

ALEXANDER GLIECH

Bibliographie einer Bekehrung

Die lektüregestützte Suche nach dem richtigen Glaubens- und Gottesverständnis in den *Confessiones*

Zusammenfassung

Augustins Bekehrungsgeschichte in den ersten acht Büchern der *Confessiones* enthält dem Titel des Werkes gemäß eine Reihe an Bekenntnissen über die vielfältigen Verfehlungen des Autors auf seinem Weg zum wahren Glauben an Gott. Der Großteil dieser Bekenntnisse ist durch Begegnungen mit und Erkenntnisse aus Literatur verschiedenster Art ausgelöst, die Augustinus selbst und mit anderen rezipiert. Der Beitrag zeigt auf, wie diese Lese-Erlebnisse zu zentralen Stationen auf Augustins Weg zum Bekehrungserlebnis von Mailand werden, und erläutert anschließend, warum die Lektürestationen das maßgebliche Gliederungsmotiv der *Confessiones* sind.

1. Einleitung

Im achten Buch der *Confessiones* schildert Augustinus seine entscheidenden Schritte zum festen Glauben. Besonders das Bekehrungserlebnis (Aug. *conf.* 8,12,29) hat in Literatur und Kunst einen starken Nachhall hervorgerufen und ist auch für eine moderne Leserschaft die sicherlich eindrucksvollste Passage: In einem Zustand emotionaler und religiöser Unruhe liegt Augustinus in einem Mailänder Garten weinend unter einem Feigenbaum und hört aus dem Nachbarhaus eine Kinderstimme, die mehrfach „*tolle, lege*“ ruft. Nachdem er dies als göttlichen Befehl an sich interpretiert hat, greift er das nächstbeste Buch, eine Sammlung der Paulusbriefe, und liest dort eine Stelle aus dem Römerbrief, die ihn dazu bewegt, seine weltlichen Ambitionen aufzugeben und sich ganz Gott zu widmen.

Versteht man ein Bekehrungserlebnis im Sinne einer Wandlung ‚vom Saulus zum Paulus‘ als radikalen Einschnitt in die Lebensführung, könnte man hinsichtlich Augustins Konversion ohne genauere Kenntnis

der *Confessiones* leicht annehmen, Augustinus habe bisher nur selten ein christliches Buch in der Hand gehabt, wenn er erst durch göttlichen Befehl zur Lektüre gebracht werden muss. Tatsächlich ist der autobiographische Teil der *Confessiones* aber, mehr noch als eine Lebensgeschichte, vor allem ein Bericht über die Auseinandersetzungen Augustins mit verschiedensten literarischen Werken philosophischer, christlicher und sogar poetischer Natur, die ihm immer wieder neue Denkhorizonte erschließen und damit seinem Leben eine neue Richtung geben. Konsequenterweise stellt auch der exegetische letzte Teil eine Anleitung zur richtigen Lektüre der *Genesis* dar. Augustins Weg zu Gott gelingt ihm also nahezu nur über Literatur.

Der vorliegende Beitrag belegt in einem ersten Schritt, welche Bedeutung Augustinus in den *Confessiones* seinen Lektüreerlebnissen für die persönliche Entwicklung beimisst. Dabei stehen unvermeidlich die ersten acht Bücher im Mittelpunkt, die in das Bekehrungserlebnis von Mailand münden, das Augustins christlichen Findungsprozess – zumindest der Narration der *Confessiones* zufolge – abschließt. Zentrales Thema dieses ersten Teils ist die Suche des jungen Augustinus nach dem richtigen Verständnis von und dem festen Glauben an Gott, einschließlich seiner Irrwege und Verfehlungen auf dieser Suche. Anschließend wird untersucht, warum Augustins Konversionsgeschichte fast ausschließlich durch seine Auseinandersetzung mit Literatur bedingt ist und nicht etwa nach paulinischem Vorbild durch eine direkte Begegnung mit Gott geschieht. Schließlich soll bewertet werden, welchen Beitrag er damit leistet, um den christlichen Glauben im geistigen Horizont paganer Philosophie zu verorten.

2. Lektüreerlebnisse in den *Confessiones*

Das nun folgende Kapitel ist nach den ‚Lektürestationen‘ Augustins gegliedert, angefangen bei seiner Schulbildung bis hin zur Bekehrung in Mailand. Weitestgehend wird die Ordnung damit auch dem inhaltlichen Verlauf der *Confessiones* folgen, ohne jedoch deren gesamten Gedan-

kengang nachzeichnen zu wollen. Zudem werden Sprünge und Rückgriffe auf relevante Textpassagen vorgenommen.

Bereits vor Beginn der autobiographischen Schilderung kann man dem Proömium des Werkes die Intention und den Leitgedanken, unter denen Augustinus seine Lektüre im Rückblick deutet, entnehmen. So heißt es dort, an Gott gerichtet, in Bezug auf den Menschen:

*Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te (Aug. conf. 1,1).*¹

Du treibst ihn an, dass er seine Freude daran finde, dich zu loben, denn auf dich hin hast du uns gemacht und unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir (Übers. Kurt Flasch, Burkhard Mojsisch).

Gott hat den Menschen darauf ausgerichtet und treibt ihn dazu an, Gott zu loben und nach ihm zu streben, um bei ihm (endlich) Ruhe zu finden. Augustins Lektüreerlebnisse werden von dieser Unruhe, Gott näher kommen zu wollen, getragen sein. Der Unruhe, einem Leitmotiv des gesamten Werkes², ist dabei die Problematik inhärent, ob man zuerst genaue Kenntnis von Gott erlangen muss, um ihn anzurufen, oder ob genau das Gegenteil der Fall ist:

Da mihi, domine, scire et intellegere, utrum sit prius invocare te an laudare te et scire te prius sit an invocare te (Aug. conf. 1,1).

Gib mir, Herr, dass ich weiß und einsehe, was das erste ist – dich anflehen oder dich loben, dich wissen oder dich anflehen (Übers. Flasch/Mojsisch).

Die Vereinbarkeit eines intellektuellen Verständnisses von Gott mit einem festen Glauben an Gott stellt den jungen Augustinus über Jahrzehnte vor ein Problem, das er über die Lektüre zu lösen versucht. Erst

¹ Wird in der Arbeit Primärliteratur zitiert, bezieht sich der Textnachweis, sofern nicht anders angegeben, immer auf die *Confessiones. Confessiones*, ed. corr. cur. H. Juergens et W. Schaub. Stuttgartiae 1996 (BT).

² Vgl. Fuhrer (2004), 108.

im Kulminationspunkt der Mailänder Gartenszene wird ihm der Einklang von *credere* und *intellegere* gelingen. Seine ersten Erfahrungen mit Literatur sind jedoch zunächst weder christlich noch philosophisch.

2.1 Augustins Kindheits- und Jugendlektüre

Bezeichnenderweise setzt Augustinus den Beginn seines bewussten Lebens an den Punkt, als er sprechen konnte, was für ihn der Anlass zu einem kurzen Exkurs über den Spracherwerb ist (1,13). Die Worte anderer zu verstehen und sich selbst mitteilen zu können, ist für ihn also ein wesentlicher Entwicklungsschritt. Während er für seine Säuglingszeit auf fremde Quellen angewiesen ist, kann er von diesem Punkt an selbstständig Zeugnis über sein Leben ablegen. Seine Sprachfähigkeit übt Augustinus in Form von Lesen und Schreiben, das er in der Schule lernt (1,14). Hinsichtlich seines Elementarunterrichts klagt er über sein sündiges Verhalten, Lesen und Schreiben häufig zugunsten des Spielens vernachlässigt zu haben (1,15). Die Bestrafungen, die er dafür von Eltern und Lehrern erhielt, erachtet er als gerecht, denn Lesen und Schreiben seien wertvolle Güter (1,16). Doch auch die Erwachsenen, die ihn zum Lernen trieben, seien Sünder, da sie dies in der Hoffnung auf eine glanzvolle Karriere des Jungen taten und nicht, damit er den Weg zu Gott finden könne (1,19). Denn grundsätzlich hing Augustinus, wenn auch noch nicht getauft, über seine Mutter Monnica bereits als Kind dem christlichen Glauben an (1,17), und sie und er hätten es also besser wissen können. Da Augustinus bereits Kleinkindern eine Sündhaftigkeit zuschreibt und an ihnen einen „vormoralischen Defekt“³ diagnostiziert, ist dies für ihn kein übertriebenes Schuldbewusstsein. Dass Augustinus über die wertvollen Fähigkeiten des Lesens und Schreibens verfügte, über die er den Weg zu seiner Bekehrung finden sollte, hat er darum nur Gott selbst zu verdanken, weil jener sich des falschen Ehrgeizes der Erwachsenen bediente, um Augustinus auszubilden (1,19).

³ Brachtendorf (2005), 51.

Diesen ersten elementaren Unterricht sieht Augustinus also in einem positiven Licht, denn er vermittelte ihm Fähigkeiten, die ihm bis in die Gegenwart nützlich sind:

Nam utique meliores, quia certiores, erant primae illae litterae, quibus fiebat in me et factum est habeo illud, ut et legam, si quid scriptum invenio, et scribam ipse, si quid volo (Aug. *conf.* 1,20).

Denn wertvoller, weil sicherer, waren jedenfalls diese elementaren Kenntnisse. Mit ihrer Hilfe erreichte ich, dass ich alles Geschriebene lesen und alles schreiben kann, was ich will, bis heute (Übers. Flasch/Mojsisch).

Kritik übt er jedoch an den Unterrichtsinhalten, an denen diese Fähigkeiten im anschließenden Grammatikunterricht geübt wurden, wobei diese insbesondere Vergils *Aeneis* trifft. Als Kind liebte er das Epos, empfand Mitgefühl mit Dido (1,21) und schrieb einen Vortrag aus Sicht der Juno, obwohl er wusste, dass es sich um bloße Fiktion handelte (1,27). Das Lob, das er damit gewann und das er genoss, war in Wirklichkeit ohne Wert, weil es ihn Gott nicht näher brachte. Der Blick auf die wesentlichen Dinge wurde ihm durch die *Aeneis* verstellt, wortspielerisch illustriert durch:

tenere cogebat Aeneae nescio cuius errores oblitus errorum meorum (Aug. *conf.* 1,20).

[Dieser Unterricht war besser als der spätere, der] mich zwang, die Irrfahrten irgendeines mir unbekanntes Äneas zu behalten und darüber meine eigenen Irrwege zu vergessen (Übers. Flasch/Mojsisch).

Aeneae nescio cuius verdeutlicht zudem die Distanz, die der erwachsene Augustinus inzwischen zu dem Epos gewonnen hat.⁴ Als Kind lehnte er es jedoch ab, tatsächliche, intelligible Inhalte zu lernen und zu verstehen und tauchte lieber in fiktive Welten ein (1,20). Ebenso kritisch bewertet er ein Schauspiel des Terenz über den Ehebruch Jupiters mit Danae, das den Zuschauern in Form der paganen Götter ein Vorbild zur

⁴ Vgl. Müller (2003), 187.

Sünde gebe (1,26). Im Rückblick plädiert er nun dafür, die sprachlichen Fähigkeiten an Werken erlernen zu lassen, die nicht nur sprachlich, sondern auch inhaltlich und moralisch wertvoll sind, also an christlicher Lektüre:

Didici enim in eis multa verba utilia, sed et in rebus non vanis disci possunt, et ea via tuta est, in qua pueri ambularent (Aug. conf. 1,24).

Ich habe dabei ja viele nützliche Wörter gelernt. Aber man könnte sie genauso gut an Gegenständen lernen, die nicht so wichtig sind, und das wäre der richtige Weg, den die Kinder gehen sollten (Übers. Flasch/Mojsisch).

Im Hinblick auf seine persönliche Entwicklung fällt Augustins Fazit über seine frühe Schulzeit demnach gemischt aus. Lesen und Schreiben sind elementare Fähigkeiten, die ihm sein ganzes Leben lang, insbesondere bei der Beschäftigung mit Gott von Nutzen sind. Sein erstes Lektüreerlebnis mit der *Aeneis* bewertet er im Rückblick jedoch als Täuschung, der er sündhaft verfiel und die ihn vom rechten Weg abbrachte. Damit erweist er sich als im typischen Widerstreit kulturell gebildeter christlicher Autoren der Spätantike stehend, ob pagane Literatur ganz zu unterdrücken sei oder man sie nützlich einbinden könne.⁵ Denn noch zur Zeit der Cassiciacum-Dialoge 386 n. Chr. wird Augustinus täglich seinen Vergil lesen (Aug. *ord.* 1,26) und auch die *Confessiones* enthalten weitere kleine sprachliche Anspielungen auf den Dichter.⁶ Unabhängig davon zeigt sich, dass Augustinus bereits als Kind gerne liest und sich von seiner Lektüre beeinflussen, ja sogar mitreißen lassen kann, auch wenn er dies in diesem Fall als Verfehlung ansieht.

2.2 Lektüreerlebnisse in Karthago

Nachdem Augustinus den Grammatikunterricht abgeschlossen und einiges an Talent auf dem Feld der Rhetorik gezeigt hat, ziehen ihn seine

⁵ Vgl. Shanzer (2012), 163.

⁶ Vgl. Müller (2003), 205–208.

Eltern von seinem bisherigen Unterrichtsstandort Madaura ab, um ihn für den Abschluss dieser Ausbildung nach Karthago zu schicken (2,5–6), wo aufgrund der Bedeutung der Stadt deutlich bessere Studienbedingungen herrschen.⁷ Hier liest er im Rahmen des Unterrichts Ciceros *Hortensius*:

Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et vocatur Hortensius (Aug. conf. 3,7).

Dieses Buch (von ihm) aber – es trägt den Titel *Hortensius* – enthält eine Aufforderung zur Philosophie (Übers. Flasch/Mojsisch).

Im Gegensatz zur sonstigen Schullektüre steht für Augustinus nun der Inhalt eines Buches im Mittelpunkt, nicht die rhetorischen Techniken, die in ihm angewendet werden. Die Botschaft dieses protreptischen Werkes macht sich der Neunzehnjährige begeistert zu eigen und beschließt, sein Leben auf die Liebe zur und die Suche nach Weisheit auszurichten, womit auch Gott wieder in sein Blickfeld gerät: *Apud te est enim sapientia* (3,8).

Durch den *Hortensius* vermag es Augustinus, sich von den Wertvorstellungen und Plänen seiner Eltern abzugrenzen und seinem Leben erstmals selbstständig eine Orientierung zu geben⁸. Die Begegnung mit dem *Hortensius* stellt somit beinahe ein Bekehrungserlebnis im Kleinen dar, auch wenn er seine bisherige Liebe zu wertlosen Dingen lediglich neu auf die Liebe zur Weisheit ausrichtet.⁹ Nach dem sündhaften Leben, das er bisher führte (3,1–6 sowie das gesamte zweite Buch), erlebt er nun am Tiefpunkt den ersten Umschwung zur Besserung und macht sich als ‚verlorener Sohn‘ auf den Heimweg zum ‚Gottvater‘.¹⁰ Noch dreizehn Jahre nach der ersten Lektüre wird der *Hortensius* in den philosophi-

⁷ Vgl. Hadot (1989), 118–119.

⁸ Vgl. Brachtendorf (2005), 71.

⁹ Vgl. Bettetini (1998), 143.

¹⁰ Vgl. Moser (2006), 467–468.

schen Frühdialogen von Cassiciacum als Einstiegs- und Motivationshilfe immer zur Hand sein.¹¹ So bemüht sich Augustinus, dem Leser den exzeptionellen Charakter seiner Neuausrichtung auf die Weisheit hin durch ein emotionales Vokabular und eine Bildsprache des Feuers (3,8) nachdrücklich deutlich zu machen. Dennoch:

hoc solum me in tanta flagrantia refrangebat, quod nomen Christi non erat ibi (Aug. *conf.* 3,8).

Meinem so gewaltigen glühenden Eifer stellte sich nur dies eine Hemmnis in den Weg, dass der Name Christus in dieser Schrift fehlte (Übers. Flasch/Mojsisch).

Der ihm seit der Kindheit vertraute Name Christi ist im *Hortensius* nicht enthalten, sodass ihn das Werk letztlich nicht gänzlich fesseln kann.

Als Reaktion darauf greift er zur Bibel, um diese mit neuem Eifer zu lesen. Doch die in einfacher Sprache gehaltene Heilige Schrift fällt in Stil und Redeweise im Vergleich zur *Tulliana dignitas* deutlich ab, sodass sich der Rhetorikstudent Augustinus, der qualitativ besseres gewohnt ist, nicht vorstellen kann, hier erkenntnisreiche Inhalte zu finden (3,9). Im Rückblick erkennt der Verfasser der *Confessiones* seinen Fehler: Er ging, stolz auf seine sprachliche und intellektuelle Brillanz, in der falschen Erwartung an die Bibel heran, sie würde ihm philosophische Wahrheiten in möglichst ansprechendem rhetorischen Gewand erschließen. Angesichts scheinbarer Ermangelung derselben hält er die Bibel für unzureichend, dabei übersehend, dass vielmehr er noch ein *parvulus* ist, noch nicht in der Lage, die Heilige Schrift richtig zu verstehen. Dass deren tieferliegende Inhalte einer Entzifferung und Exegese bedürfen, muss der junge Augustinus, der an unmittelbar verständliche Literatur gewöhnt ist, erst noch lernen.¹²

Der *Hortensius* hat in Augustinus die Liebe zur Weisheit geweckt. Doch im Gegensatz zum rein irdischen Anspruch Ciceros möchte Augustinus die Weisheit bei Gott finden, also *credere* und *intellegere*

¹¹ Vgl. Doignon (1989), 80–81.

¹² Vgl. Doignon (1989), 474–475.

zugleich können. Da ihm die Bibel dabei jedoch (noch) keine Hilfe ist, sucht er anderweitig nach einem Weg, der diese Vereinbarkeit ermöglicht und wird ein Anhänger des Manichäismus. Diese im 3. Jahrhundert in Mesopotamien entstandene dualistische Religion, die den Kosmos in ein Reich des Lichts und in ein Reich der Finsternis einteilt, hatte sich zu Augustins Lebzeiten auf das gesamte römische Reich ausgedehnt und war dort eine Verbindung mit dem Christentum eingegangen.¹³ Der westliche Manichäismus setzte den christlichen Gott mit dem Herrn des Lichtreiches gleich, der im Krieg mit dem Reich der Finsternis liegt, das sich mit dem Licht vermischen will.¹⁴ Innerhalb des Manichäismus gab es ein Rangsystem, wobei Augustinus nach eigener Aussage (4,1) neun Jahre im niedrigsten Rang eines Hörers verbrachte.¹⁵ Als Verfasser der *Confessiones* – nun ein erklärter Gegner des Manichäismus – bereut er es, diesem Irrglauben angehangen zu haben und bezeichnet seine ehemaligen Glaubensbrüder als

delirantes, carnales nimis et loquaces, in quorum ore laquei diaboli et viscum confectum (Aug. *conf.* 3,10).

Leute, die in ihrer Überheblichkeit nur Schwachsinn an den Tag legten, eine allzu fleischliche Gesinnung zeigten und übermäßig geschwätzig waren; in ihrem Mund lauerten Teufelsschlingen und verbarg sich ein Fangmittel (Übers. Flasch/Mojsisch).

Für den jungen Rhetorikstudenten war der Manichäismus jedoch von großer Attraktivität. Zum einen nahmen die Manichäer Bezug auf Jesus Christus, der innerhalb ihres religiösen Gedankengebäudes als Erleuchtungs- und Erlöserfigur fungiert¹⁶ und den Augustinus im *Hortensius* vermisst hatte. Zum anderen hatte der Manichäismus Ähnlichkeit mit einer Philosophenschule, die dem neuen Anhänger intellektuellen Fortschritt beim Verständnis der Bibel innerhalb einer Gemeinschaft mit

¹³ Vgl. Brachtendorf (2005), 74–75.

¹⁴ Vgl. Brachtendorf (2005), 76.

¹⁵ Vgl. van Oort (2012), 190.

¹⁶ Vgl. Brachtendorf (2005), 77–78.

einem gemeinsamen Lebensstil bot¹⁷: perfekte Bedingungen für sein frisch erwachtes Streben nach Weisheit. Der Manichäismus versprach dem Intellektuellen, den wahren christlichen Glauben aus freier Einsicht zu gewinnen – und nicht durch das bloße Vertrauen auf Autoritäten.¹⁸ Des Weiteren mag Augustinus eingeleuchtet haben, dass die Manichäer das Alte Testament, dessen strafender Gott im Vergleich zum gnadenvollen Gott des Neuen Testamentes in sehr widersprüchlichem Licht erscheint, ablehnten, und dass der dualistische Charakter dieser Religion eine Erklärung dafür gab, wie das Böse in die Welt gekommen war. Beide Themen durchziehen zumindest den weiteren Verlauf der *Confessiones*¹⁹ und spielen teilweise eine Rolle in den Frühdialogen, so etwa die Frage *unde malum* in *De ordine*.

Unter dem Aspekt der Literatur betrachtet ist auffällig, dass Augustinus explizit die *libri multi et ingentes* der Manichäer erwähnt, die er anschließend als *fercula* bezeichnet, auf denen ihm Speisen aus Trugbildern (*phantasmata*) serviert wurden, jedoch nicht Gott (3,10). Die kulinarische Metaphorik kann man einerseits als direkte Adressierung an die Manichäer deuten, die strenge Speisevorschriften befolgten²⁰, andererseits zeigt sich erneut, wie Augustinus der Verführungskraft von Büchern erliegt und sie geradezu ‚verschlingt‘. In diesem Zusammenhang fügt sich zudem ein, dass die Manichäer im Besitz besonders edler, materiell hochwertiger Bücher waren, die Augustinus beeindruckten.²¹ Jedoch bieten gerade die Bücher der Manichäer auch die Möglichkeit der Rückkehr zum wahren christlichen Glauben. Als Monnica, die über das neue religiöse Umfeld ihres Sohnes tief beunruhigt ist, einen Bischof bittet, Augustinus von seinem Irrweg abzubringen, lehnt dieser ab und rät ihr:

Sed [...] sine illum ibi. Tantum roga pro eo dominum: ipse legendo reperiet, quis ille sit error et quanta impietas (Aug. conf. 3,21).

¹⁷ Vgl. Clark (2012), 261–262.

¹⁸ Vgl. Raffelt (1998), 208.

¹⁹ Vgl. Kotzé (2004), 215.

²⁰ Vgl. Kotzé (2004), 213.

²¹ Vgl. van Oort (2012), 195–196.

Lass ihn nur da, wo er ist! [...] Bete nur für ihn zum Herrn! Er wird selbst durch ständiges Lesen darauf stoßen, was jene Irrlehre bedeutet und welch gewaltige Gottlosigkeit ihr innewohnt (Übers. Flasch/Mojsisch).

Durch beständiges Lesen und mit Gottes Hilfe wird Augustinus langfristig die Einsicht über die Irrtümer des Manichäismus gewinnen können. Hinsichtlich der Manichäer hat die Lektüre einerseits verführenden Charakter, andererseits stellt sie den Weg zur Besinnung dar. Außerdem muss trotz Augustins starker Selbstverurteilung aufgrund seiner manichäischen Zeit festgehalten werden, dass ihm die Sekte im weiteren Verlauf seines Lebens gerade als Kontrastfolie und Gegenpart hilft, seine eigenen Glaubensvorstellungen zu entwickeln.²² Folglich muss eine fehlgeleitete Lektüre nicht unbedingt wertlos sein.

Der *Hortensius*, die Bibel und die manichäischen Schriften bleiben jedoch bei weitem nicht die einzigen Schriften, die Augustinus während seiner Zeit als Rhetorikstudent und -lehrer in Karthago liest. Für ihn und seinen früh verstorbenen, namenlos bleibenden Freund, um den er sehr trauert, war das gemeinsame *legere libros dulciloquos* ein verbindendes Element (4,13). Inhaltlich widmet er sich eine Zeit lang der Astrologie, offensichtlich interessiert an der Möglichkeit, die Zukunft vorherzusagen. Thematisch passend baut Augustinus an dieser Stelle eine ‚Zukunftsvoraussage‘ ein, indem er seinen Gesprächspartner Vindicianus berichten lässt:

Si enim de paginis poetae cuiuspiam longe aliud canentis atque intendentis, cum forte quis consulit, mirabiliter consonus negotio saepe versus exiret (Aug. *conf.* 4,5).

Denn oft sei es der Fall, dass einer, der gerade einen Rat benötige, das Buch eines Dichters aufschlage, der etwas ganz anderes vorbringe und im Auge habe, und ihm dann ein Vers entgegentrete, der auf wundersame Weise mit seinem Anliegen übereinstimme (Übers. Flasch/Mojsisch).

Genauso wird Augustins eigenes Bekehrungserlebnis ablaufen, nur wird es keine Poesie, sondern die Bibel sein, die ihm die Erleuchtung bringt.

²² Vgl. Brachtendorf (2005), 80.

Obwohl ihn sein *carissimus* (...) *Nebridius* für seine astrologischen Studien verspottet, ist es die *ipsorum auctorum* (...) *auctoritas*, die ihn daran festhalten lässt (4,6). Nicht nur die Literatur an sich, auch bedeutende Literaturschaffende können den jungen Augustinus also für sich einnehmen. Dementsprechend widmet er auch sein erstes selbst geschriebenes Werk *De Pulchro et Apto* dem berühmten römischen Redner Hierius, ohne ihn persönlich zu kennen (4,21).

Darüber hinaus liest er alle Bücher aus dem Bereich der *artes liberales*, die er finden kann, im Selbststudium ohne Verständnisprobleme (4,30). Die Bücher bieten ihm eine preiswerte Alternative zum Unterricht in diesen Fächern, den er vielleicht auch aus religiösen Gründen oder aufgrund mangelnder Griechischkenntnisse nicht nahm.²³ Vergleichsweise unbescheiden spricht er von seiner *celeritas intellegendi et dispiciendi acumen* im Umgang mit diesen schwierigen Schriften, jedoch mit der Einschränkung, dass ihm sein gutes und schnelles Verständnis dennoch nutzlos war, weil es nicht auf Gott ausgerichtet war (4,30f.). Die *parvuli*, die zwar mit weniger Geistesgaben ausgestattet sind, haben es besser, da sie sich in ihrem simplen Glauben, der kein philosophisches Fundament erfordert, sondern durch die *auctoritas* der Kirche gesichert ist, nie weit von Gott entfernt haben (4,31). Als exemplarisch für dieses schnelle, aber nicht weiterführende Lesen steht Augustins Lektüre der Kategorienschrift des Aristoteles. Während andere dieses Werk nur mit Mühe und der Hilfe von erfahrenen Lehrern verstehen, gelingt Augustinus dies auf sich allein gestellt mühelos (4,28). In der Kategorienlehre, in die alles Seiende eingeteilt werden kann, sucht er nach Gott, irrtümlich annehmend²⁴ – wie er rückblickend erkennt –, Gott ließe sich wie ein Körper im Hinblick auf seine Eigenschaften messen, während er jedoch in Wirklichkeit seine Eigenschaften *sei* (4,29). Das Bewältigen der schwierigen Lektüre stärkt seinen Stolz auf

²³ Vgl. Hadot (1989), 125.

²⁴ Grund für diesen Irrtum war vor allem, dass Augustinus sich in Ermangelung von Griechischkenntnissen nicht tiefergehend mit der aristotelischen Philosophie beschäftigen konnte und ihm somit die Kategorienschrift alleine nicht weiterhelfen konnte, s. Flasch (1980), 20–21.

das eigene Leistungsvermögen, während er übersieht, dass es Gott ist, der ihm seine Fähigkeiten gegeben hat und ihn erleuchtet (4,30). „Diese Lektüre ist mithin das Gegenteil einer Erleuchtung, denn sie rückt die göttliche Lichtquelle aus dem Blickfeld des Lesers.“²⁵

In den letzten Schul- respektive ersten Berufsjahren sind es erneut Bücher, die Augustins persönliche Entwicklung prägen. Der *Hortensius* hat in ihm den Wunsch zum Streben nach Weisheit, das für ihn gleichbedeutend mit dem Streben nach Gott ist, geweckt. Seine neuerwachte Wissbegierde kann die Bibel jedoch nicht stillen, da er Weisheit nur dort vermutet, wo philosophische Erkenntnisse sprachlich gewandt und gestützt auf die *auctoritas* bedeutender Denker dargelegt sind. So schließt er sich dem Manichäismus an, der ihm einen scheinbar intellektuell fundierten Glauben anbieten kann. Dies hält ihn jedoch nicht davon ab, sich auch außerhalb seiner Glaubensgemeinschaft auf allen wissenschaftlichen Gebieten in der Hoffnung weiterzubilden, durch seine Lektüre ein besseres Gottesverständnis zu erlangen.

2.3 Der Weg nach Mailand – Flucht in die Skepsis

Seine intensive Auseinandersetzung mit den Wissenschaften weckt in Augustinus nach und nach Skepsis gegenüber den Lehren der Manichäer. Gegenüber deren *longae fabulae* erscheinen ihm die Erkenntnisse der Philosophen wahrscheinlicher und rationaler (5,3). Der Manichäismus kann insbesondere im Hinblick auf Naturereignisse keine hinreichenden Begründungen liefern, sondern sie bloß als Ausdruck seines dualistischen Kosmos interpretieren.²⁶ Augustinus erkennt: *Ibi autem credere iubebar* (5,6). Die Einheit von *intellegere* und *credere*, um deretwillen er sich einst der Sekte angeschlossen hatte, scheint nicht mehr gegeben. Als ihm deshalb zunehmend Fragen kommen, verweisen ihn seine Mitbrüder, die selbst keine Antworten darauf zu geben wissen, auf die nahende Ankunft des *episcopus Manichaeorum* Faustus, der im

²⁵ Moser (2006), 478.

²⁶ Vgl. Brachtendorf (2005), 102.

Ruf eines auf allen Gebieten bewanderten Mannes steht (5,3;10). Als es endlich zur Begegnung mit Faustus kommt, ist Augustinus zwar von dessen Redekunst beeindruckt, doch im persönlichen Gespräch muss er feststellen, dass der hochgerühmte Bischof nur oberflächlich gebildet und bei weitem nicht so belesen wie Augustinus ist (5,11). Die Aufzählung der wenigen Werke, die der Bischof gelesen hat, wirkt eher gering-schätzig²⁷ und deutet an, dass für Augustinus offenbar ein gewisser Literaturkanon existiert, den man als gebildeter Mensch gelesen haben sollte.

Faustus ist dann auch gar nicht in der Lage, den von Augustinus gewünschten Vergleich von *numerorum rationes* mit den *Manichaei libri* anzustellen (5,12). So ist die Konsequenz:

Refracto itaque studio, quod intenderam in Manichaei litteras (Aug. conf. 5,13).

So war denn der Eifer, mit dem ich mich der manichäischen Lehre zugewandt hatte, gebrochen (Übers. Flasch/Mojsisch).

Doch ebenso ist die Naturwissenschaft kein gangbarer Weg für Augustinus, da die Philosophen zwar über die göttliche Schöpfung zutreffende Berechnungen anstellen, Gott als *artifex* dieser Schöpfung und Spender ihrer geistigen Gaben jedoch nicht erkennen und demütig ehren, sondern sich aus Stolz über ihre Erkenntnisse selbst für weise halten (5,5). Im Spannungsfeld von Manichäismus und Wissenschaft arbeitet Augustinus die Ambivalenz seines rationalen Hungers heraus.²⁸ Rationalität hilft dabei, *phantasmata* aufzudecken, führt andererseits aber zu Hochmut und verstellt den Weg zu Gott.

Nicht nur im Glauben, auch beruflich orientiert sich Augustinus in dieser Zeit neu und verlegt seinen Arbeitsplatz als Rhetoriklehrer von Karthago nach Rom, weil er gehört hatte, dort seien die Studenten ruhiger

²⁷ Vgl. Müller (2003), 197.

²⁸ Vgl. Raffelt (1998), 210.

und friedfertiger (5,14).²⁹ Monnica ist strikt gegen die Trennung von ihrem Sohn und bemüht sich, ihn entweder in Nordafrika zu halten oder wenigstens mitzukommen, was Augustinus dazu treibt, sich heimlich in der Nacht auf ein Schiff zu begeben und seine Mutter zurückzulassen (5,15).

Diese Begebenheit ist des Öfteren als Nachstellung der Flucht des Aeneas, der Dido in Karthago zurücklässt, verstanden und unterschiedlich interpretiert worden. Unter einer psychoanalytischen Deutung, nach der Augustinus, bedingt durch die eheliche Situation seiner Eltern und deren Persönlichkeiten, eine kindliche Neurose entwickelte und unter der übergroßen Aufmerksamkeit seiner Mutter litt, diente das ‚re-enactment‘ der *Aeneis*, seiner Lieblingslektüre als Kind, als Schlüssel zur Abnabelung von Monnica.³⁰ Anderweitig ist der Versuch unternommen worden, hier und in den *Confessiones* insgesamt eine Vergil-Allegorese festzustellen, mit der Augustinus eine unter christlichen Maßstäben korrekte Form der Vergillektüre einführen wollte, um so das pagane Epos für den christlichen Glauben nutzbar zu machen.³¹ Dem kindlichen Lektüreerlebnis mit der *Aeneis* eine solche Bedeutung zuzusprechen, wie es die genannten Interpretationsansätze zur Abreise aus Karthago tun, ist jedoch überzogen. Während es der psychoanalytischen Deutung an Material fehlt und sie zudem sozialgeschichtliche Umstände außer Acht lässt³², steht eine mögliche Vergil-Allegorese im Gegensatz zu der deutlichen Poesiekritik des ersten Buches, die insbesondere die *Aeneis* traf. Des Weiteren existieren klare Unterschiede zwischen dem Figurenpaar Aeneas – Dido und Augustinus – Monnica.³³ Angesichts des Raumes,

²⁹ Neben dieser etwas schwach anmutenden Begründung haben wohl auch Karrieregründe eine Rolle gespielt. So kann man bereits seine Ablösung vom Manichäismus auch unter diesem Aspekt deuten, vgl. Flasch (1980), 32. Auch eine Flucht aus der Enge des heimatlichen und familiären Umfelds kann angenommen werden, vgl. Guardini (1935), 212.

³⁰ S. dazu Kligerman (1957), 469–484. Ebenso Flasch (1980), 246.

³¹ S. Bennett (1988), 47–69.

³² Vgl. Raffelt (1998), 221–222.

³³ Vgl. Schultheiß (2011), 175–178; sowie Müller (2003), 183–184.

den Augustinus seinen sonstigen Lektüererlebnissen einräumt, ist eine ‚versteckte‘ Vergil-Allegorese kaum denkbar.

In Rom angekommen, verkehrt Augustinus trotz seiner Bedenken weiterhin in manichäischen Kreisen, vermutlich da er auf diese Weise in der fremden Stadt am schnellsten gesellschaftlichen Anschluss finden kann. Innerlich und teils auch in Gesprächen sympathisiert er jedoch mit der skeptischen Akademie (5,19). Da ihn die Bibel, der Manichäismus und die *artes liberales* in seiner Hoffnung, zu einer wirklichen Erkenntnis der Wahrheit, d. h. einem Verständnis von Gott, zu gelangen, enttäuscht haben, zieht er konsequenterweise die Möglichkeit der wahren Erkenntnis generell in Zweifel. Sein Fehler liegt darin, dass er sich Gott nur als *moles corporum* (5,19) denken kann und ihn außerhalb, nicht durch innere Kontemplation sucht, wie er auch moralisch weiterhin den weltlichen, nicht den geistigen Gütern anhängt.³⁴ In diesem Zusammenhang bereitet ihm nach wie vor die Frage *unde malum* Probleme, denn der körperlichen Masse Gottes müsste dann zwangsläufig eine *mali substantia* gegenüberstehen, die der gute Gott nicht selbst geschaffen haben kann (5,20).

Der Manichäismus hatte diese Frage leicht lösen können, doch mit ihm kann Augustinus nicht mehr konform gehen, auch wenn er ihm in seiner Vorstellung von Gut und Böse offensichtlich noch anhängt.³⁵ So ist es erneut Cicero, der ihm eine intellektuelle Heimat gibt, da jener ebenfalls die skeptische Position einnahm und eine Lebensführung auf Basis des Wahrscheinlichen propagierte.³⁶ Der Skeptizismus der neuen Akademie bietet Augustinus zeitweilig eine wertvolle Zwischenstation, auf der er bei seiner Wahrheitssuche verharren kann, bis sich neue Erkenntnisse ergeben.³⁷ Die Existenz Gottes und die Sinnhaftigkeit des Glaubens zieht er trotz philosophischer Skepsis nämlich nicht in Zweifel.³⁸ Später, als Neuplatoniker und bekehrter Katholik in Mailand, wird

³⁴ Vgl. Fuhrer (1998), 244.

³⁵ Vgl. Raffelt (1998), 224.

³⁶ Vgl. Brachtendorf (2005), 107.

³⁷ Vgl. Brachtendorf (2005), 109–110.

³⁸ Vgl. Flasch (1980), 36.

er in seinem Dialog *Contra Academicos* gegen den Skeptizismus argumentieren und ihn so überwinden. In den *Confessiones* verweist er darum schon im Bericht über seine skeptische Periode auf die durch vorgeschobene Skepsis angeblich verschleierte, wahre *intentio* der Akademiker, die er damals noch nicht erkannte (5,19). Nach dieser nur bedingt glaubhaften Hypothese habe die Jüngere Akademie unter Arkesilaos die skeptische Position bloß zum Schein übernommen, um gegen den Dogmatismus der Stoiker zu disputieren, sei in Wirklichkeit jedoch weiterhin von einer erkennbaren Wahrheit im Sinne Platons ausgegangen (Aug. *Acad.* 3,18,41).

Auch in Rom ist Augustinus mit seinen Rhetorikschülern nicht zufrieden und bewirbt sich auf eine Stelle in Mailand, die er über den römischen Stadtpräfekten Symmachus erhalten kann (5,22). Da Mailand zu dieser Zeit die wichtigste westliche Kaiserresidenz ist³⁹, bedeutet dies für Augustinus einen steilen beruflichen Aufstieg. Dort begegnet er dem katholischen Bischof Ambrosius, den er ebenso wie Faustus über eine Bewertung von dessen Redekunst und Bildungsgrad einführt, anhand derer er die beiden Bischöfe sogar vergleicht (5,23). Augustins Angewohnheit, neue Bekanntschaften nach ihren Fähigkeiten auf diesen beiden Gebieten, denen er sich selbst besonders verschrieben hat, zu beurteilen, zeigt, für wie wichtig er Bildung und sprachliche Gewandtheit an einem kirchlichen Würdenträger erachtet, wobei der Weg dorthin zwangsläufig über Literatur führen muss. Im Gegensatz zu Faustus ist Ambrosius ihm in Glaubensfragen eine große Hilfe, denn der Bischof macht Augustinus mit der Möglichkeit bekannt, die Heilige Schrift *spiritaliter*, also im übertragenen Sinne, und nicht ausschließlich *ad litteram* auszulegen (5,24). Nun kann er endlich auch Stellen des Alten Testaments einen Sinn entnehmen, die ihm vorher verschlossen oder unvereinbar mit seiner Gottesvorstellung waren. Zudem wird er damit in die Lage versetzt, der Schriftkritik der Manichäer etwas entgegenzusetzen.

Rätselhaft bleibt ihm an Ambrosius allerdings, dass der Bischof entgegen den antiken Traditionen immer still und alleine für sich liest.

³⁹ Vgl. Fuhrer (2012), 358.

Augustinus würde seine Schwierigkeiten in Glaubensfragen gerne mit ihm besprechen, doch er wagt es nicht, Ambrosius zu stören, wenn dieser in seine Lektüre versunken ist und ansonsten findet sich keine Zeit (6,3–4). Einmal mehr erkennt man, dass Lektüre für Augustinus auch ein Mittel ist, Gemeinschaft und Austausch zu stiften. Neben dem Erkenntnisgewinn trägt auch dieser Faktor für ihn zur Attraktivität des Lesens bei, man denke an seinen namenlosen Freund in Karthago, das gemeinsame Philosophieren unter den Manichäern und die Diskussionsrunden in Cassiciacum. Die gemeinsame Interaktion des Lesens knüpft ein Beziehungsgeflecht von Menschen mit einheitlichem Geisteshorizont.⁴⁰ Mit Ambrosius kann Augustinus nicht in diese dritte Dimension der Lektüre (neben der des Inhalts und der sprachlichen Gestaltung) eintreten, auch wenn ihm der Bischof den Weg weist, wie er gerade über die stille Wendung nach innen zur Erkenntnis kommen kann.⁴¹

Vorläufig freut er sich an der neuentdeckten Form der Schriftexegese und macht sich den ambrosianischen Leitspruch *littera occidit, spiritus autem vivificat* (6,6) zu Eigen. Anders als früher versteht er nun, dass die Bibel in einer so schlichten Sprache gehalten ist, um allen Menschen zugänglich zu sein, und trotzdem den Gebildeten vor die Herausforderung stellt, ihren tieferen Sinn durch die richtige Exegese zu entschlüsseln:

et omnibus ad legendum esset in promptu et secreti sui dignitatem in intellectu profundiore servaret (Aug. *conf.* 6,8).

Ihre Lektüre (war) für alle leicht zugänglich [...] und doch (blieb) die Würde ihres Geheimnisses einem tieferen Verständnis vorbehalten (Übers. Flasch/Mojsisch).

Folglich nimmt er sein Katechumenat in der katholischen Kirche wieder auf, da er erkennt, dass diese im Gegensatz zum Manichäismus nicht versucht, ihn unter Berufung auf aus der Luft gegriffene Beweise zu täuschen, sondern nur fordert, *ut crederetur quod non demonstratur*

⁴⁰ Vgl. Erb (1998), 183.

⁴¹ Vgl. Fuhrer (1988), 247.

(6,7). Um zu erläutern, dass diese Forderung nicht so unmöglich ist, wie sie auf den ersten Blick klingt, verweist Augustinus darauf, wie man beispielsweise auch in Bezug auf historische Ereignisse, bei denen man selbst nicht zugegen war, darauf angewiesen ist, den Berichten anderer Glauben zu schenken (6,7). Ciceros Ausrichtung auf das *probabile* und *veri simile* scheint einmal mehr durch.

Durch Ambrosius hat Augustinus gelernt, die Bibel neu und gewinnbringend zu lesen. Nachdem seine wissenschaftliche Lektüre schon Zweifel in ihm geweckt hat, kann er sich dadurch endgültig vom Manichäismus lösen. Während ein *credere* im katholischen Glauben somit möglich erscheint, da die *auctoritas* der Heiligen Schrift alle Menschen aufnehmen kann, verlegt sich Augustinus hinsichtlich des *intellegere* bis auf weiteres auf den Skeptizismus. Auch wenn dieser ihm einem Gottesverständnis nicht näher bringt, macht er ihn zumindest unempfindlich gegenüber Täuschungen und Irrglauben. Für Augustinus ist der Glaube ohne festes Wissen ein kleineres Hindernis als man nach moderner Denkweise vielleicht annehmen könnte. „Wer gefunden hat, glaubt der Wahrheit selbst, der Suchende der Autorität [...]“.“⁴² Bis man die Wahrheit gefunden hat, ist es nicht falsch, an die *auctoritas* der Schrift zu glauben, wie dies weniger gebildete Menschen ohnehin tun. Dem Wahrheitssuchenden ist der Glaube an die (richtige) *auctoritas* sogar hilfreich, weil sie ihm zeigt, dass Verständnis prinzipiell möglich ist, denn die Aussagen der Heiligen Schrift können als Aussagen Gottes nicht unwahr sein. Anders als alle sonstigen Schriften kann die Bibel darum nicht in Zweifel gezogen werden.⁴³

2.4 Der Neuplatonismus als intellektuelle Bekehrung

Ein neuer Denkhorizont ergibt sich für Augustinus als ihm *quidam Platoniorum libri ex Graeca lingua in Latinam versi* in die Hände fallen (7,13). Um welche Werke es sich genau handelt, bleibt unbe-

⁴² Raffelt (1998), 230.

⁴³ Vgl. Williams (2012), 230.

kennt, garantiert stammten einige von Plotin, möglicherweise auch von Porphyrios.⁴⁴ Er liest diese Bücher dann gleich darauf hin, welche Inhalte er in der Bibel wiederfinden kann und entdeckt große Schnittmengen zwischen der Ideenlehre und dem Prolog zum Johannes-Evangelium. „Es steht nicht mehr das Lektüreereignis als solches im Blick, sondern die inhaltliche Übereinstimmung der platonischen Schriften mit den Evangelien.“⁴⁵ Zentral ist für ihn:

hominis anima, quamvis testimonium perhibeat de lumine, non est tamen ipsa lumen, sed verbum deus, est ipse lumen verum (Aug. conf. 7,13).

(Sie sagen auch, dass) die Seele des Menschen, wenn sie auch Zeugnis ablegt vom Licht, nicht selbst das Licht ist, sondern dass das Wort, Gott, das wahre Licht ist (Übers. Flasch/Mojsisch).

Für Augustinus ergibt sich damit erstmals die Möglichkeit, Gott nicht materiell, sondern als Teil einer höheren, intelligiblen Welt zu denken, von der aus jener auf die körperliche Welt ausstrahlt. Zwar fehlen in den platonischen Büchern auch viele wichtige Aussagen der Heiligen Schrift und die Philosophen begehen erneut den Fehler, in ihrer *superbia* Gott nicht zu verehren, obwohl sie ihn erkannt haben (7,14–15), doch bieten sie einen Ansatzpunkt für Augustinus. Durch die Bücher aufgefordert, kehrt er in der Hoffnung, Gott zu erkennen, in sich selbst zurück (7,16). Auf diese Weise vollzieht er den plotinischen Aufstiegsweg zur Erkenntnis nach, wie der Philosoph über das irdische Leben hinauszusteigen und gänzlich an der transzendenten Welt teilzuhaben.⁴⁶

Tatsächlich gelingt es Augustinus, Gott nahe zu kommen, und vernimmt von ihm: *immo vero ego sum qui sum* (7,16). Dadurch erkennt er, dass alle Dinge der materiellen Welt existieren, weil sie von Gott stammen, jedoch nicht in dem Sinne wahrhaft unabhängig existieren, wie es allein Gott tut (7,17). Die Ideenlehre, nach der alle körperlichen Gegenstände zu ihrer Existenz als Anteil an der Welt der Ideen kom-

⁴⁴ Vgl. Brachtendorf (2005), 122.

⁴⁵ Schobinger (1977), 86.

⁴⁶ Vgl. Kenney (2012), 288.

men, deutet Augustinus dahingehend um, dass nur Gott ‚rein seiend‘ ist, während seine Schöpfung nur in Abhängigkeit von ihm ihre Existenz erhält. Somit erschließt sich für ihn endlich auch die *unde malum*-Frage. Das Böse an sich kann nicht existieren, denn dann hätte es Anteil an Gottes Schöpfung und wäre gut. Das, was man als Böses bezeichnet, ist somit nur Gutes, das so weit wie möglich seines Guten beraubt ist (7,18–19). Für das Böse ist also nicht Gott verantwortlich, sondern die Teile seiner Schöpfung, die sich von ihm entfernt haben (7,22). Damit ist der Manichäismus endgültig überwunden.

Augustinus begreift, dass er Gottes transzendentes Wesen nur negativ als *incorruptibile, inviolabile, incommutabile* (7,1) ausdrücken kann. Doch auch wenn er Gott nun erkannt hat: *aciem fingere non evalui* (7,23). Ein dauerhaftes Genießen Gottes ist ihm noch nicht möglich, von seinem Aufstieg stürzt er wieder in die körperliche Welt zurück. Was für Plotin den Gipfel der Kontemplation darstellt, weil es das Produkt einer disziplinierten Übung der Seele ist⁴⁷, kann für Augustinus nur einen bedingten Erfolg bedeuten, da die gewonnene *memoria* an Gott für sein Seelenheil nicht ausreicht (7,23). Die Schau Gottes ist keine Erfüllung, sondern vielmehr eine Selbsterkenntnis, wie weit Gott noch entfernt ist.⁴⁸ Erst das bleibende Anhängen an Gott ist für den Menschen das höchste Gut, sein *bonum*.⁴⁹ Der Weg dorthin kann nur über den Glauben und Jesus Christus geschehen, der nach den Evangelien die Inkarnation des göttlichen Logos ist und diesen in die Welt trägt.⁵⁰ Augustinus betrachtet Jesus aber lediglich als einen Mann von hervorragender Weisheit (7,25). Entscheidend ist jedoch vielmehr die *humilitas* Jesu, an der ein Beispiel zu nehmen Augustinus nicht in der Lage ist:

Non enim tenebam deum meum Iesum humilis humilem (Aug. conf. 7,24).

Ich war nicht demütig, daher fasste ich nicht die Demut meines Gottes Jesu (Übers. Flasch/Mojsisch).

⁴⁷ Vgl. Kenney (2012), 291.

⁴⁸ Vgl. Moser (2006), 503–504.

⁴⁹ Vgl. Ruhstorfer (1998), 291.

⁵⁰ Vgl. Brachtendorf (2005), 129.

Die platonischen Bücher haben ihm zwar Einsicht über die unkörperliche Wahrheit verliehen, doch damit gleichzeitig stolz und hochmütig über sein Wissen gemacht, obwohl er in Wahrheit voll von charakterlichen Mängeln ist (7,26). Erst das demütige Anerkennen der eigenen *humilitas* und das Hoffen auf Gottes Hilfe werden der Schlüssel zum festen Halt bei Gott sein.

Die Lektüre der platonischen Bücher hat für Augustinus die intellektuellen Hindernisse für das Gottesverständnis beseitigt, weshalb sie durchaus als eine Bekehrung des Denkens bezeichnet werden können.⁵¹ Er selber bewertet das Lektüreerlebnis rückblickend jedoch tendenziell negativ, da er der philosophischen *superbia* anheimgefallen ist, die in ihrer ‚Aufgeblähtheit‘ glaubt, eine vollständige Reflexion unternommen zu haben, aber dabei ihr Auge vor dem vollkommenen Heil bei Gott verschließt, das nicht aus eigener Kraft erreicht werden kann.⁵² Dementsprechend beschreibt sich Augustinus am Ende des siebten Buches als auf einem Berg sitzend, die *patria pacis* betrachtend, ohne den Weg dorthin zu finden (7,27). Die Lektüre ist somit ein zweischneidiges Schwert, das einerseits den Weg zur Wahrheit ebnet, aber andererseits mit dem adamitischen Sündenfall, dem hochmütigen Verlangen nach Weisheit aus eigenen Mitteln, assoziiert wird.⁵³ Daher ist Augustinus froh, dass Gott ihm die platonischen Bücher vor der Heiligen Schrift offenbart, da sie ihn im umgekehrten Fall vielleicht von der Frömmigkeit weggeführt hätten (7,26). So liest er erst im Anschluss die Schriften des Paulus, in denen er nun endlich keine Widersprüche mehr erkennen kann, da sie mit den platonischen Büchern übereinstimmen, aber zusätzlich auf die *gratia Dei* und das sündhafte Wesen des Menschen verweisen, die die Schlüssel zu seiner vollständigen Bekehrung sein werden.

⁵¹ Vgl. Ruhstorfer (1998), 336.

⁵² Vgl. Casper (1982), 41.

⁵³ Vgl. Moser (2006), 501.

2.5 *Tolle, lege* – Das Bekehrungserlebnis

Das *intellegere* beherrscht Augustinus dank der neuplatonischen Lektüre, aber

nec certior de te, sed stabilior in te esse cupiebam (Aug. *conf.* 8,1).

wonach ich jetzt verlangte, war nicht größere Gewissheit über dich, sondern größere Festigkeit in dir (Übers. Flasch/Mojsisch).

Dabei steht ihm sein Lebenswandel, der ihm keine Freude mehr macht, im Weg. Insbesondere belastet ihn die Aussicht auf das Eheleben, dem er noch nicht völlig entsagen möchte, wie es bei Paulus als Ideal propagiert wird (8,2). Es handelt sich also um eine Frage des Willens, der bei Augustinus trotz kognitiver Erkenntnis Gottes noch zu schwach ist, um diesen letzten Schritt zu gehen. In seiner Not wendet er sich an Simplicianus, den geistlichen Vater des Ambrosius, und berichtet ihm von seinen Glaubensschwierigkeiten. Als dabei die *libri Platoniorum* zur Sprache kommen, berichtet Simplicianus, er habe deren Übersetzer ins Lateinische, den römischen Rhetor Victorinus sehr gut gekannt. Er erzählt, dass Victorinus umfassend gebildet und beruflich höchst erfolgreich war – die Parallelen zu Augustinus liegen auf der Hand –, aber bis ins hohe Alter pagane Götter anbetete (8,3). Durch eine gründliche Lektüre der Bibel und aller christlichen Autoren wurde er schließlich Christ, zögerte jedoch, dies öffentlich zu bekennen, um seine Reputation und sein soziales Umfeld nicht aufs Spiel zu setzen (8,4). Nachdem ihn aber die Furcht überkam, von Christus verleugnet zu werden, besuchte er eine Kirche und machte unter dem Jubel der Menge seinen Glauben publik (8,4–5). Die Konversion des Victorinus weckt in Augustinus das Verlangen, ihn zu imitieren (8,10). Er erkennt, dass der mutige Akt der Überwindung viel eher eine Chance ist, sich von den Fesseln des bisherigen Lebens zu befreien.⁵⁴ Ebenso ist sie ihm Anlass, zu reflektieren, dass die Bekehrung einer verlorenen Seele eine viel größere Freude erzeugt als eine solche, die immer schon einen festen und richtigen Glauben

⁵⁴ Vgl. Jacques (1988), 361.

hatte, wie es die Bibel im Gleichnis vom Verlorenen Sohn veranschaulicht (8,6–9).

Das Vorbild des Victorinus hat die völlige Hinwendung zu Gott für Augustinus deutlich attraktiver gemacht. Doch noch immer hält ihn die *libido* auf, die als *voluntas carnalis* mit der *voluntas spiritalis* streitet (8,10).⁵⁵ Während der eine Wille Augustinus zu Gott hindrängt, antwortet der andere in ihm immer wieder: „*Modo*“, „*Ecce modo*“, „*Sine paululum*“ (8,12). In dieser Zeit des seelischen Ungleichgewichts besucht der kaiserliche Beamte Ponticianus Augustinus und dessen Freund Alypius. Wie schon bei Simplicianus ist ein Buch, in diesem Fall eine Sammlung der Paulusbriefe, Auslöser für diesmal gleich mehrere Konversionsgeschichten (8,14). Ponticianus erzählt zunächst vom Heiligen Antonius, der durch das zufällige Mitanhören des Aufrufs Christi, sein Hab und Gut zu verkaufen und den Armen zu geben⁵⁶, sich eben diese Stelle zu Herzen nahm und fortan als Eremit lebte. Daran anschließend folgt eine persönliche Erinnerung Ponticians an zwei seiner Kollegen, die in Trier in einer Gartenhütte auf die Vita des Antonius in Buchform stießen. Der eine begann sie zu lesen und entschied sich nun ebenfalls, seine weltliche Karriere aufzugeben. Der andere folgte ihm in seiner Entscheidung, ohne die Vita selbst gelesen zu haben. Ebenso akzeptierten die Verlobten der beiden diesen Entschluss und führten ihr weiteres Leben in Keuschheit (8,15).

Mit Hilfe dieser narrativen *exempla* erfährt Augustinus gewissermaßen ein Konversionstraining, das seinen spirituellen Willen stärkt und die Schwäche seines fleischlichen Willens bloßstellt.⁵⁷ Sie lehren ihn, dass eine völlige Hinwendung zu Gott ein Glaubensbekenntnis vor Gott und den Menschen erfordert und die bloße innerliche Bekehrung nicht ausreicht. Die Erzählung Ponticians stellt zudem eine sorgfältig kon-

⁵⁵ Augustins Lehre von den zwei Willen ist erneut eine Antwort an die Manichäer. Der Wille zum Schlechten resultiert aus der freien Wahl des Menschen, nicht aus der Macht der Finsternis, vgl. Jacques (1988), 364.

⁵⁶ Mt. 19,21.

⁵⁷ Vgl. Moser (2006), 512.

struierte Kettenreaktion der Bekehrungen dar.⁵⁸ Antonius hört die Heilige Schrift, der erste Beamte liest dessen *Vita*, der zweite wird nur noch durch den bloßen Entschluss seines Kollegen bekehrt, ebenso ihre Frauen. Über Ponticianus vernimmt daraufhin Augustinus diese Erzählung und kann nun seine eigene Konversionsgeschichte schreiben, die er schließlich in Form der *Confessiones* wiederum an andere weitergibt. Auch die *Confessiones* sollen für ihre intendierten Leser zu einer solchen Geschichte werden.⁵⁹ So transformiert sich das Bekehrungserlebnis der Antoniusvita ad infinitum.⁶⁰ In diesem Konversionstraining spielen Bücher weniger die Rolle einer Wissens- und Inspirationsquelle, wie das zuvor der Fall gewesen ist. Stattdessen werden Bücher selber zu Akteuren und Motoren der Erzählung.⁶¹ Victorinus tritt über seine Tätigkeit als Übersetzer der *libri Platoniorum* in den Fokus der Erzählung, für Ponticianus sind die paulinischen Briefe Anlass zur Erzählung, Antonius wird durch das rezitierte Matthäus-Evangelium bekehrt, der Trierer Beamte durch dessen verschriftlichte *Vita*.

Aufgerüttelt durch Ponticians Erzählung und im Schuldbewusstsein darüber, dass mittlerweile zwölf Jahre seit der *Hortensius*-Lektüre vergangen sind, in denen er sein damals anvisiertes Ziel nicht erreicht hat, zieht sich Augustinus in den Garten des Hauses, das er mit Alypius bewohnt, zurück (8,16–19). Dort führt er einen inneren Kampf gegen seinen fleischlichen, sündigen Willen und die Verlockungen, mit denen ihn dieser fesselt (8,20–26). Im Rückblick auf die gehörten Bekehrungsgeschichten sieht Augustinus ein, dass er dies nicht aus eigener Kraft erreichen kann, sondern dazu die Gnade Gottes erleben muss (8,27). Damit ist seine *superbia* als letztes Glaubenshindernis beseitigt. Nachdem er Gott um Hilfe angefleht hat und weinend unter einem Feigenbaum zusammengebrochen ist, hört er aus dem Nachbarhaus eine Kinderstimme, die im Singsang: „*Tolle lege, tolle lege*“, ruft. Augustinus interpretiert dies als göttlichen Befehl, das erstbeste Buch aufzuschlagen

⁵⁸ Vgl. Moser (2006), 531.

⁵⁹ Vgl. Kotzé (2004), 175.

⁶⁰ Vgl. Moser (2006), 531.

⁶¹ Vgl. Jacques (1988), 359; Moser (2006), 528.

und die Stelle, die er dort findet, als Weisung zu verstehen, denn er erinnert sich, wie auch der Heilige Antonius durch eine scheinbar zufällige Bibelstelle seine Bekehrung erfuhr. Das am schnellsten verfügbare Buch ist die Sammlung der Paulusbriefe, die schon Anlass zum Gespräch mit Ponticianus war, und Augustinus liest darin als erstes *Röm.* 13,13–14, wo zum Verzicht auf weltliche Genüsse und Laster aufgefordert wird.

Statim quippe cum fine huiusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt (Aug. *conf.* 8,29).

Denn sofort, als ich den Satz zu Ende gelesen hatte, strömte das Licht der Gewissheit in mein Herz; jegliche Finsternis des Zweifels war verschwunden (Übers. Flasch/Mojsisch).

Gleich darauf nimmt auch Alypius die Paulusbriefe in die Hand, liest noch über die Stelle hinaus und erfährt durch einen der folgenden Sätze⁶² ebenfalls eine vollständige Bekehrung (8,30).

Die Bekehrung im Mailänder Garten kann deshalb gelingen, da Augustinus in allen Dimensionen des Handelns in der Lage ist, sich gänzlich Gott hinzuwenden: Durch die Konversionsgeschichten will er es tun, durch den Neuplatonismus versteht er, es zu tun, durch die Gnade Gottes vermag er, es zu tun.⁶³ Dementsprechend ist der Inhalt der gelesenen Paulus-Stelle fast nebensächlich, denn Aufrufe, sich von Lastern fernzuhalten, hat Augustinus zu diesem Zeitpunkt sicherlich schon viele Male gelesen. Bedenkt man, wie stark sich Augustinus inhaltlich mit seinen bisherigen Lektürestationen auseinandergesetzt hat, wirkt es beinahe ironisch, dass er nun durch einen einzigen Satz den Glauben an Gott festhalten kann. Dass der Aufruf diesmal jedoch nachhaltige Wirkung bei ihm zeigt, liegt daran, dass er nun mit der richtigen, nämlich demütigen, Lesehaltung an die Lektüre herangeht.⁶⁴ Es handelt

⁶² *Röm.* 14,1.

⁶³ Vgl. Jacques (1988), 366.

⁶⁴ Vgl. Brachtendorf (2005), 158.

sich darum nicht um eine spontane Offenbarung⁶⁵, wie sie etwa Paulus erlebte, sondern um den folgerichtigen Kulminationspunkt einer langfristigen Entwicklung. Augustinus hat das Wesen Gottes verstanden und kann deshalb an ihn glauben, doch erst im Glauben erkennt er, wie sehr er auf die Gnade Gottes angewiesen ist und kann seinen hochmütigen, fleischlichen Willen überwinden, nicht indem er ihn gänzlich ablegt, sondern weil ihm die Stärke verliehen wurde, der *voluntas carnalis* nicht mehr nachgeben zu müssen.⁶⁶ Seine philosophische Lektüre hat ihm das *intellegere* ermöglicht, die Bereitschaft zum demütigen *credere* kann der Mensch aus innerer Einkehr heraus jedoch nicht erreichen, sondern ist auf Impulse von außen angewiesen.⁶⁷ Darum nutzt Gott Bücher und Menschen im Rahmen der Konversionsgeschichten als inspirierende Hilfestellungen, die den Weg weisen.⁶⁸ Die Eigenleistung Augustins besteht darin, diese Zeichen richtig zu deuten.⁶⁹

Mit dem Bekehrungserlebnis im achten Buch endet auch der Untersuchungsrahmen dieser Arbeit, die sich auf Augustins persönliche Entwicklung zum gläubigen Christen beschränken will. Dennoch sollen die übrigen fünf Bücher der *Confessiones* nicht ganz unbeachtet bleiben, sondern werden im nachfolgenden Kapitel unter anderem eine Rolle spielen, auch wenn die Auseinandersetzung mit ihnen weit weniger intensiv ausfallen wird.

3. Sinn und Bedeutung der Lektüererlebnisse in Konzeption und Denkhorizont der *Confessiones*

Im vorangegangenen Kapitel konnte gezeigt werden, wie Augustinus im Rückblick seine Bekehrung zum katholischen Glauben, aber auch

⁶⁵ So z.B. interpretiert in Kuhlenkampff (1999).

⁶⁶ Vgl. Wetzel (2012), 340.

⁶⁷ Es kann also von einer einseitigen Abkehr vom *foris* und Hinwendung zum *intus* wie bei Schobinger (1977), 70, gerade nicht gesprochen werden.

⁶⁸ Vgl. Moser (2006), 534–544.

⁶⁹ Vgl. Moser (2006), 547–548.

seine gesamte Lebensgeschichte von Lektüererlebnissen beeinflusst und getragen sieht. Es stellt sich nun die Frage, warum er gerade diese zu einem Gliederungsmotiv seiner autobiographischen Erzählung und zum Motor seiner Bekehrung macht. Als Antwort darauf liegt es nahe, schlicht auf Augustins charakterliche Disposition und seine Lebensumstände zu verweisen. Als Rhetor und Lehrer dieser Disziplin sind Lesen und Schreiben alltägliche Praxis und sein berufliches Handwerkszeug. Nicht umsonst betont er, wie wertvoll es für ihn war, diese Fähigkeiten als Kind erlernt zu haben, und wie gut er sie seitdem beherrscht. Ebenso zeigt sich bereits seit seiner Kindheit, dass ihn Literatur emotional und rational stark beeinflussen kann, sei es, dass ihn der Inhalt, der sprachliche Schmuck oder die Bedeutung des Schriftstellers beeindruckt. Außerdem lebt er in einer Zeit, in der der gebundene Codex die Papyrusrolle verdrängt, wodurch ein bequemes und vor allem hermeneutisch wertvolleres Lesen, einschließlich des Referenzierens auf andere Teile des Werkes oder des Corpus, ermöglicht wird.⁷⁰

Mit der Verbreitung des Codex einhergehend ändert sich auch die Lesegewohnheit vom lauten Rezitieren zum mönchhaften, stillen Lesen, wie es Ambrosius praktiziert, durch das die geschriebenen Worten einen schnelleren Weg ins Herzen und ins Gedächtnis finden soll.⁷¹ In letzterem verortet Augustinus im zehnten Buch entsprechend auch den Sitz Gottes im Menschen. Weiterhin ist das frühe Christentum als ‚Religion des Buches‘ auf die transportableren, billigeren Codices zur Verbreitung seines Glaubens und Weitergabe seiner Heiligen Schrift angewiesen.⁷² Im Gegensatz zu allen anderen antiken Religionen legt das Christentum Wert darauf, Lehre und Tradition über ein festes Textcorpus zu legitimieren und zu autorisieren.⁷³ Für einen christlichen Rhetor der Spätantike wie Augustinus liegt es unter diesen Umständen nahe, ein ‚Büchermurm‘ zu werden, denn nur über dieses Medium kann er in

⁷⁰ Vgl. Stroumsa (2012), 152–153.

⁷¹ Vgl. Stroumsa (2012), 155.

⁷² Vgl. Stroumsa (2012), 153–154.

⁷³ Vgl. Edwards (2012), 215.

ausreichender Menge die Informationen finden, die er für seine berufliche und vor allem geistige Weiterentwicklung benötigt.

Wenn auch der kulturgeschichtliche Deutungsansatz sicherlich zutreffend ist, wäre es doch zu oberflächlich, diesen für ausreichend zu erklären. Es muss bedacht werden, dass Augustinus in den *Confessiones* mit einem Abstand von über zehn Jahren (und mehr) auf seine ersten 33 Lebensjahre zurückschaut und als Verfasser natürlich selbstständig daran mitwirkt, nach welchen Gesichtspunkten er seine Autobiographie gliedert. Was hätte beispielsweise dagegen gesprochen, das Bekehrungserlebnis nach paulinischem Vorbild zu gestalten, dem christlichen Paradigma in dieser Hinsicht? Schließlich rezipiert Augustinus zur Zeit der Mailänder Gartenszene keinen christlichen Autoren so intensiv wie Paulus. Im Folgenden soll nicht nur darauf eine Antwort gegeben werden, sondern vor allem aufgezeigt werden, wie Augustinus in den *Confessiones* die frühchristliche Theologie über die Schilderung seiner persönlichen Lektüreerlebnisse mit dem literarischen Angebot der Spätantike weiterentwickelt und auf diese Weise das Verhältnis von Theologie und Philosophie nachhaltig bestimmt. Es wird darum nun nachgewiesen, dass Augustinus in der Betonung seiner Lektüreerlebnisse als Marksteine seines Bekehrungsweges durchaus bewusst und planvoll handelt.

Grundsätzlich steht Augustinus wie jeder Autobiograph vor dem Problem, einen noch unvollendeten literarischen Gegenstand, das eigene Leben, in einer nach literarischer Konvention abgeschlossenen und einheitlichen Erzählung darzustellen. Die eigene Lebensgeschichte unter dem Aspekt der Konversion zu lesen, bietet ihm die Möglichkeit, „sein Leben noch *im* Leben selbst zu Ende zu bringen“⁷⁴ und so dem autobiographischen Dilemma eines fehlenden Endpunktes zu entkommen. Indem er die Konversion zum Thema seiner Autobiographie macht, stellt sich Augustinus gleichzeitig in die literarische Tradition der Konversionsgeschichte, wie er selbst im achten Buch reflektiert. Zu seinen Vorgängern auf diesem Feld zählen u.a. Paulus als Sinnbild der christlichen Bekehrung schlechthin, der in den *Confessiones* prominent er-

⁷⁴ Moser (2006), 425.

wähnte Heilige Antonius, aber auch die christlichen Schriftsteller Hilarius von Poitiers und Cyprian von Karthago, deren Schriften autobiographische Abrisse enthalten und die Augustinus aller Wahrscheinlichkeit nach kannte.⁷⁵ Auf diese soll kurz ein vergleichender Blick geworfen werden.

Die Konversion des Paulus ist die dem Wortsinn nach vollkommenste. Als ihm Christus auf dem Weg nach Damaskus erscheint, erhält sein Leben unvermittelt und schlagartig eine gänzlich neue Orientierung. In einer radikalen Wende wird er vom Christenverfolger zum eifrigsten Missionar der Religion.⁷⁶ Die Gegensätze zu Augustinus liegen auf der Hand: Erstens hat Paulus vor der Bekehrung überhaupt nicht den Wunsch, Christ zu werden, und unternimmt dementsprechend im Vorhinein auch keinerlei theologisch-philosophische Bemühungen, Gott besser zu verstehen, zweitens geschieht die göttliche Intervention persönlich in Form einer direkten Ansprache und nicht durch indirekte Hilfsmittel, deren Sinn erst entschlüsselt werden muss. Die Pointe der Paulusbekehrung ist das Ausmaß der göttlichen Macht, einen Feind des Christentums zu seinem größten Missionar umkehren zu können. Die unumschränkte Macht Gottes ist in den *Confessiones* dagegen längst Prämisse.

Das Bekehrungserlebnis des Antonius ist dem Augustins deutlich näher, da beiden eine zufällig rezipierte Bibelstelle den entscheidenden Impuls gibt. Anders als Augustinus ist Antonius aber bereits vor der Bekehrung mit dem nötigen festen Willen zum Widerstand gegen die Versuchungen der Sünde ausgestattet, die Bekehrung verleiht Antonius' Streben nach Tugend nur noch den christlichen Rahmen. Er steht damit in der griechisch-heidnischen Askesetradition des Gelehrten, der einen Willenskonflikt gar nicht austragen muss, weil er ihn schon bewältigt hat.⁷⁷ Antonius hat also aus eigener Kraft erreicht, was Augustinus erst nach fünfzehn Jahren und dann auch nur durch Gottes Hilfe gelingt: die Überwindung der *voluntas carnalis*.

⁷⁵ Vgl. Courcelle (1963), 95–96 (zu Hilarius von Poitiers), 119–125 (zu Cyprian von Karthago).

⁷⁶ Apg. 9,3–6.

⁷⁷ Vgl. Moser (2006), 539.

Während Paulus und Antonius Bekehrungsgeschichten von eher ‚mythischem‘ Charakter darstellen, die dementsprechend nicht autobiographisch erzählt werden, liefern Augustins direkte Vorgänger auf dem Gebiet der christlichen Autobiographie, Hilarius und Cyprian, lebensnähere Bekehrungserlebnisse. Hilarius stellt seinem Werk *De Trinitate* einleitend seinen persönlichen Weg zum Glauben voran. Ebenso wie bei Augustinus vollzieht sich dieser Weg auf einer spirituellen Suche nach Wahrheit und durch die Auseinandersetzung mit verschiedenen intellektuellen Angeboten (*trin.* 1,1–10). Cyprian beschreibt in seiner Schrift *Ad Donatum*, wie Augustinus in Dunkelheit und Sünde gefangen gewesen zu sein (*ad Don.* 3;4), bis ihn die Bekehrung trifft (*ad Don.* 4). In seinem Fall wird diese vermittelt durch die Lehre des Priesters Caecilius (Pont. *Vit. Cyp.* 4,1). Die autobiographischen Elemente bei Cyprian und Hilarius sind als typisch für die spätantike Praxis zu sehen, die propagierte Philosophie am eigenen Leben zu exemplifizieren.⁷⁸ Dabei besteht vor der bekehrenden Erkenntnis immer ein Zustand der Unruhe, der den Suchenden zu immer neuen Philosophemen treibt, weil die bisherigen Lösungen nicht genügen.⁷⁹ Es ist wahrscheinlich, dass Augustinus an seine Vorgänger anknüpfend selbst eine autobiographische Suche nach Wahrheit erzählen wollte, die aus Irrtum und Sünde zum Seelenheil bei Gott führt.⁸⁰ Insbesondere die für ihn wichtige Gnadenlehre wollte er am eigenen Leben beispielhaft verdeutlichen.⁸¹ Der zeitgenössische, mit der Gattungstradition vertraute Leser würde den autobiographischen Teil der *Confessiones* problemlos als Bekehrungsgeschichte identifizieren und als solche lesen.⁸²

In Abgrenzung von seinen Vorgängern entwickelt Augustinus die literarische Form der Konversionsgeschichte jedoch weiter, sodass sie nicht mehr nur als bloße Einleitung eines philosophischen Programms dient und vor allem weitaus näher am Leben des intendierten Lesers ist.

⁷⁸ Vgl. Schultheiß (2011), 28.

⁷⁹ Vgl. Pfligersdorffer (1987), 81.

⁸⁰ Vgl. Courcelle (1963), 96f.

⁸¹ Vgl. Flasch (1980), 175f.

⁸² Vgl. Kotzé (2004), 85.

Welcher Christ kann schon hoffen, dass ihm – wie dem auserwählten Missionar Paulus – Christus persönlich erscheint, oder von sich behaupten, aus sich selbst heraus die nötige Willensstärke zur Enthaltbarkeit aufzubringen, wie das Antonius gelungen ist? Durch seine schonungslose und gänzlich subjektive Offenheit hinsichtlich seiner Schwächen und Fehler, eben durch das Ablegen einer *Confessio*, wirkt die Bekehrungsgeschichte realitätsnäher, objektiver und authentischer.⁸³ Diese Art der Darstellung gibt der Leserschaft die Möglichkeit einer sympathischen Identifikation: Der Weg zum festen Glauben ist gangbar, selbst für einen Menschen mit Zweifeln, Schwächen und Fehlern.⁸⁴ Aus diesem Grund sind die *Confessiones* in den letzten Jahrzehnten häufig als christlicher Protreptikos gedeutet worden, der eine *excitatio* zur Suche nach wahren Glauben gibt.⁸⁵ Dabei richten sich die Bücher I–IX an noch nicht zum katholischen Glauben konvertierte Leser, die weiteren an bereits konvertierte, denen Augustinus über die Genesisexegese einen Zugang zur Bibel eröffnen möchte.⁸⁶ Als Endergebnis bieten die *Confessiones* eine Lebensform an, in der *sapientia*, ethische Sicherheit und ein Verständnis der Heiligen Schrift erreicht sind und damit Ruhe bei Gott gefunden wurde.⁸⁷

In der protreptischen Wirkungsabsicht wächst der von Augustinus als prägend empfundenen Lektüre die Rolle des Vermittlers zu. Der Leser der *Confessiones* wird indirekt eingeladen, die erwähnten Werke selbst zu lesen und sich ihre Inhalte anzueignen. Entsprechend Augustins Sprach- und Gedächtnistheorie sind die nötigen Erkenntnisbegriffe in der *memoria* eines jeden Menschen bereits von Gott angelegt und müssen nur durch die *admonitio verborum* freigelegt werden.⁸⁸ Dieser Weg zu Gott steht jedem offen und verlangt nicht, die Qualitäten eines Heiligen zu besitzen, wenn auch beständige Demut zur Vermeidung der

⁸³ S. Fuhrer (2008), 175–188.

⁸⁴ Vgl. Fuhrer (2004), 128.

⁸⁵ Vgl. Feldmann (1998), 11–59; Kotzé (2004), 117–196; Fuhrer (2004), 128.

⁸⁶ Vgl. Kotzé (2004), 88.

⁸⁷ Vgl. Feldmann (1989), 42–45.

⁸⁸ Vgl. Schobinger (1977), 70–73.

philosophischen *superbia* gefordert wird, um auf die Gnade Gottes hoffen zu können. Der augustinische Bekehrungsweg verlangt gerade keine persönliche Gotteserscheinung, vielmehr äußert sich Gott versteckt durch die Worte von Menschen, seien sie gesprochener oder geschriebener Art. Gott macht sich als Quelle aller Sprachen⁸⁹ durch die Nutzung menschlicher Sprache klein, um für die *parvuli* verständlich zu sein.⁹⁰ So kann man die *Confessiones* auch als eine allmähliche Konstituierung eines Gesprächs zwischen Augustinus und Gott betrachten.⁹¹

Damit ein solches Gespräch aber zustande kommt, muss der Mensch die Zeichen Gottes auch als solche verstehen. Augustinus berichtet selbst, wie er viele Signale Gottes vor der Bekehrung nicht verstehen konnte, da sie sich ihm durch ihre Unscheinbarkeit nicht erschlossen, allen voran die Bibel. Erst in der gegenwärtigen *narratio* der *Confessiones* kann er rückblickend die Vorgeschichte der Bekehrung als bereits stattfindende Interaktion mit Gott deuten.⁹² Er unterzieht sein gesamtes bisheriges Leben einer ‚Lektüre‘ und erkennt, wie die göttliche Vorsehung ihn durch das Lesen zum richtigen Lesen – nämlich der Heiligen Schrift – erzogen hat.⁹³ So sind die *Confessiones* als gesamtes Werk vom Moment der Bekehrung her komponiert und strukturiert.⁹⁴ Dem Leser der *Confessiones* zeigt Augustinus nun anhand seiner Lebensgeschichte, wie er die Zeichen Gottes auch in seinem Leben über Lektüre deuten und verstehen kann, und demonstriert ihm darüber hinaus das Lesen der Heiligen Schrift anhand der Genesisexegese.⁹⁵ Damit andere Christen nicht ebenfalls einen derart schwierigen Weg zum richtigen Verständnis der Bibel haben oder gar Irrwege beschreiten wie er selbst, gibt Augustinus seinen Lesern mit den *Confessiones* eine Hilfestellung, gewissermaßen ein *Pre-Reading* zur Bibel, an die Hand.

⁸⁹ Vgl. Burton (2012), 114.

⁹⁰ Vgl. Moser (2006), 458.

⁹¹ Vgl. Herzog (1984), 215.

⁹² Vgl. Moser (2006), 429 u. 564; Herzog (1984), 219.

⁹³ Vgl. Moser (2006), 464.

⁹⁴ Vgl. van Hooff (1998), 350.

⁹⁵ Die sich außerdem wohl auch explizit an die Manichäer richtete, die den Schöpfungsbericht gänzlich ablehnten, vgl. Desch (1988), 16.

Bei aller Bedeutung, die Augustinus dem Lesen als Weg zu Gott in der Konzeption der *Confessiones* zuweist, darf nicht vergessen werden, dass er seine Lektüre noch viel öfter kritisch reflektiert als von ihrer Wirkung zu schwärmen. Seine Kritik trifft die Poesie, die manichäischen Bücher, die aristotelische Kategorienschrift, die *artes liberales* und selbst die *libri Platoniorum*, die ihm zur Gottesschau verholfen haben, weil sie entweder unnütz, falsch oder von philosophischer *superbia* getränkt seien. Von bedenkenlosen Leseempfehlungen kann darum kaum gesprochen werden. Bei näherer Betrachtung erweist sich Augustinus als noch deutlich schärferer Kritiker. So erklärt er ausführlich und an mehreren Stellen, dass der *Hortensius* in ihm die Liebe zur Weisheit geweckt habe. Andererseits teilt er über dessen Inhalt nicht mehr mit, als dass er eine *adhortatio ad philosophiam* erhält und das Werk eines *cuiusdam Ciceronis* sei (3,7). Natürlich kennen Augustinus und seine intendierte Leserschaft den *Hortensius* und seinen Verfasser genau, auf sprachlicher Ebene wird jedoch der Eindruck erweckt, es handele sich um ein zufällig entdecktes, eher unbekanntes Werk, das zwar wertvoller Impulsgeber, ansonsten jedoch nicht weiter von Bedeutung ist.⁹⁶ In ähnlicher Weise werden die Verfasser der *libri Platoniorum* nie genannt und kein Wort aus ihnen zitiert. Darüber hinaus berichtet Augustinus noch, ein von ungeheurem Hochmut aufgeblähter Mann habe ihm die Bücher zukommen lassen (7,13). Es stellt sich folglich die Frage, wie Augustinus einerseits die paganen Schriftsteller begeistert rezipieren, andererseits mit offensichtlicher Geringschätzung behandeln kann. Dazu muss noch einmal die Kulturgeschichte der Spätantike herangezogen werden.

Im westlichen Teil des römischen Reiches galt die Philosophie im dritten und vierten Jahrhundert als nutzlose, weltfremde Disziplin, die allenfalls als Liebhaberei taugte.⁹⁷ Auch die lateinischen (nicht griechischen) christlichen Autoren standen der Philosophie ablehnend gegenüber, da sie die Wahrheit verfälsche und von Gott wegführe, der als

⁹⁶ Ob es sich dabei um einen Ausdruck der Geringschätzung handelt, ist natürlich diskutabel, für andere Interpretationen s. Bettetini (1998), 145.

⁹⁷ Vgl. Fuhrer (1997), 292.

einzig wahrer Erkenntnis und Seelenheil geben könne.⁹⁸ Gleichzeitig wurde mitunter die Philosophie gegen das Christentum ins Feld geführt, wie etwa von Kaiser Julian, der, gestützt auf den Neuplatonismus, den letzten Versuch unternahm, die alte römische Staatsreligion wiederherzustellen.⁹⁹ Der exklusive Anspruch des Christentums auf die einzig wahre Offenbarung schloss notwendigerweise die vernunftbasierte, in einer Vielzahl von Schulen zergliederte hellenistische Philosophie aus.¹⁰⁰ Doch nicht nur die Philosophie, auch das Christentum setzte sich in unterschiedlichen Strömungen mit sich selbst auseinander. So besteht fast die Hälfte des augustinischen Gesamtwerkes aus Schriften, in denen der Bischof gegen verschiedene Häresien anschreibt.¹⁰¹

Augustinus hatte durch seine langjährige weltliche Karriere und seinen permanenten Lesehunger wohl anfänglich keine Vorurteile gegen pagane Philosophie. Unter den neuplatonischen Christen in Mailand bemüht er sich darum um eine Annäherung von Christentum und Philosophie und kann über den Neuplatonismus sogar eine Vereinbarkeit herstellen.¹⁰² In den Dialogen von Cassiciacum wird nach einer Synthese gesucht, in welcher der Glaube Antworten auf philosophische Probleme gibt.¹⁰³ Zur Zeit des Abfassens der *Confessiones*, als Bischof von Hippo Regius, hat er allerdings erkannt, dass die *auctoritas* der Kirche weitaus mehr als die Philosophie dazu beiträgt, die Masse der Gläubigen in der *fides catholica* zu halten, wobei Monica exemplarisch für den einfachen Glauben steht.¹⁰⁴ Ihr gelingt im neunten Buch der *Confessiones* entsprechend auch ohne Vermögen zum *intellegere* der Aufstieg zu Gott. Widmet sich der einfache Gläubige jedoch zu sehr der Philosophie, besteht die Gefahr, dass er vom rechten Glauben abkommt.

⁹⁸ Vgl. Fuhrer (1997), 293.

⁹⁹ Vgl. Flasch (1980), 10.

¹⁰⁰ Vgl. Honnefelder (1992), 57.

¹⁰¹ S. beispielsweise die Werksübersicht in Fuhrer (2004), 57–60.

¹⁰² Vgl. Fuhrer (1997), 294.

¹⁰³ Vgl. Madec (1989), 22.

¹⁰⁴ Vgl. Flasch (1980), 156.

In diesem Zusammenhang muss daran erinnert werden, dass Augustinus in einer Epoche kulturellen Umbruchs schrieb, in der dem Menschen eine Vielfalt von geistigen und religiösen Angeboten sowie alten und neuen Wertesystemen offenstand, in dem es galt, eine Position zu finden.¹⁰⁵ Augustinus, der ein Interesse daran hat, Christen den Weg zum rechten Glauben zu weisen und sie dort zu halten, ist daher gezwungen, in den *Confessiones* eine Doppelstrategie anzuwenden. Dem Intellektuellen, der wie er den Glauben nur in Vereinbarkeit mit rationaler Erkenntnis zu finden vermag, bietet er seinen Lebensweg als buchgestützten Protrepikos an. Gleichzeitig muss er einen deutlichen Abstand zu den paganen Autoren und ihren Werken einnehmen, um nicht zu *superbia* und *errores* zu verleiten. Die paganen Philosophen stehen im Schatten der größeren, göttlichen Weisheit und bleiben damit auf ihre Rolle als Instrumente der göttlichen Vorsehung beschränkt.

Mit dieser zwiegespaltenen Einstellung zur Philosophie hat Augustinus nachhaltig Einfluss auf das Denken des Mittelalters genommen und das Verhältnis von Theologie und Philosophie grundlegend bestimmt. Sein Drang, wissen und erkennen zu wollen, was er glaubt, eröffnete die langewährende theologische Diskussion des *intellectus fidei*.¹⁰⁶ Die wahre Philosophie ist nach Augustinus das durch die Schrift angeregte Denken, da die Bibel Antworten auf alle philosophischen Probleme gibt, die der gelehrte Christ durch eine philosophische Exegese nur kenntlich machen muss.¹⁰⁷ Die Bibel stellt in dieser Perspektive einen rhetorischen Metatext dar, der ständiger Auslegung bedarf.¹⁰⁸ In seiner Interpretation der Theologie als ‚wahrer Philosophie‘ integrierte Augustinus die pagane Philosophie zwar in das christliche Denken, degradierte sie jedoch im Gegenzug zur bloßen Hilfswissenschaft. Sie dient als *ancilla Theologiae* der *domina scientiarum*.¹⁰⁹ Im Mittelalter raubte diese Denkweise der Philosophie die Eigenständigkeit und über-

¹⁰⁵ Vgl. Schultheiß (2011), 50; 276.

¹⁰⁶ Vgl. Kienzle, Klaus (1998), 71f.

¹⁰⁷ Vgl. Flasch (1980), 264.

¹⁰⁸ Vgl. Cameron (2012), 204; Schultheiß (2011), 40.

¹⁰⁹ Vgl. Mayer (1989), 234.

forderte gleichzeitig die Theologie, die nun alle Antworten geben musste.¹¹⁰

4. Zum Abschluss der Lektüre

Die Untersuchung der ersten acht Bücher des Werkes konnte aufzeigen, wie sehr Augustinus seine persönliche Entwicklung und seine Suche nach festem Glauben im Guten wie im Schlechten von Büchern beeinflusst sieht. Dabei reflektiert er die Verführungskraft der Poesie, die aufrüttelnde Wirkung von Ciceros protreptischem Werk *Hortensius*, seine Irrwege als Manichäer, sein Studium der *artes liberales* und der Philosophie. Zentral für seine Glaubenskrise ist die Suche nach einer Möglichkeit, *intelligere* und *credere* vereinbaren zu können. Über den Neuplatonismus gelingt ihm die wahre Erkenntnis Gottes. Um an diesem jedoch dauerhaft im Glauben festhalten zu können, ist er auf Gottes Gnade angewiesen, die sich durch eine Reihe von indirekten Hilfestellungen, insbesondere dem Mitteilen von Konversionsgeschichten, äußert. Auf diese Weise gelingt es Augustinus, seinen menschlichen Mangel an Willenskraft zu überwinden und festen Glauben zu finden.

In der Exemplifizierung des eigenen Lebens als lektüregestützter Weg zum Glauben entwickelt er die frühchristliche Form der Bekehrungsgeschichte weiter und gibt seiner Leserschaft einen Protreptikos an die Hand, der nicht nur eine *excitatio* zur Glaubenserkenntnis enthält, sondern auch zeigt, wie man in der Lektüre des eigenen Lebens die Zeichen Gottes erkennen und interpretieren kann. Die offene, selbstkritische Haltung des autobiographischen Teils der *Confessiones* lädt zur Identifikation ein und vermittelt im Gegensatz zu den Heiligenviten viel eher das Gefühl, auch als einfacher Mensch den Weg zu Gott finden zu können. Dem konvertierten Leser veranschaulicht er im letzten Teil des Werkes zudem die korrekte Form der Bibelexegese, die gleichzeitig als Demonstration seiner Auffassung von wahrer Philosophie als durch

¹¹⁰ Vgl. Honnefelder (1992), 73.

die Schrift angeregtes Denken dient. Dadurch erklärt sich sein ambivalentes Verhältnis zur paganen Philosophie, die zwar helfen kann, zur göttlichen Erkenntnis zu gelangen, aber dennoch in deren Schatten steht, und im Zweifel eher zu Hochmut und Irrtum verleitet.

Literatur

Textausgaben

- Augustinus: *Confessiones*, ed. corr. cur. H. Juergens et W. Schaub. Stuttgartiae 1996 (BT).
- Augustinus: *Contra Academicos, De beata vita, De ordine*, rec. T. Fuhrer, S. Adam. Berlin/Boston 2017 (BT).
- Athanasius Alexander: *Vie d'Antoine*, introd., texte critique, trad., notes et index par G. J. M. Bartelink. Paris 1994.
- Cyprianus Carthaginensis: *Ad Donatum*, ed. M. Simonetti. Corpus Christianorum, Series Latina IIIA. Turnholti 1976.
- Hilarius Pictaviensis: *De Trinitate, Praefatio, Libri I-VII*, cura et studio P. Smulders. Corpus Christianorum, Series Latina LXII. Turnholti 1979.
- Pontius: *Das Leben Cyprians von Pontius: die erste christl. Biographie*, untersucht von Adolf Harnack, in: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 39,3. Leipzig 1913.

Forschungsliteratur:

- Bennett, Camille (1988), *The Conversion of Vergil. The Aeneid in Augustine's Confessions*, in: *Revue des Etudes Augustiniennes*, Bd. 34, S. 47–69.
- Bettetini, Maria (1998), *Augustinus in Karthago: gleich einem Roman*, in: Mayer, Cornelius; Fischer, Norbert (Hg.): *Die Confessiones des Augustinus von Hippo: Einführungen und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*. Freiburg i. Br., S. 133–164.
- Brachtendorf, Johannes (2005), *Augustins Confessiones*. Darmstadt.
- Burton, Philip (2012), *Augustine and Language*, in: Vessey, Mark (Hg.): *A companion to Augustine*, Oxford, S. 113–124.
- Cameron, Michael (2012), *Augustine and Scripture*, in: Vessey, Mark (Hg.): *A companion to Augustine*, Oxford, S. 200–214.
- Casper, Bernhard (1982), *Das Problem der theologischen Differenz. Überlegungen zum 7. Buch der Confessiones Augustins*, in: Casper, Bernhard (Hg.): *Die Angewiesenheit der Theologie auf das philosophische Fragen*, München, S. 28–43.

- Clark, Gillian (2012), *Philosopher: Augustine in retirement*, in: Vessey, Mark (Hg.): *A companion to Augustine*, Oxford, S. 257–269.
- Courcelle, Pierre (1963), *Les confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et Postérité*. Paris.
- Desch, Waltraud (1988), *Augustinus Confessiones*. Beobachtungen zu Motivbestand und Gedankenbewegung. Frankfurt.
- Doignon, Jean (1989), *État des questions relatives aux premiers Dialogues de saint Augustin*, in: Mayer, Cornelius, Chelius, Karl H. (Hg.): *Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung*, Würzburg, S. 47–85.
- Edwards, Mark (2012), *Augustine and his Christian predecessors*, in: Vessey, Mark (Hg.): *A companion to Augustine*, Oxford, S. 215–226.
- Erb, Wolfgang (1998), *Die Wahrnehmung der eigenen Ortlosigkeit und die Suche nach einem Zugang zur Welt und zu Gott*, in: Mayer, Cornelius; Fischer, Norbert (Hg.): *Die Confessiones des Augustinus von Hippo: Einführungen und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*. Freiburg i. Br., S. 165–198.
- Feldmann, Erich (1989), *Literarische und theologische Probleme der Confessiones*, in: Mayer, Cornelius; Chelius, Karl H. (Hg.): *Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung*, Würzburg, S. 27–45.
- Feldmann, Erich (1998), *Einführung. Das literarische Genus und das Gesamtkonzept der Confessiones*, in: Mayer, Cornelius; Fischer, Norbert (Hg.): *Die Confessiones des Augustinus von Hippo: Einführungen und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*. Freiburg i. Br., S. 11–59.
- Flasch, Kurt (1980), *Augustin. Einführung in sein Denken*. Stuttgart.
- Fuhrer, Therese (1997), *Philosophie und christliche Lehre im Widerstreit. Augustins Bemühungen um eine Integration*, in: *Zeitschrift für antikes Christentum*, Bd.1, S. 291–301.
- Fuhrer, Therese (1998): *Zwischen Glauben und Gewißheit: Auf der Suche nach Gott und dem „uitae modus“*, in: Mayer, Cornelius; Fischer, Norbert (Hg.): *Die Confessiones des Augustinus von Hippo: Einführungen und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*. Freiburg i. Br., S. 241–281.
- Fuhrer, Therese (2004), *Augustinus*. Darmstadt.
- Fuhrer, Therese (2008), *De-Konstruktion der Ich-Identität in Augustins Confessiones*, in: Arweiler, Alexander; Möller, Melanie (Hg.): *Vom Selbst-Verständnis in Antike und Neuzeit*, Berlin, S. 175–188.
- Fuhrer, Therese (2012), *„Denkräume“*. Konstellationen von Personen, Texten und Gebäuden im spätantiken Mailand, in: Fuhrer, Therese (Hg.): *Rom und Mailand in der Spätantike. Repräsentationen städtischer Räume in Literatur, Architektur und Kunst (Topoi. Berlin Studies of the Ancient World, Bd 4)*. Berlin, S. 357–378.
- Guardini, Romano (1935), *Die Bekehrung des heiligen Aurelius Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen*. Leipzig.
- Hadot, Ilsetraut (1989), *Erziehung und Bildung bei Augustin*, in: Mayer, Cornelius; Chelius, Karl H. (Hg.): *Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung*, Würzburg, S. 99–129.

- Herzog, Reinhart (1984), *Non in sua voce*. Augustins Gespräch mit Gott in den *Confessiones*. Voraussetzungen und Folgen, in: Stierle, Karlheinz; Warning, Rainer (Hg.): Das Gespräch, München, S. 213–251.
- Honnfelder, Ludger (1992), Christliche Theologie als „wahre Philosophie“, in: Colpe, Carsten; Honnfelder, Ludger; Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.): Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit, Berlin, S. 55–76.
- Jacques, Robert (1988), Le Livre VIII des *Confessions* de Saint Augustin. Une approche herméneutique, in: Laval théologique et philosophique, 44,3. Laval 1988, S. 357–367.
- Kenney, John P. (2012), Mystic and monk: Augustine and the spiritual life, in: Vessey, Mark (Hg.): A companion to Augustine, Oxford, S. 284–296.
- Kienzle, Klaus (1998), Die unbegreifliche Wirklichkeit der menschlichen Sehnsucht nach Gott, in: Mayer, Cornelius; Fischer, Norbert (Hg.): Die *Confessiones* des Augustinus von Hippo: Einführungen und Interpretationen zu den dreizehn Büchern. Freiburg i. Br., S. 61–105.
- Kligerman, Charles (1957), A psychoanalytic study of the confessions of St. Augustine, in: Journal of the American Psychoanalytic Association, 5/1957, S. 469–484.
- Kotzé, Annemaré (2004), Augustine's Confessions. Communicative Purpose and Audience. Leiden/Boston.
- Kuhlenkampff, Sabine (1999), Schreiben nach Damaskus. Darstellung und Funktion von Ad-hoc-Offenbarungen in autobiographischer Prosa von Aurelius Augustinus, August Hermann Francke, Jean Paul und Robert Musil. Kraków.
- Madec, Goulven (1989), Le néoplatonisme dans la conversion d'Augustin. Etat d'une question centenaire (depuis Harnack et Boissier, 1888), in: Mayer, Cornelius; Chelius, Karl H. (Hg.): Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung, Würzburg, S. 9–25.
- Mayer, Cornelius (1989), Paradigma neuzeitlicher Augustinuskritik. Kurt Flaschs Einführung in das Denken Augustins, in: Mayer, Cornelius; Chelius, Karl H. (Hg.): Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung, Würzburg 1989, S. 231–245.
- Moser, Christian (2006), Buchgestützte Subjektivität. Literarische Formen der Selbstsorge und der Selbsthermeneutik von Platon bis Montaigne. Tübingen.
- Müller, Gerhard A. (2003), Formen und Funktionen der Vergilzitate bei Augustin von Hippo. Formen und Funktionen der Zitate und Anspielungen. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums Bd. 18). Paderborn.
- Pfligersdorffer, Georg (1987), Das Bauprinzip von Augustins *Confessiones*, in: Forstner, Karl; Fussl, Maximilian (Hg.): *Augustino Praeceptoris*. Gesammelte Aufsätze zu Augustinus (Salzburger Patristische Studien Bd. 4). Salzburg, S. 79–100.
- Raffelt, Albert (1998), „Pie quærer“. Augustins Weg der Wahrheitssuche, in: Mayer, Cornelius; Fischer, Norbert (Hg.): Die *Confessiones* des Augustinus von Hippo: Einführungen und Interpretationen zu den dreizehn Büchern. Freiburg i. Br., S. 199–240.
- Ruhstorfer, Karlheinz (1998), Die Platoniker und Paulus. Augustins neue Sicht auf das Denken, Wollen und Tun der Wahrheit, in: Mayer, Cornelius; Fischer, Norbert

- (Hg.): Die *Confessiones* des Augustinus von Hippo: Einführungen und Interpretationen zu den dreizehn Büchern. Freiburg i. Br., S. 284–341.
- Schobinger, Jean-Pierre (1977), Augustins Einkehr als Wirkung seiner Lektüre. Die *admonitio verborum*, in: Holzhey, Helmut; Zimmerli, Walter Ch. (Hg.): Esoterik und Exoterik der Philosophie. Beiträge zu Geschichte und Sinn philosophischer Selbstbestimmung, Basel, S. 70–100.
- Schultheiß, Jochen (2011), Generationenbeziehungen in den *Confessiones* des Augustinus. Theologie und literarische Form der Spätantike. Stuttgart.
- Shanzer, Danuta (2012), Augustine and the Latin classics, in: Vessey, Mark (Hg.): A companion to Augustine, Oxford, S. 161–174.
- Stroumsa, Guy G. (2012), Augustine and books, in: Vessey, Mark (Hg.): A companion to Augustine, Oxford, S. 151–157.
- van Hooff, Anton (1998), Die Dialektik der Umkehr, in: Mayer, Cornelius; Fischer, Norbert (Hg.): Die *Confessiones* des Augustinus von Hippo: Einführungen und Interpretationen zu den dreizehn Büchern. Freiburg i. Br., S. 343–388.
- van Oort, Johannes (2012), Augustine and the books of the Manicheans, in: Vessey, Mark (Hg.): A companion to Augustine, Oxford, S. 188–199.
- Wetzel, James (2012), Augustine on the Will, in: Vessey, Mark (Hg.): A companion to Augustine, Oxford, S. 339–352.
- Williams, Michael S. (2012), Augustine as a Reader of his Christian contemporaries, in: Vessey, Mark (Hg.): A companion to Augustine, Oxford, S. 227–239.