

"Ich will Dir zeigen, welchen Weg ich genommen habe ..."

(Aug. util. cred. 20)

Zur Funktionalisierung der eigenen Vita in Augustins Schrift *De utilitate credendi*

Andreas Hoffmann

Eine der auffälligen Charaktereigenschaften Augustins ist sein missionarischer Eifer für das, was er als wahr erkannt hat. Dies gilt nicht erst für die Zeit, als er 'einfaches' Mitglied oder Amtsträger der katholischen Kirche war, sondern bereits für den jungen Augustinus. Als er zu den Manichäern gestoßen ist, beginnt er sogleich, bei Freunden und Bekannten für die Lehre Manis zu werben und diese in Diskussionen offensiv gegen katholische¹ Christen zu vertreten, und zwar mit Erfolg. Als er dann nach einem langen Reflexionsprozeß überzeugt ist, in der *catholica* die Wahrheit gefunden zu haben, versucht er seine Freunde ein zweites Mal zu bekehren, nun in der umgekehrten Richtung gegen die Manichäer für die katholische Kirche. Ein Beispiel hierfür ist Honoratus. Augustinus hatte ihn in Karthago zu den Manichäern geführt.² Nachdem er erfahren hat, daß sein Jugendfreund noch immer überzeugter Manichäer ist und über die *catholica* spottet, wendet er sich kurz nach seiner Ordination zum Presbyter an ihn in seiner Schrift *De utilitate credendi*.³

In Paragraph 20 dieser Schrift stellt Augustinus einen Abschnitt aus seinem Werdegang dar. In der Forschung zur intellektuellen Biographie Augustins fand dieser Passus deshalb Beachtung, weil er neben *beata* u. 4 eine frühe Darstellung einer Lebensphase bietet und so gegenüber den *Confessiones* als eine der 'ersten Bekenntnisse' ausgewertet worden ist.⁴ Insgesamt wurde die Schrift aber lange vernachlässigt.⁵ Im folgenden geht es um die Frage, welche Funktion den Angaben von *util. cred. 20* innerhalb der Schrift zukommt. Daher

¹ 'Katholisch' ist im folgenden Bezeichnung für die Großkirche. Sie grenzt sich (neben den Nichtchristen) von anderen christlichen Gruppen ab, die sie als heterodoxe Häretiker bzw. Schismatiker ablehnt (vgl. *uera rel.* 9). Dies gilt auch für die Manichäer. Augustinus bestätigt ihren Anspruch, Christen zu sein, wenn er sie als Häretiker einordnet und ihnen die *catholici*, nicht die *christiani* gegenüberstellt. Diese Differenzierung wird von K. Flasch/B. Mojsisch in ihrer Übersetzung: Aurelius Augustinus, Bekenntnisse, Stuttgart 1989 verwischt, wenn sie wiederholt *catholicus* durch 'christlich' wiedergeben, z.B. S. 139 (conf. 5,24), 140 (conf. 5,25), 142 (conf. 6,1) u.ö. - Die augustinischen Schriften werden im folgenden nach dem Augustinus-Lexikon abgekürzt, auf das Autorenkürzel wird verzichtet.

² Vgl. *util. cred. 2* (CSEL 25 p. 5,7-9).

³ Vgl. *retr. 1,14* (CCL 57 I. 2-6). Die Schrift entstand zwischen Anfang 391 und August 392, vgl. die Einleitung in: Augustinus, *De utilitate credendi*. Über den Nutzen des Glaubens, übers. u. eingel. von A. Hoffmann, Freiburg 1992 (Fontes Christiani 9), 12.

⁴ Vgl. vor allem P. Courcelle, *Les premières confessions d'Augustin*, REL 22 (1945), 155-174, hier zit. nach: P. Courcelle, *Recherches sur les confessions de Saint Augustin*, Paris 1968, 269-290; in Auseinandersetzung hiermit E. Feldmann, *Der Einfluß des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373*, 2 Bde, Diss. Münster 1975, Bd. 1, 45-64; A. Mandouze, *Saint Augustin. L'Aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968, 274-282.

⁵ Sie wurde als Quelle zu unterschiedlichen, vor allem dogmengeschichtlichen Themen mit berücksichtigt oder war Gegenstand kleinerer Beiträge. Erste Monographie: A. Hoffmann, *Augustins Schrift De utilitate credendi*. Einleitung, Übersetzung, Analyse, Diss. Münster 1991. - In der vorliegenden Untersuchung werden Ansätze vertieft, die in der Dissertation nicht mehr ausgeführt werden konnten.

wird in einem ersten textimmanenten Schritt versucht, den Abschnitt aus der Intention der Schrift und seinem literarischen Kontext zu verstehen. So wird deutlich, wie stark die Angaben zur eigenen Vita durch den spezifischen Zusammenhang der Einzelschrift beeinflusst sind. In einem zweiten Schritt wird der Vergleich mit anderen Darstellungen desselben Lebensabschnittes gezogen, um mögliche Abweichungen oder Widersprüche feststellen zu können. Dies ermöglicht Einblicke in die Argumentationstechnik Augustins und seinen literarischen Umgang mit der eigenen Biographie.

1. Intention von *De utilitate credendi*

Aus der Grundintention, Honoratus zur *catholica* zu führen, ergibt sich von selbst eine Verbindung von Angriff gegen die Manichäer und Verteidigung der katholischen Position. Doch anders als in den vorausgehenden und folgenden antimanichäischen Schriften behandelt Augustinus nicht inhaltliche Streitpunkte, sondern er beschränkt sich eng auf zwei methodische Probleme: zum einen auf die Frage der angemessenen Interpretation biblischer, insbesondere alttestamentlicher Texte, zum anderen auf das Problem des Zuganges zur Wahrheit und ihrer Aneignung. Sie müssen vor der Auseinandersetzung um Inhalte geklärt werden, weil der Adressat als Manichäer hierin gegenüber der *catholica* 'voreingenommen' ist und deshalb jede Annäherung an sie ablehnt. Es geht zunächst darum, Honoratus für die Beschäftigung mit den Inhalten bereit zu machen.⁶ Ihre Behandlung stellt er daher für eine Fortsetzung der Diskussion in Aussicht⁷, die allerdings, so weit bekannt, nicht mehr stattfindet. Daher werden wiederholt in der Argumentation inhaltliche Fragen ausgeklammert.⁸

Damit begegnet Augustinus den beiden zentralen Kritikpunkten der nordafrikanischen Manichäer gegenüber der *catholica*.⁹ Diese lehnen zum einen das gesamte AT als eine teils unsinnige, teils höchst anstößige Schrift ab, die nicht von Gott, sondern nur von einem Dämon des Finsternisreiches stammen könne.¹⁰ Zum anderen verwerfen sie die ka-

⁶ Vgl. *util. cred.* 36 (CSEL 25 p. 47,24-48,4), vgl. dazu retr. 1,14 (CCL 57 I. 95-102). Im Text vgl. etwa *util. cred.* 13 (CSEL 25 p. 18,14-16): Die Voreingenommenheit gegenüber dem AT muß aufgebrochen werden, denn zuerst ist darauf zu dringen, daß eine Schrift nicht abgelehnt, dann erst, daß sie geschätzt wird; dies kann man nicht dadurch erreichen, daß man Inhalte und Einzelstellen erklärt. *Util. cred.* 14 (CSEL 25 p. 19,13-17): Augustinus will (im zweiten Hauptteil) nicht *interim* den katholischen Glauben offenlegen, sondern zunächst die Hoffnung wecken, daß in der Beschäftigung mit den Geheimnissen dieses Glaubens die Wahrheit gefunden werden kann.

⁷ Vgl. *util. cred.* 36 (CSEL 25 p. 48,3f).

⁸ Vgl. O. Gigon, Augustins de utilitate credendi, in: Ch. Schäublin (Hg.), *Catalepton*. Festschrift B. Wyss, Bern 1985, 139-141; Hoffmann (Anm. 5), 43 Anm. 13.

⁹ Bei der Rekonstruktion ihrer Positionen ist man im wesentlichen auf die Werke Augustins angewiesen. In seinen Angaben zur gegnerischen Position muß man zwar mit Verzerrungen rechnen, dennoch bieten seine Schriften vielfältiges Material aus manichäischer Hand, das den kritischen Vergleich mit den Angaben Augustins zuläßt. Insgesamt haben die Funde manichäischer Urquellen die Verlässlichkeit Augustins grundsätzlich bestätigt. - Zur manichäischen Kritik an der *catholica* vgl. Hoffmann (Anm. 3), 19-23 mit Lit.

¹⁰ Vgl. *haer.* 46 (CCL 46 I. 158-160); *Act. Arch.* 12,4; 15,10. Ein Beispiel bieten die manichäischen Kephalaia 65 (p. 159,1-7 ed. Polotsky/Böhlig).

tholische Forderung nach Glauben und Unterordnung unter die Autorität der Heiligen Schrift und der lehrenden Kirche. Demgegenüber versprechen sie, allein auf dem Weg begründeter, rationaler Einsicht zur Wahrheitserkenntnis zu führen.¹¹ Augustinus weiß, daß Honoratus auch jetzt noch die Kritik an der Glaubensforderung offensiv vertritt.¹² Dasselbe kann er auch in bezug auf die AT-Kritik annehmen, weil dies während der gemeinsamen Zeit als Anhänger Manis für beide ein weiterer entscheidender Grund für die Ablehnung der katholischen Position war.¹³

Die Schrift ist also im Kontext der Auseinandersetzung zwischen Manichäern und katholischer Kirche von allgemeinem Interesse und so bereits bei der Niederschrift für eine breitere Öffentlichkeit konzipiert.¹⁴ Doch der primäre Adressat ist Honoratus. Dies zeigt sich nicht allein in dem insgesamt persönlichen, freundschaftlichen Ton und den wiederholten direkten Anreden an Honoratus. Es ist vor allem die Verflechtung der diskutierten Problematik mit der gemeinsamen Biographie, die die Schrift in ihrer Anlage und Argumentation eng an den Autor und den Adressaten anbindet. Sie ist deswegen von allgemeiner Bedeutung, weil sich in der Biographie beider die zentralen Punkte der Manichäismuskontroverse widerspiegeln. Auf diesem Hintergrund verwundert es nicht, daß Augustinus in *De utilitate credendi* mehrfach auf die eigene Biographie und die des Adressaten Bezug nimmt. Für die Person des Honoratus bildet die Schrift neben den knappen Bemerkungen in dem entsprechenden Abschnitt der *Retractationes* die einzige Quelle.¹⁵

2. Der Kontext von *util. cred.* 20

Die Schrift an Honoratus gliedert sich in zwei Hauptteile.¹⁶ Nach dem Proömium (1-4) wird im ersten Teil das Schriftproblem (5-13), im zweiten das Glaubensproblem (14-35) behandelt. Wie bereits der Umfang zeigt, liegt das Schwergewicht auf letzterem, wohl vor allem deshalb, weil sich die gegenwärtige Kritik des Honoratus primär hierauf richtet.

Von zentraler Bedeutung für den zweiten Hauptteil ist Paragraph 21. Augustinus stellt der manichäischen Ablehnung des Glaubens die These entgegen, daß der Zugang zur wahren Religion und damit zu der in ihr erkannten und gelehrten Wahrheit¹⁷ nur unter folgenden

¹¹ Vgl. z.B. *util. cred.* 2 (CSEL 25 p. 4,6-19); 21 (p. 26,2-13) u.ö.; *Faustus in c. Faust.* 16,8 (CSEL 25 p. 447,6-8); 18,3 (p. 492,10-15). Vgl. F. Decret, *L'Afrique Manichéenne (IV^e-V^e siècles). Étude historique et doctrinale*, Paris 1978, Bd. 1, 239-257; Feldmann (Anm. 4), Bd. 1, 591-599.

¹² Vgl. *retr.* 1,14 (CCL 57 l. 3-6).

¹³ Vgl. *util. cred.* 13 (bes. CSEL 25 p. 19,2-12); 17.

¹⁴ Vgl. *util. cred.* 1 (CSEL 25 p. 3,23-4,2).

¹⁵ Zu Honoratus vgl. Decret (Anm. 11), Bd. 1, 368f; A. Mandouze, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire 1. Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*, Paris 1982, 564f; Hoffmann (Anm. 5), 22-35. Für eine Identität mit anderen Honorati im Gesamtwerk Augustins, etwa dem Adressaten der ep. 140 und/oder dem von Julian in c. Iul. imp. 5,26 erwähnten Honoratus gibt es keine sicheren Anhaltspunkte, vgl. Hoffmann (Anm. 5), 31-34.

¹⁶ Zur Gliederung vgl. Hoffmann (Anm. 3), 16f, zum Kontext von *util. cred.* 20 vgl. Hoffmann (Anm. 5), 262ff.

¹⁷ In *util. cred.* 2 (CSEL 25 p. 4,6-10) hatte Augustinus bereits seine These vorweggenommen, dort aber als Zielpunkt nicht *ueram religionem inire*, sondern *uerum intueri* genannt. Das Verbindungselement zwischen *uera religio* und *ueritas* ist die Identifizierung von *deus* und *ueritas*, vgl. unten S. 171 mit Anm. 51.

Bedingungen möglich ist: 1. Man muß zunächst die Wahrheit (in Einzelsätzen) glauben, um sie dann später einsehen zu können. 2. Voraussetzung der Wahrheitserkenntnis ist ethische Reinheit. 3. Beides macht es notwendig, sich einer glaubwürdigen Autorität anzuvertrauen und ihr zu gehorchen.¹⁸ Der gesamte Rest des Hauptteils dient der Begründung dieser zentralen These. Zunächst wird die Notwendigkeit des Glaubens und seiner zeitlichen Priorität dargelegt (22-32), dann die Unterwerfung unter die Autorität Christi, der Heiligen Schrift und der Kirche legitimiert (33-35). In diesen Abschnitt ist die Begründung der Notwendigkeit sittlicher Reinheit mit eingebettet.¹⁹ Die Hauptthese bildet allerdings nicht den Auftakt des zweiten Hauptteils. Augustinus führt schrittweise in *util. cred.* 14-19 auf sie zu. Um Honoratus überzeugen zu können, muß er zunächst eine gemeinsame Basis finden, von der er in seiner Argumentation ausgehen kann. Daher geht er von der methodischen Vorgabe aus, daß für ihn selbst wie auch für den Adressaten die Frage, wie die Wahrheit inhaltlich bestimmt ist und wo man sie findet, noch offen ist.²⁰ Basis der Argumentation ist die These von der Sehnsucht der Seele nach Wahrheitserkenntnis. Die Seele befindet sich nämlich in Irrtum und Unwissenheit, und darin ist auch der Zugang zur Wahrheit versunken und muß nun neu gefunden werden.²¹

Dieser Ansatz gilt nicht nur für den katholischen Christen Augustinus mit seinem neuplatonischen Hintergrund, auch Honoratus wird dies akzeptieren. Zum einen ist diese Auffassung mit Ciceros Hortensius vereinbar, den Honoratus mit hoher Wahrscheinlichkeit kannte und ähnlich schätzte wie Augustinus selbst.²² Zum anderen stimmt die Aussage mit der manichäischen Seelenlehre überein. Danach ist die Seele zwar ein Teil der göttlichen Lichtsubstanz, verliert aber in der Vermischung mit der Hyle das Wissen um ihre wahre Natur und Bestimmung. Sie verstrickt sich in Sünden und geht in die Irre. Daher muß sie durch die Botschaft Manis geweckt, an ihr eigentliches Wesen und ihre Heimat erinnert werden, um mit dieser 'Gnosis' und der ihr entsprechenden Lebensführung strenger Askese ins Lichtreich zurückkehren zu können.²³ In der Sache sind sich also die unterschiedlichen Konzeptionen durchaus einig, die Begründungszusammenhänge sind aber

¹⁸ Vgl. *util. cred.* 21 (CSEL 25 p. 26,13-16): ... *uera religio, nisi credantur ea, quae quisque postea, si se bene gesserit dignusque fuerit, adsequatur atque percipiat, et omnino sine quodam graui auctoritatis imperio iniri recte nullo pacto potest.* Zum textkritischen Problem von *iniri* vgl. Hoffmann (Anm. 3), 136.

¹⁹ Vgl. *util. cred.* 34 (CSEL 25 p. 43,6-14). Augustinus spielt auf diesen Punkt mehrmals kurz an (vgl. Hoffmann [Anm. 5], 460-462), führt ihn aber nicht weiter aus, da er in diesem Fall auf das stark neuplatonisch gefärbte Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnis und den hierdurch begründeten Zusammenhang von intellektueller und ethischer 'Reinheit' eingehen mußte.

²⁰ Vgl. *util. cred.* 15 (CSEL 25 p. 20,4-6); 16 (p. 20,13-15). Ebenso c. ep. Man. 3 (CSEL 25 p. 195,17-196,3).

²¹ Vgl. *util. cred.* 14 (CSEL 25 p. 19,24-20,1) mit dem Kernsatz: *animam nostram dico errore ac stultitia inretitam et demersam uiam ... quaerere ueritatis.*

²² Vgl. Cic. Hort. frg. 64 (ed. Grilli): *habet enim ipsa certam et definitam uiam, <s>et ex ea multis uitiis et erroribus deprauata deducitur.* Subjekt ist bei Cicero wohl nicht *anima*, sondern *ratio* (so Grilli, 97) oder *natura* (so L. Straume-Zimmermann in: Marcus Tullius Cicero, Hortensius, Lucullus, Academici libri, lat.-dt. von L. Straume-Zimmermann/F. Broemser/O. Gigon, München/Zürich 1990, 80 frg. 75). In jedem Fall geht es aber um die geistige Verfassung des Menschen. Vgl. auch Cic. Tusc. 3,2f.

²³ Vgl. Hoffmann (Anm. 5), 280-283.

sehr verschieden. Daher verwundert es nicht, wenn Augustinus auf den Grund für den Zustand der Seele nicht näher eingeht.²⁴ Ausgangspunkt und durchgehender Leitfaden ist also die Wahrheitssuche als anthropologische Grundkonstante.²⁵ Die besondere Dringlichkeit der Suche ergibt sich daraus, daß die Seele das höchste Gut des Menschen ist und daher ihrem Heil größte Sorge gelten muß.²⁶ Ihr Heil und ihr Glück liegen aber in der Wahrheitserkenntnis. Daher muß man die mit der Suche oft verbundenen Mühen und die Gefahren der falschen Entscheidung oder der Ergebnislosigkeit auf sich nehmen.

Konsens besteht auch darüber, daß die Wahrheit in der wahren Religion zu finden ist.²⁷ Strittig ist jedoch, welches diese *uera religio* ist. Ziel Augustins ist es, auf die *catholica* als einzigen Ort der vollen Wahrheitserkenntnis hinzuführen. Daher verschiebt er zunächst die Problemstellung von der Wahrheitssuche auf die Suche nach den Lehrern der Wahrheit.²⁸ Als Entscheidungskriterium bei der Vielzahl der Lehrangebote führt er in diesem Zusammenhang bereits das Kriterium ein, mit dem er später auch die Entscheidung zugunsten der katholischen Kirche begründet, nämlich das des Erfolges, gemessen an ihrem Ansehen und an der Zahl ihrer Anhänger.²⁹ Die folgende Argumentation verrät, daß das methodische Postulat, von inhaltlichen Voraussetzungen abzusehen, taktisch begründet ist und nur vordergründig eingehalten wird. Es werden nämlich mögliche Einwände vorweggenommen, die gegen die *catholica* sprechen könnten. Zunächst wird das Kriterium des Erfolges gegen den Topos philosophischer Tradition verteidigt, die Wahrheit sei nur bei 'den Wenigen' zu finden.³⁰ Weiter geht Augustinus nochmals auf das Schriftproblem ein und sucht den Vorwurf der *absurda* zu entkräften, der vor allem gegen das AT zielt.³¹ Schließlich werden äußere Hinderungsgründe widerlegt.³² Erst jetzt wird die *catholica* in aller Form zum notwendigen Anfangspunkt der Wahrheitssuche erklärt.³³ Die Intention der Schrift und die methodische Voraussetzung, die Wahrheitsfrage offen zu lassen, verbieten allerdings die Behauptung, die katholische Kirche kenne und lehre die Wahrheit.

²⁴ Er spricht lediglich von einem 'sehr dunklen Punkt' (util. cred. 14 [CSEL 25 p. 19,25]). In den frühen Schriften läßt Augustinus diese Frage offen, vgl. Acad. 1,1 (CCL 29 c. 1,6-8); beata u. 1 (CCL 29 c. 1,6-11). Immer mehr setzt sich aber die Überzeugung durch, daß dieser Zustand der Seele als Strafe für den Sündenfall Adams anzusehen ist, vgl. lib. arb. 3,55; 64-70. Ähnlich bereits *uera rel.* 38ff, bes. 41 (CCL 32 c. 21,1f). Auch in util. cred. 4 (CSEL 25 p. 7,14-16) wird diese Lösung angedeutet.

²⁵ Daher ist die gesamte Hinführung stark geprägt vom Wortfeld 'Suchen - Finden'. Darüber hinaus ist es aber im gesamten zweiten Hauptteil häufig, vgl. Hoffmann (Anm. 5), 266.

²⁶ Der hohe Wert der Seele wird ungefragt vorausgesetzt, vgl. die Andeutung in util. cred. 14 (CSEL 25 p. 19,20-22). Die Sorge um die Seele wird immer wieder angesprochen, vgl. z.B. util. cred. 14 (p. 19,15f).

²⁷ Auch dies wird ohne Begründung vorausgesetzt, vgl. util. cred. 14f.

²⁸ Vgl. util. cred. 15 (CSEL 25 p. 20,6).

²⁹ Mit util. cred. 15 (CSEL 25 p. 20,7-12) vgl. util. cred. 19 (p. 23,22-29). Im letztgenannten Abschnitt wird das Kriterium zweifach angewendet: Es begründet zunächst die Entscheidung zugunsten der Christen gegen Juden und heidnische Kulte, dann die Entscheidung zugunsten der *catholica* gegen die christlichen Häresien.

³⁰ Vgl. util. cred. 16 mit der *Occupatio*: *at enim apud paucos quosdam est ueritas*.

³¹ Vgl. util. cred. 17 mit der *Occupatio*: *at absurda ibi dici uidebantur*.

³² Vgl. util. cred. 18 mit einer einleitenden *Subiectio*.

³³ Vgl. util. cred. 19. Dies ist allerdings in util. cred. 18 (CSEL 25 p. 23,7) vorbereitet. Dort tritt an die Stelle des noch unbestimmten *quaerere* das *quaerere catholicam fidem*.

Sie ist lediglich der 'wahrscheinlichste' Ort der Wahrheitserkenntnis, und deshalb muß die Suche hier beginnen. Falls die Suche hier nicht zum Erfolg führt, muß sie an anderem Ort fortgesetzt werden.³⁴

3. Funktion von util. cred. 20

An diesem Punkt, der Nahtstelle zwischen der Hinführung und der These des zweiten Hauptteils, fügt Augustinus nun den Rückblick auf die eigene Vita in util. cred. 20 ein. Eine Analyse zeigt, daß der Abschnitt überleitende Funktion hat: Er illustriert am konkreten Beispiel die Schritte der zuvor theoretisch entwickelten Problemstellungen und bereitet zugleich die These von util. cred. 21 vor.³⁵

Die Einleitung des Paragraphen macht seine enge Anbindung an die vorausgehende Hinführung deutlich. Augustinus will erläutern, auf welchem Weg er nach der wahren Religion in der inneren Haltung suchte, die er zuvor erläutert hat.³⁶ Tatsächlich spiegeln sich in der Darstellung die wesentlichen Probleme und Fragestellungen der Hinführung wider. Die Triebfeder der Entwicklung war die Suche nach Wahrheitserkenntnis³⁷, und so ist auch hier das Wortfeld 'Wahrheit' und 'Suchen - Finden' von großer Bedeutung.³⁸ Ebenso finden sich die mit der Suche verbundenen Mühen und die Gefahren der Ergebnislosigkeit bzw. der falschen Wahl wieder.³⁹ Aus der Suche nach der Wahrheit erwuchs die Suche nach ihren Lehrern; für Augustinus stellte sich dieses Problem als Frage nach der 'göttlichen Autorität', von der die Art und Weise der Suche 'übernommen' werden müsse.⁴⁰ Auch für ihn ergab sich nun das Problem der Entscheidung in einer Vielzahl von Wahrheitsangeboten.⁴¹ Er fällt sie, wie in der Hinführung gefordert, zugunsten der *catholica* und stellte sie unter denselben Vorbehalt, der auch in der Hinführung formuliert wird: Daß die katholische Kirche die Wahrheit vermittelt, ist eine Hypothese, deren Richtigkeit überprüft werden muß.⁴²

Der Abschnitt schließt somit die Hinführung ab, indem er das dort Entwickelte am konkreten Beispiel illustriert. Er bereitet aber zugleich das Folgende vor, indem er die Frage nach der Methode der Wahrheitsaneignung in den Vordergrund schiebt. Nach Augustins Darstellung war die zentrale Frage, die ihn nach seiner Übersiedlung nach Italien beschäftigte, auf welche Art und Weise (*quonam modo*) die Wahrheit zu finden sei. Bei aller Versuchung durch den Skeptizismus der neueren Akademie wurde ihm deutlich, daß im richtigen *quaerendi modus* die Lösung des Skeptizismus-Problems liegt. Fraglich war -

³⁴ Vgl. util. cred. 19 (CSEL 25 p. 23,21f; 24,7-13).

³⁵ Vgl. Hoffmann (Anm. 5), 322-333.

³⁶ Vgl. util. cred. 20 (CSEL 25 p. 24,16-18).

³⁷ Vgl. util. cred. 20 (CSEL 25 p. 24,27f; 25,10f).

³⁸ Vgl. *uerum/ueritas* ebenda p. 24,27; 25,4; 10; *quaerere* (= 'suchen') p. 24,17; 18; 25,5; 21; *inuenire* p. 24,27; 25,1; 20; *reperire* p. 25,10. Mit dem Wortfeld 'Suchen - Finden' eng verbunden: *latere* p. 25,5.

³⁹ Zu den Mühen vgl. bes. ebenda p. 24,28 (*saepe*) - p. 25,2 (*saepe rursus*); p. 25,8f. Zu den Gefahren vgl. p. 25,13f (*in tantis periculis*), auch p. 25,1f (... *in academicorum suffragium* ...).

⁴⁰ Vgl. util. cred. 20 (CSEL 25 p. 25,5f).

⁴¹ Vgl. util. cred. 20 (CSEL 25 p. 25,6-8).

⁴² Vgl. util. cred. 20 (CSEL 25 p. 25,18-21).

auch von seiten der Akademie - nicht die Existenz der Wahrheit, sondern lediglich die Möglichkeit ihrer sicheren Erkenntnis.⁴³ Augustinus wurde deutlich, daß die Unauffindbarkeit der Wahrheit durch das Fehlen der geeigneten Zugangsweise begründet ist.⁴⁴ Hier-nach zu suchen ist die primäre Aufgabe, die Suche nach den Vermittlern die sekundäre.⁴⁵ Das entscheidende Stichwort für die neue Problemstellung ist also *modus* im Sinne der 'Art und Weise', des μέθοδος der Wahrheitssuche und -aneignung. Hiermit eng verbunden ist das Stichwort *uia*. Es fällt bereits im einleitenden Satz von util. cred. 20 und begegnet erneut in der Schlußmahnung an den Adressaten.⁴⁶ Es wurde auch in der Formulierung der anthropologischen Grundlage verwendet, von der die Hinführung ausging,⁴⁷ und wird im zweiten Hauptteil mehrfach wieder aufgegriffen.⁴⁸ Die Verwendungsweise von *uia* im Einleitungssatz von util. cred. 20 ist mehrdeutig. Zunächst könnte man es mit dem folgenden Hinweis auf die Italienreise verbinden und dabei die Mahnung der Hinführung assoziieren, man müsse bei der Wahrheitssuche, falls notwendig, auch in die Ferne ziehen.⁴⁹ Doch es wird schnell deutlich, daß *uia* hier in übertragener Bedeutung auf den geistigen Bereich bezogen wird. Aufgrund des folgenden Überblicks über die verschiedenen Reflexionsstufen, die Augustinus durchlaufen hat, liegt die Deutung nahe, daß *uia* hier im Sinne von '(geistiger) Werdegang' verwendet wird. Zieht man aber die anderen Belege in Betracht, so ergibt sich eine weitere Möglichkeit. Es fällt auf, daß das Stichwort häufig mit einer Zielangabe verbunden wird, entweder durch eine präpositionale Wendung mit *ad* oder durch die Verbindung mit einem objektiven Genitiv.⁵⁰ Zielpunkte sind dabei die Wahrheit, die Weisheit, die wahre Religion oder auch das Heil der Seele. Sie alle fallen aber sachlich zusammen, da Gott und Wahrheit identifiziert werden, *religio* als Verehrung und Erkenntnis Gottes definiert und hierin das Heil der Seele gesehen wird.⁵¹ Eine solche Zielangabe ergibt sich auch im Einleitungssatz von util. cred. 20 aus dem folgenden Nebensatz: Es geht um das Auffinden der 'wahren Religion'. Damit läßt sich *uia* hier auf dem Hintergrund der anderen genannten Stellen auch im Sinne von 'Weg (zu ...)', 'Zugang (zu ...)' verstehen.

In diesem Fall geht es nicht in erster Linie um Augustins Biographie, sondern um die Sachproblematik der Methode der Wahrheitsaneignung. Der Paragraph erhält damit seinen Ort in der Systematik der Argumentation. Die zu Beginn der Hinführung aufgeworfene

⁴³ Zur Akademie vgl. M. Baltes, Augustinus-Lexikon Bd. 1, Basel 1986-1994, s.v. Academia, 41f. Für Augustinus stand die Existenz der Wahrheit nie außer Frage, vgl. z.B. conf. 6,7-8 (CCL 27 c. 5,20-29); 7,11 (c. 7,2-5). Auch in util. cred. wird diese Überzeugung vorausgesetzt, vgl. 29 (CSEL 25 p. 36,26-37,1).

⁴⁴ Vgl. util. cred. 20 (CSEL 25 p. 25,4-6).

⁴⁵ Vgl. util. cred. 20 (CSEL 25 p. 25,6-8).

⁴⁶ Vgl. util. cred. 20 (CSEL 25 p. 25,25).

⁴⁷ Vgl. oben Anm. 21.

⁴⁸ Vgl. W. Hensellek/P. Schilling, Vorarbeiten zu einem Augustinus-Lexikon. A 14 = De Utilitate credendi. Werksindex, Wien 1977 (Beihefte zum CSEL H. 3), 252, s.v. *via* und *viam*.

⁴⁹ Vgl. util. cred. 17 (CSEL 25 p. 22,9-14).

⁵⁰ Zur Verbindung mit *ad* vgl. util. cred. 24 (CSEL 25 p. 30,19f); 35 (p. 45,25), mit objektivem Genitiv 4 (p. 7,12); 14 (p. 19,29-20,1).

⁵¹ Vgl. util. cred. 33 (CSEL 25 p. 41,19): *deus enim est ueritas*; 27 (p. 34,19-20): *de religione, id est ... de colendo atque intellegendo deo*; uera rel. 1 (CCL 32 c. 1,1-4).

ne Problematik wird - in enger sprachlicher Parallele - wieder aufgegriffen und am Beispiel der eigenen Biographie illustriert. Der Schlußsatz gibt die Antwort. Einzuschlagen ist die Zugangsweise, die die *catholica disciplina* fordert.⁵² Wie diese 'katholische' Methode inhaltlich bestimmt ist, erklärt die These des nachfolgenden Paragraphen. Dabei wird in der Formulierung das Bild des Weges durch *inire* (sc. *ueram religionem*) wieder aufgegriffen. Diese Deutung wird dadurch erhärtet, daß bei späteren Rückbezügen auf die Kernthese das Stichwort *uia* erscheint.⁵³ In der Darstellung von *util. cred. 20* erscheint also das Methodenproblem als die Kernfrage, die Augustinus seinerzeit beschäftigte. Im Gesamtkontext der Schrift wird so eine Problemstellung entwickelt, die im nachfolgenden Paragraphen ihre Antwort findet.

Diese Beobachtungen machen die enge Verflechtung des Abschnittes mit der Systematik des zweiten Hauptteiles deutlich. Es bleibt die Frage, warum Augustinus für die Entwicklung dieser Problemstellung auf die eigene Biographie zurückgreift. Zwei Punkte dürften von Bedeutung sein. Zum einen gestaltet der persönliche Bezug die Problematik lebendiger und anschaulicher, zum anderen wird der Appell an Honoratus, den mit Augustinus begonnenen Weg nun in Richtung auf die *catholica* fortzusetzen, wesentlich eindringlicher, als es durch eine rein theoretische Erörterung erreicht werden könnte. Die eigene *vita* wird also von Augustinus als *exemplum* eingesetzt, dem Honoratus folgen soll.⁵⁴ Beide Funktionen, die dem *exemplum* als rednerischem Mittel zukommen können, sind erkennbar. In der Form der *narratio rei gestae* bildet das *exemplum* einen *ornatus* der Darstellung⁵⁵, vor allem aber wird es als Argumentationsmittel verwendet, das für die Absicht der Schrift 'nutzbar' gemacht wird.⁵⁶ Die Erzählung zeigt daher die für das *exemplum* typische Doppelschichtigkeit. Sie hat auf der ersten Ebene ihre Eigenbedeutung in sich, indem sie einen Lebensabschnitt des Autors darstellt. Sie besitzt aber auf der zweiten Ebene - und diese ist die entscheidende - eine 'Ernstbedeutung': Sie soll Honoratus auffordern, sich

⁵² Vgl. *util. cred. 20* (CSEL 25 p. 25,25f): ... *sequere uiam catholicae disciplinae* ... Hier handelt es sich um einen subjektiven Genitiv: Honoratus wird nicht aufgefordert, dem Weg zur Lehre der *catholica* zu folgen, sondern dem Weg zur Wahrheitserkenntnis, den die *catholica* bietet und der nachfolgend erläutert wird. Das Stichwort *disciplina* meint die 'Lehre' in umfassendem Sinn, hebt aber in diesem Zusammenhang den Aspekt der darin enthaltenen Verhaltensnormen, der Lebens- und Denkkordnung besonders hervor.

⁵³ Vgl. *util. cred. 24* (CSEL 25 p. 30,7f). Dies sowie die Formulierung in l. 18-20 verweist zurück auf die Wiederaufnahme der These in l. 1-5. Das Stichwort fällt erneut im letzten Satz von *util. cred. 24* (p. 31,3), der die These nochmals formuliert. In der Zusammenfassung vor dem Schlußwort leitet Augustinus das Ergebnis des zweiten Hauptteiles ein: *nam si nulla certa ad sapientiam salutemque animis uia est, nisi ...* (*util. cred. 35* [p. 45,25f]).

⁵⁴ Vgl. auch Mandouze (Anm. 4), 275f.

⁵⁵ Vgl. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Stuttgart³ 1990, 227-234, § 410-426, zur doppelten Funktion bes. 234, § 425; vgl. weiter 419-422, § 843-847. Die Abschnitte über die *similitudo* sind hier mit zu berücksichtigen, da das *exemplum* ein Sonderfall der *similitudo* ist (vgl. 232, § 422).

⁵⁶ Vgl. Lausberg (Anm. 55), 227-230, § 410-418. Somit gilt für *util. cred. 20* die Definition des *exemplum* als *rei gestae aut ut gestae utilis ad persuadendum id, quod intenderis, commemoratio* (Quint. inst. 5,11,6): Es wird ein Sachverhalt dargestellt, seine Funktion liegt darin, die Argumentation überzeugend zu gestalten, er wird in eine literarische Form gebracht (vgl. Lausberg, 227f, § 410).

ebenso zu verhalten. Sie ist "ein spielerisches Mittel zur Erreichung des Zieles"⁵⁷, das der Autor gegenüber dem Adressaten verfolgt. Symptomatisch ist hierfür das unmittelbare Umspringen vom Bericht in den Schlußappell, vom *docere* zum *admonere*.

Für eine historische Auswertung der Darstellung des eigenen Werdeganges ergibt sich daraus die Frage, wie stark die zweite Ebene die erste bestimmt. Wenn es sich nicht primär um einen Bericht handelt, mit dem Honoratus über einen ihm unbekanntem Abschnitt im Leben Augustins informiert werden soll, sondern wenn der Abschnitt durch den Bezug auf die eigene Biographie die Argumentation verdeutlichen, untermauern, eindringlicher gestalten und die Hauptthese vorbereiten soll, so liegt die Vermutung nahe, daß die autobiographischen Angaben im Blick auf das Argumentationsziel 'geformt' werden. Dies kann nur durch einen Vergleich mit anderen augustinischen Darstellungen desselben Lebensabschnittes geklärt werden.

4. Vergleich - Zwei Besonderheiten in util. cred. 20 und mögliche Erklärungen

Die entscheidenden Paralleltexte finden sich in beata u. 4 und conf. 5-6. Der Vergleich mit ihnen ist bereits mehrfach angestellt worden und muß hier nicht wiederholt werden.⁵⁸ Gegenüber beiden Vergleichstexten bietet util. cred. 20 den schmalsten Ausschnitt aus dem Leben Augustins. Insgesamt zeigt sich eine grundsätzliche Übereinstimmung in der Abfolge der äußeren Ereignisse. Die Unterschiede liegen weniger in direkten Widersprüchen⁵⁹, sondern eher in den Lücken der Darstellung. So wird etwa in dem Abschnitt von beata u. 4, der den in util. cred. dargestellten Zeitraum betrifft⁶⁰, die Begegnung mit Faustus nicht erwähnt, und im Zusammenhang mit Ambrosius kommt die Problematik der Exegese nicht zur Sprache. Auch der Entschluß zur Erneuerung des Katechumenats in der katholischen Kirche bleibt ungenannt. In util. cred. 20 dagegen fehlt jede Information darüber, daß Augustinus bereits durch die Predigten des Ambrosius auf das Problem der Unkörperlichkeit Gottes und der Seele aufmerksam wurde und dann hierüber mit Manlius Theodorus, dem Adressaten von beata u., diskutierte. Die *Confessiones* zeichnen gegenüber den beiden früheren Darstellungen ein wesentlich detaillierteres Bild der fraglichen Lebensphase und geben eine Fülle von zusätzlichen Informationen, z.B. über die Motive und Umstände der Reise nach Italien, den Aufenthalt in Rom, den weiter bestehenden

⁵⁷ Vgl. Lausberg (Anm. 55), 232, § 421.

⁵⁸ Vgl. oben Anm. 4; bei Mandouze vgl. zu beata u. S. 252-258, zu conf. 5 S. 101-111. Allerdings geht der Vergleich meistens nicht von util. cred. aus, sondern von beata u. bzw. den conf. Daher werden teilweise auch Passagen aus util. cred. herangezogen, die hier aufgrund der Beschränkung auf Paragraph 20 nicht berücksichtigt werden.

⁵⁹ Mandouze (Anm. 4), 276 ist der Auffassung, util. cred. 20 widerspreche in keinem Punkt der Darstellung in conf. und beata u. Zumindest Augustins Hinweis auf sein beständiges Gebet bereits zu der Zeit, als er Predigten des Ambrosius gehört hatte (util. cred. 20 [CSEL 25 p. 25, 12-16]), steht aber in Spannung zu conf. 6,3, wonach er auch nach der ersten Bekanntschaft mit Ambrosius noch nicht Gott um Hilfe anflehte.

⁶⁰ Vgl. beata u. 4 (CCL 29 c. 1,86-94). Der folgende Satz (l. 94-98) verweist auf das Problem der ethischen Neuorientierung, die erst im Zusammenhang mit dem intellektuellen Neuansatz durch die Lektüre der neuplatonischen Schriften dringlich wird. Beides, Bekanntwerden mit dem Neuplatonismus und 'ethische Bekehrung', wird in util. cred. 20 ausgeklammert.

Kontakt zu den Manichäern, den Wechsel nach Mailand usw. Dies weist darauf hin, daß Augustinus je nach Absicht der aktuellen Schrift unter den früheren Ereignissen eine bewußte Auswahl trifft. Durch Verschweigen und Akzentuieren⁶¹ gestaltet er seine *uita* nach dem Kriterium der *utilitas* im Blick auf das jeweilige Aussageziel.

Dies gilt auch für *util. cred. 20*. An zwei Problemen läßt sich dies deutlich machen. Das erste von ihnen ist in den bisherigen Vergleichen erstaunlicherweise nicht beachtet worden. Es betrifft das in der Darstellung von *util. cred. 20* ganz in den Vordergrund geschobene Problem der Zugangsweise zur Wahrheit. Das zweite liegt in der Tatsache, daß Augustinus seine Lektüre der Neuplatoniker nicht erwähnt. Hierauf wurde bereits mehrfach hingewiesen, allerdings können die bisherigen Erklärungsansätze aufgrund der Analyse von *util. cred.* noch erweitert werden.

a) Methodenproblem

In *util. cred. 20* erscheint die Frage nach der Zugangsweise zur Wahrheit geradezu als Schlüsselproblem, das Augustinus nach seiner Ankunft in Italien bis zum vorläufigen Anschluß an die *catholica* beschäftigte. In den genannten Vergleichstexten jedoch kommt diesem Problem keine oder deutlich geringere Bedeutung zu. Die Schrift *beata u.* ist an den vom Neuplatonismus geprägten Theodoros gerichtet, der offenbar den maßgeblichen Anstoß für Augustins Lektüre der Neuplatoniker gegeben hatte.⁶² Nach der Widmung im Proömium soll die Schrift über den gegenwärtigen intellektuellen und ethischen Stand Augustins und seines Freundeskreises informieren.⁶³ Entsprechend beschränkt sich die Darstellung des eigenen Werdeganges in *beata u. 4* auf die Inhalte der Lehren, denen sich Augustinus zugewandt hatte, und auf die Probleme der Lebenspraxis. Die Form der Darstellung ist dabei geprägt von den in philosophischer Literatur beliebten Bildern der Seefahrt. Das Methodenproblem findet hier keine Erwähnung. Es fallen in dem gesamten Abschnitt weder die Stichworte *modus* und *uia*, noch wird die Frage nach dem 'Wie' der Wahrheitsfindung aufgeworfen. Die Problematik von Einsehen und Glauben spricht Augustinus nur indirekt mit der Gegenüberstellung von 'Lehrenden' und 'Befehlenden' im Zusammenhang mit seinem Anschluß an die Manichäer an. Aufgrund von *util. cred.* erkennt man hierin eine Anspielung auf die Kritik der Manichäer an der Glaubensforderung der *catholica* und ihren eigenen Anspruch, allein durch vernunftbegründete Einsicht zur Wahrheit zu führen.⁶⁴ Auch die Bedeutung der *auctoritas* wird nicht thematisiert. Das Stichwort begegnet nur einmal zur Kennzeichnung der Heiligen Schrift gegenüber den Büchern Plotins, ohne daß auf die Funktion der Autorität im Erkenntnisprozeß abgehoben wird.⁶⁵

⁶¹ Vgl. Feldmann (Anm. 4) Bd. 1, 212-214 zu den *conf.*

⁶² Er dürfte in *conf. 7,13* (CCL 27 c. 9,4f) gemeint sein. Zur Schrift *beata u.* vgl. J. Doignon, *Augustinus-Lexikon* Bd. 1, Basel 1986-1994, s.v. *Beata uita* (*De -*), 618-624.

⁶³ Vgl. *beata u. 4* (CCL 29 c. 1,120-125).

⁶⁴ Vgl. *util. cred. 21* (CSEL 25 p. 26,5-7); *retr. 1,14* (CCL 57 l. 5f); *conf. 6,7* (CCL 27 c. 5,1-7) mit der Wendung des Vorwurfes gegen die Manichäer selbst. Vgl. Courcelle (Anm. 4), 90 Anm. 3; 273f.

⁶⁵ Vgl. *beata u. 4* (CCL 29 c. 1,100f).

Einen höheren Stellenwert nimmt das Methodenproblem in den *conf.* ein, doch erreicht es auch hier nicht annähernd die Bedeutung wie in *util. cred.* 20. Für den Vergleich muß zunächst innerhalb der *conf.* der Bereich abgegrenzt werden, der sich auf den in *util. cred.* dargestellten Lebensabschnitt bezieht. Auf den ersten Blick scheint dem exakt das fünfte Buch zu entsprechen, das mit der Begegnung mit Faustus einsetzt und mit dem Entschluß endet, das Katechumenat zu erneuern.⁶⁶ Bei genauerer Analyse zeigt sich aber, daß der Rahmen weiter gezogen werden muß, weil in *util. cred.* 20 die unmittelbaren Folgen der Predigten des Ambrosius mit eingeschlossen sind.⁶⁷ Demnach weckten die Predigten Augustins Interesse an vielen Aussagen des AT, die er zuvor aufgrund der manichäischen Kritik verabscheut hatte. Er wünschte sich einen Lehrer, der ihn hierüber aufklären konnte - aber, so deutet die Formulierung an, er fand ihn zu diesem Zeitpunkt nicht. Beide Punkte verweisen auf das sechste Buch der *conf.* Zum Ende des fünften Buches hat Augustinus zwar die Anwendung der allegorischen Methode auf das AT kennengelernt und hält die manichäische AT-Kritik nicht mehr für unwiderlegbar. Damit ist das Konto zwischen manichäischer und katholischer Seite ausgeglichen. Doch erst im sechsten Buch neigt sich die Waagschale zugunsten der *catholica*. Hier wird inhaltlich konkretisiert, was *util. cred.* 20 nur andeutet. Es ist die Erkenntnis, daß aufgrund der allegorischen AT-Auslegung in der *catholica* nicht ein anthropomorphes Gottesbild vertreten wird, die Augustinus der *catholica* entscheidend näher bringt und der manichäischen Kritik den Boden entzieht.⁶⁸ In unmittelbarer Verbindung hiermit berichtet Augustinus ebenfalls von seinem Bedauern, keine Gelegenheit zum ausführlichen Gespräch mit Ambrosius gefunden zu haben.⁶⁹ So steht er mit den aufbrechenden Fragen allein ohne geeigneten Lehrer. In diesem Zusammenhang wurde nach den *conf.* auch die Frage nach Erkennen, Glauben und nach der Bedeutung der Autorität im Erkenntnisprozeß akut.⁷⁰ Augustinus bereitet auf diese Thematik durch die Bemerkung vor, er habe trotz des Eindruckes der Predigten des Ambrosius und der damit verbundenen Hoffnungen jede Zustimmung verweigert aus Angst, dem Falschen zuzustimmen. Damit habe er, so reflektiert der Bischof rückblickend, das Heilmittel des Glaubens zurückgewiesen, das ihm allein hätte helfen können.⁷¹ Aber

⁶⁶ Dabei entspricht der Schlußsatz *conf.* 5,25 (CCL 27 c. 14,35-38) inhaltlich, im Aufbau und bis in einzelne Wendungen hinein dem Satz *util. cred.* 20 (CSEL 25 p. 25,18-21).

⁶⁷ Vgl. CSEL 25 p. 25,15-22. Der Wechsel vom Imperfekt ins Plusquamperfekt allein besagt hier wenig. Wie die in ThLL VII 1, 102,45-63 aufgeführten Stellen zeigen, leitet *et iam* i.d.R. die unmittelbare, meist überraschende Folge des vorausgehenden ein. Demnach stellt Augustinus hier den Eindruck, den die Predigten des Ambrosius machten, und seinen Entschluß zur Erneuerung des Katechumenates als Folge seiner Bitte um göttlichen Beistand dar. Das Plusquamperfekt ist somit resultativ aufzufassen, es deutet nicht zwingend auf ein Verlassen der chronologischen Ordnung hin (gegen Courcelle [Anm. 4], 279). Die Wiederaufnahme des Entschlusses zum Katechumenat aus *conf.* 5,25 in 6,18 kann nicht als vergleichbares Ausscheren aus der chronologischen Ordnung gewertet werden (vgl. Courcelle, 280), da der gesamte Passus mit der *sermocinatio* und ihrer Einleitung als Zwischenresümee des bisherigen Werdeganges von der Hortensiuslektüre an (6,18 [CCL 27 c. 11,1-3]) gekennzeichnet ist.

⁶⁸ Vgl. *conf.* 6,4f. Die nordafrikanischen Manichäer setzen bei ihrer AT-Kritik das wörtliche Verständnis voraus, vgl. Feldmann (Anm. 4), Bd. 1, 544ff, bes. 559f; 568-588.

⁶⁹ Vgl. *conf.* 6,3f.

⁷⁰ Vgl. *conf.* 6,7f.

⁷¹ Vgl. *conf.* 6,6 (CCL 27 c. 4,27-41) mit den Stichworten *credere* (l. 34; 38; 39) und *fides* (l. 40).

nach seiner *narratio* erfaßte er in diesem Stadium bereits, daß das Glauben nicht grundsätzlich abgelehnt werden dürfe. Mehrere Überlegungen drängten ihn in diese Richtung. Zum einen erkannte er, daß auch im allgemeinmenschlichen Bereich das Glauben, d.h. das vertrauende Annehmen dessen, was man nicht aus eigener Anschauung sicher weiß, unverzichtbar ist. Zum zweiten gab es in seiner intellektuellen Biographie zwei Glaubensüberzeugungen, die er auch in der Phase der akademischen Skepsis nicht aufgegeben hatte, nämlich die der Existenz Gottes und seines Einwirkens auf die Geschicke des Menschen.⁷² Und schließlich gewann er die Überzeugung, daß die Autorität der Heiligen Schrift ein von Gott geschaffenes Hilfsmittel ist, gerade um die, die zur unmittelbaren Wahrheitserkenntnis (noch) nicht fähig sind, zur Wahrheit zu führen. Denn diese Autorität zeichnet sich u.a. dadurch aus, daß die Heilige Schrift in ihrer einfachen Sprache und Darstellungsweise auf der ganzen Welt eine überwältigende Zahl von Anhängern gefunden hat. Zugleich aber fordert sie dazu auf, in ihre tiefen Geheimnisse einzudringen. Das Gespür hierfür und die intellektuelle Befähigung besitzen allerdings nur wenige. Doch so gewinnt sie die *pauci* und die *multi* gleichermaßen für sich.⁷³ Diese Überlegungen führten ihn dazu, von der manichäischen Kritik an der Glaubensforderung abzurücken.⁷⁴

Damit bestätigt das sechste Buch der *conf.*, daß in den Überlegungen, die Augustinus in Mailand zur Annäherung an die *catholica* veranlaßten, das Methodenproblem eine Rolle spielte. Allerdings wird es nicht annähernd mit derselben Schärfe wie in *util. cred.* 20 formuliert und erhält auch bei weitem nicht denselben Stellenwert. Die deutlichsten Hinweise gibt das Stichwort *uia*, das mehrfach erscheint, und zwar auch in Zusammenhängen, die mit der Verwendungsweise in *util. cred.* als Bezeichnung des 'Zugangsweges' zur Wahrheit vergleichbar sind. So faßt er seinen skeptischen Zweifel in die Formulierung, er habe nicht mehr an die Existenz bzw. Auffindbarkeit einer *uia* zum Leben geglaubt.⁷⁵ Wenn Augustinus in demselben Kontext davon spricht, daß die Bekanntschaft mit der allegorischen AT-Auslegung des Ambrosius nicht unmittelbar zum Entschluß führte, die *catholica uia* einzuschlagen,⁷⁶ so wird man dies in demselben Sinn deuten, ebenso seine Notiz, er habe seinerzeit nicht gewußt, welcher 'Weg' zu Gott hin- oder besser zurückführe.⁷⁷ Die letztgenannte Stelle zeigt aber zugleich, wie eng diese Formulierungen mit dem Bild der 'Wanderschaft' verbunden ist, das in der Darstellung des augustininischen Lebensweges in den *conf.* einen sehr hohen Stellenwert einnimmt.⁷⁸ Augustinus interpretiert dort seinen Werdegang als eine Bewegung von Gott weg und wieder zu ihm hin, und in dem mit diesem Bild verbundenen Wortfeld spielt *uia* eine zentrale Rolle. So bezieht sich die Unkenntnis nicht nur auf die 'Methode' der Wahrheits- und Gotteserkenntnis, sondern umfassend auf die gesamte Existenz mit allen Denk- und Verhaltensweisen. Damit zeigt der Terminus an dieser Stelle dieselbe Ambivalenz wie zu Beginn von *util. cred.* 20. Darüber

⁷² Vgl. *conf.* 6,7f (CCL 27 c. 5,20-29).

⁷³ Dieses Argument wird auch in *util. cred.* 16 verwendet, vgl. dazu Hoffmann (Anm. 5), 292-309.

⁷⁴ Vgl. *conf.* 6,7 (CCL 27 c. 5,1-7).

⁷⁵ Vgl. *conf.* 5,24 (CCL 27 c. 14,2f); 6,2 (c. 2,34f).

⁷⁶ Vgl. *conf.* 5,24 (CCL 27 c. 14,16).

⁷⁷ Vgl. *conf.* 6,8 (CCL 27 c. 5,28f).

⁷⁸ Vgl. G. N. Knauer, *Peregrinatio Animae*. Zur Frage nach der Einheit der augustininischen Konfessionen, *Hermes* 85 (1957), 216-248.

hinaus ist aber das Bedeutungsspektrum noch um weitere Aspekte erweitert. Wichtig ist hier vor allem die christologische Dimension auf der Grundlage von Joh 14,6: Christus ist der 'Weg', den die (Natur-)Philosophen nicht erkannt haben, und deshalb gehen sie trotz aller richtigen Beobachtungen und Voraussagen an der Wahrheit vorbei.⁷⁹ Weiter spielt Augustinus auf Mt 7,13f mit dem Bild vom breiten Weg an, den die 'Vielen' gehen und der in den Abgrund führt, und vom schmalen Weg der Wenigen, der zum Leben führt. Von hier aus ließ sich leicht der Bezug zum eigenen 'Lebens-weg' herstellen.⁸⁰

Die Vokabel *uia* wird also vielschichtig verwendet und fällt nur zu einem vergleichsweise geringen Anteil im Zusammenhang mit dem Methodenproblem. Das Stichwort *modus* wird im Sinne der 'Methode' der Wahrheitsaneignung in den *conf.* nicht verwendet. Und selbst in dem Abschnitt *conf.* 6,7f, in dem es um die Bedeutung von Glauben, Einsehen und Autorität im Erkenntnisprozeß geht, finden sich nur versteckte Hinweise darauf, daß es sich hier um eine methodische Frage handelt.⁸¹ Vielmehr erscheint es als ein Sachproblem neben anderen, und keineswegs als das wichtigste. Im Vordergrund stehen andere Fragen, die Augustinus nach der Darstellung der *conf.* auf den verschiedenen Stufen seines intellektuellen Werdeganges immer wieder beschäftigen: Was ist das Wesen Gottes?⁸² Welches ist die Natur und der Ursprung des *malum* und, in der Zuspitzung auf das ethische *malum*, was ist die Sünde?⁸³ Grundlage beider Problemkreise ist das Seinsverständnis. Daher werden sich beide mit der Entdeckung der geistigen Wirklichkeit in der Lektüre der Neuplatoniker zugleich lösen, ohne daß Augustinus dies zum jetzigen Zeitpunkt ahnen oder auch nur den inneren Zusammenhang erkennen kann.⁸⁴ Mit diesen Fragen unmittelbar verbunden ist das AT-Problem.⁸⁵ Es steht zugleich zur Debatte, wenn es um das anthropomorphe Gottesbild, um den Ursprung des *malum* und um die ethischen Maßstäbe des Handelns (Problem der alttestamentlichen Gerechten) geht.⁸⁶

Der Vergleich zeigt also, daß dem Problem der Methode der Wahrheitsaneignung in *util. cred.* 20 ein wesentlich höherer Stellenwert zugewiesen wird als in den anderen Darstellungen desselben Lebensabschnittes. Das bedeutet nicht, daß Augustinus verfälscht, vielmehr schiebt er einen Punkt, der in der Vielzahl der Einflußfaktoren eine Rolle spielte, ganz in den Vordergrund. Der Grund hierfür liegt im unmittelbaren Kontext des Abschnittes und in seiner Funktion innerhalb der Argumentationsführung. Diese wiederum bestimmt sich aus der Intention der Schrift.

⁷⁹ Vgl. *conf.* 5,5.

⁸⁰ Vgl. z.B. *conf.* 6,8 (CCL 27 c. 5,46). Vgl. weiter 6,24 (c. 14,19f); 8,1 (c. 1,13f) in Verbindung mit Joh 14,6.

⁸¹ So etwa in der Aussage, daß 'durch' (*per*) die Autorität Gott gesucht und 'durch' sie Glauben an Gott geschaffen werden soll, vgl. *conf.* 6,8 (CCL 27 c. 5,33f).

⁸² Vgl. *conf.* 5,19; 20 (CCL 27 c. 10,37-39; 54-63); 6,4f.

⁸³ Vgl. *conf.* 5,18; 5,20 im Zusammenhang mit der Gottesfrage.

⁸⁴ Vgl. z.B. *conf.* 5,21 (CCL 27 c. 11,11-14); 5,25 (c. 14,24-26).

⁸⁵ Zur Problematik seiner Auslegung vgl. *conf.* 5,24; 6,6 (CCL 27 c. 4,21-27).

⁸⁶ Zur 'Konstanz der Problemstruktur' Gottesfrage - Ethik - Schrift vgl. Feldmann (Anm. 4), Bd. 1, 215-223.

b) Fehlen der Lektüre der Neuplatoniker

Aus der Intention der Schrift erklärt sich auch, daß Augustinus in *util. cred.* 20 das Bekanntwerden mit der neuplatonischen Philosophie zunächst in ihrer christlichen Rezeption des Mailänder Kreises, dann durch persönliche Lektüre nicht erwähnt.⁸⁷ In den parallelen Darstellungen stellt er dieses Ereignis sehr deutlich heraus. Daß er es gegenüber Theodorus gebührend herausstreicht,⁸⁸ der ihm offenbar die Schriften selbst vermittelt hat, ist nicht weiter verwunderlich. Auch in den *conf.* berichtet er von dieser Entdeckung und ihren Folgen, wenngleich er hier mit Nachdruck auf die Grenzen der Neuplatoniker abhebt.⁸⁹ Doch an der Tragweite dieses Ereignisses besteht kein Zweifel. Die neuplatonische Ontologie vermittelt ihm den Begriff der unkörperlichen geistigen Wirklichkeit. Dadurch erhält Augustinus die entscheidende Grundlage für die theoretische Überwindung des manichäischen Dualismus. Zwei zentrale Probleme beginnen sich jetzt zu lösen, nämlich die Frage nach dem Wesen Gottes und nach dem *malum*; gerade in diesem Punkt schienen ihm die Manichäer lange die einzig überzeugende Antwort zu bieten. Daher macht Augustinus geradezu auf halben Wege halt, wenn er auf diesen entscheidenden Schritt in *util. cred.* mit keinem Wort eingeht. Nun muß der Autor seinen Werdegang nicht unbedingt bis zum Schlußpunkt darstellen.⁹⁰ Dennoch fehlt ein Stück, das mit dem Erwähnten in direktem Zusammenhang steht. Denn die Predigten des Ambrosius lassen sich nicht von ihrem neuplatonisch geprägten Hintergrund trennen. Die allegorische Auslegung benötigt einen Horizont, einen höheren Sinnzusammenhang, auf den hin sie erfolgt, und diesen Horizont bildet das Verständnis des unwandelbaren, unzerstörbaren, ewigen Gottes als einer rein geistigen Wirklichkeit, von dem alles Bestehende ausgeht. Müßte Augustinus seinem Adressaten deshalb nicht auch diesen Punkt mitteilen?

Zwei Gründe sind für Augustins Schweigen denkbar. Erstens geht es ihm darum, den Adressaten zur *catholica* zu führen.⁹¹ Ihn hier auf den Neuplatonismus aufmerksam zu machen könnte die Gefahr in sich bergen, daß Honoratus zur 'Philosophie dieser Welt' und nicht zur 'wahren Philosophie', d.h. zur Lehre der *catholica*,⁹² bekehrt wird oder zumindest einen unnötigen Umweg nimmt. Das Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnis der Neuplatoniker kann unmittelbar in seiner christlichen Adaption vermittelt werden, eine direkte Kenntnis der neuplatonischen Schriften ist hier nicht erforderlich. Zudem ist sich Augustinus durchaus der Grenzen der Philosophen bewußt. Sie haben im Vergleich zur Kirche Christi nur wenig Erfolg, insbesondere was den Einfluß auf das sittliche Verhalten der breiten Masse angeht, und sie nehmen am polytheistischen Kult ihrer Umwelt teil, ob-

⁸⁷ Zur Bedeutung des Neuplatonismus im intellektuellen Werdegang Augustins vgl. den Forschungsüberblick von G. Madec, *Le néoplatonisme dans la conversion d'Augustin*, in: C. Mayer/K. H. Chelius (Hg.), *Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung*, Würzburg 1989, 9-25.

⁸⁸ Vgl. *beata u.* 4 (CCL 29 c. 1,91-94; 98-102).

⁸⁹ Vgl. *conf.* 7,13-15.

⁹⁰ So Mandouze (Anm. 4), 282 Anm. 4.

⁹¹ Vgl. Courcelle (Anm. 4), 289; Feldmann (Anm. 4), Bd. 1, 61f; Hoffmann (Anm. 5), 14f.

⁹² Zur Identifizierung von *philosophia* und *religio* vgl. *uera rel.* 8 (CCL 32 c. 5,12-16). Vgl. J. Löbl, *Religio, philosophia und pulchritudo. Ihr Zusammenhang nach Augustinus*, *De vera religione*, VChr 47 (1993), 363-373, bes. 365-367.

wohl er ihrer Lehre nicht entspricht.⁹³ Vor allem aber stehen sie in der Gefahr, wie Augustinus bereits in der unmittelbar vor *util. cred.* verfaßten Schrift *uera rel.* andeutet, aus 'Hochmut und Neid' den Beitritt zur Kirche abzulehnen.⁹⁴ In den *conf.* weitet er den Vorwurf der *superbia* aus und vertieft ihn: Sie haben zwar zentrale Aspekte der Wahrheit und damit des göttlichen Wesens erkannt, sie wollen aber nicht anerkennen, daß in Christus der göttliche Logos Fleisch angenommen hat und gestorben ist. Damit nehmen sie den 'Weg', der zu Gott führt, nicht an - und dies ist eben der Weg der 'Erniedrigung' (*humilitas*) -, sie versagen ihm die Verehrung und gehen so in die Irre. Hierin zeigt sich für Augustinus, daß Gott sich den Hochmütigen verweigert und seine Gnade nur den Demütigen schenkt.⁹⁵ Der daraus erwachsenden Gefahr, so könnte man vermuten, will Augustinus seinen Jugendfreund nicht aussetzen.

Ein zweiter Erklärungsansatz ergibt sich aus der Absicht Augustins, in der vorliegenden Schrift lediglich die beiden methodischen Vorfragen zu behandeln, Lehrinhalte aber auszuklammern. Die Auseinandersetzung mit der neuplatonischen Philosophie führt aber gerade zur inhaltlichen Kernfrage, nämlich zur Frage nach dem Wirklichkeits- und Wahrheitsverständnis. Bei der Erläuterung der Bedeutung, die das Bekanntwerden mit dem Neuplatonismus für seine intellektuelle Biographie hatte, müßte Augustinus auf die Vorstellung von der unkörperlichen, geistigen Wirklichkeit und ihre Relevanz für das Gottes- und *malum*-Problem eingehen. Doch diese Problematik klammert er in der Argumentation von *util. cred.* bis auf kurze Andeutungen aus.⁹⁶ Lediglich in der Einleitung und im Schluß der Schrift wird sie deutlicher angesprochen. Es ist bezeichnend, daß dies in negativer, gegen die Manichäer gerichteter Form geschieht. In der Einleitung erklärt er, die Wahrheit lasse sich nicht erfassen, wenn man nur das sinnlich Wahrnehmbare für existent hält. Wer die Wahrheit in den Kategorien der körperlichen Welt bestimmt, mag sich einbilden, sie erkannt zu haben, tatsächlich ist er weit von ihr entfernt.⁹⁷ Es liegt auf der Hand, daß hiermit die Manichäer gemeint sind, denn einer der zentralen Einwände Augustins gegen die Manichäer besteht darin, daß sie in räumlichen Vorstellungen verfangen sind und ihnen der Begriff der immateriellen geistigen Wahrheit fehlt.⁹⁸ Am Ende der Schrift spricht Augustinus dies explizit aus: "Ganz, ganz anders, als die Manichäer es sich zusammenphantasieren, verhält es sich mit der Wahrheit".⁹⁹ Dies ist der Schlußsatz unter einer Aufzählung von Erkenntnissen, die ihm die katholische Kirche vermittelt hat, zu denen die Manichäer aber nicht fähig sind. An der Spitze steht hier die Überzeugung von

⁹³ Zum letzteren vgl. *uera rel.* 1f, zum ersteren *vera rel.* 3-7.

⁹⁴ Vgl. *uera rel.* 7 (CCL 32 c. 4,24-27).

⁹⁵ Vgl. *conf.* 7,13f.

⁹⁶ Vgl. z.B. *util. cred.* 4 (CSEL 25 p. 7,20f); 35 (p. 44,23-28) verbunden mit dem Hinweis auf den Erfolg der *catholica*. Aus demselben Grund kann er auch auf den zweiten Teil der Hauptthese nicht ausführlicher eingehen (vgl. oben Anm. 19).

⁹⁷ Vgl. *util. cred.* 1 (CSEL 25 p. 3,14-22).

⁹⁸ Vgl. z.B. *c. ep. Man.* 20 (CSEL 25 p. 216,22-217,1); 23; 42f; *c. Sec.* 20 (CSEL 25 p. 938,1-12); *c. Faust.* 21,4 (CSEL 25 p. 573,22-24). In den *conf.* klagt Augustinus immer wieder darüber, daß die manichäische Lehre nichts als körperliche Trugbilder (*phantasmata corporalia* u.ä.) bot und ihm dies lange den Weg zur unkörperlichen Wahrheit verstellte; vgl. *conf.* 3,10; 12; 5,19; 20; 21; 6,6; 7,1; 2.

⁹⁹ Vgl. *util. cred.* 36 (CSEL 25 p. 47,21f).

der unkörperlichen, geistigen, unzerstörbaren und unveränderlichen Natur Gottes. Sobald man dies gelten läßt, ist die manichäische Lehre erledigt.¹⁰⁰ Näher geht Augustinus in *util. cred.* hierauf nicht ein, weil dies in die inhaltliche Diskussion geführt hätte. In der beabsichtigten Fortsetzung der Diskussion mit Honoratus wäre dies sicher ein zentraler Punkt gewesen. Wie er diese Problematik in der Argumentation ausklammert, so läßt er sie auch in der Darstellung der eigenen intellektuellen *Vita* unerwähnt.¹⁰¹ Augustinus führt sie bis zu dem Punkt, an den er seinen Adressaten bringen will: Distanzierung von der Lehre Manis und ihrer Kritik an der katholischen Position, Aufhebung des grundsätzlichen Zweifels an der Wahrheitserkenntnis in der *catholica*, vorläufiger Anschluß an die *catholica*, Lernbereitschaft. Zugleich akzentuiert er die Frage nach der Methode der Wahrheitsaneignung, um die Argumentation voranzutreiben. Es entspricht also der Intention der Schrift und der Wahl des Gegenstandes, wenn Augustinus in *util. cred.* 20 sein Bekanntwerden mit dem Neuplatonismus nicht erwähnt. Dies würde sein Fehlen bereits hinreichend erklären. Daß daneben auch der erstgenannte Grund für Augustinus bedeutsam war, ist durchaus denkbar. Die beiden Argumente schließen sich nicht aus.

5. Schluß

Die Untersuchung zeigt die enge Verflechtung der Einlage von *util. cred.* 20 mit dem Kontext der Schrift. Der Rückgriff auf die eigene Biographie ist ein Mittel, um das Argumentationsziel, den Adressaten an die *catholica* heranzuführen, zu erreichen. Er veranschaulicht das vorausgehende, bereitet aber zugleich die folgende Kernthese der Schrift vor, indem er - durch den persönlichen Bezug besonders eindrucksvoll - die Problematik aufdeckt, die in der These ihre Lösung findet. Und zugleich gibt er ein Beispiel für den inneren Prozeß, der beim Adressaten ausgelöst werden soll. Dieser Zielsetzung entsprechend gestaltet Augustinus seine Biographie. Das für eine 'Bekehrung' des Honoratus entscheidende Problem wird stark akzentuiert, andere Faktoren, die in der dargestellten Lebensphase teilweise von noch größerer Bedeutung waren, werden in den Hintergrund geschoben oder nicht erwähnt. Augustinus berichtet also nicht über seinen Lebensabschnitt um seiner selbst willen, d.h. aus autobiographischem Interesse, sondern er funktionalisiert ihn für die protreptische Absicht der Schrift. Insofern bereitet der Abschnitt in engen Grenzen das vor, was später die *Confessiones* prägen wird: nicht Autobiographie, sondern Werben für Gott als die Wahrheit.¹⁰² Unter methodischen Gesichtspunkten bestätigt sich, daß für die Interpretation einer Passage die Intention und der Kontext der jeweiligen Schrift von entscheidender Bedeutung sind. Dies gilt auch für 'autobiographische' Abschnitte bei Augustinus.

¹⁰⁰ Vgl. *util. cred.* 36 (CSEL 25 p. 47,11f).

¹⁰¹ Dies wird auch angedeutet von J. St. O'Leary, *En lisant le De utilitate credendi de Saint Augustin*, in: J. Greisch (Hg.), *La croyance*, Paris 1982 (Collection Philosophie 7), 35f.

¹⁰² Vgl. E. Feldmann, *Augustinus-Lexikon* Bd. 1, Basel 1986-1994, s.v. *Confessiones*, 1162f; 1166-1177, bes. 1167.