des Bösen neuplatonisch auf und kommt letztlich zu dem Schluss, dass es nicht existiert (keine *substantia* ist),¹⁶⁵ sondern dass die einzige Variable im System das Gute ist und von diesem aus alles gedacht wird. Was uns böse erscheint, ist lediglich ein zu wenig an Gutem. Somit erlangt er ein positives Verständnis von der Schöpfung, von der aus eine Ekstase ihren Anfang nimmt. Daher ist der zweite, erfolgreiche Anlauf in Mailand die nur folgerichtige Konsequenz dessen, dass ein intellektuelles grundlegendes Problem gelöst worden ist. Der Grund für die Abwesenheit Monnicas bei der ersten Vision lässt sich natürlich erklären: Ein sehr gebildeter junger Mann befindet sich in der größten intellektuellen und für ihn auch existenziellen Krise seines Lebens, in welcher er, weitestgehend, aber noch nicht ganz vom Manichäismus gelöst, es noch nicht wagt, sich unter dem Einfluss neuplatonischen Denkens beruhigt in die Hände Gottes fallen zu lassen. Dass Augustinus diesen inneren Konflikt nur alleine austragen kann, leuchtet ein. Umso bemerkenswerter ist es jedoch, dass der Sohn, sobald er in Gegenwart und Unterstützung seiner Mutter ist, in der Vision zu Ostia sicher an Gott herangeführt wird. Monnica als Psychopomp?

Blicken wir zunächst auf den Ablauf der *visio* von Mutter und Sohn, um Augustins Denken zur Gottesschau darzustellen. Folgende Überlegungen dienen vornehmlich dem Zweck, Monnica hinsichtlich ihrer ethischen Konstitution näher zu fassen. Was nämlich jemandes Fähigkeit zu einer *visio* über seine ethische Verfassung aussagt, verstehen wir erst, wenn wir Augustins Denken im Lichte seiner neuplatonischen Grundlagen betrachten. Eine solche Erörterung wird sich daher als wenig fruchtbar erweisen, wenn wir nicht auch in gleichem Maße auf diese neuplatonischen Grundlagen eingehen, die, vermittelt durch Denker wie Plotin und Porphyrius, für Augustins Lehrgebilde zur *visio Dei* konstitutiv waren. Was hat Augustinus von Plotin konkret gelesen? Welche Schriften zählen zu den *paucissimi libri*? Henry ist sich sicher, dass der kleinste

¹⁶³ ibd., 217.

¹⁶⁴ Damit schließe ich mich der Meinung O'Donnells an. James O'Donnell, *Augustine. Confessions II. Commentary on Books 1–7*, Oxford 1992, 434–437.

¹⁶⁵ cf. Conf. 7.12.18: *Ergo quaecumque sunt, bona sunt, malumque illud, quod quaerebam unde esset, non est substantia, quia, si substantia esset, bonum esset.*

gemeinsame Nenner die zwei Traktate „Über das Schöne“ und „Über die drei ursprünglichen Wesenheiten“ (Enn. 1.6 und 5.1) waren, die Augustinus in der Übersetzung des Marius Victorinus gelesen hat.¹⁶⁶

Im Zuge der gemeinsamen *visio* (Conf. 9.10.24) verlassen Mutter und Sohn, angefangen bei den materiellen Dingen, die Sinneswelt und transzendieren dann ihre Geistseelen, bis sie zur ewigen Weisheit gelangen. Den Höhepunkt ihres Aufstiegs entlang der *scala mystica* bildet der winzige Augenblick, in welchem sie mit einer ganz leichten Berührung ihrer Herzen in Kontakt mit der ewigen Weisheit treten.¹⁶⁷ Unter dem Eindruck dieser kurzen Berührung stellen Mutter und Sohn gleich im Anschluss an ihre Vision Überlegungen dazu an, wann es dem Menschen vergönnt sei, diese Berührung der ewigen Weisheit auf Dauer aufrechtzuerhalten, was, wie sie vermuten, erst nach der Wiederauferstehung stattfinden wird.¹⁶⁸ In dieser Beschreibung offenbaren sich zwei Wesensmerkmale, die Augustinus mit Plotin gemeinsam hat: Beide sehnen, ja verzehren sich sogar nach Gott. „Augustins Theologie ist eine Theologie der Sehnsucht. Sie ist es darum, weil sein Leben auf die Erfüllung in der Ewigkeit (die vollkommene Gottesschau ist erst in der Ewigkeit möglich) ausgerichtet ist.“¹⁶⁹ Das zweite Merkmal beider Philosophen ist die absolute Stille, in welcher sich diese Sehnsucht in der *visio*, so gut es eben auf Erden möglich ist, erfüllt. Wenn für einen Menschen alles schwiege, sodass Gott direkt zu ihm sprechen kann, so würde laut Monnica und Augustinus dies das Paradies bedeuten.¹⁷⁰

Die Gottesschau auf Erden ist allerdings in zweierlei Hinsicht beschränkt: Die zeitliche Beschränkung wird aus dem in meiner Fn. 167 genannten Zitat sofort ersichtlich: Der Kontakt mit dem Göttlichen konnte nur für einen Moment lang aufrechterhalten werden. Auch in Augustins erster Vision wird die Vergänglichkeit dieses Moments deutlich (Conf. 7.17.23):

(...) *sed aciem figere non evalui et percussa infirmitate redditus solitis
non mecum ferebam nisi amantem memoriam* (...)

¹⁶⁶ Vgl. Henry 1938, 210.

¹⁶⁷ Das vollständige Zitat aus Conf. 7.10.24: *Et dum loquimur et inhiamus illi, attingimus eam* (erg. *regionem ubertatis deficientis, ubi pascis Israhel in aeternum veritate pabulo*) **modice toto ictu cordis**;

¹⁶⁸ cf. Conf. 9.10.25: *Dicebamus ergo: „Si cui sileat tumultus carnis, sileant phantasiae terrae et aquarum et aeris, sileant et poli et ipsi sibi anima sileat (...) et loquatur ipse solus non per ea, sed per se ipsum, ut audiamus verbum eius, non per linguam carnis neque per vocem angeli nec per sonitum nubis nec per aenigma similitudinis, sed ipsum (...), si continetur hoc et subtrahantur aliae visiones longe imparis generis et haec una rapiat et absorbeat et recondat in interiora gaudia spectatorem suum, ut talis sit sempiterna vita, quale fuit hoc momentum intellegentiae, cui suspiravimus, nonne hoc est: intra in gaudium domini tui? Et istud quando? An cum omnes resurgimus sed non omnes immutabimur?“*

¹⁶⁹ Eger 1933, 15.

¹⁷⁰ Dies findet sich ausführlicher untersucht bei O'Donnell 1992, 133f.

Zur Frage der Dauer der Ekstase verweist uns O'Donnell auf En. Ps. 134.6, wo Augustinus die Möglichkeit einer länger andauernden Erfahrung einräumt:

*Sed etsi est aliquis, sicut fieri potest – et valde potest – acie mentis fortior me,
et contuitum cordis sui diu figit in eo quod est. laudet ille ut potest et quomodo
nos non possumus, laudet.*

Bedenkt man die Abfassungszeit der En. Ps. (392–420) und die Tatsache, dass Augustinus die Psalme schrittweise, nach aufsteigender Zahl, behandelte, so hat er sich dem Psalm 134 mit Sicherheit einige Jahre nach den *Confessiones* gewidmet.

Aber auch inhaltlich ist die Schau beschränkt. Gott kann man nicht genau fassen; was man zu fassen bekommt, ist nur „*aliquid incommutabile*“.¹⁷¹ Doch trotz der zeitlichen und inhaltlichen Beschränkungen gibt uns die Gottesschau im Diesseits eine Vorahnung auf die *visio beatifica* des Jenseits (Hessen spricht von der Antizipation der *visio beatifica* im Diesseits¹⁷²). Im schauenden Subjekt stellt sich damit eine Gewissheit über die Existenz Gottes ein.

In diesem Zusammenhang sei kurz Augustins Ep. 147 (*De videndo Deo*) an Paulinus erwähnt. Hier setzt sich Augustinus mit der Frage auseinander, ob und wenn ja, inwiefern Gott mit den leiblichen Augen gesehen werden kann. Wenn man unter „Gott sehen“ das sinnliche Erkennen seiner gesamten Fülle und Wesenheit versteht, dann lautet die Antwort „Nein“. Gott werde, so Augustinus, mit dem Glauben bzw. mit dem reinen Herzen – bzw. mit den Augen des Herzens – wahrgenommen, was nur den Seligen vorbehalten ist. Mit den leiblichen Augen wahrgenommen wird Gott nur in Gestalten, die er selbst erwählt, dann natürlich in einer quasi reduzierten, seiner ganzen Fülle nicht mehr entsprechenden Gestalt.¹⁷³ Es ist schwer, diesen Brief in Zusammenhang zu Augustins ekstatischen Erfahrungen aus Conf. 7 und 9 zu setzen. In keinem Wort stellt Augustinus eine Verbindungen zwischen dem „*videre per corpus*“ und einem stufenweisen Voranschreiten entlang der *scala mystica* her. Was wir jedoch in beiden Texten finden, ist das Beharren auf dem ethischen Fundament, das Erfahrungen Gottes erst möglich macht.

¹⁷¹ Johannes Hessen, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Leiden 1960, 197 zitiert hier En. Ps. 41.10.22.

¹⁷² Vgl. Hessen 1960, 200.

¹⁷³ cf. Ep. 147 (*De videndo Deo*): (...) *aut certe refelli non potest vel patrem vel filium vel certe spiritum sanctum (...) ea specie videri, quam voluntas elegerit, non natura formaverit (...) Et ideo deum nemo vidit umquam, quia eam, quae in deo (sic!) habitat, plenitudinem divinitatis nemo conspexit, nemo mente aut oculis comprehendit.*

Doch kommen wir zurück zu der eingangs gestellten Frage nach der ethischen Beschaffenheit von Mutter und Sohn: Was sagt uns die Vision über Monnica und Augustinus als Christen aus? Augustins Denken ist hier eindeutig plotinisch. Wie Plotin so knüpft auch Augustinus die Fähigkeit, die Sprossen auf der *scala mystica* zu erklimmen, an ethische Vorbedingungen an. Der Gedanke der Verschränkung der Gotteserkenntnis mit der ethischen Qualität des Menschen gehe im Grunde, laut Augustinus, bis auf Platon zurück. Nur ein hinreichend geläuterter Mensch, der stets an der Verbesserung seiner Tugendhaftigkeit arbeitet, sei zur Gotteserkenntnis in der Lage.¹⁷⁴ Und je nach sittlicher Verfassung der Individuen ist auch die Klarheit einer Gottesvision unterschiedlich. Je reiner das Herz, desto reiner der Blick auf Gott. Dass Augustinus zusammen mit seiner Mutter eine Vision erlebte, bedeutet also, dass beide, Mutter und Sohn, Christus vor allem Weltlichen die Priorität eingeräumt haben. Wenn wir, wie oben vorgeschlagen, Monnica als Garanten für eine erfolgreiche Gottesschau betrachten, so müssen wir von ihrer guten ethischen Konstitution umso mehr überzeugt sein. Auch ist der Zeitpunkt von Monnicas *visio* auffällig. Es scheint, als habe sie mit ihrer Fähigkeit zur Gottesschau kurz vor ihrem Tod noch den Beweis angetreten, eine gute Christin zu sein.

3.1.3 Monnicas Entwicklung

Meine Arbeit widmet sich vornehmlich der Untersuchung, inwiefern wir bei Augustinus über die Jahre eine Entwicklung in seinem Denken nachweisen können. Aber unterlag auch Monnica, die ewige Konstante seines Lebens, einer Veränderung? Ihr sonst so positives Gesamtbild aus Conf. 9 hat einen bekannten Makel: Der einzige Fleck ihrer Vita ist ihre *consuetudo mala* im Umgang mit dem Alkohol. Doch diese Sünde, die sich im Laufe der Zeit, anfangs durch jugendlichen Leichtsinn, bei ihr eingeschlichen hatte, konnte sie abrupt abstellen: Indem ihre Magd sie beleidigte, wurde sich Monnica dieser Sünde erst richtig bewusst und konnte sie ablegen.

Wie steht es um Monnicas sonstiges orthodoxes Verhalten? Die *Confessiones* zeugen an vielen Stellen von ihrer Frömmigkeit. Eine Aussage zu ihrer universalen Pietät aus Conf. 5.5.9 sei hier genannt:

¹⁷⁴ Hessen 1960, 182 zitiert hier Plotin Enn. 1.6.9: In der Weise, wie der Bildhauer seine Statue bearbeitet und Überflüssiges wegmeißelt, so solle der Mensch an sich selbst, an seinen Tugenden, arbeiten. Andernfalls werde man geblendet vom allzu starken Leuchten Gottes.
Die von Hessen angeführte Metapher Augustins findet sich in Io. eu. tr. 18.11: Hier wird ein Sehbehinderter mit entsprechenden Salben schrittweise wieder ans Licht gewöhnt.

An vero tu, deus misericordiarum, sperneres cor contritum et humiliatum viduae castae ac sobriae, frequentantis eleemosynas, obsequentis atque servientis sanctis tuis, nullum diem praetermittentis oblationem ad altare tuum, bis die, mane et vespere, ad ecclesiam tuam sine ulla intermissione venientis, non ad vanas fabulas et aniles loquacitates, sed ut te audiret in tuis sermonibus et tu illam in suis orationibus?

Aber um zur orthodoxen Christin aus Conf. 9 zu werden, die sich nicht nur durch eifrige Frömmigkeit auszeichnet, sondern auch ihr religiöses Handeln an geltenden theologischen Prinzipien misst, war ein Lernprozess nötig. Zumindest eine Stufe von Monnicas Entwicklung hin zur Orthodoxie schildert uns Augustinus in Conf. 6.2.2: Monnica, ein Neuankömmling aus der afrikanischen Provinz in der Metropole Mailand, möchte die *laetitia*e an den *memoriae* der Heiligen in gewohnter Manier feiern. Kein geringerer als Ambrosius, der in den *laetitia*e die Wurzel der heidnischen *libationes* erkennt, ist der Anlass ihres Wandels. Die *laetitia*e haben von den *libationes*, die im Bereich des heidnischen Totenkultes die Versorgung der toten Seelen gewährleisten sollten,¹⁷⁵ die Affinität zum Alkohol behalten. Immer noch wurde an den Gräbern Wein ausgegossen, in dem Glauben, dadurch die Toten zu versorgen, und in der Folge davon auch selber in Mengen getrunken. Dass Monica das Verbot der *laetitia*e durch Ambrosius sofort gänzlich befolgte, war ihrem Respekt vor dieser Persönlichkeit zu verdanken.¹⁷⁶ Wir sehen also, dass Augustins Mutter zuerst ihre abergläubische Gewohnheit und Ritualbefangenheit im Bereich des Märtyrerkultes ablegen musste, um zu der Monnica aus Conf. 9 zu werden.

Hierbei sei angemerkt, dass Felice Lifshitz die Beziehung zwischen Monnica und Ambrosius nicht so einseitig sah, wie sie uns auf den ersten Blick erscheint. Laut Lifshitz habe nicht nur Monnica vom Mailänder Kirchenvater gelernt, sondern er auch indirekt von ihr: Als sich Ambrosius in den Jahren 385 und 386 auf dem Höhepunkt seines Konfliktes mit gewissen Autoritäten des kaiserlichen Hofes im Zusammenhang mit seinem Kampf gegen den Arianismus befand, spürte er bei seiner Auseinandersetzung mit Monnica das noch brachliegende Potenzial des Märtyrerkultes und dessen Einfluss auf das Volk. Lifshitz deutet die kurz darauf von Ambrosius initiierte Kampagne zur Findung und feierlichen *translatio* von Märtyrergebeinen als eine Konsequenz seiner

¹⁷⁵ Vgl. Mareile Haase, Trankopfer. II. Klassische Antike, PWRE 12/1 (2002), 752f.

¹⁷⁶ cf. Conf. 6.2.2: *Sed tamen videtur mihi, domine deus meus (...) non facile fortasse de hac amputanda consuetudine matrem meam fuisse cessuram, si ab alio prohiberetur, quem non sicut Ambrosium diligebat. Quem propter salutem meam maxime diligebat (...)*

Unterredung mit Monnica, deren Anfang im Juni des Jahres 386 mit der *inventio* der Gebeine des Gervasius und Protasius gemacht wurde. Dieser bewusste Entschluss zur Nutzung des Märtyrerkultes, den Ambrosius u. a. dazu einsetzte, die bischöfliche Autorität gegenüber der kaiserlichen zu stärken, ist umso bemerkenswerter, als sie einen Kontrast zu Ambrosius' Gleichgültigkeit darstellt, die er bis dato dem Märtyrerkult entgegenbrachte. Er, der der Märtyrerverehrung skeptisch bis desinteressiert gegenüberstand, wird Ende der 80-er Jahre bis in die 90-er Jahre des 4. Jh. hinein in regelmäßigen Abständen Märtyrergebeine ausheben und feierlich installieren lassen.¹⁷⁷

3.1.4 Das Gebet für Monnica: Eine bemerkenswerte Einleitung und Aufforderung

Wenden wir uns wieder Monnica zu: Sehen wir von Monnicas Alkoholproblem ab, so legen die restlichen Elemente ihrer Vita ein deutliches Zeugnis von ihr als einer weitestgehend idealen Christin ab, die sich nicht wesentlich von den Personen unterscheidet, von denen andere Kirchenväter dieser Zeit in ihren Grabreden ein Bild gezeichnet haben. Blicken wir auf die *vitae* der Grabreden eines Gregor von Nazianz, so finden wir dort Mutter, Vater, Bruder und Schwester in stark typisierter Form nach vorgegebenen Mustern beschrieben. Die Tugenden, die auch Augustinus an seiner Mutter entdeckt, werden dort an Nonna, Gregor (d. Älteren), Caesarius und Gorgonia noch ausführlicher gelobt.¹⁷⁸

Bei genauerer Betrachtung aber hebt sich Monnicas Vita von den Viten der genannten Kirchenväter, deren typisierender Stil auf Kosten einer persönlichen Charakterbeschreibung geht und daher ein eindimensionales Bild der Verstorbenen zeichnet, deutlich ab. Gegen Ende der Erzählung nämlich schlägt Augustinus unvermutet einen anderen Ton an: Trotz aller Versicherung ihrer Tugendhaftigkeit, die bereits eingeschränkt wurde durch den Hinweis ihrer Vergangenheit mit dem Alkohol, bleibt ein ängstlicher Zweifel bestehen, der vor Gott zum Ausdruck gebracht werden muss.

¹⁷⁷ Vgl. Felice Lifshitz, The Martyr, the Tomb, and the Matron. Constructing the (Masculine) „Past“ as a Female Power Base, in: *Medieval Concepts of the Past. Ritual, Memory, Historiography*, hg. von G. Althoff – J. Fried – P. Geary, Münster-Indiana 2008, 325f.

¹⁷⁸ Vgl. Gregor von Nazianz, Briefe, hg. und üs. von Michael Wittig, Stuttgart 1981 (Bibliothek der griechischen Literatur 13), 55.

Durch folgende Worte wird das auf die Vita folgende Gebet für Monnica gerechtfertigt und eingeleitet (Conf. 9.13.35):

Ego itaque, laus mea et vita mea, deus cordis mei, sepositis paulisper bonis eius actibus, pro quibus tibi gaudens gratias ago, nunc pro peccatis matris meae deprecor te. (...) Dimitte, domine, dimitte, obsecro, ne intres cum ea in iudicium. Superexultet misericordia iudicio (...)

Die Sünderin Monnica ist auf Gottes Gnade und Barmherzigkeit angewiesen. Dieser Verweis auf die Möglichkeit, dass Monnica vielleicht gesündigt haben könnte, dient als Rechtfertigung des Gebetes. Oder, um mit Brown zu sprechen: „Monika (...) wird durch Augustins Analyse seiner gegenwärtigen Gefühle beim Gedenken ihres Todes zartsinnig in ein gewöhnliches menschliches Wesen verwandelt, in ein Objekt der Anteilnahme, in einen Sünder, wie er selbst einer war, gleichermaßen der Gnade bedürftig.“¹⁷⁹

Was könnte Augustinus dazu veranlasst haben, diesen skeptischen Ton zu Beginn des Gebetes anzuschlagen? Wie ist dieser Perspektivwechsel von einer im Lichte der Tugend betrachteten hin zur sündigenden Mutter zu erklären? Blicken wir auf die Konsequenz, die eine Einordnung Monnicas zu den Sündern nach sich zieht: Augustinus schließt dadurch Monnica aus der Gruppe der *valde bonae* aus und teilt sie der Gruppe der *non valde bonae* zu. Für sie als *valde bona* wäre ein Gebet weder nötig noch effektiv gewesen. Mit Monnicas Einteilung in die „Mittelklasse“ und der daraus resultierenden Entscheidung für das Gebet will Augustinus sichergehen: Sollte Monnica gesündigt haben, so komme ihr der volle Nutzen dieses Gebetes zu.

Augustins liebevolle Taktik gebiert aber noch eine zweite Frucht, wenn wir uns einer Tatsache bewusst werden, die kaum offen ausgesprochen werden muss: Nach dem Tod erwartet Monnica das Gericht Gottes; ich gehe hier zusätzlich zum Jüngsten Gericht von einem individuellen Gericht unmittelbar nach dem Tod aus, welches Augustinus gegen Ende seines Lebens zusehends gewillt war einzugestehen.¹⁸⁰ Wenn Augustinus seine Mutter Monnica unmittelbar nach ihrem Tod als Sünderin bezeichnet, kommt das einer Vorwegnahme des göttlichen Gerichtes gleich. „Vielleicht“, so mag sich Augustinus gedacht haben, „fällt die Strafe milder aus, wenn die Kritik aus meinem Mund anstatt aus Gottes Munde kommt“.

¹⁷⁹ Brown 1972, 143.

¹⁸⁰ Vgl. Carozzi 1994, 19.

Das Gebet für Monnica ist hinsichtlich eines weiteren Merkmals einzigartig. Es enthält eine bemerkenswerte Aufforderung an die Leser der *Confessiones* (Conf. 9.13.37):

Et inspira, domine meus, deus meus, inspira servis tuis, fratribus meis, filiis tuis, dominis meis, quibus et corde et voce et litteris servio, ut quotquot haec legerint, meminerint ad altare tuum Monnicae, famulae tuae, cum Patricio, quondam eius coniuge, per quorum carnem introduxisti me in hanc vitam, quemadmodum nescio. Meminerint cum affectu pio parentum meorum in hac luce transitoria (...)

Die Bitte richtet sich an alle, die diese Zeilen lesen, Monnica zu gedenken und für sie zu beten. Hier erkennen wir einen weiteren Grund, der Augustinus veranlasst haben mag, Monnica auch als Sünderin vorzustellen: Ist es nicht wahrscheinlich, dass Augustinus damit den Zweck verfolgte, den Leser emotional auf das Gebet einzustimmen, indem er an sein Mitleidsempfinden appelliert? Mit dem Verweis auf Monnica als *non valde bona* zeichnet Augustinus ein sehr realistisches Bild von seiner Mutter, das die Wahrscheinlichkeit der Identifikation des Lesers mit der Sünderin Monnica erhöht. Er betont dadurch ihre Hilfsbedürftigkeit, die vielleicht bei dem einen oder anderen Leser den Ausschlag gegeben hat, für sie zu beten. Als *valde bona* hätte sich mancher vermutlich nicht genug „motiviert“ gefühlt (nicht zuletzt aus Mangel an Einfühlungsvermögen; wer sieht sich selbst schon als *valde bonus/bona?*), in das Gebet für sie mit einzustimmen.

Augustinus scheint mit der Position des Gebetes im Text bewusst umzugehen und daraus die Chance auf eine entsprechende Wirkung abzuleiten. Dass die Bekenntnisse eine große Leserschaft erreicht haben und immer noch erreichen, deutet er in den *Retractationes* an.¹⁸¹ Insofern hatte seine Bitte um Gebet beste Aussichten, von einer möglichst großen Zahl von Christen erhört zu werden. Mit dieser Bitte leitet er zugleich Monnicas letzten Wunsch (siehe Zitat auf S. 54) an die Leser weiter und vervielfacht ihn. Es ist dieser Fokus auf eine hohe Frequenz an Lesern und damit potenziell für Monnica Betenden, der an einen Mechanismus in der Märtyrerverehrung erinnert, der Augustinus, vielleicht sogar unbewusst, vorgeschwebt sein mag: In der Weise wie ein Märtyrergrab

¹⁸¹ cf. Retr. 2.6: *Multis tamen fratribus eos multum placuisse et placere scio.*

Zur Leserschaft bzw. Adressatenfrage der *Confessiones* meint Erich Feldmann, *Confessiones*, AL 1 (1986–1994), 1176f., dass Gott der erste Adressat ist, dem sich Augustinus in diesem Werk gemäß der Bedeutung von „*confiteri*“ und „*confessio*“ immer wieder erneut hinwendet. Im weiteren Kontext ist jedoch das Menschengeschlecht schlechthin gemeint (cf. Conf. 2.3: *cui narro haec? neque enim tibi, deus meus, sed apud te narro haec generi meo, generi humano*).

in seiner Eigenschaft als „Pilgermagnet“ viele Gebete an sich zieht, so soll das Gebet für Monnica durch seinen Platz in Augustins populärer Autobiographie in gleicher Weise möglichst viele Christen zum Beten veranlassen. Beide lassen sich als „collection point“ für *commendationes* interpretieren. Wenn wir uns in Erinnerung rufen, dass in der Spätantike üblicherweise laut gelesen wurde – Ambrosius scheint, dem Staunen Augustins nach zu urteilen, eine der wenigen Ausnahmen gewesen zu sein –, so bekommen die letzten Worte aus Conf. 9 endgültig den Charakter eines gesprochenen Gebets.

Ob Augustinus sich dieser Ähnlichkeit zwischen der Funktionsweise eines Märtyrergrabes und Monnicas Gebet bewusst war, lässt sich natürlich nicht beweisen. Fest steht jedoch, dass die Totenpflege für Augustinus Verpflichtung bedeutet. Verpflichtung für die Angehörigen, alles, was an Energie für Gebete aufgewendet werden kann, für das Seelenheil des Toten einzusetzen. Besser zu viel als zu wenig! Im Verlauf dieser Arbeit ist diese Mentalität von ihm an verschiedenen Stellen bereits zur Sprache gekommen. Unter 2.1 haben wir gesehen, dass die Unsicherheit in der Zuteilung in die drei Klassen für Augustinus in dem Gebot, für alle gleichermaßen zu beten, resultiert. Da wir aufgrund der undurchlässigen Grenzen nicht wissen, wie hilfsbedürftig die Toten tatsächlich sind, sollen wir sicherheitshalber für alle mit gleichem Engagement beten. Unter 2.4 wurde seine Deutung der *depositio ad sanctum* als eine Verstärkung des *affectus* durch den Gedanken an den Märtyrer vorgestellt. Hingabe und Intensität beim Beten sind wichtig. Unter 2.5.3 wurde erwähnt, dass Augustinus von den Betenden neben intensiven, auch möglichst zahlreiche *commendationes* fordert. Die Intention des Gebetes für Monnica, ein Maximum an Lesern für das Beten zu gewinnen, reiht sich in dieses Denkschema ein. Von der kollektiven *commemoratio* erhofft sich Augustinus einen größeren Effekt (= höhere Chancen auf das ewige Himmelreich oder zumindest auf eine erträglichere Verdammung) als von der individuellen.

In diesem Abschnitt haben wir gesehen, dass Augustinus entgegen der Tradition der *laudationes funebres* seiner Zeit, Monnica zwar vornehmlich, aber nicht ausschließlich in positives Licht rückt, und sich deutlich, dem Geiste der *Confessiones* folgend, zu einigen Sünden seiner Mutter bekennt. Mit ihrer „Degradierung“ zur „Mittelklasse“ verfolgt er aber auch konkrete heilsrelevante Ziele für seine Mutter: Denn erst die Zuordnung zur *non valde bona* macht ein Gebet für sie sinnvoll. Die Aufforderung an alle Leser zu beten scheint dadurch gerechtfertigt. Den Leser selbst hat Augustinus mental auf das Gebet eingestimmt: Die christliche, aber doch nicht unfehlbare Monnica muss zwangsläufig in uns, die wir auch Sünder sind, Mitleid erwecken. Sein Hauptanliegen war aber

vermutlich der Versuch einer Vorwegnahme des göttlichen Gerichts. Vielleicht wollte der Sohn, indem er die Initiative zur Kritik an seiner Mutter ergriff, dadurch Gott „zuvorkommen“.

3.2 Atopische vs. lokale Position: Conf. 9 und Cura mort. im Vergleich

Im Folgenden soll nun die Erzählung über Monnica mit Cura mort. verglichen werden in Hinblick auf die Positionen, die Augustinus jeweils in ihnen einnimmt, und eine Entwicklung in seinem Denken aufgezeigt werden, die sich, wie wir sehen werden, wohl am passendsten als Kompromiss deuten lässt. Hierbei werde ich mich der von Jonathan Smith Ende der 1970er-Jahre geprägten Terminologie bedienen („utopian“ und „locative“)¹⁸², die dieser ausgehend von richtungsweisenden Werken von Mircea Eliade entwickelt hatte.

Bei der Frage nach der Art, wie ein Ort von einem Gläubigen erlebt wird, lassen sich zwei Erlebnisweisen und Haltungen unterscheiden: Der lokalen Position gemäß gibt es eindeutig als heilig deklarierte Orte, die als Zentren erlebt werden – von Smith „the center“ im Singular genannt – und die sich von der Peripherie qualitativ abheben. In Abgrenzung von Eliade, der diese Zentren als Knotenpunkte betrachtet, an denen ein kommunikativer Austausch zwischen dem Göttlichen und dem Irdischen stattfinden kann, will Smith das Zentrum eher unter dem trennenden Aspekt sehen. Ein Zentrum sei vergleichbar einem Nabel, der entstand, als Göttliches und Irdisches im Zuge der Schöpfung gewaltsam getrennt wurden. Die der lokalen entgegengesetzte Position nennt Smith eine utopische Position. Es bedarf keiner Zentren, um mit dem Göttlichen zu kommunizieren; Kontakt zwischen Irdischem und Göttlichem ist prinzipiell an jedem Ort möglich. Im Folgenden wird aber der geeignetere Begriff „atopisch“ verwendet, um eine Verwechslung mit Utopie (= idealer Zustand) zu vermeiden. Für Smith ist die Erlebnisweise eines Ortes eine existenzielle menschliche Erfahrung, hinter der sich eine gesamte Weltsicht verbirgt. Wir spüren die Tragweite der Entscheidung, wie man Orte auf Erden erlebt, anhand der Attribute, die Smith den gewählten Positionen beimisst: Während sich hinter der lokalen Position eine zentripetale Weltsicht verbirgt, die auf das Zentrum (oder die Zentren) hin ausgerichtet ist und die auf eine eher statische Gesellschaftsordnung, orientiert an Konformität, schließen lässt, so verhält es sich bei der atopischen Position genau umgekehrt: als zentrifugale Weltsicht impliziert sie die Einstellung, dass der Glaube an allen Orten der Welt, unabhängig von deren Qualität, ausgeübt werden kann.

¹⁸² Vgl. Jonathan Z. Smith, *Map is not Territory*, Leiden 1978, 95ff.

Smith assoziiert mit dieser Haltung Rebellion, Freiheit sowie das Erfahren, Ausweiten oder sogar das Brechen von Grenzen.¹⁸³ Wir dürfen laut Smith allerdings nicht der Versuchung erliegen, die atopische der lokalen Position als die fortgeschrittenere Sicht überzuordnen: „Both have been and remain coeval existential possibilities.“¹⁸⁴

Da eine atopische Haltung impliziert, dass die Wiederauferstehung ortsunabhängig ist, ist auch der (manchmal unfreiwillig) gewählte Modus der Beerdigung – ob man nun *ad sanctum* beerdigt wurde, in einem gewöhnlichen Grab liegt oder die Beisetzung aufgrund einer Katastrophe gar verhindert worden ist – für die Wiederauferstehung nicht von Bedeutung. Ein erlesenes Grab wird die Chancen auf die Wiederauferstehung genauso wenig steigern, wie ein gewöhnliches sie mindern wird. Diese Position vertritt Augustinus in Conf. 9 durch die Worte seiner Mutter: Die Ablehnung eines so lange ersehnten Grabes neben ihrem Mann Patricius sowie das Vertrauen auf Gottes Weisheit beim Jüngsten Gericht, dass er ihren Körper sogar an den entlegensten Orten finden werde, zeigen uns deutlich die Einstellung von Mutter und Sohn (Conf. 9.11.28):

*„Nihil“ inquit „longe est deo, neque timendum est, ne ille non agnoscat
in fine saeculi, unde me resuscitet“.*

Wir finden aber auch einen Beleg für eine atopische Äußerung aus dem Munde Augustins selbst. Die Begeisterung der Nordafrikaner für ihre Märtyrer trug zwar immens zur Ausdehnung des Heiligenkultes bei, wies aber ein Manko auf: Sie blieb beschränkt auf die lokale Ebene. Ausländische Märtyrer wurden mit weit weniger Euphorie verehrt als heimische. Dieses Verhalten kritisiert Augustinus an seiner Gemeinde im Jahre 401, als sich zum Fest des römischen Märtyrers Laurentius weniger Gläubige in der Kirche einfanden als gewohnt (Serm. MA 1.55–64).¹⁸⁵

*Neque enim ubi sepulcrum corporis eius est, ibi tantum memoria meriti eius:
devotio ubique debetur; caro uno loco ponitur, sed spiritus victor cum illo
est qui ubique est.*

¹⁸³ Smith 1978, 100f.: „(Cultures) which affirm the necessity of dwelling within a limited world in which each being has its given place and role to fulfill, a centripetal view of the world which emphasizes the importance of the „Center“ as opposed to those cultures which express a more „open“ view in which the categories of rebellion and freedom are to the fore; in which beings are called upon to challenge their limits, break them, or create new possibilities, a centrifugal world which emphasizes the importance of periphery and transcendence;“

¹⁸⁴ ibd., 101.

¹⁸⁵ Dieses Zitat in Verbindung mit der nordafrikanischen Trägheit in der Verehrung nicht-lokaler Märtyrer wird untersucht bei Roetzer 1930, 54f.

Gut 20 Jahre später, in *Cura mort.*, schlägt Augustinus einen anderen Ton an: Dort macht Augustinus ein Zugeständnis an solche Christen, die eine lokale Position vertreten, die also, fokussiert auf heilige Orte, auch die Nähe zu einem Märtyrergrab für ihr Seelenheil suchen würden.¹⁸⁶ Hinter diesem Zugeständnis lesen wir aber noch deutlich sein Ideal einer atopischen Position. Auch wenn er in *Cura mort.* uns eine ausgefeilte Rechtfertigung einer *depositio ad sanctum* bietet, gibt er im Unterton dieses Traktats keinesfalls seine atopischen Grundsätze auf: Obwohl diese Form der Beisetzung Vorteile biete – Verstärkung des *affectus*; Erinnerung an eine *commendatio* für den Märtyrer –, sei sie nicht zwingend notwendig (das Erinnern könne auch aus eigenen Stücken erfolgen) und sei im Grunde nicht die eigentliche Hilfe. Die Gebete helfen den Toten, nicht das Grab an sich (siehe 2.6).

Ungeachtet der Tatsache, dass Augustinus in seinem Herzen von seinem atopischen Standpunkt nicht abgerückt ist, müssen wir nach Gründen für seine nach außen präsentierte, leicht verschobene Haltung in *Cura mort.* suchen. Sollte es eine Veränderung sein, die nur im Denken eines Individuums ihren Niederschlag gefunden hat, oder ist Augustins Reaktion symptomatisch für eine ganze Generation, die auf die Geschehnisse ihrer Zeit – das Aufkommen der Heiligenverehrung – reagiert? Es folgen nun drei Vorschläge von möglichen Gründen für diese Veränderung:

1. Augustinus kann Floras Situation gut nachvollziehen: Beide erleben den Tod eines engen Angehörigen in der Fremde. Cynegius stirbt in Italien, während Flora in der Gemeinde Augustins lebt; Monnica stirbt fernab ihrer Heimat in Ostia. Ähnlich wie Navigius wurde Augustinus vielleicht auch ob des sich abzeichnenden Todes im Ausland spontan von dem Wunsch ergriffen, Monnica möge doch in ihrer Heimat beerdigt werden. Laut Augustins Aussage hat sich nur Navigius von dieser abergläubischen Idee vereinnahmen lassen, weshalb er auch von Monnica gescholten wurde (siehe Zitat auf S. 54). Ich halte es jedoch ebenso für möglich, dass auch Augustinus sich nach einer Beerdigung Monnicas in Nordafrika sehnte. Flora, Augustinus und Navigius ahnten, dass eine Grabpflege aufgrund der Distanz kaum möglich sein wird. Flora entscheidet sich daher für einen Antrag auf eine *depositio ad sanctum*, dem von Paulinus auch stattgegeben wird. Floras Entscheidung war vermutlich eine Reaktion auf die besonderen Umstände: Vielleicht sah sie in der *depositio ad sanctum* die Möglichkeit, ihre Abwesenheit und damit das Ausbleiben ihrer Gebete direkt vor Ort, am Grab ihres Sohnes, ersetzen zu können.

¹⁸⁶ Smith 1978, 114 führt aus der Tradition des Judentums ein extremes Beispiel für diese Position an: Israel als das heilige Zentrum der Juden besitzt eine solch starke Anziehungskraft, dass sogar Tote, die in der Diaspora beerdigt wurden, in der Vorstellung der Juden durch den Erdboden bis ins heilige Land gezogen werden.

Die Gebete von Pilgern am Grab ihres *ad sanctum* beerdigten Sohnes sollen als Kompensation ihrer Abwesenheit gelten.

Aber ist Augustins Lösung so stark verschieden? Denn seine mehr als zehn Jahre auf Monnicas Tod folgende Bitte um Gebet weist eine markante Ähnlichkeit auf. Ich verweise auf die unter 3.1.4 vorgeschlagene Interpretation des Gebetes für Monnica als „collection point“ für Fürbitten. Es liegt nahe, seine nicht völlig ablehnende Haltung zur *depositio ad sanctum* mit der Tatsache erklären zu können, dass er die Sorge, die hinter Floras Bitte stand, damals selber bei Monnicas Tod gespürt hatte.

2. Dieses Argument bezieht sich auf eine ähnliche Herzensregung wie das erste. Mit seiner milden Antwort zur Frage nach einem Grab *ad sanctum* hat Augustinus Rücksicht auf Paulinus' Gefühle genommen. Hierzu empfiehlt sich ein genauerer Blick auf den im AL von Johannes Divjak verfassten Beitrag zum Lemma „Epistulae“ über die Freundschaft zwischen den Bischofskollegen.¹⁸⁷ Obwohl der Beginn des Briefverkehrs im Jahr 394 auf die Initiative von Paulinus und Therasia zurückgeht, war es doch Augustinus, der nach einer mehrjährigen Pause wiederholt versuchte, die Brieffreundschaft wiederaufzunehmen. Er scheute in seiner Besorgnis auch nicht davor, offen nach Gründen für den Kontaktabbruch zu fragen. Augustinus war, so resümiert Divjak, aus Wertschätzung für dessen Person und Werk viel an dieser Brieffreundschaft gelegen, während „der Bescheidenheitsgestus des Paulinus, der zuweilen in Selbsterniedrigung und in Verklärung des Briefpartners gipfelt, eher fremd anmutet“¹⁸⁸. Ebenso bescheinigt Brown Augustinus eine Sehnsucht nach der physischen Nähe zu seinen Freunden, die auch aus seinen Briefen spricht. Im Gegensatz zum kühlen Paulinus schlage er einen ungleich warmherzigeren Umgangston an.¹⁸⁹ Wenn Augustinus, wie unter 1. vermutet, von dem geplanten Ehegrab *ad Felicem* gewusst hat, können wir sein mildes Urteil zur *depositio ad sanctum* seiner sensiblen Natur zuschreiben, welche die Gefühle seines Briefpartners Paulinus nicht verletzen wollte. Die zwei genannten Argumente beziehen sich also auf Augustins Feingefühl: Für Flora empfindet er Mitgefühl in dem Maße, wie er auf Paulinus' religiöse (wenn auch aus Augustins Sicht abergläubische) Gefühle als Freund Rücksicht nimmt.

¹⁸⁷ Vgl. Johannes Divjak, *Epistulae*, AL 2 (1996sq.), 893–1057.

¹⁸⁸ Divjak 1996, 942.

¹⁸⁹ Vgl. Brown 1972, 139.

3. Augustinus, in seinem Herzen treuer „Atopist“, lernt, die Märtyrerverehrung – zum Teil eine Reaktion auf veränderte Umweltbedingungen – als Mittel für verschiedene Zwecke zu gebrauchen. Um welche Zwecke es sich handelt, wird erst verständlich, wenn wir geklärt haben, was mit „veränderter Umwelt“ gemeint ist: Im Jahr 313 wurde mit dem Mailänder Toleranzedikt das Ende der Christenverfolgung sowie eine neue Ära in der christlichen Liturgie eingeläutet. Konstantins Edikt war die Initialzündung für die sich in den folgenden Dekaden ausbreitende Märtyrerverehrung. Wie das Edikt und neun Jahre später auch der Sieg Konstantins über Licinius als die Ursachen des Heiligenkultes zu begründen sind, erklärt uns Robert Markus, an den ich mich im Folgenden halten werde:¹⁹⁰ Zur Frage nach der Entstehung der Heiligenverehrung liefert er neue Argumente, die dem bisherigen Dogma widersprechen. Entgegen der landläufigen Meinung, das Christentum habe bereits in seinen Anfängen eine Vielzahl heiliger Orte gehabt, soll es erst im 4. Jh. die Idee von heiligen Orten akzeptiert haben. Drei Jahrhunderte lang entgegnete es der Vorstellung, bestimmte Orte als heilig anzuerkennen, mit Ablehnung,¹⁹¹ eingedenk der mahnenden Worte des Hl. Paulus, dass Orte nicht inhärent heilig sein können und der Glaube nicht durchs Sehen oder Berühren, sondern durchs Hören komme.¹⁹² Eusebius von Caesarea (260–340) entstammte der letzten Generation, die mehrheitlich im Sinne der atopischen Position heilige Plätze als unchristlich und als typisch für Heiden und Juden strikt ablehnte. Anhand folgender Worte des Minucius Felix, der ein halbes Jahrhundert vor Eusebius lebte, sehen wir solch eine original atopische Position (Oct. 31.1–2):

*Templum quod ei exstruam, cum totus hic mundus eius opere fabricatus
eum capere non possit? Et cum homo latius maneam, intra unam aediculam
vim tantae maiestatis includam? Nonne melius in nostra dedicandus est
mente, in nostro immo consecrandus est pectore?*

Doch bereits Kyrrillus von Jerusalem (313–386), die auf Eusebius folgende Generation, sollte die Idee von heiligen Orten enthusiastisch aufnehmen. Wie können wir uns den plötzlichen Umschwung erklären? Markus führt zwei Gründe für diesen „sea change“ an: Der nach dem Sieg Konstantins über Licinius einsetzende Ehrgeiz im Bauwesen in Jerusalem, der Teil einer „campaign against paganism and Judaism“ war, schuf dort neue heilige Plätze, die bald darauf zunächst von

¹⁹⁰ Vgl. Robert Markus, How on earth could places become holy? Origins of the Christian idea of holy places, JECS 2 (1994), 257–271.

¹⁹¹ ibd., 259: „In its first centuries Christianity was a religion highly inhospitable to the idea of holy places.“

¹⁹² ibd., 259f. Markus beruft sich hier auf Röm. 10.17: *Ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi.*

der kaiserlichen Familie und wenig später auch von den einfachen Christen in Form eines „devotional tourism“ besucht wurden.¹⁹³ Die Kampagne zielte darauf ab, heidnische und jüdische Plätze mit christlichen Bauwerken zu überschreiben. Die architektonische Initiative der Kaiserfamilie sollte vom populären Enthusiasmus begeistert aufgenommen werden. Mit der Idee des heiligen Platzes war, laut Markus, das Grundmuster gelegt, das die Erschließung weiterer heiliger Orte in allen christlichen Ländern ermöglichen sollte.¹⁹⁴

Der zweite und schwerwiegendere Grund aber – die neuen Bauaktivitäten allein hätten keinen solch starken Gesinnungswandel hervorrufen können, der eine jahrhundertelange Ablehnung von heiligen Orten in einen befürwortenden Enthusiasmus hätte umschlagen lassen können – sei die demonstrative und bewusste Aufrechterhaltung eines ebenfalls jahrhundertealten Selbstverständnisses des Christentums: Die Christenverfolgungen hatten die Identität der Christen als die Kirche der Märtyrer bis zu diesem Zeitpunkt maßgebend geprägt. Als nach dem offiziellen Ende der Verfolgungen sich die Kirche in der ihr völlig neuen Situation des Siegers vorfand, galt es, das alte Selbstbild um jeden Preis aufrechtzuerhalten: „No radical break could be allowed to divide the triumphant Church of the fourth and later centuries from its persecuted predecessor. The past had to be kept alive in the Church’s mind.“¹⁹⁵ Durch die Erinnerung an die qualvollen Martyrien, die in der Märtyrerverehrung zentral war, konnte das alte Bild der verfolgten Kirche gewahrt bleiben, was sich in der Verehrung v. a. lokaler Märtyrer und ihrer Stätten niederschlug.

An dieser Stelle sei nochmals Browns Erklärung zur Entstehung der Heiligenverehrung ins Gedächtnis gerufen (siehe Fn. 74), die bei charismatischen Kirchenvätern, allen voran Ambrosius, ansetzt, welche es geboten sahen, den Einfluss reicher, aristokratischer Familien an Märtyrerstätten einzudämmen. Diesen Konflikt, der sich im 4. Jh. zuspitzte, entschied Ambrosius für sich, indem er Mechanismen einführte, welche die Stellung des Bischofs sowohl gegenüber einflussreichen Familien als auch gegenüber dem Kaiserhof stärkten: Die von Ambrosius ab dem Jahre 386 zelebrierten *inventiones* und *translationes* von Märtyrergebeinen kamen einer drohenden „Privatisierung der Heiligen“¹⁹⁶ zuvor. Mithilfe einer Elite von Bischöfen, die es ihm gleichtaten, vervielfachten sich die Märtyrerstätten, sodass in Nordafrika ein dichtes Netz von Kultstätten entstand.¹⁹⁷

¹⁹³ ibd., 261.

¹⁹⁴ ibd., 261f.

¹⁹⁵ ibd., 269.

¹⁹⁶ Brown 1991, 42.

¹⁹⁷ ibd., 33–47.

Lifshitzs Ansatz ist ähnlich dem von Brown. Mit ihrem Fokus auf Geschlechterpolitik hat sie herausgearbeitet, dass Ambrosius sich genötigt sah, v. a. gegenüber der Figur der spätantiken Matrone die Oberhand zu gewinnen. Diese trat als der größte Rivale in der Frage nach der religiösen Führung auf, wenn es um die Einflussnahme an Märtyrerstätten ging. Der Sieg der Bischöfe des 4. Jh. über diese private Machtausübung bei den Heiligengräbern ist weniger der Erfindung eines Mechanismus, sondern vielmehr der Nachahmung eines solchen zu verdanken. Indem Ambrosius die spätantike Matrone kopierte, konnte sich der Bischofsstand langfristig durchsetzen.¹⁹⁸

Wie positioniert sich Augustinus in der Märtyrerverehrung? Wir wissen, dass er sich erst in seinem letzten Lebensdrittel, seit seiner Einsetzung als Bischof von Hippo, häufiger mit dem Martyrium befasst, ja dass er sogar erst in seinen letzten zwei Lebensdekaden an die Echtheit der Wunder geglaubt hat. Gegen Ende seines Lebens hat er in zunehmenden Maße die Existenz von Wundern am Heiligtum des Hl. Stephanus anerkannt. Auch Klöckener gelangt unter Berufung auf En. Ps. 40.1¹⁹⁹ zu der Ansicht, Augustinus habe die Märtyrerverehrung als fruchtbar für die Ausbreitung des Christentum begriffen.²⁰⁰

Hat Augustinus ähnliche Akzente wie Ambrosius gesetzt? Im 8. Kapitel des 22. Buches von *De civitate Dei* berichtet er von fast 20 Wundern, vornehmlich solchen, die sich in der Umgebung von Hippo Regius an den Heiligtümern des Hl. Stephanus ereignet haben, und von denen er durch die involvierten Personen direkt erfahren hatte und daher diese Wunder zu seinem persönlichen Erfahrungsschatz zählt. Weiters erfahren wir, dass auf seine Initiative in seiner Gemeinde ein Buch angefertigt worden ist, welches alle ab diesem Zeitpunkt belegten Wunder seiner Gemeinde festhalten sollte, damit sie nicht dem kollektiven Vergessen anheimfallen. Die in der Bibel beschriebenen Wundertaten sieht Augustinus aufgrund ihres wiederholten Verlesens im Gottesdienst als ausreichend gesichert an. Die späteren Wunder allerdings unterlägen der Gefahr, vergessen zu werden, da sie nicht „durch immer wiederholte Lesungen eingehämmert werden, sondern wie Sand durch ein Sieb dem Gedächtnis verloren gehen.“²⁰¹ Das Unternehmen, solche

¹⁹⁸ Vgl. Lifshitz 2008, 324–334.

¹⁹⁹ En. Ps. 40.1: *Mortuus est Christus, non peribit nomen eius; mortui sunt martyres, multiplicata est magis ecclesia, crescit per gentes omnes nomen Christi.*

Eine weitere Stelle, die von Augustins Auffassung von der Märtyrerverehrung zeugt, ist Civ. 22.8: *Ut terrentibus et contradicentibus tam multis tamque magnis persecutionibus praecedens in Christo, deinde in ceteris ad novum saeculum secutura resurrectio atque immortalitas carnis et fidelissime crederetur et praedicaretur intrepide et per orbem terrae pullulatura fecundius cum martyrum sanguine sereretur.*

²⁰⁰ Vgl. Klöckener, *Martyres, martyrium*, AL 3 (2004), 1191.

²⁰¹ cf. Civ. 22.8: *Sed ista (erg. die heutigen Wunder) Nec similiter innotescunt neque, ut non excedant animo, quasi*

Aufzeichnungen anfertigen zu lassen, zeugt von der Verantwortung, die Augustinus als Bischof spürte, das Gedächtnis seiner Gemeinde zu unterstützen. Aber die Initiative muss auf beiden Seiten erfolgen. Ergänzt werden muss ein solches Buch von der Mundpropaganda der Gemeinde, damit diejenigen von den Wundertaten der Heiligen erfahren, die einmal bei der Verlesung eines Berichtes nicht anwesend waren. Aber hier beklagt Augustinus Missstände (Civ. 22.8):

Nam et ubi diligentia est, quae nunc apud nos esse coepit, ut libelli eorum, qui beneficia percipiunt, recitentur in populo, semel hoc audiunt qui adsunt pluresque non adsunt, ut nec illi, qui adfuerunt, post aliquot dies quod audierunt mente retineant et vix quisque reperiat illorum, qui ei, quem non adfuisse cognoverit, indicet quod audivit.

Wie wichtig ihm das Instrument der mündlichen Überlieferung ist, sehen wir an seiner Reaktion gegenüber der von Brustkrebs geheilten Innocentia aus Karthago, nachdem sie mit Taufwasser in Berührung gekommen war. Als Augustinus bemerkt, dass ein solch großes Wunder in der Stadt unbekannt geblieben ist, weil Innocentia davon nicht berichtet hatte, tadelt er sie und legt ihr nahe, dies sofort nachzuholen.²⁰²

Die Faszination der Märtyrerwunder stellt jede Predigt in den Schatten. Aus diesem Grund hat Augustinus sogar die Predigt am Ostersonntag kurz gehalten, damit seine Gemeinde möglichst schnell an einem Wunder, das sich in seiner eigenen Kirche soeben ereignet hatte, teilhaben könne.²⁰³ Gottes Werke zu sehen sei in diesem Fall effektiver, als sie von der Kanzel zu hören; er lässt Gottes Wort lieber selbst sprechen (Civ. 22.8):

Magis enim eos in opere divino quandam Dei eloquentiam non audire, sed considerare permisi.

glarea memoriae, crebra lectione tunduntur.

²⁰² ibd.: *Et quia breviter ab ea quaesiveram, feci ut, illis audientibus multumque mirantibus et glorificantibus Deum, totum ex ordine, quem ad modum gestum fuerit, indicaret.*

²⁰³ In Civ. 22.8 berichtet Augustinus von dem einzigen Wunder, das sich in seiner Gemeinde zugetragen hatte: Das Geschwisterpaar Paulus und Palladia litt an einem Körperzittern, ein Fluch ihrer gekränkten Mutter. Sie hatten sich in Hippo am Schrein des Hl. Stephanus eingefunden, um dort täglich zu beten. Am Ostersonntag vor Beginn der Messe sank Paulus plötzlich zu Boden und stand kurz darauf geheilt wieder auf. Seine Schwester wurde auf dieselbe Weise einige Tage später geheilt.

Augustinus hat also gespürt, dass mithilfe der Affinität der Laien zum Wunderglauben, welchem der Klerus aber in gleicher Weise erlag, die Wundertaten der Heiligen in Umlauf gebracht werden und das Christentum sogar verbreitet werden konnte.

Ein zweiter Vorteil, den Augustinus in der Heiligenverehrung gesehen haben mag, war die Vorbildfunktion der Märtyrer als *imitatores Christi*: Wie bereits unter 2.4 und 2.5.2 erwähnt, bedeutete die *imitatio Christi* der Märtyrer eine Aufforderung an die Gläubigen, die Märtyrer zu imitieren, wie jene selbst Christus imitiert haben, oder zumindest den Wunsch zu hegen, jene imitieren zu können. Als Bischof sah Augustinus die Möglichkeit, seiner Gemeinde stets die christlichen Vorbilder par excellence vorzuhalten und somit die Gemeinde in ihrem Bestreben, den christlichen Moralkodex zu befolgen, zu unterstützen. Ein Gläubiger verehrt einen Heiligen nur dann wahrhaft, wenn er auch versucht, dessen *imitatio Christi* selbst nachzuahmen. Gerade mit seinem Amtsantritt als Bischof im Jahre 396, wodurch ihm auf einmal die Gemeinde von Hippo anvertraut worden ist, nachdem er sich bereits ein Jahr lang als Hilfsbischof unter Valerius um ihre Belange gekümmert hatte, mag Augustinus dies als einen Vorzug am Heiligenkult geschätzt haben.

Drittens bedeutete der Aufstieg einer Gemeinde zur Märtyrerstätte schlichtweg die Erschließung einer neuen finanziellen Quelle. Eine Kirchengemeinde zur Zeit Augustins hatte verschiedene Aufgaben zu bewältigen.²⁰⁴ Dazu zählten die Versorgung ihrer Kleriker, die Instandhaltung der Kirchengebäude sowie karitative Aufgaben. Dank Possidius wissen wir, dass sich die Praxis immer mehr durchsetzte, dass die Kirche zwischen Almosenspender und Empfänger trat und dadurch die Praxis der individuellen Almosen unüblicher wurde.²⁰⁵ Blicken wir auf die Bandbreite der Empfängergruppen – neben Armen, Alten, Kranken, Kriegsgefangenen, Gefängnisinsassen reiht Augustinus auch die nicht völlig Mittellosen zu den Bedürftigen –, so wird deutlich, dass die Kirche auf neue finanzielle Quellen angewiesen war. Befand sich die *memoria* eines Heiligen im „Angebot“ einer Gemeinde, so konnte diese sich Mehreinnahmen durch Spenden von Pilgern erhoffen. Der Bischof Augustinus, der ebenso in der Verantwortung stand, finanzielle Mittel für die Erfüllung der karitativen Aufgaben zu generieren, war sich des Vorteils, im Besitz eines Heiligen zu sein, sicherlich bewusst.

²⁰⁴ Vgl. Kessler, Andreas, Krause – Jens-Uwe, *Eleemosyna*, AL 1 (1986–1994), 758.

²⁰⁵ Possid. *Vita Aug.* 24.14–17.

Anhang

a. Zusammenfassung

Grundlage dieser Arbeit ist das Spätwerk Augustins *De cura pro mortuis gerenda* (421/424), ein an seinen Bischofskollegen Paulinus von Nola adressiertes Traktat. Es ist das einzige Werk im Opus Augustins, das sich zur Gänze mit der Sorge um die Verstorbenen auseinandersetzt, speziell mit der Frage nach der *depositio ad sanctum*, einem spätantiken christlichen Brauch, den Leichnam eines Verstorbenen in der Nähe eines Märtyrergrabes beisetzen zu lassen. Augustins Werk ist daher im Kontext der immer populärer werdenden, nordafrikanischen Heiligenverehrung zu sehen.

Neben Erläuterungen zu Schlüsselstellen des Traktats im Zusammenhang mit diesem Brauch wurde mit einem philologischen und religionswissenschaftlich-historischen Ansatz gearbeitet, der darauf basiert, Primärtexte (v. a. aus anderen Werken Augustins und anderer spätantiker christlicher Autoren) zu vergleichen und einige in dem Traktat angeschnittene christliche Themen in die Entwicklungsgeschichte der augustinischen Theologie bzw. des spätantiken christlichen Dogmas einzuordnen.

Es ist dies das Konzept der christlichen Fürbitte (*commendatio*), die für Augustinus neben dem Opfer der Eucharistie und Almosen die Unterstützung der Toten schlechthin bedeutet. Mit Hinblick auf den Titel des Traktats (*De cura pro mortuis gerenda*) kommt eine Erörterung dieser Schrift natürlich nicht ohne eine Darlegung von Augustins Konzept zum Zwischenzustand (*tempus interpositum/interim*) aus, also dem Zustand, in welchem sich die Seelen der Verstorbenen unmittelbar nach dem Tod bis vor die Wiederauferstehung befinden. Damit verbunden ist die Frage nach der Lebensführung, die die Toten überhaupt erst für einen Empfang der Hilfen der Lebenden berechtigt. Augustins Sichtweise, nämlich diesen Zustand nicht als Ort, sondern unkörperlich, aber in der Intensität des Erlebens körperähnlich zu denken, ist ebenso markant, wie seine späte Abkehr von dieser Haltung verwunderlich ist: In den *Retractationes* wird er es bedauern, den Aufenthaltsort nicht schon früher *sub terris* lokalisiert zu haben.

Da Cura mort. in der Wissenschaft vielfach als zweigeteilt empfunden wurde – nach der *depositio ad sanctum* wendet sich Augustinus in der zweiten Hälfte des Traktats den Erscheinungen von Toten in Träumen der Lebenden zu – ist hier ein Vorschlag gemacht worden, das Werk als Einheit zu deuten: Nach dem Vorbild der *cura pro mortuis* der

Lebenden gesteht Augustinus in der zweiten Hälfte auch den Toten eine *cura de vivis* zu. Damit lässt sich das gesamte Werk als Einheit betrachten.

Im letzten Kapitel dieser Arbeit wurde anhand eines Vergleichs mit einer signifikanten Stelle (nämlich dem Bericht vom Tode Augustins Mutter Monnica) aus den berühmten *Confessiones* (ca. 397/401) gezeigt, inwieweit sich Augustins Meinung zu diesem Brauch der *depositio ad sanctum* im Laufe der zwei Dekaden geändert hat.

b. Literaturverzeichnis

Editionen – Übersetzungen – Kommentare:

Augustinus:

Civitate Dei, De:

Aurelius Augustinus, Der Gottesstaat. De Civitate Dei. Zweiter Band: Buch 15–22, hg. und üs. von Carl J. Perl, Paderborn 1979.

Confessiones:

O'Donnell, James, Augustine. Confessions II. Commentary on Books 1-7, Oxford 1992.

O'Donnell, James, Augustine. Confessions III. Commentary on Books 8-13, Oxford 1992.

Aurelius Augustinus, Confessiones. Bekenntnisse, hg. und üs. von Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch, Stuttgart 2009.

Cura pro mortuis gerenda, De:

S. Aureli Augustini Opera, ed. Joseph Zycha, Wien 1900 (CSEL 41), 619 –660.

Aurelius Augustinus. Die Sorge für die Toten, üs. von Gabriel Schlachter und Rudolph Arbesmann, Würzburg 1975, (Aurelius Augustinus – Der Seelsorger 13).

Rose, Paula, Augustine on the relations between the living and the deceased, Amstelveen 2011.

Epistulae:

S. Aureli Augustini Hipponensis Episcopi Epistulae. Pars 3: Ep. 124–184, ed. Alois Goldbacher, Wien 1904? (CSEL 44).

S. Aureli Augustini Hipponensis Episcopi Epistulae. Pars 4: Ep. 185–270, ed. Alois Goldbacher, Wien 1911? (CSEL 57).

Retractationes:

Sancti Aurelii Augustini Retractationum libri II, ed. Mutzenbecher, Turnhout 1984 (CCSL 52).

Sermones:

Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis episcopi, Opera omnia, ed. Jacques P. Migne, Paris 1861 (PL 38).

Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis episcopi, Opera omnia, ed. Jacques P. Migne, Paris 1960 (PLS 2).

Sancti Aurelii Augustini Sermones de vetere testamento. Pars 11.1, ed. Lambot, Turnhout 1961 (CCSL 41).

Sonstige Autoren/Werke:

- Gregor von Nazianz, Briefe, hg. und üs. von Michael Wittig, Stuttgart 1981 (Bibliothek der griechischen Literatur 13).
- Plotin, Plotins Schriften, ed. Richard Harder, Hamburg 1956 (PhB 211a/1a).
- Possidius, Vita Augustini. Augustinus Opera – Werke, hg. und üs. von Wilhelm Geerlings, Paderborn (u. a.) 2005.
- Aurelii Prudentii Clementis Carmina, ed. Ioannes Bergmann, Wien 1926 (CSEL 61), 289–431.
- Rhetorica ad Herennium. Incerti auctoris libri IV de arte dicendi, hg. und üs. von Friedhelm Müller, Aachen 1994.
- Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera. Pars 2. Opera Montanistica, ed. Alois Gerlo et al., Turnhout 1954 (CCSL 2).
- Nova Vulgata biblicorum sacrorum editio, Libreria Editrice Vaticana 1979.

Sekundärliteratur

- Blum, Hervig, Die antike Mnemotechnik, Hildesheim 1969 (Spudasmata 15).
- Brown, Peter, Augustinus von Hippo. Eine Biographie von Peter Brown, hg. und üs. von Johannes Bernard, Leipzig 1972.
- Brown, Peter, Die Heiligenverehrung. Ihre Entstehung und Funktion in der lateinischen Christenheit, hg. und üs. von Johannes Bernard, Leipzig 1991.
- Carozzi, Claude, Le Voyage De L'Âme Dans L'Au-Dela D'Après La Litterature Latine. V^e – XIII^e Siècle, Rom 1994 (École Française De Rome 189).
- Carruthers, Mary, The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture, Cambridge 2009.
- O'Daly, Gerard, civitate Dei (De), AL 1 (1986–1994), 969–1010.
- Diehl, Ernst, ILCV 1, Berlin 1925.
- Divjak, Johannes, Epistulae, AL 2 (1996sq.), 893–1057.
- Dölger, Franz, Antike Parallelen zum leidenden Dinocrates in der Passio Perpetuae, AC 2 (1930), 1–40.
- Eger, Hans, Die Eschatologie Augustins, Bamberg 1933 (GThF 1).
- Feldmann, Erich, Confessiones, AL 1 (1986–1994), 1134–1193.
- Haase, Mareile, Trankopfer. II. Klassische Antike, PWRE 12/1 (2002), 752f.
- Henry, Paul S. J., Die Vision zu Ostia. (Frz. La vision d'Ostie. Sa place dans la Vie et l'Oeuvre de saint Augustin, Paris, Librairie philosophique J. Vrin 1938, S. 15–103, üs. von Walter Twele.), in: Augustinus – Gespräch der Gegenwart, ed. C. Andresen, Wien 1962, 201–270.
- Hessen, Johannes, Augustins Metaphysik der Erkenntnis, Leiden 1960.
- Hübner, Wolfgang, Die *praetoria memoriae* im zehnten Buch der *Confessiones*. Vergilisches bei Augustin, ReAug 22, 1–2 (1981), 245–263.
- Lifshitz, Felice, The Martyr, the Tomb, and the Matron. Constructing the (Masculine) „Past“ as a Female Power Base, in: Medieval Concepts of the Past. Ritual, Memory, Historiography, hg. von G. Althoff – J. Fried – P. Geary, Münster-Indiana 2008, 311–341.

- Kessler, Andreas – Krause, Jens-Uwe, *Eleemosyna*, AL 1 (1986–1994), 752–767.
- Kilmartin, Edward J., Early African legislation concerning liturgical prayer, EL 99 (1985), 105–127.
- Klößener, Martin, Das eucharistische Hochgebet bei Augustinus. Zu Stand und Aufgaben der Forschung, in: *Signum pietatis*. Festgabe für C. P. Mayer OSA zum 60. Geburtstag, hg. von W. Eckermann (u. a.), Würzburg 1989 (*Cassiciacum* 40), 461–495.
- Klößener, Martin, *Martyres, martyrium*, AL 3 (2004), 1185–1196.
- Klößener, Martin, Das eucharistische Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie der christlichen Spätantike, in: *Præx eucharistica*. Vol. 3: *Studia*, hg. von A. Gerhards (u. a.), Freiburg 2005 (*Spicilegium Friburgense* 42), 43–128.
- Kotila, Heikki, *Memoria mortuorum*. Commemoration of the departed in Augustine, Rom 1992 (*Studia Ephemeridis "Augustinianum"* 38).
- Markus, Robert, How on earth could places become holy? Origins of the Christian idea of holy places, JECS 2 (1994), 257–271.
- Marrou, Henri I., *Augustinus und das Ende der antiken Bildung* (Üs. von Wirth-Poelchau und hg. von Götte), Paderborn-Wien (u. a.) 1981.
- Mratschek-Halfmann, Sigrid, Der Briefwechsel des Paulinus von Nola. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen, Göttingen 2002 (*Hypomnemata* 134).
- Müller, Hildegund, In *Iohannis euangelium tractatus*, AL 3 (2004), 704–730.
- Roetzer, Wunibald, *Des heiligen Augustinus Schriften als liturgie-geschichtliche Quelle*, München 1930.
- Rush, Alfred C., *Death and burial in Christian antiquity*, Washington D.C. 1941.
- Schmidt-Dengler, Wendelin, Die *aula memoriae* in den Konfessionen des heiligen Augustin, ReAug 14, 1–2 (1968), 69–89.
- Shanzer, Danuta, Bible Exegesis, Literature, and Society, JML 18 (2008), 130–157.
- Shanzer, Danuta, Jerome, Tobit, Alms, and the Vita Aeterna, in: *Jerome of Stridon: His Life, Writings and Legacy*, hg. von Andrew Cain und Josef Lössl, Farnham-Burlington 2009, 87–103.
- Smith, Jonathan Z., *Map is not territory*, Leiden 1978.
- Stuiber, Alfred, *Refrigerium Interim*. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst, Bonn 1957 (*Theophaneia* 11).
- Van der Meer, Frederik, *Augustinus der Seelsorger*. Leben und Wirken eines Kirchenvaters (Üs. von Nicolaas Greitemann), Köln 1951.
- Waszink, Jan H., *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De Anima*, Leiden-Boston 2010 (*Vigiliae Christianae Supplements*, 100).
- Wlosok, Antonie, *Ignis purgatorius*, AL 3 (2004), 487–491.
- Yates, Frances A., *The art of memory*, Harmondsworth (u. a.) 1966.
- Zumkeller, Adolar, *Anima et eius origine (De)*: AL 1 (1986–1994), 340–350.

c. Lebenslauf

Matthias Wagner

Persönliche Daten

Name: Matthias Wagner
Geburtsdatum: 18.12.1983
Geburtsort: Marburg an der Lahn
Wohnadresse: Laudongasse 42 / 17
1080 Wien
Telefon: 0660 / 488 1977
Email: matwag83@gmail.com



Schulische Ausbildung

1990-1994: Grundschule Burgkirchen
1994-2003: humanistischer Zweig des Kurfürst-Maximilian Gymnasium
Burghausen
Abschluss: Abitur

Akademische Ausbildung

2003-2006 Universität Berlin: Betriebswirtschaftslehre
Seit 2006 Universität Wien: klassischen Philologie / Philosophie und
Psychologie auf Lehramt
Angestrebter Abschluss: Diplom (Lehramt)

Außeruniversitäre Tätigkeiten

20014 / 15: Anstellung als Lateinlehrer am Amerlinggym. (5. und 6. Klasse)
2001-2014: Nachhilfe (privat) in Latein
2008-2013: verschiedene Tätigkeiten im Servicebereich
2009-2011: Lateinnachhilfe am Wilk-Lernhilfeinstitut

Weitere Interessen

Gitarrenunterricht seit 1992, u.a. Unterricht bei: Frank Begeré (Klassik) und Georg Kempa (Flamencogitarre) in Berlin; Christian Troger (Klassik), Krunoslav Bagaric (Flamencogitarre) und Lukas Höfler (E-Gitarre) in Wien

Sprachen

Deutsch	Muttersprache
Latein	Sicher in Vokabular und Grammatik
Englisch	fließend in Wort und Schrift, IELTS-Test (2003)
Französisch	Grundkenntnisse
Altgriechisch	Graecum