

Augustin Handbuch

Herausgegeben von
VOLKER DRECOLL

Mohr Siebeck

Augustin Handbuch

Augustin Handbuch

herausgegeben von

Volker Henning Drecoll



Mohr Siebeck

Die Theologen-Handbücher im Verlag Mohr Siebeck werden herausgegeben von
ALBRECHT BEUTEL

e-ISBN PDF 978-3-16-151651-1
ISBN 978-3-16-148268-7 (Leinen)
ISBN 978-3-16-148269-4 (Broschur)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2007 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Selignow Verlagsservice in Berlin aus der Minion Pro und der Syntax gesetzt, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden. Den Umschlag gestaltete Uli Gleis in Tübingen unter Verwendung des Augustin darstellenden Freskos aus dem »Scala Santa«-Komplex, Rom, mit freundlicher Genehmigung der Musei Vaticani.

Vorwort

Die Fertigstellung des vorliegenden Buches ist mir Anlaß zu vielfältigem Dank. Zuerst danke ich dem Herausgeber der Reihe »Theologen Handbücher«, Prof. Dr. Albrecht Beutel, der sich nicht gescheut hat, dem damaligen Privatdozenten den Band zu Augustin anzuvertrauen. Dem Lektor des Mohr Siebeck Verlages, Dr. Henning Ziebritzki, danke ich für das Vertrauen, viele konstruktive (und tröstliche) Gespräche während der Entstehung des Buches und auch einige Geduld in der Endphase der Redaktionsarbeit. Daß der Verlag Mohr Siebeck Projekte wie das vorliegende ermöglicht, ist in meinen Augen ein Zeichen besonderer Wissenschaftsförderung, die, auch international gesehen, ihresgleichen sucht. Den Mitarbeitenden des Verlages, besonders Ilse König, und der Satzfirma Selignow gebührt besonderer Dank für die technische Realisierung des Buches.

Dank gilt sodann den Kolleginnen und Kollegen aus dem In- und Ausland, die sich zur Mitarbeit bereit gefunden haben. Ihre Artikel und die darin zum Ausdruck kommende Vielfalt der Perspektiven und Fragestellungen haben mich in den letzten Jahren begleitet und geprägt. Für die ganz überwiegend außergewöhnlich konstruktive Mitarbeit bin ich sehr dankbar. Nun hoffe ich, daß die Autorinnen und Autoren mit dem Resultat auch insgesamt halbwegs zufrieden sind (auch dort, wo formale Richtlinien und andere Vorgaben von eigenen Vorstellungen vielleicht abweichen mögen).

Was mir als Privatdozent bei Übernahme des Projekts nicht so deutlich vor Augen stand, ist die Tatsache, daß das Buch ohne die tatkräftige und über Monate, ja Jahre hinweg chronische Einspannung einer Lehrstuhlmannschaft gar nicht realisierbar gewesen wäre. Hier gilt in erster Linie mein Dank meiner Assistentin Margitta Berg-
haus, die mehrfach in inhaltlicher wie formaler Hinsicht Korrektur gelesen hat, eine Unzahl von Einzelproblemen überhaupt erst entdeckt und in einer Vielzahl von *lucubrations* Problemlösungen erarbeitet hat. Die Vereinheitlichungen, Korrekturen, Verbesserungsvorschläge, Anfragen und Detaillösungen der letzten drei Jahre gehen in die zig-Tausende. Auf sie geht maßgeblich das Quellenverzeichnis für Autoren aus Antike und Spätantike zurück. Ohne sie wäre das Handbuch in ganz vielen Hinsichten gar nicht das, was es jetzt ist. Miriam Jetter hat von Beginn der Redaktionsarbeit an bis zu den letzten Korrekturfahnen wahre Heldentaten vollbracht und – aufs Ganze gesehen – gemeinsam mit Frau Berghaus den größten Teil der Arbeitslast getragen. Sie hat das Buch durch Dinge wie die eigenständig erstellte Aufstellung auf S. 45–47 bereichert, und auf sie geht ganz wesentlich das Quellenverzeichnis für Mittelalter und Neuzeit zurück. Frau Berghaus und Frau Jetter haben sich schließlich auch durch Tausende von Stellen gekämpft und das Stellenregister erarbeitet. Die Verwaltung und Zusammenführung der Manuskripte, die Vereinheitlichung der (alten) Rechtschreibung, die Grundformatierung und etliches andere hat meine Sekretärin Sonja di Girolamo geleistet, über Monate hinweg. Janina Aichele hat, gemeinsam mit Frau Jetter, Zitate aufgesucht sowie ganze Festmeter von Sekundärliteratur beschafft und überprüft, um nur zwei größere Projektabschnitte zu nennen. Wiebke Nehuis hat gerade in der Endphase der Korrekturfahnen und bei den Registerarbeiten, besonders bei Bibelstellen

und Namen, tatkräftig mitgeholfen. Mirjam Kudella hat lateinische Übersetzungen geprüft, teilweise auch erstellt oder korrigiert. Lukas Lorbeer war bei den Aufstellungen der augustinischen Werke behilflich. In der Anfangsphase der Redaktionsarbeit haben Stefanie Trölenberg und Emmanuel Rehfeld wesentlich zur Vereinheitlichung und grundlegenden Überprüfung der Manuskripte beigetragen.

Alle meine Mitarbeitenden haben bis zum Schluß nicht nur durchgehalten, sondern auch trotz manchem Frustrationserlebnis den Humor nicht verloren. Ob Augustin hinsichtlich der Bedeutung des Humors für die theologische Existenz mit dem Herausgeber dieses Bandes einer Meinung ist, mag einmal dahingestellt bleiben. Doch hoffe ich, die Unstimmigkeiten, Fehler und Schwächen, die jetzt doch noch verblieben sein mögen, auf meine Kappe nehmen und mit Humor ertragen zu können. Meiner Frau danke ich schließlich nicht nur für manches Korrekturlesen, sondern auch dafür, daß sie ein mehrere Jahre währendes »Es gibt ein Leben nach dem Augustinhandbuch« liebevoll geduldet hat.

Tübingen, April 2007

V.H.D.

Inhaltsverzeichnis

Hinweise zur Benutzung	XV
Abkürzungsverzeichnis	XIX
A. Orientierung	
I. Handschriften-Tradition und Ausgaben (<i>Dorothea Weber</i>)	2
1. Die handschriftliche Überlieferung: Ausgangslage	2
2. Die handschriftliche Überlieferung bis ins 15. Jahrhundert	3
3. Der Textbestand	4
4. Frühdrucke, Opera omnia sowie laufende Editions- und Übersetzungsprojekte	4
II. Hilfsmittel und Forschungsinstitutionen (<i>Andreas E. J. Grote</i>)	8
1. Vorbemerkung	8
2. Lexika	8
3. Elektronische/digitale Hilfsmittel	9
4. Bibliographische Hilfsmittel	10
4.1. Abgeschlossene Bibliographien (in absteigender chronologischer Ordnung)	10
4.2. Laufende Bibliographien	11
5. Augustin-Forschungsinstitute und Augustin-Zeitschriften	12
III. Zum Stand der Augustinforschung (<i>Volker Henning Drecoll</i>)	13
B. Person	
I. Biographisches Umfeld und Vita	20
1. Die nordafrikanischen Provinzen des Imperium Romanum (<i>Konrad Vössing</i>)	20
1.1. <i>Africa</i> als Teil des spätantiken Römischen Reiches	20
1.2. Das spätantike Christentum in <i>Africa</i> – die Strukturen	22
1.3. Hippo Regius	24
2. Rom und Mailand in den Jahren 383–388 (<i>Martin Wallraff</i>)	27
2.1. Rom	27
2.2. Mailand	32
2.3. Ostia	34
3. Vita: wichtigste lebensgeschichtliche Daten (<i>Jochen Rexer/Volker Henning Drecoll</i>)	36
3.1. Kindheit, Jugend und Ausbildung	36
3.2. Berufliche Laufbahn und Bekehrung	38
3.3. Von der Taufe bis zur Priesterweihe	40
3.4. Die Zeit als Priester bis zur Bischofsweihe	41
3.5. Bischöfliche Wirksamkeit und letzte Jahre	42

II. Traditionen.....	49
1. Klassische lateinische Literatur und Rhetorik (<i>Wolfgang Hübner</i>) ..	49
1.1. Cicero	50
1.2. Vergil	53
1.3. Varro	56
1.4. Terenz	57
1.5. Sallust	58
1.6. Kaiserzeitliche Autoren	59
2. Die akademische Skepsis (<i>Therese Fuhrer</i>)	60
2.1. Die akademische Skepsis und ihre Rezeption	60
2.2. Die akademisch-skeptische Wahrnehmungstheorie	61
2.3. Augustins Adaptation	62
2.4. Die Intention der antiskeptischen Argumentation	63
2.5. Augustins eigener Skeptizismus	63
2.6. Das augustinische ›Cogito‹	64
3. Lateinischer Mittelplatonismus (<i>Volker Henning Drecoll</i>)	66
4. Neuplatonismus (<i>Volker Henning Drecoll</i>)	72
5. Manichäismus um 375 in Nordafrika und Italien (<i>Gregor Wurst</i>) ..	85
5.1. Mani und seine Schriften	85
5.2. Manis Lehre	86
5.3. Der lateinische Manichäismus im 4. Jahrhundert in Nordafrika und Italien	90
6. Theologische Traditionen Nordafrikas vor Augustin (Tertullian, Cyprian) (<i>Katharina Greschat</i>)	92
7. Das Donatistische Schisma bis 390 n. Chr. (<i>Pamela Bright</i>)	98
8. Askese im Westen des Imperium Romanum im 4. Jahrhundert (<i>Katharina Greschat</i>)	104
9. Der lateinische Bibeltext im 4. Jahrhundert (<i>Eva Schulz-Flügel</i>) ...	109
9.1. Die Entstehung und Entwicklung der lateinischen Bibel bis 383	109
9.2. Kritik an der Vielfalt der Bibeltexte	110
9.3. Die Neuerungen des Hieronymus	112
10. Paulusexegese: Victorinus, Ambrosiaster (<i>Eva Schulz-Flügel</i>)	115
10.1. Marius Victorinus	116
10.2. Der sogenannte Ambrosiaster	117
11. Der Trinitarische Streit im Westen bis Ambrosius (<i>Hanns Christof Brennecke</i>)	119
12. Ambrosius als Taufvater Augustins und der ›Mailänder Kreis‹ (<i>Volker Henning Drecoll</i>)	127
12.1. Ambrosius' Bedeutung als Bischof	128
12.2. Die Schriftexegese des Ambrosius und der ›Mailänder Kreis‹ ..	136
III. Entwicklungen, Frontstellungen und Aufgabenbereiche	144
1. Augustin als Rhetor vor 386 (<i>Jörg Trelenberg</i>)	144
2. Augustin als ›Manichäer‹ (<i>Gregor Wurst</i>)	148

3. Die ›Bekehrung‹ in Mailand (<i>Volker Henning Drecoll</i>)	153
4. Die Cassiciacumszeit (<i>Therese Fuhrer</i>)	164
4.1. Datierung	164
4.2. Ort und Szenerie	165
4.3. Das Ideal eines <i>philosophandi otium</i> (einer der Philosophie gewidmeten Mußezeit)	166
4.4. Die anwesenden Personen	167
5. Augustins Auseinandersetzung mit den Manichäern (<i>Gregor Wurst</i>)	168
6. Augustin im Donatistischen Streit (<i>Pamela Bright</i>)	171
7. Der Pelagianische Streit	179
7.1. Die Auseinandersetzung um die Kindertaufe in Karthago 411–413 (<i>Volker Henning Drecoll</i>)	179
7.2. Der Streit um die Rechtgläubigkeit des Pelagius 414–418 (<i>Winrich Löhr</i>)	183
Exkurs: Das Verhältnis zwischen Pelagius und Augustin und das theologische Anliegen des Pelagius	190
7.3. Die Auseinandersetzung mit Julian ab 418 (<i>Josef Lössl</i>)	197
8. Auseinandersetzung mit dem ›Heidentum‹ (<i>Robert Dodaro</i>)	203
8.1. Gesamtgesellschaftliche Voraussetzungen	203
8.2. Augustins Bekanntschaft mit heidnischer Religion	205
8.3. Widerlegung heidnischer Religion	206
8.4. Heidnische Tugenden und die Frage nach dem Heil	207
9. Auseinandersetzung mit sogenannten ›Arianern‹ (<i>Hanns Christof Brennecke</i>)	208
10. Augustin und die Juden (<i>Thomas Raveaux</i>)	212
11. Augustin als Bischof: Visitor und Richter (<i>Daniel Edward Doyle</i>)	218
11.1. Die Aufsichtsfunktion als Bischof innerhalb der Kirche	218
11.2. Die richterliche Funktion des Bischofsamtes (<i>audientia episcopalis</i>)	222
12. Liturgie bei Augustin (<i>Volker Henning Drecoll</i>)	224
12.1. Zur Bedeutung der Liturgie für Augustin insgesamt	224
12.2. Der sonntägliche Meßgottesdienst	226
12.3. Die Taufe	228
12.4. Das Kirchenjahr	229
12.5. Begräbnisse, Märtyrer- und Heiligenfeste, Wunder	230
13. Augustin als Asket und Mönch (<i>Robert Dodaro</i>)	232
14. Augustins textkritische Beschäftigung mit dem Bibeltext (<i>Eva Schulz-Flügel</i>)	237
14.1. Motive und Probleme	238
14.2. Methoden der Textbehandlung	238
14.3. Die Rolle der Sprache	239
14.4. Konsequenzen für die Praxis	241

15. Augustin als Prediger (<i>Gert Partoens</i>)	242
15.1. Possidius über Augustin als Prediger	242
15.2. Augustin über die Predigt	243
15.3. Das erhaltene Material	243
15.4. Der liturgische Kontext der Predigten Augustins	244
15.5. Augustins Publikum	245
15.6. Die Eigenheit von Augustins Predigten	245
15.7. Die Bedeutung der Predigten für das Studium von Augustin insgesamt	246

C. Werk

I. Werke in Auswahl	250
1. Zur Chronologie der Werke (<i>Volker Henning Drecoll</i>)	250
Übersicht über die Werke Augustins und die Datierung auf der Grundlage der <i>retr.</i>	253
2. Frühschriften (<i>Therese Fuhrer</i>)	261
2.1. Die Bedeutung der Frühschriften im augustinischen Gesamtkorpus	261
2.2. <i>Contra Academicos</i> (Gegen die Akademiker)	263
2.3. <i>De beata uita</i> (Über das glückliche Leben)	264
2.4. <i>De ordine</i> (Über die Ordnung)	265
2.5. <i>Soliloquia</i> (Selbstgespräche)	267
2.6. <i>De magistro</i> (Über den Lehrer)	268
2.7. <i>De libero arbitrio</i> (Über die freie Entscheidungsinstanz)	270
2.8. <i>De uera religione</i> (Über die wahre Religion)	272
3. Die Genesisauslegungen (<i>Dorothea Weber</i>)	275
3.1. Allgemeines	275
3.2. <i>De Genesi contra Manichaeos</i> (Über die Genesis gegen die Manichäer)	276
3.3. <i>De Genesi ad litteram liber imperfectus</i> (Unvollendetes Buch über die Genesis dem Buchstaben nach)	277
3.4. <i>De Genesi ad litteram</i> (Über die Genesis dem Buchstaben nach)	277
4. Die frühe Paulusexegese (<i>Paula Frederiksen</i>)	279
4.1. Der ›manichäische‹ Paulus und die Bedeutung von Paulus für die Bekehrung	279
4.2. Erneute Pauluslektüre in Afrika	282
4.3. <i>Expositio quarundam propositionum ex epistula apostoli ad Romanos</i> (Auslegung einiger vorgelegter Fragen aus dem Brief des Apostels an die Römer)	284
4.4. <i>Expositio epistulae ad Galatas</i> (Auslegung des Galaterbriefes)	286
4.5. <i>Epistulae ad Romanos inchoata expositio</i> (Begonnene Auslegung des Römerbriefes)	287
4.6. Die Anthropologie in <i>De libero arbitrio</i> (Über die freie Entscheidungsinstanz) 3	288

4.7. <i>Ad Simplicianum</i> (An Simplician)	289
5. Die <i>Confessiones</i> (Bekenntnisse) (<i>Paula Frederiksen</i>)	294
5.1. Das Problem der Interpretation	295
5.2. Das theologische Umfeld	300
5.3. Zeit, Retrospektive und Wahrheit	304
6. Antimanichäische Werke (<i>Gregor Wurst</i>)	309
6.1. <i>Acta contra Fortunatum Manichaeum</i> (Akten der Verhandlung gegen den Manichäer Fortunatus)	309
6.2. <i>Contra Faustum Manichaeum</i> (Gegen den Manichäer Faustus)	312
7. Antidonatistische Werke (<i>Pamela Bright</i>)	316
8. Antipelagianische Werke	323
8.1. <i>De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum</i> (Über Folgen und Vergebung der Sünden und über die Kindertaufe) (<i>Volker Henning Drecoll</i>)	323
8.2. <i>De spiritu et littera</i> (Über den Geist und den Buchstaben) (<i>Volker Henning Drecoll</i>)	328
8.3. <i>De natura et gratia</i> (Über Natur und Gnade) (<i>Winrich Löhr</i>) ..	334
8.4. <i>De nuptiis et concupiscentia</i> (Über Ehe und Begehrlichkeit) (<i>Josef Lössl</i>)	337
8.5. <i>De correptione et gratia</i> (Über Zurechtweisung und Gnade) (<i>Josef Lössl</i>)	340
8.6. <i>De praedestinatione sanctorum et de dono perseuerantiae</i> (Über die Vorherbestimmung der Heiligen und über die Gabe der Beharrlichkeit) (<i>Josef Lössl</i>)	344
9. <i>De ciuitate dei</i> (Über die Gottesstadt) (<i>Johannes van Oort</i>)	347
9.1. Einleitung	347
9.2. Anlaß der Schrift und Titel	348
9.3. Inhaltliche Hauptlinien und Struktur	350
9.4. Der widerlegende Teil: Die Auseinandersetzung mit der römischen Religion	351
9.5. Der thetische Teil: die zwei <i>ciuitates</i>	353
9.6. Apologie und Katechese	361
9.7. Ursprung und Wirkungsgeschichte	362
10. <i>De trinitate</i> (Über die Trinität) (<i>Johannes Brachtendorf</i>)	363
11. <i>De doctrina christiana</i> (Über die christliche Wissensaneignung und Lehre) (<i>Gaetano Lettieri</i>)	377
12. Mit der Predigtstätigkeit zusammenhängende Werke (<i>Gert Partoens</i>)	393
12.1. <i>Enarrationes in Psalmos</i> (Erläuterungen zu den Psalmen)	393
12.2. <i>Ioannis euangelii tractatus</i> (Predigten über das Johannesevangelium)	401
12.3. <i>Sermones</i> (Predigten)	409
13. Die Briefsammlung (<i>Winrich Löhr</i>)	416
Exkurs: Der Briefwechsel mit Hieronymus	421

II. Themen	428
1. Der Gottesbegriff und die <i>fruitio dei</i> (das Genießen Gottes) (<i>Johann Kreuzer</i>)	428
2. Christologie	434
2.1. Christus als <i>exemplum</i> (beispielhaftes Vorbild) (<i>Wilhelm Geerlings</i>)	434
2.2. Der <i>Christus humilis</i> (Der demütige Christus) (<i>Volker Henning Drecoll</i>)	438
3. Trinitätslehre (<i>Volker Henning Drecoll</i>)	446
3.1. Trinitätslehre und Exegese	447
3.2. Triaden, Analogien und das Verhältnis zur Hypostasenlehre des Neuplatonismus	450
3.3. Augustin und das <i>filioque</i> (die Wendung »und von dem Sohn«)	456
4. Hermeneutische Fragen (<i>Andreas Hoffmann</i>)	461
4.1. <i>Ratio</i> (Vernunft) und <i>auctoritas</i> (Autorität) – Einsehen und Glauben	461
4.2. Schrifthermeneutik	467
5. Schöpfungslehre (<i>Larissa Carina Seelbach</i>)	470
5.1. Schöpfung – ein Lebensthema	470
5.2. Die Schöpfungslehre in Augustins Schriften	471
5.3. Zentrale Aspekte der Schöpfungslehre	471
5.4. Die Erschaffung von Mann und Frau	473
5.5. Zeit als Dimension des menschlichen Lebens	477
6. Anthropologie (<i>Christoph Horn</i>)	479
7. Gnadenlehre (<i>Volker Henning Drecoll</i>)	488
8. Sündenlehre (<i>Winrich Löhr</i>)	498
9. Ekklesiologie und Sakramentenlehre (<i>Pamela Bright</i>)	506
9.1. Zur afrikanischen Ekklesiologie und Sakramentenlehre vor Augustin	507
9.2. Die Hauptthemen von Augustins Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der Auseinandersetzung mit dem Donatismus	510
9.3. Der Wandel im Gebrauch biblischer Metaphorik für die Kirche und die eschatologische Ausrichtung der Ekklesiologie	512
9.4. <i>Quod accipimus, nos sumus</i> (Was wir empfangen, das sind wir) – zum Zusammenhang von Ekklesiologie und Sakramentenlehre	516
10. Bildung und Erziehung (<i>Basil Studer</i>)	518
10.1. Zum Sprachgebrauch	518
10.2. Anstöße zur Reflexion über Bildung und Erziehung	519
10.3. Augustins Bildungsprogramme	521
10.4. Der ekklesiologische und christologische Hintergrund der augustininischen Bildung	522
10.5. Wertung der augustininischen Auffassung von Bildung und Erziehung	524

11. Ethik (<i>Paul van Geest</i>)	526
11.1. Einleitung	526
11.2. Das Handeln des Individuums	529
11.3. Ethik für das Individuum in der Gemeinschaft	533
11.4. Die politische Ethik	536
12. Eschatologie (<i>Hermann Häring</i>)	540
12.1. Enthistorisierung: Die Vollendung wird ins Jenseits verlagert	540
12.2. Innerlichkeit als Weg zur Transzendenz	542
12.3. Die Lektüre der Schrift: Vom Sinn einer hermeneutisch begriffenen Mystik	543
12.4. Gottes Stadt und irdisches Zusammenleben	544
III. Querbeziehungen im Denken Augustins (<i>Volker Henning Drecoll</i>)	547
1. Trinitarischer Gottesbegriff	551
2. Parallelität von Individuum und Gemeinschaft sowie Menschheit	552
3. Konkretisierung in den Lebensabläufen und der Geschichte	554

D. Aspekte der Wirkungsgeschichte

I. Die Auseinandersetzungen um Augustin im Gallien des 5. Jahrhunderts (bis 529) (<i>Uta Heil</i>)	558
II. Die <i>Regula Augustini</i> (Augustinregel) (<i>Ulrich Köpf</i>)	565
1. Historische Bedeutung	565
2. Überlieferung	566
3. Echtheit und Entstehung	568
III. Gottschalk (<i>Reinhold Rieger</i>)	570
1. Bezugnahme auf Augustin im Streit um die Prädestination	571
2. Bezug auf Augustin in der Trinitätslehre	573
IV. Anselm (<i>Reinhold Rieger</i>)	574
1. Augustinische Züge bei Anselm	574
2. Augustin-Rezeption in einzelnen Werken Anselms	576
2.1. <i>Monologion</i>	576
2.2. <i>Proslogion</i>	577
2.3. <i>De libertate arbitrii</i> (Über die Freiheit des Willens)	578
2.4. <i>De casu diaboli</i> (Über den Fall des Teufels)	578
2.5. <i>Cur Deus homo</i> (Warum Gott Mensch geworden ist)	578
3. Der Streit um den augustininischen Neuplatonismus bei Anselm ...	579
V. Abaelard (<i>Jean Doutre</i>)	581
1. Philosophie	581
2. Ethik	582
2.1. Gott, die Vorsehung und das Problem des Bösen	582
2.2. Zustimmung und Absicht	584
2.3. Liebe	585

3. Theologie	585
4. Zusammenfassung	587
VI. Sentenzenwerk des Petrus Lombardus (<i>Reinhold Rieger</i>)	587
VII. Augustin an den Universitäten des 13. Jahrhunderts (<i>Ulrich Köpf</i>)	592
1. Der bildungsgeschichtliche Rahmen	592
2. Die Hochschätzung Augustins	594
3. Der Umgang mit Augustin	596
4. Der ›Kampf zwischen Augustinismus und Aristotelismus‹	598
VIII. Augustinismus im Spätmittelalter: Heinrich von Gent, Duns Scotus und Wilhelm von Ockham (<i>Volker Leppin</i>)	600
1. Neuplatonische Erkenntnistheorie	601
2. Glaubenstheologische Theologiebegründung	603
3. Immediatisierung des Gott-Mensch-Verhältnisses	605
IX. Aspekte des spätmittelalterlichen Augustinismus (<i>Ulrich Köpf</i>)	608
1. Augustin in der Universitätstheologie	608
2. Augustin im spätmittelalterlichen Humanismus	613
X. Luther (<i>Albrecht Beutel</i>)	615
XI. Calvin (<i>Anthony N. S. Lane</i>)	622
XII. Remonstrantenstreit (<i>Anneliese Bieber-Wallmann</i>)	627
1. Augustin in der ersten Phase des Remonstrantenstreits bis zum Tod von Jacob Arminius 1609	628
2. Augustin in den Auseinandersetzungen um <i>Remonstrantie</i> und <i>Contraremonstrantie</i> von 1610 bis zur Dordrechter Synode 1618/1619	630
3. Augustin in den Beratungen der Dordrechter Nationalsynode vom 12. November 1618 bis zum 29. Mai 1619	630
4. Augustin in den <i>Canones</i> der Dordrechter Synode	632
XIII. Der katholische Augustinismus von Baius bis Jansenius (<i>Gaetano Lettieri</i>)	633
Autorenverzeichnis	647
Quellenverzeichnis	649
Literaturverzeichnis	699
Register	
– Stellen	735
– Personen	783
– Orte	790
– Sachen	792

Hinweise zur Benutzung

Das *Augustin Handbuch* soll einen Zugang zur weit gefächerten Augustinforschung und darüber hinaus zu Augustin selbst ermöglichen, und zwar sowohl den Fachleuten, Doktoranden und Studierenden aus den Bereichen etwa der Theologie, Philosophie, Philologie oder Geschichtswissenschaft als auch dem interessierten Laien. Wegen der Komplexität und Vielfalt der Augustinforschung erscheint ein Sammelband angezeigt, an dem verschiedene Autoren verschiedener Fachrichtungen jeweils aus ihrer Perspektive einen bestimmten Aspekt des Lebens, des Umfeldes, der Theologie Augustins und seines Werkes erläutern. Dafür wurde in Kauf genommen, daß die verschiedenen Beiträge nicht in allen Einzelheiten und Bewertungen eine völlig einheitliche Position wiedergeben. Auch tauchen bestimmte Fragestellungen und erst recht Werke Augustins an mehreren Stellen auf. Die Benutzer sind daher gebeten, zu einer bestimmten Fragestellung neben dem Inhaltsverzeichnis auch die Register zu benutzen und sich einer Fragestellung möglichst von mehreren Beiträgen her zu nähern.

Der Aufbau des Bandes folgt im wesentlichen dem ersten in der Reihe *Theologen-Handbücher* erschienenen Band, dem *Luther Handbuch*. In einer einleitenden *Orientierung* (Teil A.) werden Hinweise zur Editions- und Forschungslage und zu wichtigen Hilfsmitteln gegeben. Teil B. nähert sich dann der *Person* Augustins, indem das Umfeld Augustins, die Traditionen, die auf ihn eingewirkt haben, und seine eigene Vita dargestellt werden. Zu letzterem gehört eine Fülle von Entwicklungen, Frontstellungen und Auseinandersetzungen, die in B.III. zur Sprache kommen. Auch die verschiedenen Tätigkeitsfelder Augustins werden hier besprochen.

Teil C. versucht dann, in einem doppelten Zugriff den Zugang zum *Werk* und der Theologie Augustins zu ermöglichen. Zunächst werden ausgewählte Werke bzw. Werkgruppen dargestellt. Vollständigkeit ist hier selbstredend nicht versucht worden, manche Werkgruppen, etwa die Predigten, können nur exemplarisch dargestellt werden. Ein zweiter Teil geht auf wichtige Themen augustinisher Theologie ein. Diese Abschnitte sind auf dem Hintergrund der weitgehend historisch angelegten Teile B. und C.I. zu verstehen und bauen auf diesen auf.

Die Wirkungsgeschichte Augustins in vollem Umfang zu beschreiben, ist wegen des besonderen Ausmaßes der Wirkung, die Augustin gehabt hat, im Rahmen des vorliegenden Handbuches nicht möglich. Trotzdem sollte sie nicht völlig unbearbeitet bleiben. So entstand die Idee, in einem Teil D. *Aspekte der Wirkungsgeschichte* Augustins zu bieten, der an besonders prominenten Beispielen Grundtendenzen der Augustinrezeption benennt. Auch unter diesem Vorbehalt war jedoch eine Eingrenzung notwendig, die Abschnitte dieses Teils beschränken sich daher auf die Zeit bis zur Auseinandersetzung um Jansenius in der Mitte des 17. Jahrhunderts.

Daß das *Augustin Handbuch* auch den Zugang zu den Werken Augustins selbst ebnet, hat nicht zuletzt darin seinen Niederschlag gefunden, daß Wörter und Textauszüge Augustins sowie anderer Autoren und Texte in der Originalsprache wiedergegeben werden. Dabei ist so verfahren worden, daß der lateinische Wortlaut in

der Regel voransteht und sich anschließend eine deutsche Übersetzung findet. Die lateinischen (und weiteren fremdsprachlichen) Begriffe und Zitate werden in den jeweiligen Unterabschnitten nur bei ihrem ersten Auftauchen übersetzt und dann bei der Wiederholung ohne nochmalige Übersetzung geboten. Wer die Übersetzung nicht benötigt, ist gebeten, sie einfach zu übersehen und die Störung im Lesefluß in dem Bewußtsein in Kauf zu nehmen, daß das Buch auch für Leser mit geringen Lateinkenntnissen benutzbar sein soll. Über die Frage, wie die Werktitel und Zitate am besten zu übersetzen sind, läßt sich bekanntlich trefflich streiten; in der Regel sollen die hier gebotenen Übersetzungen zum Verständnis des lateinischen Textes gerade in seiner syntaktischen Struktur behilflich sein; tendenziell wurde also das Bemühen um Wörtlichkeit etwas stärker gewichtet als die Flüssigkeit und Eleganz der Übersetzung; auch sollten Sperrigkeiten und Auffälligkeiten im Lateinischen nicht einfach durch eine elegante Übersetzung ›wegübersetzt‹ werden.

Die Orthographie des Lateinischen folgt den beiden wichtigsten Quellenausgaben der Werke Augustins (dem *Corpus Christianorum. Series Latina* und – zumindest zum Teil – dem *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 7A.I.) sowie dem wichtigsten Referenzwerk der Augustinforschung, dem *Augustinus-Lexikon*, und ist nur in zwei Hinsichten vereinheitlicht worden, nämlich in der (innerhalb dieser Reihen nicht einheitlichen) Zeichensetzung sowie in der Bevorzugung der assimilierten Formen. Wichtigste orthographische Besonderheit ist die Beibehaltung des lateinischen Alphabets, wie es bis weit in das 17. Jahrhundert hinein üblich war. Dem ungeübten Leser wird dabei besonders auffallen, daß es kein ›v‹ als Kleinbuchstaben gibt, sondern nur einen Buchstaben ›u‹, der das eine Mal vokalisches (etwa in *natura*/Natur, Wesen), das andere Mal aber konsonantisches, d. h. wie ein späteres ›v‹ zu lesen ist (etwa in *uita*/Leben). Der Großbuchstabe zu diesem einen Buchstabenzeichen ›u‹ schreibt sich dann ›V‹ (also nicht nur *Victorinus*, sondern auch *Vrbs*/die Stadt). Ganz entsprechend wird auch zwischen vokalischem ›i‹ (etwa in *episcopus*/Bischof) und konsonantischem ›i‹ (etwa in *iustitia*/Gerechtigkeit) graphisch nicht unterschieden. Demjenigen, der in der Lektüre klassischer Textausgaben wenig Übung hat, sei empfohlen, die lateinischen Zitate laut zu lesen, meistens ergibt sich die Aussprache dabei recht automatisch. Durch die Beibehaltung dieser klassischen lateinischen Orthographie soll die Benutzbarkeit der klassischen Quellenausgaben eingeübt werden. Da das heute übliche Alphabet ansonsten dem lateinischen Alphabet weitgehend entspricht, scheint diese eine orthographische Besonderheit vertretbar. Die Unterscheidung von Anfangsbuchstaben und Buchstaben im Inneren eines Wortes, wie sie etwa im 16. Jahrhundert üblich war, wurde nicht übernommen, Zitate aus der WA und dem Wittenberger Urkundenbuch wurden in ihrer vertrauten Orthographie belassen.

Werke Augustins werden abgekürzt und unübersetzt zitiert oder genannt. Wo sich ein abgekürzter Werktitel findet, verweist er also auf Augustin und ist im *Quellenverzeichnis. I. Augustin* nachschlagbar. Die Abkürzungen und die Zitierweise der Werke Augustins entsprechen dem Standard des *Augustinus-Lexikons* (7A.II.). Kleinere Unstimmigkeiten (etwa *Gn. litt. inp.* = *De Genesi ad litteram liber imperfectus* oder

Gn. adu. Man. = *De Genesi contra Manichaeos*) wurden dabei in Kauf genommen. Bei der Angabe der Stelle ist dabei, dem *Augustinus-Lexikon* folgend, die wichtigste Besonderheit, daß die Kapiteleinteilungen, die in den Editionen mit römischen Ziffern bezeichnet sind, in der Regel weggelassen sind, also nicht: *conf.* 8,12,29, sondern *conf.* 8,29. Buchangaben werden ebenfalls durch arabische Ziffern angegeben, also nicht *doctr. chr.* III 33,46, sondern *doctr. chr.* 3,46. Die Werktitel anderer Autoren werden im Unterschied zu Augustin ausgeschrieben und bei ihrem ersten Auftauchen in einem Abschnitt übersetzt. Auch hier gilt: Wer die Übersetzung des Titels für selbstverständlich hält, ist gebeten, einfach darüber hinwegzusehen. Die Stellenangaben beziehen sich auf das *Quellenverzeichnis II. Autoren der Antike und der Spätantike* und das *Quellenverzeichnis III. Autoren des Mittelalters und der Neuzeit*. Ziffern hinter einem Semikolon bezeichnen entweder weitere gleichartige Stellenangaben oder verweisen auf die Seite der zugrundegelegten Edition, Ziffern hinter einem Schrägstrich sind stets Zeilenangaben.

Das Quellen- und Literaturverzeichnis beansprucht keineswegs Vollständigkeit oder auch nur Repräsentativität für die Augustinforschung, für die es hervorragende bibliographische Hilfsmittel gibt (↗A.II.). Es soll lediglich das Auffinden zitierter Quellen oder Literatur erleichtern (über Nachschlagen des Verfassernamens und gegebenenfalls des Kurztitels). Alle Literatur, die zitiert wird, ist im Literaturverzeichnis verzeichnet. Zusätzlich und unabhängig davon stehen am Ende eines jeden Abschnitts wenige ausgewählte Literaturtips, die zu einer ausführlicheren Beschäftigung mit dem entsprechenden Thema anleiten sollen. Titel, die hier nicht aufgeführt, in einem Abschnitt aber zitiert werden, sind entsprechend nur im Literaturverzeichnis auffindbar. Einschlägige Artikel des *Augustinus-Lexikons* seien auch dort zur Lektüre empfohlen, wo sie nicht ausdrücklich genannt sind.

Abkürzungsverzeichnis

ACO	Acta Conciliorum Oecumenicorum (↗Quellenverzeichnis II.)
AL	Augustinus-Lexikon (↗A.II.)
BSRK	Bekenntnisschriften der Reformierten Kirche (↗Quellenverzeichnis III. unter ›Remonstrantenstreit‹)
CAG	Corpus Augustinianum Gissense (↗A.II.)
CChr.SL	Corpus Christianorum. Series Latina (↗Quellenverzeichnis II. unter den einzelnen Autoren bzw. unter ›Concilia‹)
CChr.Cont.Med.	Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis (↗Quellenverzeichnis II. unter den einzelnen Autoren)
CMC	Codex Manichaicus Coloniensis/Kölner Mani-Kodex (↗Quellenverzeichnis II. unter ›Manichaica‹)
CPG	Clavis Patrum Graecorum qua optima quaeque scriptorum patrum Graecorum recensione a primaevis saeculis usque ad octauum commode recluduntur, volumen I. Patres Antenicani, cura et studio Maurits Geerard, Turnhout 1983; volumen II. Ab Athanasio ad Chrysostomum, cura et studio Maurits Geerard, Turnhout 1974; volumen III. A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum, cura et studio Maurits Geerard, editio secunda, anastatica, addendis locupleta a Jacques Noret, Turnhout 2003; volumen IIIA. A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum. Addenda volumini III a Jacques Noret, Turnhout 2003; volumen IV. Concilia. Catenae, cura et studio Maurits Geerard, Turnhout 1980; volumen V. Indices. Initia. Concordantiae, cura et studio Maurits Geerard, Turnhout 1987.
CR	Corpus Reformatorum (↗Quellenverzeichnis III. unter den einzelnen Autoren)
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (↗Quellenverzeichnis II. unter den einzelnen Autoren bzw. Titeln)
DH	DENZINGER, Heinrich/HÜNERMANN, Peter (Hgg.): Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, verbesserte, erweiterte, ins Deutsche übertragene und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegebene, 40. Auflage Freiburg 2005.
EOMIA	Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima (↗Quellenverzeichnis II. unter ›Concilia‹)
PL	Patrologia Latina (↗Quellenverzeichnis II. und III. unter den jeweiligen Autoren)
SC	Sources Chrétiennees (↗Quellenverzeichnis II. unter den jeweiligen Autoren)
WA	Weimarer Ausgabe (↗Quellenverzeichnis III. unter ›Luther‹)

A. Orientierung

I. Handschriften-Tradition und Ausgaben

1. Die handschriftliche Überlieferung: Ausgangslage

Kaum ein anderer lateinischsprachiger Autor der Antike wurde so intensiv gelesen und rezipiert wie Augustin; dies liegt zu einem guten Teil daran, daß seine Bedeutung bereits zu seinen Lebzeiten erkannt wurde, so daß seine Werke oft nicht nur von den jeweiligen Adressaten aufbewahrt wurden. Ein Exemplar verblieb in aller Regel im bischöflichen Archiv in Hippo; vermutlich aus diesem Bestand, jedenfalls aus Nordafrika, stammt die älteste Handschrift mit Werken Augustins (*Simpl.*; *c. ep. Man.*; *agon.*; *doctr. chr.* 1–2; vielleicht vor 426 geschrieben), die von Corbie im 17. Jahrhundert nach Paris und zur Zeit der Französischen Revolution nach St. Petersburg gelangte (Codex Petropolitanus Q.v. I, 3.); auch *ciu.* 11–16 sind in einer der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts entstammenden Handschrift aus Nordafrika überliefert (Verona, Biblioteca Capitolare XXVIII.26). Das an Possidius' *Vita Augustini* (Lebensbeschreibung Augustins) angeschlossene *Indiculum operum sancti Augustini* (Kleines Verzeichnis der Werke des heiligen Augustin) enthält wohl das Inventar jenes Archivs und damit ein beinahe vollständiges Verzeichnis von Augustins Schriften; Briefe und Predigten sind freilich meist nur summarisch erwähnt (vgl. DOLBEAU, Survie; MADEC, Possidius). Etwa 442–445, nach dem Friedensschluß zwischen Kaiser Valentinian III. und Geiserich, dem Herrscher des Vandalenreichs in Nordafrika, wurde nach der Hypothese von BOUHOT die Sammlung vermutlich geschlossen nach Rom transferiert. Von da an konnten Interessenten Augustins Werke in Rom lesen bzw. kopieren lassen, so wie dies zuvor in Hippo geschehen war (dort waren die meisten Codices noch von Augustin selbst emendiert worden; für *beata u.* freilich gab es bereits in Hippo keine vollständige Handschrift, vgl. *retr.* 1,2; auch alle erhaltenen Textzeugen weisen in *beata u.* 22 eine Lücke auf). Von dieser Möglichkeit machten beispielsweise Vincentius von Lérins und Prosper um die Mitte des 5. Jahrhunderts sowie Eugippius an der Wende vom 5. zum 6. Jahrhundert für ihre Exzerptsammlungen Gebrauch. Aus der Bibliothek von Eugippius' Kloster Lucullanum bei Neapel dürfte jener Codex von *Gn. litt.* stammen, der als frühester (von Eugippius eingefügt?) Kapitelüberschriften enthält. Die Archivbestände zerstreuten sich in den sogenannten dunklen Jahrhunderten: Im Mittelalter ist Augustins Œuvre nur noch entweder in Einzelwerken (bzw. im Falle von Briefen und Predigten auch in unterschiedlich umfangreichen Sammlungen) oder in (meist nach thematischen Gesichtspunkten angelegten) Textensembles zugänglich. Somit konnte die Überlieferung im besten Fall über mehrere, zunächst voneinander separierte Stränge erfolgen, die von dem vom Adressaten aufbewahrten Exemplar, vom Archiv in Hippo bzw. später in Rom sowie von den für Interessenten angefertigten Abschriften ihren Ausgang nahmen; diese Tatsache ist eine der Ursachen für die breite handschriftliche Evidenz der meisten Werke bereits im 9. Jahrhundert.

2. Die handschriftliche Überlieferung bis ins 15. Jahrhundert

Zentren der Überlieferung zwischen dem 5. und 9. Jahrhundert waren neben Nord- und Süditalien zunächst das merowingische Frankenreich (Luxeuil, Tours) sowie die Gegend um Lérins, wo eine intensive Auseinandersetzung mit Augustins Gnadenlehre in die Synode von Orange im Jahr 529 (7D. I.) mündete, dann auch in geringerem Ausmaß das westgotische Spanien. Um die Wende vom 7. zum 8. Jahrhundert traten die klösterlichen Kulturträger in Nord- und Ostfrankreich sowie in England, von der Karolingerzeit an jene im süddeutschen Raum hinzu, die im Sinne der karolingischen Bestrebungen, Bildung und Theologie einen normativen Rahmen zu verleihen, um eine möglichst reichhaltige Sammlung der großen patristischen Autoren bemüht waren.

Für die Codices des 9.–11. Jahrhunderts dienten meistens Handschriften als Vorlage, die heute verloren sind; textkritische Untersuchungen sowie ein Vergleich mit der Überlieferungssituation und -qualität der römischen Klassiker machen die Annahme unumgänglich, daß ein Gutteil der fehlerhaften Lesarten dieser frühmittelalterlichen Handschriften auf spätantike Vorlagen zurückgeht, deren Wert für die Textkonstitution somit relativ begrenzt ist (vgl. ZELZER, Handschriften). So wird beispielsweise heute die Qualität des ältesten Textzeugen der *conf.*, des Codex Sessorianus aus dem 5./6. Jahrhundert (Rom, Biblioteca Nazionale Centrale, Codex Sessorianus 55 [2099] aus Spanien [?]), trotz seiner zeitlichen Nähe zum Original wesentlich niedriger eingeschätzt als die vieler jüngerer Codices; etwa vom 8. Jahrhundert an kopierten die Schreiber viel sorgfältiger und getreuer Richtiges wie Falsches aus ihren Vorlagen. Erst mit der Bildungsreform unter Karl dem Großen setzte ein systematisch-umfassendes Bemühen um korrigierte, zuverlässige Texte ein: Man versuchte, alte Handschriften habhaft zu werden, die verglichen und zur Konstitution eines neuen Textes herangezogen wurden. Dies hat zur Folge, daß in Codices des 9. bis etwa 11. Jahrhunderts indirekt eine wesentlich ältere Textgestalt greifbar sein kann und daß bereits für die Handschriften dieser Epoche mit Kontamination zu rechnen ist, d. h. damit, daß ein Codex nicht aus einer einzigen Vorlage linear kopiert wurde, sondern aus mehreren Exemplaren ein neuer Text entstanden ist, der – mit einer genealogischen Metapher ausgedrückt – mehrere Väter hat.

Mit einer kontaminierten Überlieferung kann vermehrt ab dem 12. Jahrhundert gerechnet werden. Das daran erkennbare Bemühen, den Originaltext zu rekonstruieren, steht in Zusammenhang mit der Tatsache, daß für die Zentren des geistigen Lebens im 12. Jahrhundert die ersten vorwissenschaftlichen (Gesamt-)Editionen bezeugt sind: Bekanntestes Beispiel ist die Musteredition Augustins, die in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts in Clairvaux angefertigt (heute Handschrift Troyes 40 in mehreren Teilen) und in großen Teilen Europas verbreitet wurde. Bibliothekskataloge des 12.–15. Jahrhunderts listen oft erstaunlich umfangreiche Sammlungen von Augustins Werken auf, für welche offenkundig *retr.* und das *Indiculum* als Leitfaden verwendet wurden. In der Mitte des 14. Jahrhunderts legt das *Milleloquium ueritatis sancti Augustini* (Tausend Worte der Wahrheit des heiligen Augustin) des Bartholo-

maeus Carusi, Bischof von Urbino, Zeugnis für das Bestreben ab, einen kompletten Überblick über Augustins Schriften zu ermöglichen. Schließlich führten im 15. Jahrhundert theologische (7D. IX.) und kirchenpolitische Entwicklungen dazu, daß für die Ausbildung des Klerus erneut verstärkt auf die Patristik als normative Epoche zurückgegriffen wurde; diese Phase intensiver Handschriftenproduktion fällt zeitlich mit den ersten gedruckten Augustineditionen zusammen.

3. Der Textbestand

Durch *retr.* sowie das *Indiculum* stand immer schon eine bis auf wenige Ausnahmen (7C. I. 1.) komplette Werkliste zur Verfügung, so daß sich v. a. in den dort summarisch behandelten Genera der Briefe und Predigten Fehlzuschreibungen behaupten konnten (vgl. BLUMENKRANZ, *Survie*; WEBER, *Bibliotheken*; DIES., *Comendaciones*). Dies erklärt, warum die Zahl der pseudo-augustinischen Predigten – sie sind z. T. irrtümlich unter Augustins Patronanz gelangt, z. T. wurden sie auf seinen Namen gefälscht (z. B. eine Gruppe hochmittelalterlicher Predigten, die die Priorität der Augustinereremiten gegenüber den Kanonikern erweisen sollte: *sermones ad fratres in eremo*/Predigten an die Brüder in der Wüste; PL 40, 1235–1358) – jene der durch philologische Kriterien als echt erwiesenen sogar übersteigt und wieso eine Anzahl unechter Briefe in die Briefcorpora Eingang fand. Für einzelne Werke ist die Diskussion bezüglich ihrer Echtheit noch im Gange. Zum anderen eröffneten die genannten Verzeichnisse die Möglichkeit, gezielt nach Handschriften der fehlenden Werke zu suchen; unter diesen Voraussetzungen wurden als letzte *gest. Pel.* (Erstdruck 1611) und *c. Iul. imp.* (Erstdruck Buch 1–2: 1617; Buch 1–6: 1654) gefunden. Im Kontrast dazu haben im ausgehenden 20. Jahrhundert zwei spektakuläre Neufunde den unbezweifelten echten Textbestand erweitert: 1981 publizierte Johannes Divjak aus zwei französischen Handschriften (Paris, Bibliothèque Nationale, Codex Latinus nr. 16861, 12. Jahrhundert; Marseille, Bibliothèque Municipale, Codex nr. 209, 15. Jahrhundert) 28 bis dahin völlig unbekannte, jedoch aufgrund inhaltlicher wie sprachlicher Kriterien zweifelsfrei echte Briefe Augustins (CSEL 88; Neubearbeitung BA 46 B, Paris 1987; zu dieser Sammlung gehören ferner zwei Briefe des Consentius, *ep.* 11* und *ep.* 12*, sowie ein Brief des Hieronymus, *ep.* 27*); ihr Weg ins Mittelalter liegt ebenso im Dunkeln wie jener der 26 Predigten, die François Dolbeau im Codex I 9 der Mainzer Stadtbibliothek (15. Jahrhundert) fand und zunächst einzeln, später gemeinsam veröffentlichte (Paris 1996). Weitere Neuentdeckungen sind am ehesten in diesem Genus möglich.

4. Frühdrucke, Opera omnia sowie laufende Editions- und Übersetzungsprojekte

Beginnend in den sechziger Jahren des 15. Jahrhunderts mit der Inkunabel des Textes von *doctr. chr.* 4 in Straßburg (1466 [?]; GKW 2871) bzw. von *ciu.* in Subiaco (1467; GKW 2874) wurde in den folgenden vier Jahrzehnten etwa die Hälfte aller Augustin-

werke z. T. mehrmals und an verschiedenen Orten gedruckt. Johannes Amerbach, der in Basel bereits 1489–1495 *ciu.*, *en. Ps.*, *ep.*, *s.* und *trin.* gedruckt hatte, brachte 1505–1506 die erste gedruckte Gesamtausgabe (mit Ausnahme lediglich der von ihm zuvor publizierten Augustin-Editionen) in elf Teilen heraus. Zu ihrem Entstehen hatten zahlreiche Gelehrte beigetragen, welche für ihn mehrere Bibliotheken nach Handschriften auch der selten überlieferten Werke durchforschten; der Briefwechsel mit ihnen gibt ein lebendiges Bild von diesen Bemühungen und einen wertvollen Einblick in die zugrunde gelegten wissenschaftlichen Methoden. Die Texte, meist nach jüngeren Codices ediert, wurden von Amerbach nach ihrer Abfolge in *retr.* angeordnet.

Ebenfalls in Basel brachte wenig später (1528–1529) Erasmus die nächste Gesamtausgabe heraus, die mehrmals nachgedruckt werden sollte (vgl. DILL/JENNY; HARTMANN; MELLINGHOFF-BOURGERIE; PETITMENGIN). Auch Erasmus war auf die Hilfe gelehrter Freunde angewiesen; da er ihre Kollationen mit unterschiedlicher Intensität durcharbeitete, weist seine Edition kein einheitliches Niveau auf: Zum Teil begnügte er sich damit, frühere Editionen mit wenigen Änderungen zu übernehmen, andererseits befähigte ihn seine intime Kenntnis der Klassik und der Kirchenväter dazu, philologisch problematische Stellen zu erkennen und mitunter zu heilen.

Bereits 1576–1577 kam die nächste Gesamtausgabe Augustins, und zwar nach Werkgruppen angeordnet (didaktische Schriften, polemische Schriften etc.), auf den Markt: Zusammen mit Gesamtausgaben von Hieronymus und Tertullian war die sogenannte Lovanienserausgabe von Theologieprofessoren der Universität Leuven in Teamarbeit erstellt und in Antwerpen gedruckt worden. Neben Handschriften aus Leuven hatten sie Lesarten von Codices unter anderem aus den Klöstern Gembloux, Cambron, Tournai (im heutigen Belgien) und Saint-Amand (Nordfrankreich) zusammengetragen (vgl. CEYSSENS, L'édition).

Vermehrt ins Zentrum philosophisch-dogmatischer Diskussion (♯D. XIII.) gestellt, stieß Augustins Werk im 17. Jahrhundert erneut auf großes Interesse. Dies manifestierte sich unter anderem in der berühmten Maurineredition, einer Gesamtausgabe, die in Paris erarbeitet und 1679–1700 von Muguet gedruckt wurde. Zur Textkonstituierung zogen die Benediktiner der Pariser Maurinerkongregation abgesehen von den in Leuven geleisteten Vorarbeiten französische, italienische und englische Handschriften heran und bemühten sich, Zugang zu den ältesten Codices zu erhalten. Dieses Vorgehen hatte zur Folge, daß diese Edition – im übrigen auch darin ein Vorläufer der modernen, daß Bibelstellen angegeben und Textvarianten in Anmerkungen genannt sind – für lange Zeit quantitativ (sie hatten erstmals *c. Iul. imp.* im Rahmen einer Gesamtedition gedruckt) und qualitativ unübertroffen blieb. Dies ist auch daraus ersichtlich, daß die beiden großen Augustineditionen des 19. Jahrhunderts sich im großen und ganzen an der Maurineredition orientierten: Jene der Brüder Gaume (Paris 1836–1839, gemeinsam mit Gesamtausgaben von Johannes Chrysostomus, Basilius und Bernhard von Clairvaux erschienen) und jene von Jacques Paul Migne (Paris 1841–1842; Augustins Werke finden sich in PL 32–47), die weitgehend an erstere angelehnt ist, weichen von deren Text nur darin ab, daß die Inter-

punktion überarbeitet, weitere Bibelstellen identifiziert und den Maurinern nicht bekannte Varianten aus Handschriften und Frühdrucken nachgetragen wurden (vgl. FOLLINET, Éditions; KUKULA). Darüber hinaus druckte Migne die in der Zwischenzeit gefundenen (nur z. T. echten) Predigten nach der Textgestaltung der jeweiligen Ersteditionen (s. *Mai*, s. *Caillau* etc.) in Form eines Supplements ab.

Für einige Werke Augustins ist der Leser noch immer auf die *Patrologia Latina* angewiesen, da die modernen Editionsreihen noch weit von einem Abschluß entfernt sind. Dies liegt daran, daß die von der Klassischen Philologie des 19. Jahrhunderts entwickelte editorische Methodik (auf Kosten der Produktionsgeschwindigkeit) enorm verfeinert wurde: Da das Alter eines Codex nicht unbedingt Aussagen über den Grad seiner Übereinstimmung mit dem Originaltext erlaubt, ist ein möglichst vollständiger Überblick über die handschriftliche Überlieferung nur die erste Stufe der editorischen Arbeit. Um diese zu erleichtern, wird seit 1969 die Reihe DIE HANDSCHRIFTLICHE ÜBERLIEFERUNG DER WERKE DES HEILIGEN AUGUSTINUS in Wien herausgegeben. Es wird darüber hinaus versucht, die Handschriften unter Einbeziehung der Möglichkeiten von Kontamination sowie von Konjekturen durch einen Schreiber in einen Stammbaum, dem Stemma, einzuordnen, der sich aus ihren Ähnlichkeiten untereinander sowie aus ihrer jeweiligen textlichen Qualität ergibt. Für die Beurteilung der Qualität haben unter anderem Textlinguistik und Literaturwissenschaft neue Sichtweisen eröffnet: Es gilt, die Sprach- und Argumentationsgewohnheiten des jeweiligen Autors, seine literarischen Ansprüche, die Eigenheiten des Epochenstils und die Spezifika des literarischen Genus zu kennen, Werkstil und Werkstruktur sowie verschiedene Wirkweisen der Intertextualität zu berücksichtigen. Schließlich ist die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, daß an der einen oder anderen Stelle der richtige Wortlaut in keiner einzigen Handschrift erhalten ist, sondern erst durch Konjekturen des überlieferten Textes hergestellt werden muß. All dies macht jede Edition zu einem mehrjährigen Projekt.

Gegründet 1864, sollte das *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Korpus der Lateinischen Kirchenschriftsteller, Abk. CSEL) durch kritische Ausgaben aller lateinischen Texte der christlichen Spätantike für das Unternehmen eines umfassenden Lexikons der lateinischen Sprache (*Thesaurus Linguae Latinae*/Schatz der lateinischen Sprache) eine zuverlässige Textgrundlage liefern (vgl. ZELZER, CSEL). Parallel zu und meist in Absprache mit dem CSEL publiziert seit 1953 das *Corpus Christianorum. Series Latina* (Korpus der Christen. Lateinische Serie, Abk. CChr.SL, vgl. BOSSIER; LEEMANS) mit zunehmend wissenschaftlichem Anspruch Editionen der lateinischen Kirchenväter. Bis dato liegen in diesen beiden Reihen insgesamt ca. zwei Drittel des augustininischen Œuvres vor. Weitere Editionen sind in Vorbereitung. Zuletzt erschienen im CSEL Editionen von *Gn. adu. Man., c. s. Arrian., corrept., c. Iul. imp.* und mehrere Teilbände von *en. Ps.*, an weiteren wird gearbeitet (von Gori in Urbino und Hildegard Müller und Weidmann in Wien); in Bearbeitung sind ferner Editionen zu weiteren Schriften zur Gnadenehre (für *c. Iul.* durch Weber in Wien, für *gr. et lib. arb.* und *praed. sanct./perseu.* durch Drecoll und Greschat in Tübingen), hinzu kommt die Edition von *mus.* (durch Jacobsson) und eine Reihe von Neube-

arbeiten älterer Bände (besonders von CSEL 53 und 63). Im CChr.SL liegen die Schwerpunkte auf Editionen zu den *s.* (durch Partoens in Leuven) und in der Fortführung der Neuedition der Briefe (durch Daur in Hamburg) für das CChr.SL (vgl. zum aktuellen Stand der Editionsprojekte: <http://www.oeaw.ac.at/kvk/edenda/>).

Abgesehen von diesen umfassenden Editionsreihen widmen sich mehrere Projekte zweisprachigen Ausgaben: Die Bände der Pariser Reihe *Bibliothèque Augustinienne* (Augustinische Bibliothek, Abk. BA) seit 1939 bzw. der *Nouvelle Bibliothèque Augustinienne* (Neue Augustinische Bibliothek) seit 1992 umfassen den kritisch edierten lateinischen Text (für jene Werke Augustins, welche nicht in einer zuverlässigen Ausgabe vorliegen, wird ein solcher erstellt), eine französische Übersetzung sowie eine ausführliche Einleitung, Anmerkungen und weiter ausgreifende kommentierende Appendices. Vergleichbar konzipiert, wendet sich die Reihe *Augustinus. Opera – Werke* (erster Band 2002) an Leser im deutschsprachigen Raum. Im Unterschied dazu beschränkt sich die *Nuova Biblioteca Agostiniana* (Neue Augustinische Bibliothek, Abk. NBA) seit 1965 auf den Abdruck der Migne-Edition; der Text ist von einer Einleitung, einer italienischen Übersetzung sowie einem schmalen Anmerkungsapparat begleitet. In ihrer Konzentration ausschließlich auf Augustin heben sich die zuletzt genannten Unternehmungen von jenen ab, die auf die gesamte Patristik ausgerichtet sind und daher in einzelnen Bänden auch Augustin-Texte enthalten: Die *Sources Chrétiennes* (Christliche Quellen, Abk. SC), 1942 auf die Initiative führender französischer Theologen in Lyon und Paris eben dort gegründet, sowie im deutschen Sprachgebiet seit 1990 die *Fontes Christiani* (Christliche Quellen, Abk. FChr), nicht nur in ihrem Namen ein Pendant zu den SC. Aus den Augustinbänden dieser Reihe ging die von Geerlings begründete zweisprachige Gesamtausgabe *Augustinus. Opera – Werke* (Abk. AOW) hervor. Für ein breiteres Publikum ist die seit 1944 erschienene *Biblioteca de autores cristianos* (Bibliothek der christlichen Autoren, Abk. BAC) gedacht: Dem lateinischen Text (nach PL) sind eine spanische Übersetzung und nur die nötigsten Anmerkungen zur Seite gestellt. Dem generellen Rückgang der Lateinkenntnisse tragen in besonderem Maß die amerikanischen Reihen *The Fathers of the Church* (Kirchenväter, Abk. FaCh) seit 1963 bzw. die auf Augustin spezialisierten *The Works of St. Augustine. A translation for the 21st Century* (Die Werke des heiligen Augustin. Eine Übersetzung für das 21. Jahrhundert) seit 1990 Rechnung.

BOUHOT, Jean-Paul: La transmission d'Hippone à Rome des œuvres de saint Augustin, in: NEUBIAI-DALLA GUARDA, Donatella/GENEST, Jean-François (Hgg.): *Du copiste au collectionneur. Mélanges d'histoire des textes et des bibliothèques en l'honneur d'André Vernet*, Bibliologia 18, Turnhout 1998, 23–33.

GORMAN, Michael M.: *The Manuscript Traditions of the Works of St. Augustine*, Firenze 2001.
 INSTITUT DES ÉTUDES AUGUSTINIENNES (anstelle eines Hg.s): *Troisième centenaire de l'édition Mauriste de saint Augustin. Communications présentées au colloque des 19 et 20 avril 1990*, Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 127, Paris 1990.

II. Hilfsmittel und Forschungsinstitutionen

1. Vorbemerkung

Augustins außerordentliche Bedeutung führt dazu, daß er Gegenstand der Forschung verschiedener Fächer ist, unter anderem der Theologie (besonders der Patristik), Philosophie, Klassischen Philologie, Alten Geschichte, Pädagogik. Hier sollen nur die Hilfsmittel thematisiert werden, die eigens für die Beschäftigung mit Augustin konzipiert wurden, ihn jedoch in einem umfassenden bzw. allgemeinen Sinne erfassen wollen.

2. Lexika

Als Einstieg in jegliche Augustin betreffende Thematik eignet sich häufig das *Augustinus-Lexikon* (Abk. AL). Ab 1986 von MAYER in Verbindung mit einem interdisziplinär und international besetzten Herausbergremium publiziert, will es sowohl über die Fächergrenzen hinweg einen übersichtlichen und fundierten Zugang zu Augustin schaffen als auch der zunehmenden Zersplitterung in der Forschung begegnen. Dieses Begriffs- und Reallexikon wird nach seiner Fertigstellung mittels ca. 1100 Lemmata zu Augustin, seinem Leben und Denken, seinen Werken, den Personen seines Umkreises und seinem zeitgeschichtlichen Kontext (Orte, Sachen und Sachverhalte von gesellschaftlicher, politischer, kultischer sowie kultureller Bedeutung) zuverlässige Auskunft geben. Die für Augustins Denken charakteristischen Begriffe werden unter Berücksichtigung sowohl der christlichen wie der heidnisch-antiken Tradition dargestellt. Um ein möglichst hohes Maß an Authentizität zu gewährleisten, stammen die Stichwörter des AL fast ausnahmslos aus Augustins Œuvre, sind also lateinisch (z. B. *baptisterium* [Taufe], *ecclesia* [Kirche] oder *haeresis* [Häresie]). Bisher sind zwei Bände des AL sowie die Hälfte des dritten Bandes erschienen, d. h. die Lemmata von ›Aaron‹ bis ›Institutio, institutum‹. Jeder Artikel ist mit einer ausführlichen Bibliographie versehen – bei Werkartikeln wird auch versucht, alle wichtigen Editionen sowie wissenschaftlichen Übersetzungen aufzuführen. Das AL enthält am Anfang von Band 2 zudem ein detailliertes Gesamtverzeichnis des augustiniſchen Œuvres, das die beste kritische Edition eines jeden Werkes (sogar für jeden einzelnen Brief oder Sermo) nennt.

Viel kleiner konzipiert, dafür mit Ausblicken auf die Rezeptionsgeschichte Augustins, die vom AL bewußt ausgeklammert wird, ist das von FITZGERALD 1999 herausgegebene einbändige Lexikon *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*. Seine Autoren, wie auch der zunächst angesprochene Leserkreis, stammen vor allem aus dem angelsächsischen Raum, was sich insbesondere in der zuweilen ungleichmäßigen Aufarbeitung der Forschung sowie bei den Literaturhinweisen zu den einzelnen Lemmata zeigt.

Ein rein philologisch ausgerichtetes Lexikonunternehmen sind die *Specimina eines Lexicon Augustinianum* von HENSELLEK/SCHILLING in Form einer Loseblatt-

sammlung: Es handelt sich um den Versuch, Augustins Sprache mittels bedeutsamer Wörter exemplarisch zu dokumentieren; ursprünglich war sogar ein lückenloses Lexikon nach Art des *Thesaurus Linguae Latinae* speziell zu Augustin geplant, doch wurde das Projekt 2004 eingestellt. Der Vollständigkeit halber seien hier noch der *Thesaurus Augustinianus* (curante CETEDOC) sowie die gleichfalls bei Brepols erschienenen separaten *Werkindices* genannt; durch das CAG (7A. II. 3.) sind sie jedoch mittlerweile obsolet geworden. Ein speziell dem Denken Augustins gewidmetes Lexikon wurde 2003 publiziert: LASANTA/OLMO (Hgg.), *Diccionario doctrinal de san Agustín*. Es bietet zu jedem seiner 230 Lemmata meist mehrere Textpassagen aus dem Œuvre Augustins auf Spanisch (insgesamt fast 2800). Ausschließlich der Rezeptionsgeschichte widmet sich ein neues von POLLMANN initiiertes Projekt: *After Augustine*, das in *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine* münden soll (Informationen unter <http://www.st-and.ac.uk/classics/after-augustine>).

3. Elektronische/digitale Hilfsmittel

Ursprünglich nur als Hilfsmittel für das AL geplant, hat sich die elektronische Ressource *Corpus Augustinianum Gissense a C. MAYER editum* (Abk. CAG) auf CD-ROM mittlerweile wie das AL zu einem der wichtigsten Instrumente der Augustinforschung entwickelt. Es besteht aus zwei Teilen: 1) dem gesamten lateinischen Text Augustins in lemmatisierter Form, 2) einer Sekundärliteraturdatenbank. In seiner neuesten Version (CAG 2 aus dem Jahr 2004) bietet es die beste kritische Augustin-Gesamtausgabe, da jedem Werk des Kirchenvaters die derzeit philologisch beste gedruckte Edition zugrunde liegt, deren Text seiten- und zeilengetreu dargestellt wird. Das gesamte, über 5 Millionen Wörter umfassende Œuvre Augustins ist lemmatisiert, d.h. jeder Wortform ist eine Grundform zugewiesen, was die Recherche außerordentlich erleichtert. Die Suche kann mittels direkter Eingabe des Begriffs oder über Indices (auch als Kombinationssuche sowie mit ›Jokern‹ und ›logischen Operatoren‹) im Gesamtwerk, in Werkgruppen oder in Einzelwerken erfolgen. Zugleich lassen sich Zitate – nach verschiedenen Kategorien gegliedert (z. B. Bibelstellen, andere Autoren, Selbstzitate Augustins) – suchen. Der zweite Teil des CAG, die Literaturdatenbank (7A. II. 4.2.), enthält ca. 30.000 Einträge, die nach den Lemmata und Unterstichwörtern des AL verschlagwortet sind. Gleichfalls einen Volltext Augustins, vor allem auf der Basis der Editionen des *Corpus Christianorum. Series Latina*, enthält die aus dem Jahr 2005 stammende CLCLT-6 (Abk. für CETEDOC Library of Christian Latin Texts 6) des Centre ›Traditio Litterarum Occidentalium‹, die jedoch nicht lemmatisiert ist.

Hinsichtlich der diversen Angebote im Internet sollen folgende vier Portale hervorgehoben werden, von denen aus leicht der Zugriff auf etliche andere Homepages erfolgen kann:

<http://www.augustinus.de>: Dieses deutschsprachige Portal, zugleich Homepage des Würzburger Zentrums für Augustinus-Forschung (7A. II. 5.), enthält insbesondere die Literaturdatenbanken DBAS und DBAL (7A. II. 4.2.). Daneben stellt es das

Werkverzeichnis Augustins gemäß dem AL, eine Linksammlung zu online verfügbaren Übersetzungen, viele Informationen zu Augustin, seinem Leben, Werk und Denken (einschließlich einer Zitatensammlung) sowie übersetzte und kommentierte Predigten zu kirchlichen Hochfesten zur Verfügung. Das ständig erweiterte Angebot wird außer durch Hinweise zu den Projekten AL und CAG durch eine Linksammlung, ein Diskussionsforum und Veranstaltungshinweise abgerundet.

<http://ccat.sas.upenn.edu/jod/augustine>: Die Homepage des amerikanischen Augustinisten James O'DONNELL enthält neben (englischen) Informationen zu Augustins Leben und Werk unter anderem Links zu englischen Übersetzungen ausgewählter Werke Augustins sowie ein via Internet abgehaltenes Seminar zu Augustin.

<http://www.augustinus.it>: Dieses umfangreiche (vorwiegend) italienische Portal bietet Material zu Augustin, seinem Denken und seinen Werken. Außerdem findet sich hier ein reichhaltiges Bilderarchiv zu Darstellungen Augustins. Schließlich stehen der lateinische Text der PL-Edition und die italienische Übersetzung der bisher erschienenen Bände aus der zweisprachigen Ausgabe der NBA zur Verfügung.

<http://www.spaetantike.de>: Dies ist die Homepage des Franz Joseph Dölger-Instituts in Bonn (unter anderem Arbeitsstelle des Reallexikons für Antike und Christentum und des Jahrbuchs für Antike und Christentum), das sich generell die Erforschung der Spätantike zur Aufgabe gemacht hat; sie bietet unter anderem eine umfangreiche und übersichtlich gegliederte Linksammlung zum Thema ›Spätantike im Netz‹.

4. Bibliographische Hilfsmittel

4.1. Abgeschlossene Bibliographien (in absteigender chronologischer Ordnung)

Die im CAG enthaltene Literaturdatenbank ist hier als umfangreichste, zuverlässigste und aktuellste Bibliographie zu nennen, in der ein Großteil der übrigen, unten aufgelisteten Bibliographien aufgegangen ist. Sie umfaßt im CAG 2 ca. 30.000 Einträge, die nach den Lemmata und Unterstichwörtern des AL verschlagwortet sind. Als ›dynamische‹ Datenbank besteht ab dieser Version für lizenzierte Besitzer die Möglichkeit zu regelmäßigen Literatur-Updates auf der Basis der DBAS (↗A. II. 4.2.), so daß hier der Übergang zu einer laufenden Bibliographie fließend geworden ist.

Das AL bietet seinen Benutzern mit jedem publizierten Lemma eine für das entsprechende Thema ausgewählte Bibliographie auf dem Stand der Forschung.

CATAPANO, Giovanni: *L'idea di filosofia in Agostino*. Guida bibliografica, Padua 2000: Das Verzeichnis ist nach Epochen der Forschung sowie z. T. thematisch gegliedert. Sein Untertitel ist etwas irreführend, da hier eher ein Forschungsüberblick als eine reine Bibliographie zu Augustin als Philosoph geboten wird.

MIETHE, Terry L.: *Augustinian Bibliography, 1970–1980*. With essays on the fundamentals of Augustinian scholarship, Westport (Connecticut)/London 1982: Die

Literatur ist thematisch gegliedert; Vollständigkeit wurde für diesen Zeitraum vor allem bei Dissertationen angestrebt.

TRAPÈ, Agostino: S. Agostino, in: QUASTEN, Johannes/DI BERARDINO, Angelo (Hgg.): *Patrologia*, Bd. 3, Turin 1978, 325–434: Jeweils am Ende der einzelnen Abschnitte wird die relevante Literatur genannt.

LORENZ, Rudolf: Augustinliteratur seit dem Jubiläum von 1954, *Theologische Rundschau* 25 (1959), 1–75; DERS., *Zwölf Jahre Augustinusforschung* (1959–1970), *Theologische Rundschau* 38 (1974), 292–333; 39 (1974), 95–138.253–286.331–364; 40 (1975), 1–41.97–149.227–261.

ANDRESEN, Carl: *Bibliographia augustiniانا*, 2. Auflage Darmstadt 1973: Die Sekundärliteratur ist in Hauptabschnitte zu Organen der Augustinforschung, Einführungen/Gesamtdarstellungen, Augustin als Mensch/sein Leben, Augustin als Denker/Philosoph, Augustin als Theologe und Nachwirken Augustins gegliedert.

Institut des Études Augustiniennes (anstelle eines Hg.s): *Fichier Augustinien*, Paris, Auteurs 1–2. Matières 1–2. Supplément 1, Boston (Massachusetts) 1972–1981 (vollständig im CAG aufgegangen).

VAN BAVEL, Tarsicius/VAN DER ZANDE, F. (Hgg.): *Répertoire bibliographique de saint Augustin 1950–1960*, Steenbrugge/Den Haag 1963.

4.2. Laufende Bibliographien

Augustinus-Literatur-Portal (Abk. ALP): Im Rahmen des Internetportals *www.augustinus.de* steht das ALP bislang kostenfrei zur Verfügung. Es beinhaltet zum einen die *Datenbank der Augustinischen Sekundärliteratur* (Abk. DBAS), die im CAG enthalten ist, hier im Internet jedoch täglich aktualisiert wird und somit gewissermaßen ihr laufendes Pendant ist, d. h. stets ihre neueste Version bietet; Autoren können zudem selbst die bibliographischen Daten ihrer Abhandlungen online der Redaktion mitteilen. Außerdem findet sich im ALP die *Datenbank der Bibliographien des Augustinus-Lexikons* (Abk. DBAL), ein Verzeichnis der gesamten in die Bibliographien der bisher erschienenen AL-Artikel aufgenommenen Literatur.

Die *Revue des Études Augustiniennes et Patristiques* (7A. II. 5.) enthält in jedem zweiten Heft (d. h. einmal jährlich) das *Bulletin Augustinien*, eine sehr umfangreiche, thematisch geordnete Bibliographie speziell zu Augustin; der Berichtszeitraum umfaßt jeweils das direkt vorangegangene Jahr.

L'Année philologique. Bibliographie critique et analytique de l'antiquité Gréco-Latine (im Internet unter <http://www.aph.cnrs.fr>): Wichtigste laufende Bibliographie für alle das Altertum erforschenden Disziplinen, die einerseits nach antiken Autoren, andererseits nach Sachgebieten gegliedert und durch umfangreiche Indizes erschlossen ist.

Gnomon. Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft: Etwa viermal jährlich erscheint die *Bibliographische Beilage* (auch als CD-ROM bzw. online unter <http://www.gnomon.ku-eichstaett.de/Gnomon/Gnomon.html>), die

eine wichtige Ergänzung zum oben genannten *Bulletin* der *Revue* darstellt, da sie nicht systematisch von diesem ausgewertet wird.

Die unten genannten Augustin-Zeitschriften (↗A. II. 5.) publizieren gleichfalls regelmäßig bibliographische Hinweise.

5. Augustin-Forschungsinstitute und Augustin-Zeitschriften

Die gemeinsame Behandlung der Augustin-Forschungsinstitute und Augustin-Zeitschriften basiert darauf, daß die wichtigsten Spezialzeitschriften zu Augustin von den Einrichtungen herausgegeben werden, die sich als ihre Hauptaufgabe die Erforschung Augustins gesetzt haben. Etliche dieser Forschungseinrichtungen werden zudem von den verschiedenen Provinzen des Augustiner-Ordens getragen und bearbeiten daher auch das Feld der Augustinismusforschung/Augustinrezeption, darunter die Reformationsgeschichte, sowie die Ordensgeschichte im engeren Sinne, was gleichfalls in den Inhalten der herausgegebenen Periodika seinen Niederschlag findet – schließlich war z. B. Luther ein Augustinermönch oder wird in der Theologiegeschichte die Frage der Existenz einer spätmittelalterlichen Augustiner-Schule diskutiert. Die Forschungsinstitute verfügen in der Regel über qualitativ und quantitativ hervorragend sortierte Spezialbibliotheken zu Augustin, die auch für die wissenschaftliche Öffentlichkeit zugänglich sind.

Im folgenden werden die Augustin-Forschungsinstitute mit ihren wichtigsten Publikationsorganen (Zeitschriften und/oder Reihen) bzw. Projekten (z. B. ein- oder zweisprachige Teil-/Gesamtübersetzungen in die jeweilige Landessprache) genannt. Soweit vorhanden, enthält die Aufstellung zusätzlich die Internetadressen der Einrichtungen, die meist auch über deren Forschungsschwerpunkte, Mitarbeiter, Adressen, Bibliotheksöffnungszeiten etc. informieren:

Institut d'Études Augustiniennes, Paris, Frankreich: Zeitschrift *Revue des Études Augustiniennes et Patristiques* (Vorgänger: *Revue des Études Augustiniennes* und *L'Année Théologique Augustinienne*); Reihen *Collection des Études Augustiniennes et Patristiques* und *Recherches Augustiniennes*; zweisprachige Gesamtausgabe *Bibliothèque Augustinienne* (<http://www.paris4.sorbonne.fr>).

Augustinus-Institut, Würzburg, Deutschland: einsprachige Teilausgabe *Sankt Augustinus. Der Seelsorger*; zweisprachige Teilausgabe *Sankt Augustinus. Der Lehrer der Gnade*; Reihe *Cassiacum* (http://www.augustiner.de/html/texte/tx_auginstitut.htm).

Zentrum für Augustinus-Forschung, Würzburg, Deutschland: *Augustinus-Lexikon*, CAG, ALP (<http://www.augustinus.de>).

Tübinger Augustinus-Zentrum, Tübingen, Deutschland: zweisprachige Ausgabe *Augustinus. Opera – Werke* (<http://www.uni-tuebingen.de/augustinus-zentrum>).

Institutum Patristicum Augustinianum, Rom, Italien (= patristische ›Fakultät‹ der *Pontificia Università Lateranense*): Zeitschrift *Augustinianum*; in Zusammenarbeit von italienischer Augustinerordensprovinz mit *Città Nuova Editrice* zweisprachige

Gesamtausgabe *Nuova Biblioteca Agostiniana* (<http://www.aug.org/augustinianum>; <http://www.augustinus.it>).

Institute for the Study of Augustine and Augustinian Traditions, Villanova-University, Pennsylvania, USA: Zeitschriften *Augustinian Studies* und *Cassiciacum: Studies in St. Augustine and the Augustinian Order*; Reihe *Collectanea Augustiniana*; Augustin-Lehrstuhl sowie jährliche *Saint-Augustine-Lecture*; in Verbindung mit der *Augustinian Heritage Foundation* einsprachige Gesamtausgabe *The Works of St. Augustine. A Translation for the 21st Century* (<http://www.augustinian.villanova.edu>).

Augustijns Historisch Instituut, Leuven/Louvain/Löwen, Belgien: Zeitschrift *Augustiniana. Tijdschrift voor de studie van Sint Augustinus en de Augustijnenorde*. Über die Internetadresse <http://www.augustiniana.net> ist die Datenbank *Historische Bibliographie zur Geschichte des Augustiner-Ordens* zugänglich (<http://www.osabel.be>).

Instituto de Augustinología OAR, Madrid, Spanien: Zeitschrift *Augustinus. Revista trimestral publicada por los Padres Agustinos Recoletos* (<http://www.avgvstinvs.org> [sic!]).

Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid, Spanien: Zeitschrift *Estudio Agustiniiano*.

Augustiner-Provinz Spanien-Kastilien, Madrid, Spanien: Zeitschrift *Revista Agustiniiana* (<http://www.agustiniana.com>).

Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, Madrid, Spanien: Zeitschrift *La Ciudad de Dios. Revista agustiniana*.

Institutum Historicum Ordinis Eremitarum Sancti Augustini, Rom, Italien: Zeitschrift *Analecta Augustiniana. Divo parenti Augustino dicata* (Schwerpunkt [aber nicht ausschließlich] Ordensgeschichte).

Augustijns Instituut, Eindhoven, Niederlande: ein- und zweisprachige Ausgaben; enge Kooperation mit dem Augustin-Lehrstuhl an der *Katholieke Theologische Universiteit Utrecht* sowie der *Vrije Universiteit Amsterdam* (<http://www.augustijns-instituut.nl>).

FITZGERALD, Allan D. (Hg.): *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, Grand Rapids (Michigan) 1999.

MAYER, Cornelius P. (Hg.): *Augustinus-Lexikon*, vol. 1 (Aaron – Conuersio), Basel 1986–1994; vol. 2 (Cor – Fides), Basel 1996–2002; vol. 3 (Figura[e] – Institutio, institutum), Basel 2004–2006.

Weitere Angaben ↗A. II. 4.–A.II.5.

Andreas E. J. Grote

III. Zum Stand der Augustinforschung

Den Stand der Augustinforschung etwa der letzten zehn oder zwanzig Jahre inhaltlich kurz zu umreißen, ist nicht möglich. Die Zahl der jährlich erscheinenden Veröffentlichungen ist zu groß, selbst wenn man sich auf die Monographien und die

wichtigeren Aufsätze beschränken wollte. Die unter A. II. genannten Hilfsmittel sind daher unumgänglich. Insgesamt läßt sich aber feststellen, daß in den letzten zwanzig Jahren das Interesse an Augustin eher zu- als abgenommen hat. Dies zeigt sich an der relativ hohen Zahl von verschieden ausgerichteten Augustinkongressen seit 1982. Die Ursachen hierfür sind vielfältig. Ältere Arbeiten scheinen veraltet oder überholt zu sein, das Interesse an der Spätantike wächst insgesamt und wirkt sich auch auf die Augustinforschung aus, Grabungsergebnisse werden auch außerhalb der Archäologie intensiver und neu rezipiert. Eine Besonderheit, die speziell für die Augustinforschung gilt, ist die Entdeckung neuen Textmaterials, nämlich der *Epistulae Divjak* (= *ep.**) und der *Sermones Dolbeau* (A. I.). Diese Textentdeckungen haben der Augustinforschung wichtige Impulse gegeben, die auch über das neu entdeckte Material hinaus zu neuen Fragestellungen geführt haben. Im folgenden soll versucht werden, einige Schwerpunkte herauszugreifen, die bei diesen Spezialkonferenzen zu Augustin in den letzten gut zwanzig Jahren zu beobachten sind.

Zu den *Epistulae Divjak* gab es bereits 1982 ein Kolloquium, dessen Akten ein Jahr später publiziert wurden. Dieses Kolloquium hat für die Augustinforschung eine fundamentale Bedeutung. Es richtete den Blick nämlich zum einen auf die Eigenart augustinischer Handschriften und der in ihnen enthaltenen Sammlungen augustinischer Werke, zum anderen auf eine Reihe von realgeschichtlichen Fragestellungen. Nicht nur für die Prosopographie und einige geographische Angaben sind die neu gefundenen Briefe aufschlußreich, sondern auch für die Chronologie augustinischer Werke, weil *ep.* 23* von der Reihenfolge der *retr.* abweicht (A. I. 1.). Auf verschiedene Fragen, etwa Augustins Kenntnisse über den Priscillianismus (vgl. *ep.* 11*), werfen die Briefe neues Licht. Der Briefwechsel mit Consentius, *ep.* 205.119 f, wurde um zwei Briefe erweitert, nämlich um *ep.* 11* und *ep.* 12*. Aus *ep.* 4* ergibt sich, daß Augustins Versuche, die Akten der Verhandlungen von Diospolis von Johannes von Jerusalem zu erhalten (B. III. 7.2.), erfolglos waren und es nach dem Tod von Johannes von Jerusalem Kyrill von Alexandria war, der die Akten im Jahr 417 nach Nordafrika schickte. Die Affäre um Antoninus von Fussala (B. III. 11.) wurde ebenso klar ins Licht gerückt wie andere rechtliche Fragen, etwa die Frage nach der elterlichen Vollmacht, der Sklaverei und die Ausübung der *audientia episcopalis* (bischoflichen Audienz; vgl. *ep.* 24*). Insgesamt wurde die Aufmerksamkeit der Forschung durch die Divjakbriefe gerade auf die Tatsache gelenkt, daß eine sorgfältige Analyse der historischen und realgeschichtlichen Zusammenhänge aufgrund des Werks Augustins zu einem wesentlich differenzierteren Bild der Spätantike beitragen kann.

Auf welchen Forschungsstand diese neuen Impulse trafen, zeigt der größte internationale Augustinkongreß der letzten zwanzig Jahre, der Congresso Internazionale su s. Agostino nel XVI centenario della conversione (Roma, 15–20 settembre 1986) (Internationaler Kongreß über den Heiligen Augustin zum 1600. Jahrestag der Bekehrung, Rom 15.–20. September 1986). Die vom Istituto Patristico ›Augustinianum‹ organisierte, durch ein Grußwort von Papst Johannes Paul II. eröffnete Veranstaltung schließt hinsichtlich Umfang und Gewicht an den berühmten Kongreß von Paris 1954 (Augustinus Magister/Augustin als Lehrer, Kongreßakten in 3 Bän-

den) an. Die Hauptvorlesungen im Plenum zeigen dabei ein breites Spektrum: Ein Schwerpunkt liegt auf der Bekehrung Augustins, gefolgt von einzelnen Vorträgen zum Problem des Bösen, von Freiheit und Gnade, zum Gottesbegriff, gefolgt schließlich von wirkungsgeschichtlichen Vorträgen und Vorträgen, die wichtige Arbeitsmittel vorstellen (zu einer Zeit, in der der Einsatz von Computern in den Geisteswissenschaften sich erst ganz allmählich zu entwickeln begann und die wenigsten Professoren wie Studierenden bereits mit Computern arbeiteten). Dieses Spektrum schlägt sich dann auch in den Spezialsektionen nieder, die es zu den Bereichen Philologie und Geschichtswissenschaften, Bekehrung und *conf.*, Theologie, Philosophie, Ethik und Wirkungsgeschichte gab. Von den großen Hauptwerken Augustins stehen die *conf.* nach wie vor im Vordergrund, *trin.*, *ciu.* oder *doctr. chr.* tauchen eher verstreut hier und da auf. Dasselbe gilt für die Schriften der Gnadenlehre, die in verschiedenen Sektionen auftauchen, die historischen Untersuchungsfelder zum Pelagianischen oder Donatistischen Streit sind eher Randthemen, Untersuchungen zum Manichäismus fehlen fast ganz. Damit sind zugleich die wichtigsten Bereiche genannt, in denen die Augustinforschung seit 1986 zu neuen Perspektiven und Forschungsstrategien gekommen ist.

Einen wichtigen Schritt bildete dafür das von den Herausgebern des Augustinus-Lexikons unter der Leitung von Cornelius Mayer geplante Symposium (Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung vom 12. bis 16. April 1987 im Schloß Rauischholzhausen der Justus-Liebig-Universität Gießen), auf dem in elf Vorträgen das Feld der Augustinforschung gesichtet und Perspektiven für die Weiterarbeit skizziert wurden. Neben den Begründern des Projekts ›Augustinus-Lexikon‹ (↗A. II.), Cornelius Mayer, Goulven Madec, Alfred Schindler, Erich Feldmann, Serge Lancel, Otto Wermelinger, Wilhelm Geerlings, wurden mit Jean Doignon, François Decret, Ilsetraut Hadot und Claude Lepelley weitere Spezialisten hinzugezogen. Madec und Feldmann beschäftigten sich mit der Bekehrung und den *Confessiones*, Doignon ergänzte dies um einen Blick auf die Frühdialoge und Decret durch seinen Blick auf den Manichäismus. Den Bezug zur Bildungsgeschichte stellte I. Hadot her, den zur althistorischen Forschung Lepelley. Der Donatismus wurde von Schindler und Lancel bearbeitet (wobei letzterer insbesondere auf die *collatio*/Konferenz von 411 und ihre Folgen einging, die er zur Edition vorbereitete), der Pelagianismus von Wermelinger. Als theologisches Thema wurde die Christologie herausgegriffen, zu der Geerlings referierte, schließlich setzte sich Mayer mit der Augustinsicht einer 1980 erschienenen ›Einführung in sein Denken‹ von Kurt Flasch auseinander. Die Notwendigkeit der Kombination der verschiedenen Fachperspektiven wurde auf diesem Symposium ebenso deutlich wie der Bedarf, einige Forschungsfelder noch intensiver zu bearbeiten, etwa den nordafrikanischen Manichäismus, die einzelnen Schriften des Pelagianischen und des Donatistischen Streits, die althistorische Sicht auf die Provinzen Nordafrikas und die dort gegebenen Lebensbedingungen.

Hieran knüpfte der knapp zehn Jahre später, 1996 einberufene Kongreß zu den neu aufgefundenen *Sermones Dolbeau* an. Die Beiträge wurden 1998 unter dem Titel ›Augustin Prédicateur‹ veröffentlicht. Dieser Kongreß lenkte die Aufmerksamkeit

naturgemäß auf die Predigtstätigkeit und verdeutlichte, daß in der Bearbeitung der Predigtwerke Augustins (ŒB. III. 15. und C. I. 12.) noch erhebliche Arbeit zu leisten ist. Zugleich traten Fragen des liturgischen Kontextes von Augustins Denken bis hin zu liturgiegeschichtlichen Einzelfragen in den Vordergrund (ŒC. III. 12.). Weitere Vorträge betrafen gerade die Verortung der Kirche, die Augustin vor Augen hat, in das gesellschaftliche Umfeld, sowohl, was sozialgeschichtliche Fragen angeht, als auch, was das Verhältnis zum Heidentum angeht. In letzterer Hinsicht ist s. *Dolbeau* 26 gleichsam eine Art Grundsatzpredigt zum Verhältnis zum Heidentum (ŒC. III. 8.).

Die Bedeutung Augustins für die Manichäismusforschung wurde in einem eigenen Kongreß bearbeitet (Beiträge veröffentlicht 2001 unter dem Titel ›Augustine and the Manichaeism in the Latin West‹). Dieser Kongreß bündelte die verschiedenen Ansätze, Augustin auf dem Hintergrund des Manichäismus neu zu betrachten. Hintergrund ist ein insgesamt neues Bild des Manichäismus, das nicht nur auf den antihäretischen Schriften und Referaten kirchlicher Schriftsteller beruht, sondern verstärkt auf Originalquellen zurückgreift und dabei die christliche Prägung gerade des nordafrikanischen Manichäismus hervorhebt (auch hier ging ein wichtiger Impuls von der Neuauffindung eines Textes aus, nämlich dem *Codex Manichaeicus Coloniensis*/Kölner Mani-Codex, ŒB. II. 5.). Von hier aus wurden die antimanichäischen Schriften Augustins neu als Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit gelesen und Augustin als eine wichtige Quelle für den nordafrikanischen Manichäismus neu ausgewertet (gerade auch im Hinblick auf die verschiedenen Jesusfiguren, den Bezug auf die Schöpfungslehre und den Streit um die Genesis). Der Kongreß stellte einen wichtigen Impuls dar, weil in seinem Gefolge die Bedeutung des Manichäismus für Augustin insgesamt neu ins Bewußtsein gelangte. Dies schlägt sich etwa darin nieder, daß auch die *conf.* in antimanichäischem Sinne verstanden werden (nach FELDMANN, Einfluß, auch DRECOLL, Gnadenlehre und besonders pointiert KOTZÉ).

Die Hauptwerke Augustins fanden in den letzten Jahren erneute Aufmerksamkeit, neben den *conf.* besonders *trin.* Während zu den *conf.* eine Reihe von ›Sammelkommentaren‹ erschien (in der Reihe der Fondazione Lorenzo Valla [ohne Hg.] und in einem Sammelband von FISCHER/MAYER), veranstaltete Brachtendorf 1998 ein Kolloquium zu *trin.* (die Beiträge wurden 2000 unter dem Titel ›Gott und sein Bild‹ veröffentlicht). Hier zeigte sich besonders, daß die verschiedenen methodischen Zugänge (philosophischer, geschichtlicher, theologischer, philologischer Art) zusammenarbeiten müssen, um ein differenziertes Bild der Hauptwerke Augustins zu gewinnen. Zugleich zeigte sich, daß auch für ein so oft besprochenes Werk wie *trin.* immer noch viele Fragen zu klären sind (etwa der geschichtlichen Einordnung der z. T. hypothetisch zu rekonstruierenden Entstehungsgeschichte von *trin.*). Seitdem haben sich gleich mehrere wichtige Arbeiten mit *trin.* beschäftigt (BRACHTENDORF, Gott; STUDER, De trinitate; KANY). In vergleichbarer Weise hat auch *doctr. chr.* erneute Aufmerksamkeit gefunden (vgl. POLLMANN, Untersuchungen; BOCHET, Firmament), der Bezug zur antiken Rhetorik und dem Zusammenhang von grundsätzlicher Hermeneutik und der konkret geleisteten exegetischen Arbeit

Augustins rückt so verstärkt ins Zentrum. Neben den Hauptwerken hat vor allem die Gnadenlehre Augustins Aufmerksamkeit gefunden (FLASCH, Augustin; LÖSSL, Intellectus; HOMBERT, Gloria Gratiae; DRECOLL, Gnadenlehre; LETTIERI, Agostino). Hierbei hat sich die Notwendigkeit eines geschichtlichen Ansatzes besonders deutlich gezeigt. Die Aussagen Augustins sind nur angemessen verständlich, wenn sie in ihrem jeweiligen historischen Kontext untersucht werden und der Kontext entsprechend berücksichtigt wird.

Diese methodische Tendenz zieht letztlich die Konsequenz aus dem Neuansatz der Augustinforschung Ende des 19./Anfang des 20. Jahrhunderts, in dem nach der geistigen Entwicklung Augustins im Umfeld seiner Bekehrung gefragt wurde, und zwar insofern, als die Frage nach den Konstanten und Entwicklungen in Augustins Denken und nach dem historischen Kontext seines Denkens auf alle Bereiche seines Werkes angewandt wird. Diese methodische Einsicht führt dazu, Augustin nicht unhistorisch als singular-isolierte Einzelperson (in Abwehr falscher Häresien und als Entwickler großartiger Gedankensysteme) zu betrachten, sondern ihn einzuordnen in die verschiedenen Diskursfelder seiner Zeit. Augustinforschung wird so mehr und mehr zu einer Beschäftigung mit der nordafrikanischen Kirche Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts, deren Bedeutung für die Entwicklung der lateinischen Christenheit immens ist. Dies schlägt sich auch in dem jüngsten Augustinkolloquium nieder, dem 2006 in Freiburg von Therese Fuhrer einberufenen Kolloquium zum Thema ›Die christlich-philosophischen Diskurse der Spätantike: Texte, Personen und Institutionen‹ (der Titel verrät nicht, daß es nur um den Westen des Imperium Romanum und fast ausschließlich um Augustin geht; die Veröffentlichung der Beiträge ist in der Reihe ›Philosophie der Antike‹ für 2007 vorgesehen). Auf diesem Kolloquium wurde deutlich, daß die Grenze zwischen ›Christentum‹ und ›Heidentum‹ an bestimmten Stellen eminent wichtig war, an vielen anderen aber (gerade im Hinblick auf die Philosophie, die Kultur, teilweise auch die Sozialgeschichte) eine klare Trennung gar nicht bestand. Zudem zeigte sich, daß der Umfang von Augustins Werk es in einmaliger Weise ermöglicht, ein Bild der Gesellschaft und der aufstrebenden Kirche und der damit verbundenen Diskurse zu zeichnen. Damit wird Augustinforschung zu einem wichtigen ›Schlüssel‹ für die Untersuchung der Spätantike überhaupt. Daß diese Ansätze, gerade auch auf der Basis der in neuer Intensität entstehenden kritischen Texteditionen Augustins, fortgesetzt werden, bleibt zu hoffen.

BRACHTENDORF, Johannes (Hg.): Gott und sein Bild. Augustins *De trinitate* im Spiegel gegenwärtiger Forschung, Paderborn u. a. 2000.

ISTITUTO PATRISTICO »AUGUSTINIANUM« (anstelle eines Hg.s): Atti. Congresso Internazionale su s. Agostino nel XVI centenario della conversione, Roma, 15–20 settembre 1986, 3 Bd.e, Rom 1987.

LEPELLEY, Claude (Hg.): Les Lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak. Communications présentées au colloque des 20 et 21 septembre 1982, Études Augustiniennes, Paris 1983.

MADEC, Goulven (Hg.): Augustin prédicateur (395–411). Actes du Colloque International de Chantilly, 5–7 septembre 1996, Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 159, Paris 1998.

- MAYER, Cornelius P./CHELIUS, Karl H. (Hgg.): Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung vom 12. bis 16. April 1987 im Schloß Rauschholzhausen der Justus-Liebig-Universität Gießen, Cassiciacum 39/1, Res et signa. Gießener Augustinus-Studien 1, Würzburg 1989.
- VAN OORT, Johannes/WERMELINGER, Otto/WURST, Gregor (Hgg.): Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaean Studies (IAMS), Nag Hammadi and Manichaean Studies 49, Leiden u. a. 2001.

Volker Henning Drecoll

B. Person

I. Biographisches Umfeld und Vita

1. Die nordafrikanischen Provinzen des Imperium Romanum

1.1. *Africa* als Teil des spätantiken Römischen Reiches

Augustin hat, von wenigen Jahren in Italien abgesehen, sein Leben in *Africa* verbracht. Mit *Africa* konnte zu seiner Zeit der Erdteil, sein an Mittelmeer und Atlantik grenzender Nordteil (von der Großen Syrte im Osten bis zur Südwestspitze Marokkos, gegenüber den Kanarischen Inseln) oder die Provinz *Africa Proconsularis* gemeint sein. Wenn Augustin von *Africa* und seinen Bewohnern, den *Afri* (zu denen er sich selber zählt), spricht, steht meist die zweite (provinzübergreifende) Bedeutung im Hintergrund (vgl. z. B. *ep. Io. tr.* 2,3; *ep.* 17,2; *doctr. chr.* 4,24; s. 46,37–41; daß Mauritanien dabei eine gewisse Eigenständigkeit in Anspruch nahm, zeigt *ep.* 93,24). Der Zusammenhalt dieses nordafrikanischen Provinzialgebietes beruhte auf typischen Traditionen (besonders denen der ursprünglichen Berber-Bevölkerung und der punischen Kolonisatoren, vgl. hierzu JONGELING/KERR), auf der gemeinsamen lateinischen Sprache (östlich der Großen Syrte, in der Kyrenaika und in Ägypten sprach man dagegen Griechisch) und auf gemeinsamen Verwaltungsstrukturen: In der Regierungszeit Konstantins (306–337) tauchen erstmals eine afrikanische *dioecesis* (Diözese), deren Vorsteher (*uicarius Africae*/Statthalter für Afrika) von Karthago aus die afrikanischen Provinzen beaufsichtigte, und eine ›gesamtafrikanische‹ Finanzverwaltung (unter einem *rationalis Africae*/Rechnungsführer von Afrika) auf; es gab auch eine entsprechende Organisation der Getreide- und Ölexporten nach Rom (unter einem *praefectus annonae Africae*/Präfekt für das Getreide von Afrika) und ein übergreifendes militärisches Kommando (getrennt von der Zivilverwaltung) unter einem *comes Africae* (General von Afrika). Im kirchlichen Bereich hat diese Zusammengehörigkeit des heutigen Maghreb schon früher strukturelle Folgen gehabt (↗B. I. 1.2.). Zur Zeit Augustins war dieses *Africa* lange Jahre politisch ziemlich unabhängig, als nämlich der *comes Africae* Gildo (385–398), im Bewußtsein der römischen Abhängigkeit von afrikanischen Kornlieferungen, die kaiserliche Autorität nur nominell anerkannte.

Die Verwaltungsreform Kaiser Diokletians (284–305) hatte alle Provinzen des Reiches erheblich verkleinert. In *Africa* folgte nun – von Ost nach West, an der Großen Syrte beginnend – auf die *Tripolitana* (den Nordwestteil des heutigen Libyen) zunächst die von Hadrumetum/Sousse aus verwaltete *Byzacena*, d. h. der Mittelteil des heutigen Tunesiens, von der Dorsale bis herunter zum Nordufer des Chott el Djerit und zur Kleinen Syrte. Nördlich der *Byzacena* lag die Provinz *Africa Proconsularis*, mit der Hauptstadt Karthago als dem Zentrum von *Africa*. Ihre Westgrenze begann im Norden ca. 30 Kilometer westlich der Hafenstadt Hippo Regius (heute Annaba; ↗B. I. 1.3.) und verlief dann zunächst ziemlich genau nach Süden (↗Karte S. 23); jenseits davon schlossen sich die Provinzen *Numidia* (Hauptstadt Constantina) und weiter westlich *Mauretania Sitifensis* (Hauptstadt Sitifis/Sétif) an, beide ganz im heutigen

Algerien gelegen. Es folgte *Mauretania Caesariensis*, ebenfalls nach ihrer Hauptstadt (Caesarea/Cherchel) benannt. Mit ihrem äußersten Westteil lag diese Provinz schon auf dem Gebiet des heutigen Marokko (das heutige Mauretanien hat mit dem antiken dagegen nichts zu tun). Am Oued Moulouya begann die dritte mauretanische Provinz, *Mauretania Tingitana* (Hauptstadt Tingi/Tanger), die auch die Atlantikküste umfaßte. In der Spätantike gehörte sie nicht zur afrikanischen Diözese, sondern zur hispanischen; dies galt auch für die kirchlichen Strukturen.

Wegen der exzeptionellen Größe und des Städtereichtums der *Africa Proconsularis* standen dem *proconsul* (Provinzstatthalter) in Karthago zwei *legati* (Stellvertreter) zur Seite, die ihn besonders bei der Rechtsprechung, seiner Hauptaufgabe, unterstützten; einer war seit dem 2. Jahrhundert in Hippo Regius stationiert, in der *dioecesis Hipponensis* (auch der Amtsbezirk dieser Legaten war, wie das afrikanische Provinzialgebiet insgesamt, eine *dioecesis*, ein Verwaltungsbereich), auch *Numidia Hipponensium* genannt (im Unterschied zur Provinz *Numidia*). Letztere Bezeichnung zeigt die Lebendigkeit der Tradition des alten numidischen Königreiches, zu dessen Kernregionen die Gegend um Hippo Regius gehört hatte, bevor sie unter Cäsar römisches Provinzialgebiet wurde; die später errichtete Provinz ›Numidien‹ umfaßte also nur einen Teil des alten Numidien.

Die neuere Forschung hat die früher verbreitete Vorstellung eines Niedergangs der römischen Herrschaft im *Africa* des 4. Jahrhunderts korrigiert und stattdessen das prosperierende Städtewesen mit seinen traditionellen Institutionen und Bauten (Stadträte, Magistrate, Foren, Tempel, Thermen, Amphitheater, Schulen, Bibliotheken etc.) hervorgehoben, das auf der ungebrochenen landwirtschaftlichen Produktion (vor allem Öl und Korn, das für die Versorgung Roms unentbehrlich war) basierte. Dies gilt jedenfalls für die afrikanischen Kernlande (die Provinzen *Byzacena*, *Africa Proconsularis* und *Numidia*); in den östlichen und westlichen Randprovinzen gab es dagegen seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts tatsächlich Einbrüche, verursacht durch Nomadeninvasionen und Revolten; hier, in Tripolitaniern und Mauretanien, war die römische Präsenz ohnehin schwächer, die Urbanisation dünner.

Generell gilt, daß die Landwirtschaft nicht auf der Arbeit grundbesitzender Bauern basierte, sondern auf der von – an die Scholle gebundenen – *coloni* (Pächtern) und von Wanderarbeitern (seltener auch von Sklaven), während das meiste Land im Besitz weniger war: Großgrundbesitzer, oft aus der Reichsaristokratie, oder Mitglieder der städtischen Oberschicht (wie der Vater Augustins), deren Wirtschaftskraft in kleineren Städten allerdings sehr begrenzt sein konnte (vgl. *conf.* 2,5); große Bedeutung hatten daneben die kaiserlichen Domänen (vgl. *Codex Theodosianus*/Gesetzesammlung des Theodosius 11,28,13). Aus dieser sozialen Diskrepanz bzw. aus dem ›ländlichen Elend‹ resultierten erhebliche Spannungen (Augustin spricht in *ep.* 20*,20 von der *tristitia rusticana*/den mit dem Land verbundenen traurigen Zuständen, vgl. außerdem *ep.* 24*, 247; s. 345,1), die auch in die Geschichte des Donatismus (des großen afrikanischen, aus der diokletianischen Christenverfolgung erwachsenen Schismas, 7B. II. 7.) hineinspielten und die *Africa* gegenüber einer feindlichen Invasion verwundbar machten, wie die mangelnde Reaktion der Landbevölkerung

auf die spätere vandalische Eroberung (429–439) zeigt. Da die städtische Bevölkerung militärischer Verteidigung völlig entwöhnt war und die römischen Truppen gerade einmal zur Abwehr einzelner Nomadeneinfälle ausreichten, konnten nur starke Befestigungen wie in Hippo (die in *Africa* aber selten waren) die Germanen eine Zeitlang aufhalten.

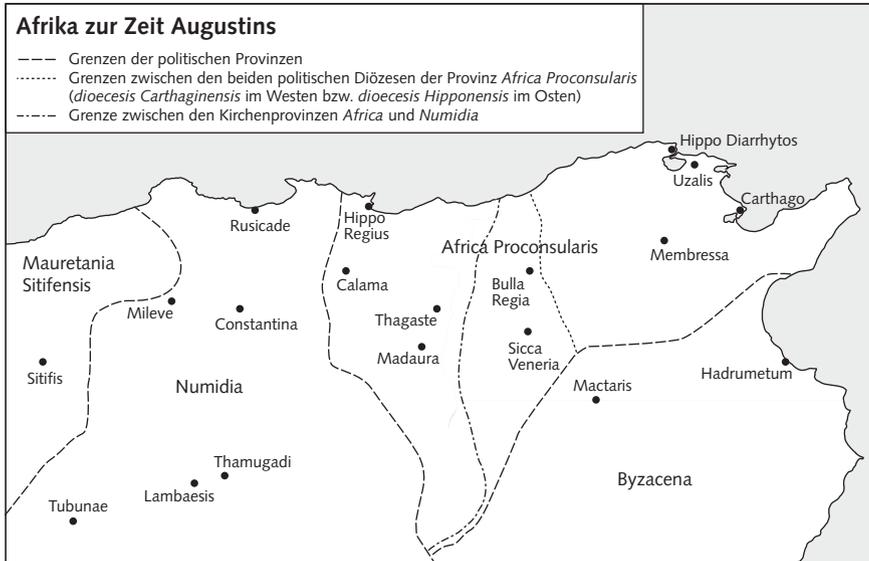
1.2. Das spätantike Christentum in *Africa* – die Strukturen

Der Bischofssitz von Karthago war schon im 3. Jahrhundert das Zentrum der gesamten (bei enger Verbindung zu Rom doch sehr selbstbewußten) ›afrikanischen‹ katholischen Kirche, und spätestens seit Cyprian (⚭B. II. 6.) ist der dortige Bischof der Primas von ganz *Africa*.

Die diokletianischen Reformen (⚭B. I. 1.1.) haben auch die Kirchenverfassung von *Africa* beeinflußt. Es entwickelten sich nun (im 4. Jahrhundert) Kirchenprovinzen, die im großen und ganzen den ›staatlichen‹ Provinzen entsprachen, allerdings nicht immer deckungsgleich waren. So war die Kirchenprovinz *Africa Proconsularis* deutlich kleiner als ihr weltliches Pendant; sie endete ungefähr an der tunesisch-algerischen Grenze. Westlich davon begann die Kirchenprovinz Numidien, wozu auch Hippo Regius gehörte. Von der staatlichen Provinz her gehörte Augustins Bistum also zum westlichen, ›numidischen‹ Teil der *Africa Proconsularis*, von der kirchlichen Provinz her gehörte es zu Numidien.

Die Vorrangstellung Karthagos blieb gewahrt. Während in den anderen Kirchenprovinzen von *Africa* das Anciennitätsprinzip galt, es also keine festen ›Metropolitansitze‹ gab, sondern jeweils der dienstälteste Bischof von seiner Bischofsstadt aus den Vorsitz führte, war der Bischof Karthagos immer auch der Metropolit der Provinz *Proconsularis* und zugleich der erste Bischof von *Africa*. Die Zahl der von ihm seit dem 3. Jahrhundert nach Karthago zusammengerufenen gesamtafrikanischen Konzilien ist beträchtlich (vgl. die Aufstellung bei MANDOUZE 1318–1320). Die Aufgaben der Metropolen in den verschiedenen Provinzen waren dagegen die Einberufung und Leitung von provinziellen Konzilien, die Aufsicht über die Kirchendisziplin in der Provinz und der Vorsitz bei der Ordination neuer Bischöfe.

Dem Betrachter der kirchlichen Strukturen von *Africa* fällt die hohe Zahl von Bischofssitzen auf. Für Augustins Zeiten rechnet man mit mindestens 600 (katholischen und donatistischen) Bistümern (vgl. LANCEL, Actes I, 118–123). Die im Vergleich zu anderen westlichen Kirchen exzeptionell hohe Zahl geht auf mehrere Ursachen zurück: auf die Dynamik der Christianisierung, die Konkurrenzsituation zwischen Katholiken und Donatisten (besonders im ersten Jahrzehnt des 5. Jahrhunderts) sowie auf den Städtereichtum von *Africa*. Allerdings dürfen *ciuitas* (Stadt) und Bistum (auch hierfür wurde, wie im weltlichen Bereich, der Begriff *dio[e]cesis* verwendet, daneben aber auch *ecclesia* und *parochia*, vgl. LANCEL, Cathedra) nicht gleichgesetzt werden; denn in einer Reihe afrikanischer Städte gab es offenbar keinen eigenen Bischof, während umgekehrt verschiedene ›Landbischöfe‹ bekannt sind, deren Sitz beispielsweise die Wohnsiedlung von Landarbeitern eines Gutes sein konnte; diese



Bistümer sind teilweise namentlich bekannt, jedoch meist nicht lokalisierbar, weil ohne Urbanisation kaum Inschriften überliefert sind. In Numidien und Mauretanien gab es schließlich auch einige Bistümer für sesshaft gewordene Nomadenstämme.

Wegen dieser Variationsbreite läßt sich keine typische Größe eines afrikanischen Bistums angeben. Die großen – wie Karthago, Hippo Regius (⚭B. I. 1.3.), Hadrumetum (in Tunesien), Sitifis, Mileve/Mila, Constantina und Caesarea (alle in Algerien) – verfügten über zahlreiches Personal und über Kleriker verschiedener Stufen (Lektoren, Subdiakone, Diakone, Priester), während in kleinen der Bischof fast allein stand. Die Ordination von Klerikern im engeren Sinn (also von Diakonen und Priestern) wurde oft dadurch erschwert, daß Kandidaten aus dem städtischen Bürgertum aus den steuerlichen Verpflichtungen ihrer Heimatstadt gegenüber nur dann entlassen wurden, wenn sie für Ersatz sorgten; es gab folglich erheblichen Priestermangel (vgl. *ep. 22**, 2–5; vgl. *Registri Ecclesiae Carthagenensis Excerpta*/Exzerpte aus dem Register der Kirche von Karthago 56,45–51; CChr.SL 149, 194/419–195/430), dem allerdings durch die Rekrutierung in Klöstern (vgl. GAVIGAN) etwas entgegengewirkt wurde. Daß die Bistümer sich häufig gezwungen sahen, ihre Interessen vor Gericht zu vertreten, läßt sich an einem 407 auf Bitten eines afrikanischen Konzils (vgl. *Registri Ecclesiae Carthagenensis Excerpta* 97; CChr.SL 149, 215/1147–1157) geschaffenen Amt ablesen: das des *defensor* (eines Advokaten der Kirche). Eine afrikanische Besonderheit scheinen die – letztlich vielleicht auf die entsprechenden jüdischen Gremien zurückgehenden – *seniores ecclesiae* oder *seniores laici* (Ältestenräte) zu sein, die aus Laien bestanden, dennoch aber Mitsprache- und sogar Aufsichtsrechte in der Diözese hatten (vgl. SHAW II und X).

1.3. Hippo Regius

Die Ruinen des antiken Hippo Regius liegen ca. zwei Kilometer südwestlich von der modernen Siedlung Annaba (früher Bône) entfernt. Der natürliche Hafen in der Nähe der Mündung des Ubus (Oued Seybouse) war die Keimzelle der Stadt. Der Beinamen *Regius* (königlich) stammt aus der Zeit (bis 46 v. Chr.), als sie zum numidischen Königreich gehörte. Die Römer gewährten ihr bald Stadtrechte, spätestens unter Trajan wurde sie *colonia* (Stadt römischer Bürger, vgl. LEPELLEY, Cités II, 113 f.). Der Grund für diesen Aufstieg liegt in ihrer wirtschaftlichen und strategischen Bedeutung. Über Hippo liefen die Getreidetransporte aus dem fruchtbaren Hinterland und der Umgebung von Calama/Guelma und Thagaste/Souk Ahras nach Rom; auch endete hier seit flavischer Zeit die große Nord-Süd-Straße, die den Garnisonsort Theveste/Tébessa mit dem Meer verband und dessen Versorgung sicherstellte.

Hippo Regius war also eine der wichtigsten Städte der *Africa Proconsularis* (wenn auch mit deutlichem Abstand zur Kapitale Karthago), wie sich auch an der Einrichtung einer *dioecesis Hipponensis* (♣B. I. 1.1.) zeigt. Ihr Territorium war (trotz seiner Höhenlage; heute Djebel Edough) fruchtbar und außergewöhnlich groß; es erstreckte sich von Ost nach West über 80 Kilometer. Die Stadt leistete sich eine eindrucksvolle Forumsanlage (ohne die Peristyle 76 x 42 Meter), ein luxuriöses Theater (1. Jahrhundert) und mehrere Thermen (2. und 3. Jahrhundert).

Seit dem 4. Jahrhundert kamen dann christliche Bauten dazu. Hippo gehörte, wie auch die Bistümer Calama, Thagaste, Madaura und Theveste, zur numidischen Kirchenprovinz (vgl. LANCEL, Africa 205 f.), in der die diokletianische Christenverfolgung zahlreiche Opfer gefordert hatte; in Hippo wurde später wohl eine Gruppe von zwanzig Märtyrern dieser Zeit mit ihrem Bischof Fidentius verehrt (vgl. z. B. *ciu.* 22,8; s. 148; 325,1). Der Namenspatron und Gründer der Leontius-Basilika (vgl. s. 262,2), ein früherer Bischof der Stadt, war dagegen wohl kein Märtyrer.

Generell war in Hippo bis zur Zeit Augustins (wie in Numidien überhaupt) der Donatismus so stark, daß die Katholiken nur eine Minderheit darstellten. Augustins donatistischer Rivale war zunächst Proculeianus, dann bis 412 Macrobius; sein direkter Vorgänger auf der katholischen *cathedra* (dem Bischofsstuhl) war der Grieche Valerius (vgl. MANDOUZE 662 f und 1139–1141). Dieser machte 391 Augustin zum Priester und übertrug ihm bereits als Priester die Predigt (vgl. s. 355,2; ♣B. I. 3.; B. III. 15.). Ca. 395 wurde er nominell *coadiutor* (♣Mitgehilfe♣, Stellvertreter) und nach dem Tod des Valerius, 395, 396 oder spätestens Anfang 397, Bischof der Stadt, was er bis zu seinem Tode blieb.

Zentrum des Wirkens Augustins war seine bei der Hauptbasilika gelegene *domus episcopi* (Bischofshaus oder *episcopium*/bischöfliches Anwesen; vgl. REAL). Als Priester hatte er in einem von ihm auf einem kirchlichen Gartengrundstück gegründeten Männerkloster gewohnt (vgl. s. 355,2; MAREC 230); nach seiner Bischofsweihe verließ er es, gründete aber auch in seiner Bischofsresidenz wieder eine klösterliche Gemeinschaft, ein *monasterium clericorum* (Klerikerkloster). Von hier aus entfaltete er, unterstützt von kirchlichen Schreibern und Stenographen, seine umfangreiche Korrespon-

denz und Predigtstätigkeit, die sein Bistum zum heute am besten bekannten Bistum von *Africa* gemacht haben. Es war ungewöhnlich groß (wie ja auch das städtische Territorium, mit dem es allerdings nicht deckungsgleich war, vgl. LANCEL, *Études*) und umfaßte ausgedehnte ländliche Gebiete, in denen zum Teil nur punisch gesprochen wurde (vgl. VÖSSING 239–252). Eine berühmte Affäre um Antoninus von Fussala verdeutlicht Augustins nicht immer erfolgreiche Bemühungen, geeignete punischsprachige Kleriker zu finden (vgl. *ep.* 20*). Jedenfalls war Hippo am Ende seines Episkopats zu einer weitgehend christlichen Stadt geworden (vgl. s. 196,4; 302,19), in der die Katholiken spätestens seit 411 die Oberhand hatten. Zudem war es das geistige Zentrum des christlichen *Africa*, was auch dadurch gefördert wurde, daß Augustin mit Bischof Aurelius von Karthago eine neidfreie Freundschaft verband. 393 n. Chr. fand in Hippo das erste Konzil der gesamten afrikanischen Kirche statt (vgl. *retr.* 1,17; *Concilium Hipponense 8. Octobris 393*/Konzil von Hippo am 8. Oktober 393; CChr.SL 149, 20–53), 427 das letzte (*Concilium Hipponense 24. Septembris 427*/Konzil von Hippo am 24. September 427; CChr.SL 149, 248–253).

Die letzten sicheren Nachrichten über die antike Stadt betreffen die vierzehnmonatige Belagerung durch die Vandalen, in deren Verlauf Augustin starb. Die Vandalen bemächtigten sich der Stadt (daß sie zerstört wurde, ist unwahrscheinlich, zumal da Augustins Bibliothek erhalten blieb, vgl. PIZZICA), wurden von Ravenna de facto in ihrem Besitz anerkannt und machten Hippo für wenige Jahre – bis sie 439 Karthago in ihre Gewalt brachten – zur Hauptstadt ihres Staates. Der Hagiographie zufolge nahmen nach Sardinien verbannte katholische Bischöfe der Vandalenzeit Augustins Leichnam mit sich. Belisar konnte 533/534 im Zuge der byzantinischen Reconquista ohne Gegenwehr in die Stadt einziehen, wo er die Schätze Gelimers, des letzten vandalischen Königs, fand (vgl. Prokop, *De bello Vandalico*/Über den Vandalenkrieg 2,4,26). Wann genau die Byzantiner die Kontrolle über Hippo verloren, wissen wir nicht. Der Bischofssitz scheint bis ca. 900 n. Chr. besetzt gewesen zu sein. Erst danach verlagerte sich die Ansiedlung in das heutige Annaba.

Was die kirchlichen Gebäude angeht, dürfen wir nicht nur mit Basiliken, Baptisterien und Kapellen rechnen. Im Laufe des 4. Jahrhunderts waren der Kirche karitative Aufgaben und damit ökonomische Potenzen zugewachsen, die Auswirkungen auf die sachliche und personelle Ausstattung aller größeren Bischofssitze hatten. Um die Hauptbasilika gruppierte sich häufig ein (heute schwer entwirrbarer) ›Kranz‹ von mehreren Gebäuden: neben dem Bischofshaus (und im Falle von Hippo einem *monasterium*/Kloster) etwa eine *matricula pauperum* (wörtlich: Armenliste, dann auch Bezeichnung für das Armenhaus), ein *xenodochium* (Gästehaus) und ein *secretarium* (Sitzungsraum) (vgl. DUVAL, *Lévêque*).

In Hippo ist davon allerdings archäologisch nichts identifizierbar. Nur aus literarischen Quellen erfahren wir von einem *praepositus domus ecclesiae* (Vorsteher des Hauses der Kirche) als dem ›Kassenwart‹ des Bistums und einem *calculator notarius*, offensichtlich Buchhalter und Kanzlei-Stenograph in einer Person (vgl. *ep.* 10*,6; Possidius, *Vita Augustini*/Lebensbeschreibung Augustins 24.31). Wie alle großen Bischofssitze verfügte auch Hippo über eine eigene (wegen der Interessen Augustins

exzeptionell gut ausgestattete) Bibliothek (vgl. DRECOLL, Selbststilisierung). Auch ein *secretarium* dürfte es bei der Bischofskirche Augustins, der *Basilica Maior* (Hauptkirche) oder *Ecclesia Pacis* (Friedenskirche) (vgl. *ep.* 213,1; s. 325,2) gegeben haben, ebenso Klosteranlagen (vgl. MADEC, *Vie communautaire*), eine Taufkapelle und die *matri-cula pauperum* (vgl. *cura mort.* 15; *ep.* 20*,2). An Kirchen in Hippo sind aus den Werken Augustins bekannt: die Bischofskirche mit ihrer berühmten Kapelle, der *Memoria sancti Stephani* (Gedächtnisstätte für den heiligen Stephanus; erbaut vor 425 vom Diakon Eraclius, dem Nachfolger Augustins auf dem Bischofssitz; vgl. s. 356,7; *ciu.* 22,8), die in der Nähe gelegene donatistische Bischofskirche (vgl. *ep.* 29,11; *retr.* 2,27) und die erwähnte Leontius-Basilika (in der 427 ein Konzil stattfand, vgl. *Concilium Hipponense 24. Septembris 427*; CChr.SL 149, 250/1f); außerhalb der Stadt lagen die 425/426 errichtete Basilika ›bei den acht Märtyrern‹ (mit einem *xenodochium*) sowie die aus Grabanlagen erwachsenen Memorialbauten des heiligen Theogenes, Märtyrer und Bischof von Hippo zur Zeit Cyprians (vgl. s. 356,10; 273,7), und der ›Zwanzig Märtyrer‹ (vgl. oben).

Ausgrabungen gab es in Hippo nur bis in die sechziger Jahre des letzten Jahrhunderts (vgl. MAREC). Nachgewiesen wurden dabei auch einige kirchliche Bauten (zu den Basiliken vgl. zuletzt GUI nr. 123), die jedoch in keinem Fall sicher identifizierbar sind. Dies gilt auch für die 1950–1957 ausgegrabene, wohl Mitte des 4. Jahrhunderts erbaute große Basilika (vgl. PERLER, *L'église*; MAREC 24–98; MARROU, *Basilique*; DUVAL, *Hippo Regius 459–483*; CAILLET 613), die oft als Bischofskirche Augustins angesehen wird. Tatsächlich läßt sich, wie häufig in *Africa*, nicht entscheiden, ob sie von Katholiken oder Donatisten genutzt wurde; in letzterem Fall ist sie wohl erst seit 412, als die donatistischen Kirchen per Gesetz in den Besitz der Katholiken übergingen (vgl. *Codex Theodosianus*/Gesetzessammlung des Theodosius 6,5,52,5), von Augustin genutzt worden. Das *quadratum populi* (der Bereich für die Gläubigen) hat hier eine Länge von 37,5 Metern und eine Breite von 18,5 Metern und ist durch rechteckige Stützpfiler in ein Mittelschiff und zwei Seitenschiffe unterteilt. Die halbrunde, erhöhte Apsis weist eine umlaufende Priesterbank und eine Nische für die *cathedra* (den Bischofsstuhl) auf. Der sicher vor der Apsis auf einer Plattform aufgestellte Altar ist mit dieser verschwunden; darunter lagen privilegierte Gräber. Der Fußboden der Kirche ist mit Mosaiken geschmückt; häufig waren – wiederum mit Mosaiken bedeckt – Gräber eingelassen; einige davon machen wahrscheinlich, daß die Kirche später von den Vandalen genutzt wurde. Im Nordosten der Basilika befand sich ein Baptisterium, dem im Nordwesten ein länglicher Saal angegliedert ist, der als *consignatorium* (d.h. als Raum, in dem nach der Taufe das Sakrament der Firmung gespendet wurde) angesehen wird. Weiter im Nordwesten schließen sich weitere Gebäude und, wie häufig bei nordafrikanischen Baptisterien, kleine Thermen an.

Inwieweit der ganze Baukomplex um die Basilika, ein unregelmäßig geschnittener Block von ca. einem Hektar mit Wohneinheiten und Gewerbeanlagen, kirchlich dominiert war und die Bezeichnung ›christliches Viertel‹ zutrifft, bleibt unsicher. Auffallend ist, daß die Kirche nicht wie in den meisten Städten dieser Zeit, namentlich im

Westen, am äußeren Rand oder außerhalb der Stadt lag (vgl. DEICHMANN), sondern ziemlich zentral (in ca. 200 Meter Entfernung vom westlich gelegenen Forum); im Osten grenzte das Gebiet an ein Villenviertel der Oberschicht. Warum es den Christen hier gelang, sich von Anfang an nahe dem städtischen Zentrum (und nicht nur an den Ausfallstraßen mit ihren Grabbezirken) festzusetzen, ist schwer zu sagen; der Grund ist vielleicht in den Besitzverhältnissen des Viertels zu suchen.

DUVAL, Noël: Art. Hippo Regius, Reallexikon für Antike und Christentum 15 (1991), 442–466.

GUI, Isabelle u. a.: Basiliques chrétiennes d'Afrique du Nord (Inventaire et Typologie), 1. Inventaire des monuments de l'Algérie, 2 Bd.e, Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 129–130, Paris 1992.

LANCEL, Serge: Art. Africa. B. Organisation ecclésiastique, Augustinus-Lexikon 1 (1986–1994), 205–216.

LEPELLEY, Claude: Art. Africa. A. Présentation générale, Augustinus-Lexikon 1 (1986–1994), 180–205.

- Aspects de l'Afrique romaine. Les cités, la vie rurale, le christianisme, Munera 15, Bari 2001.
- Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire, tome I. La permanence d'une civilisation municipale, Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 80, Paris 1979; tome II. Notices d'histoire municipale, Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 81, Paris 1981.

Konrad Vössing

2. Rom und Mailand in den Jahren 383–388

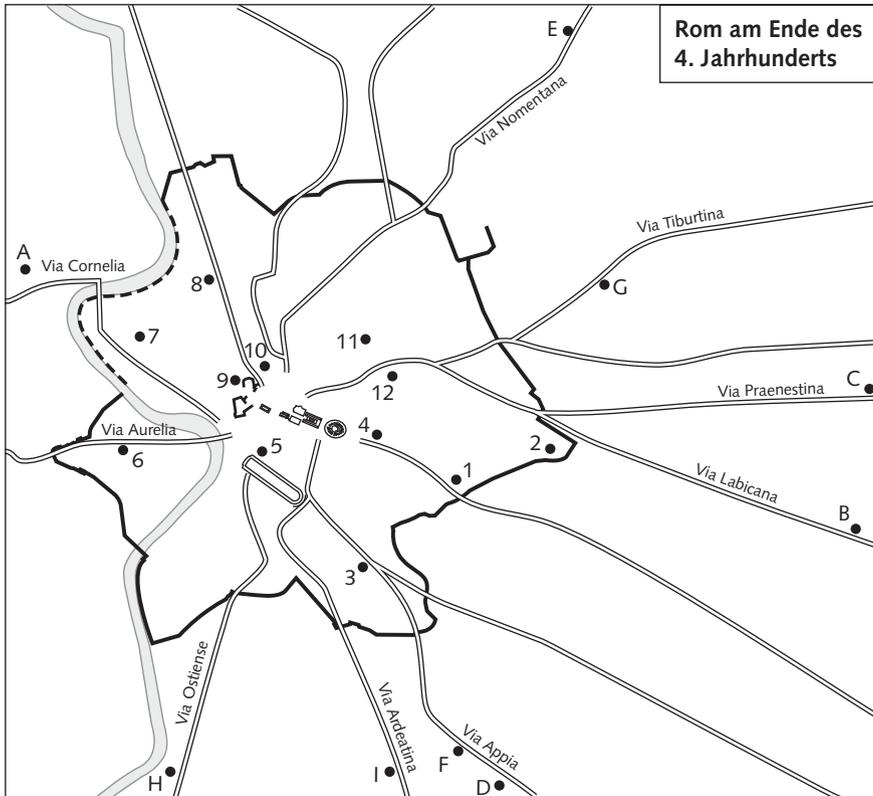
2.1. Rom

Im Jahr 383 ging Augustin von Nordafrika nach Rom (vgl. *conf.* 5,15). Er war noch keine 30 Jahre alt, hochbegabt, ehrgeizig und lebenslustig: Was für eine Stadt erwartete ihn? Moderne Historiker könnten ein Bild des Niedergangs malen (und haben es oft getan): hohle Pracht, Dekadenz und Luxus in politisch prekärer Situation, Verfall des altrömischen Ethos und der Religion. Weniger als hundert Jahre sollte es noch dauern, bis der endgültige Tiefpunkt erreicht sein würde: die Abdankung des letzten römischen Kaisers im Jahr 476. An Krisensymptomen mangelte es auch Ende des 4. Jahrhunderts nicht, doch hätte im Rom dieser Zeit sicher keiner der Zeitgenossen ein derart negatives Bild gezeichnet. Selbst noch der späte Augustin, der allen Grund hätte, sich von der römischen Kultur seiner Jugendzeit kritisch zu distanzieren, tut dies nicht, sondern fragt umgekehrt ausführlich nach der Grundlage für Roms Größe (vgl. *ciu.* 5, praefatio). Man darf das nicht als Symptome der Kurzsichtigkeit und Verblendung deuten; vielmehr wäre einem modernen Historiker mangelnde Kompetenz vorzuwerfen, wenn er nur von hoher Warte die großen Linien der Entwicklung aus der Distanz vieler Jahrhunderte sähe und nicht die Mikrohistorie, die gelebte Geschichte der Kultur und des Alltags, in der die kleinen Indizien für die langfristigen Umwälzungen nur eine untergeordnete Rolle spielen.

Rom war eine florierende und pulsierende Stadt; nach der großen Reichskrise des 3. Jahrhunderts hatte sie demographisch und ökonomisch wieder einen beacht-

lichen Aufschwung genommen: Größer und schöner war sie nun als je zuvor (vgl. KRAUTHEIMER, Rom 43–71). Handel und Wandel blühten, und als kulturelles Zentrum suchte sie ihresgleichen, jedenfalls im Westen des Reiches. Allerdings lag der letzte große Boom in baulich-monumentaler Hinsicht schon mehr als ein halbes Jahrhundert zurück. Kaiser Konstantin hatte das Stadtbild durch aufwendige Repräsentationsbauten geprägt. Dazu gehörte nicht nur die Vollendung der gewaltigen Audienzhalle am Forum, des bis heute monumentalsten antiken Baus in diesem Teil der Stadt, sondern auch eine Reihe von christlichen Kirchen (vgl. BRANDENBURG, Kirchen 16–109): allen voran die Bischofskirche der Stadt auf dem Grundstück der Laterani, eine riesige Parzelle mit einem monumentalen Bau darauf, doch ganz am Rand der Stadt gelegen, direkt neben der Stadtmauer (heute San Giovanni in Laterano; bereits im 4. Jahrhundert verbunden mit einem eigenen Baptisterium). Der gewählte Bautyp, die Basilika, sollte gleichwohl wegweisend für die Geschichte des christlichen Kirchbaus werden. Im Stadtgebiet gab es außerdem mehrere sogenannte *tituli* (wörtlich: Inschriften, Titel, Rechtstitel; es handelt sich um Gemeinde- bzw. Seelsorgezentren, die die kirchliche Versorgung der Bevölkerung gewährleisten sollten), die teilweise schon länger bestanden, doch im 4. Jahrhundert meist noch nicht mit monumentalen Kirchbauten ausgestattet waren. Einen Sonderfall stellte die *Basilica Sessoriana* (Basilika am Sessorianum) dar, ein Memorialbau zur Verehrung des Heiligen Kreuzes, der in eine bereits bestehende Palastanlage eingebaut wurde (von Haus aus eine Palastaula im Sessorianum, heute Santa Croce in Gerusalemme).

Die meisten christlichen Monumentalbauten fanden sich außerhalb der Stadt, meist an großen Ausfallstraßen im Bereich der Nekropolen oder in Villengegenden, teilweise entfernt von den Stadtmauern. Einige prominente Mitglieder der Familie Konstantins hatten sich dort in der Nähe christlicher Märtyrergräber Mausoleen errichten lassen, etwa Konstantins Mutter Helena (heute Tor Pignatarra, wohl ursprünglich für Konstantin selbst vorgesehen, verbunden mit der Basilika für die Heiligen Marcellinus und Petrus) oder seine Tochter Constantina (heute Santa Costanza, verbunden mit einer Basilika für die Heilige Agnes). Die mit den Mausoleen verbundenen Basiliken sind jeweils sogenannte ›Umgangsbasiliken‹, die auch ihrerseits dicht mit Gräbern besetzt waren (vier weitere Basiliken dieses Typs sind aus konstantinischer Zeit nachgewiesen, die *basilica apostolorum*/Apostelbasilika, heute San Sebastiano, die Basilika bei der heutigen Kirche San Lorenzo fuori le mura, diejenige bei Tor de' Schiavi sowie die jüngst entdeckte an der Via Ardeatina bei den Katakomben südlich der Stadt). Als bedeutendstes Märtyrergrab ist der Ort zu nennen, an dem spätestens ab dem 3. Jahrhundert das Grab des Petrus vermutet und entsprechend verehrt wurde. Hier ließ Konstantin eine monumentale, fünfschiffige Basilika anlegen, für die wegen des Gefälles des Geländes aufwendige Substruktionen erforderlich waren, damit der Hauptaltar direkt über der als Petrusgrab verehrten Stelle liegen konnte (Ausgrabungen zwischen 1940 und 1949 haben die Verehrung dieses Ortes als Petrusgrab spätestens ab dem 3. Jahrhundert nachweisen können; Reliquien der Apostel Petrus und Paulus wurden im 3. Jahrhundert zeitweise in der *basilica apostolorum*, im Feld der Katakomben südlich der Stadt, verehrt). Etwas



innerhalb der Stadt:

- 1 Basilica Constantiniana (San Giovanni in Laterano) und Lateran-Baptisterium
- 2 Basilica in palatio Sessoriano (Santa Croce in Gerusalemme)
- 3 Titulus Fasciolae (Santi Nereo ed Achilleo)
- 4 Titulus Clementis (San Clemente)
- 5 Titulus Anastasiae (Sant'Anastasia)
- 6 Titulus Iulii et Callisti (Santa Maria in Trastevere)
- 7 Titulus Damasi (San Lorenzo in Damaso)
- 8 Titulus Lucinae bzw. in Lucinis (San Lorenzo in Lucina)
- 9 Titulus Marci (San Marco)
- 10 Titulus Iulii iuxta forum divi Traiani (nahe Santi Apostoli)
- 11 Titulus Pudentis (Santa Pudenziana)
- 12 Titulus Silvestri (nahe San Martino ai monti)

außerhalb der Stadt:

- A Petersbasilika (San Pietro in Vaticano) mit Baptisterium
- B Sancti Petrus et Marcellinus (Santi Pietro e Marcellino) und Mausoleum der Helena
- C anonyme Basilika an der Via Praenestina und (anonymes) Mausoleum bei Tor de' Schiavi

- D Basilica apostolorum (San Sebastiano)
- E Basilica Agnetis (Sant' Agnese) und Mausoleum der Constantina Augusta (Santa Costanza)
- F anonyme Basilika bei San Callisto an der Via Ardeatina
- G anonyme Basilika bei San Lorenzo fuori le mura
- H Basilica Pauli (San Paolo fuori le mura)
- I Basilika in der Domitillakatakombe (Coemeterialbasilika Santi Nereo ed Achilleo)

nicht genau lokalisierbar:

- eine Basilica Liberii iuxta macellum Liviae (nahe Santa Maria Maggiore)
- drei Basiliken von Iulius an der Via Flaminia (Basilika des Valentinus), an der Via Portuense und an der Via Aurelia
- eine Basilika an der Via Ardeatina (Grab des Damasus)
- Basilika an der Via Aurelia (Basilika des Felix und des Felix)

später kam dann eine Märtyrerbasilika für Paulus hinzu (heute San Paolo fuori le mura), die aber erst Ende des 4. Jahrhunderts aufwendig gestaltet wurde (vgl. BRANDENBURG, Architektur; FILIPPI). Das Bewußtsein, mit Petrus und Paulus gleich zwei bedeutende Apostel- und Märtyrergräber aufweisen zu können, hat die Identität der römischen Gemeinde stark geprägt. Was hat Augustin von all dieser Pracht des christlichen Rom gesehen? Wir wissen es nicht. Möglicherweise allerdings nicht viel, denn man mußte es sehen wollen, diese Orte der Verehrung gezielt aufsuchen. Im Zentrum, an den Hauptorten des öffentlichen Lebens, hatte sich das Christentum noch kaum ins Weichbild der Stadt eingezeichnet. Es ist gut denkbar, daß der junge Rhetorikprofessor manichäischer Prägung keinen Grund sah, sich für diese Orte besonders zu interessieren – Orte, die ihm später, als er zum christlichen Bischof geworden war, so viel bedeuteten (vgl. s. 296).

Konstantin und seine Nachfolger hätten vielleicht, wären sie in Rom geblieben, die Stadt nach und nach zu einer christlichen Hauptstadt umgeformt. Das war jedoch noch nicht geschehen. Seit Konstantin auch Herrscher des Ostreiches war, galt sein Interesse fast ausschließlich der neu begründeten Hauptstadt am Bosphorus, und seine Nachfolger im Westen tasteten Roms Würde formal nicht an, bauten aber Mailand zum politischen Zentrum aus, das damit faktisch zur Hauptstadt wurde. So blieb auch die Christianisierungspolitik, die Konstantin betrieben hatte, Episode. Gewiß, die Kirche wuchs weiter wie in anderen Teilen des Reiches auch, gewiß hingen immer mehr Menschen der neuen Lehre an, aber nirgends blieb die Elite der Gesellschaft so ›heidnisch‹ wie in Rom (vgl. FRASCHETTI). Die Stadt war nach wie vor Sitz des Senates und damit Repräsentationszentrum des ganzen Reiches. Man war sich des Gewichtes dieser Tradition bewußt, und man versuchte, sich ihrer würdig zu erweisen. Die hoch gebildeten Aristokraten dieser Zeit, allen voran die vermögenden Familien der Praetextati und der Symmachi, setzten sich für klassische Bildung und Werte ein; auf höchstem Niveau und mit weit gespannten Verbindungen über das ganze damalige Reich betrieben sie ihre Politik der Konsolidierung und Restauration.

Dabei waren sie weder ›religiös unmusikalisch‹ noch im eigentlichen Sinne antichristlich gesonnen, ganz im Gegenteil. Wie sehr die Zeit und insbesondere die römische Bildungselite permanent von religiösen Fragen durchdrungen war, wie sehr sie diese Fragen als Teil auch ihres politischen Auftrags verstand, wird exemplarisch deutlich an dem Grabstein des Vettius Agorius Praetextatus (gestorben 384), römischer Stadtpräfekt von 365 bis 367. Er ließ auf seinem Grab all die Kulte auflisten, in denen er eingeweiht war, eine Art *cursus honorum* (Durchlaufen der verschiedenen Ämter bzw. Ränge) im religiösen Bereich: Kaum ein bekannter Kult der Spätantike fehlt in dem Verzeichnis (vgl. *Corpus Inscriptionum Latinarum*/Korpus [d.h. Verzeichnis] lateinischer Inschriften 6, 1779 a) – außer dem Christentum. Dieses Fehlen ist aber weniger in der Ablehnung durch den Bestatteten begründet als vielmehr in einer Eigenart des Christentums. Die pagane Bildungselite war aufgrund ihrer römischen Tradition an der möglichst umfassenden Integration aller religiösen Strömungen interessiert, gewiß auch des Christentums. Schon Konstantin hatte das versucht und war dabei letztlich gescheitert; noch im 5. Jahrhundert gibt ein paganer Brief-

partner des christlichen Bischofs Augustin seiner Verwunderung darüber Ausdruck, daß die Christen den einen, großen Gott, den doch alle gemeinsam verehren, wenn auch unter verschiedenen Namen, als ihren Partikulargott betrachten und seine Verehrung eifersüchtig zu ihrer Exklusivität machen (Maximus von Madaura in Augustin, *ep.* 16). Eben dieser für die pagane Elite schwer verständliche Exklusivitätsanspruch war es, an dem die Integration des Christentums in die Welt antiker Religiosität letztlich gescheitert ist und der ihre letzten prominenten Vertreter in die Rolle der Christengegner hineindrängte, so daß schließlich von einer regelrechten ›paganen Reaktion‹ durchaus die Rede sein kann.

Die Fronten verhärteten sich, und just in dem Jahr, in dem Augustin nach Rom kam, spitzte sich die Lage in unerfreulicher Weise zu. Im Jahr 382 hatte Gratian die Statue der Siegesgöttin Victoria von dem zugehörigen Altar im Senat entfernen lassen und damit die Senatsaristokratie provoziert, denn gerade der Senat war ein symbolischer Ort, der die Werte der alten *romanitas* (der besonderen Eigenart der Römer) in herausgehobener Weise repräsentierte. Als Wortführer der Traditionalisten schrieb Quintus Aurelius Symmachus, damals Stadtpräfekt von Rom, einen engagierten Brief an Kaiser Valentinian II., den Nachfolger Gratians, in dem er alles aufbot, was er an Argumenten, Charme und Kenntnissen zu bieten hatte – und das war nicht wenig (vgl. Symmachus, *Relatio Symmachi praefecti urbis Romae*/Bericht bzw. Antrag des Stadtpräfekten von Rom Symmachus; bei Ambrosius, *Epistula*/Brief 72 a [alte Zählung 17 a]). Wenn der Streit dennoch nicht zu seinen Gunsten ausging, die Statue also nicht wieder an ihrem angestammten Platz aufgestellt wurde, so lag dies nicht an seiner Schwäche, sondern an der Stärke seines Gegners: des Bischofs der Residenzstadt Mailand, Ambrosius, der sich in den römischen Streit eingeschaltet hatte (vgl. Ambrosius, *Epistula* 72 f [alte Zählung: 17 f]).

Ohnehin mußten die Vertreter der paganen Reaktion wahrnehmen, daß das Christentum nicht nur zahlenmäßig wuchs, sondern auch nach und nach in die gesellschaftlichen Schlüsselstellungen einrückte, so daß der Schritt in ein wichtiges Bischofsamt durchaus ein Karrieresprung sein konnte. Der genannte Praetextatus soll einmal im Scherz zu Damasus, dem christlichen Bischof der Stadt, gesagt haben: *Facite me Romanae urbis episcopum et ero protinus christianus* (Macht mich zum Bischof von Rom, und ich werde sofort Christ!; Hieronymus, *Contra Iohannem*/Gegen Johannes [von Jerusalem] 8) Wie schnell aus solch einem Scherz Ernst werden konnte, zeigt das Beispiel einiger zeitgenössischer Bischöfe, etwa Nektarios von Konstantinopel oder Synesios von Kyrene, allen voran aber Ambrosius von Mailand, der schließlich auch für Augustins Biographie so große Bedeutung erlangen sollte: Allen diesen Männern war es nicht an der Wiege gesungen worden, daß sie ihre Karriere als christliche Bischöfe beenden sollten. Dennoch nahmen sie die Berufung in dieses Amt (die der Berufung zu einem Leben in der christlichen Gemeinde durchaus vorausgehen konnte) offenbar nicht als Karrierebruch wahr.

Bischof Damasus von Rom, dessen Pontifikat sich dem Ende zuneigte, als Augustin nach Rom kam, gehörte noch nicht dieser Generation von Bischöfen an. Dennoch hatte auch er es verstanden, bei baulich minimalem Aufwand sein Amt in der

Stadt Rom zu maximalem Ansehen zu bringen. Indem er Katakomben und Gräber der Märtyrer und Apostel mit seinen gedichteten und repräsentativen Inschriften versah, legte er den Grund für die neue, christliche Topographie der Stadt und schuf zugleich eine neue Legitimationsgrundlage des eigenen Amtes (vgl. zur Kirchenpolitik des Damasus PIÉTRI 729–884). Daher kam es ihm sehr gelegen, als er im Jahr 383 die Anweisung der Kaiser erhielt, die bereits bestehende Pauluskirche zu erneuern (heute San Paolo fuori le mura). Was Augustin von diesen Aktivitäten wahrnahm und wie er es wahrnahm, ist fraglich. Möglicherweise war sein Blick erst bei dem zweiten Romaufenthalt 387/388 nach seiner Bekehrung auf solche Dinge gerichtet. Zunächst suchte er Anschluß an die gebildete Senatsaristokratie – und dies mit großem Erfolg. Man mag es als Ironie der Geschichte auffassen, daß ausgerechnet Symmachus, der Vorkämpfer und Wortführer der paganen Reaktion, es war, der den jungen Gelehrten auf den hoch angesehenen Posten eines Rhetorikprofessors nach Mailand empfahl (vgl. *conf.* 5,23) und ihn damit, wie sich zeigen sollte, direkt seinem Gegner Ambrosius zuführte.

2.2. Mailand

In Mailand erwarteten Augustin ganz neue Herausforderungen, nicht nur beruflich, sondern auch im Blick auf Gesellschaft und Geschichte der Stadt, in der er jetzt lebte. Natürlich gab es auch in Mailand ein gewisses Traditionsbewußtsein, aber die Stadt war doch vergleichsweise jung. Sie hatte eine ältere Vorgeschichte, aber erst seit knapp 100 Jahren hatte sie überregionale Bedeutung gewonnen und war demnach auch stark angewachsen (vgl. ARSLAN). Gerade im Gegenüber zu den militärischen Herausforderungen durch die von Norden ins Reich drängenden Barbarenstämme hatte es sich als politisch vorteilhaft erwiesen, den Schwerpunkt des Reiches nach Norden zu verlagern. Schon unter Gallienus (253–268) hatte Mailand vorübergehend eine Schlüsselrolle übernommen, diese sollte sich seit der Tetrarchie verstetigen. Maximian, Kaiser im Westen (286–310), residierte überwiegend dort. Konstantin zog aus symbolisch-politischen Gründen Rom bzw. Konstantinopel vor, doch schon unter seinen Söhnen und Nachfolgern wurde wiederum Mailand kaiserliche Residenz. Während Rom repräsentatives Zentrum blieb, wurden alle Entscheidungen von politischer Tragweite in Mailand getroffen.

So ist es auch kein Zufall, daß die Auswirkungen der tiefgehenden innerchristlichen Auseinandersetzungen im 4. Jahrhundert in Mailand viel stärker zu spüren waren als in Rom. Der Versuch von Kaiser Constantius II., auch den Westen im Sinne seiner homöischen Reichskirche ›auf Linie zu bringen‹, ging wesentlich von Mailand aus. Eine Reihe von Synoden wurde zu diesem Zweck abgehalten, darunter insbesondere die von 355 im kaiserlichen Palast in Mailand. Als deren Resultat wurde der kappadokische Kleriker Auxentius als Mailänder Bischof, mithin in gewissem Sinne als ›Hofbischof‹ eingesetzt. Er gehörte der im Osten damals vorherrschenden homöischen Richtung an und blieb – von seinen Gegnern als ›Arianer‹ verunglimpft – bis zu seinem Tod im Jahr 374 im Amt.

Danach brachen in der Gemeinde von neuem Flügelkämpfe aus, als deren Resultat man sich auf einen neutralen Kandidaten einigte: den Statthalter der Provinz *Aemilia et Liguria*, der sich in seiner politischen Rolle großen Ansehens erfreute und den Vorzug bot, keiner der beiden Parteien anzugehören, weil er bislang überhaupt nicht Christ war (vgl. MCLYNN 44–52). Ambrosius empfing innerhalb weniger Tage die Taufe und alle erforderlichen Weihen. Doch wer auf eine religionspolitisch neutrale oder zumindest vorsichtige Amtsführung gehofft hatte, sah sich getäuscht. Von Anfang an vertrat Ambrosius klar die theologische Linie, die damals auch im Osten erstarkte und alsbald überall die vorherrschende werden sollte – eine Linie, die mit einem modernen Begriff als Neunizänismus bezeichnet zu werden pflegt (7B. II. 11.–12.).

Vor allem aber gelang es ihm, im Gegenüber zu dem relativ schwachen Kaiser Gratian und sicherlich auch auf dem Hintergrund seiner vorausgehenden staatlichen Karriere, seine Rolle in Mailand (und damit im Reich) zu stärken. Den Versuch der Kaiserin Iustina, nach Gratians Tod erneut den früheren anti-nizänischen Kurs durchzusetzen, konnte er auf äußerst publikumswirksame Weise verhindern. Gestärkt aus diesem Konflikt hervorgegangen, war er ohne Zweifel die tonangebende Gestalt in Mailand, als Augustin von Rom dorthin kam. Ohnehin muß Augustin im Vergleich wahrgenommen haben, daß die christliche Kirche hier eine viel stärkere Position als in Rom hatte. Eine nennenswerte pagane Opposition gab es nicht.

In viel massiverer Weise als in Rom verschaffte sich dieser Sachverhalt auch baulichen Ausdruck (vgl. KRAUTHEIMER, *Capitals* 69–92). Innerhalb der Stadtmauern entstand möglicherweise in jenen Jahren eine neue, repräsentative Basilika (die sogenannte *basilica maior*/Größere Basilika, identisch mit Sancta Thecla, vielleicht auch schon vor-ambrosianisch, neben der älteren *basilica minor*/Kleineren Basilika unter dem heutigen Dom), doch vor allem direkt vor den Toren entwickelte sich eine regelrechte christliche Kultlandschaft. Nicht nur durch geschickt angebrachte und wirkungsvoll gestaltete Inschriften wie bei Damasus von Rom, sondern durch ein eigenes Bauprogramm wurde die Tradition der Märtyrer in den Dienst der neuen, gesellschaftlich etablierten Amtskirche genommen. Zum ersten Mal kamen christliche Heilige buchstäblich zur Ehre der Altäre. Die 386 aufgefundenen Gebeine der lokalen Märtyrer Gervasius und Protasius wurden in die neu errichtete *basilica martyrum* (Märtyrerbasilika) verbracht; sie ist heute nach Ambrosius benannt, denn später ließ sich der große Bischof am gleichen Ort selbst bestatten (vgl. ROSSIGNANI 116). Die Reliquien unter dem Altar stellen den unmittelbaren Bezug zwischen der gegenwärtigen Eucharistiefeyer der Gemeinde und den Glaubenszeugen der Verfolgungszeit her, durch sein eigenes Grab stellt sich Ambrosius als Bischof schließlich auch selbst in diese gleiche Achse.

Ebenfalls zum ersten Mal trat das Christentum durch solche monumentalen Bauten hervor, die in ihrer Gestalt nur symbolisch-theologisch zu verstehen sind und offensichtlich auch schon zeitgenössisch so verstanden wurden: Architektur aus Theologie abgeleitet (und nicht umgekehrt). Anders als die monumentalen konstantinischen Kirchen Roms, die im wesentlichen den Formgesetzen imperialer Repräsen-

tationsbauten gehorchten, entstanden nun auch Kirchen auf kreuzförmigem Grundriß, etwa die *basilica apostolorum* (Apostelkirche, heute San Nazaro) am prächtig gestalteten Beginn der Straße von Mailand nach Rom, gewissermaßen Monument gewordene Metaphern, von Ambrosius auch selbst theologisch gedeutet (vgl. *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*/Alte lateinisch-christliche Inschriften 1800). Mit Händen zu greifen ist dieser neue Symbolismus auch in dem großen Baptisterium an der Kathedrale Santa Thecla. Der achteckige Bau wird durch die ambrosianische Inschrift mit symbolischem Sinn versehen: Mit Recht sei der Bau als Achteck errichtet, weise doch die Achtszahl auf den Tag der Vollendung, den Tag der Auferstehung Christi hin. Am Sonntag, dem ersten (= achten) Tag der Woche, brachte er Licht und neues Leben (vgl. *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres* 1841). Die Inschrift ist nur in einem Mailänder Codex überliefert, doch die Grundmauern des Baptisteriums samt der oktogonalen Piscina sind vor der heutigen Kathedrale ergraben (vgl. MIRABELLA ROBERTI/PAREDI). Augustin mag die Inschrift gelesen haben, als er zu Ostern 386 hier von Ambrosius getauft wurde. Damit begann für ihn ein neuer Lebensabschnitt, der schließlich dazu führte, daß er auf seine vielversprechende Karriere verzichtete, die Residenzstadt verließ und sich aufs Land zurückzog.

2.3. Ostia

Die letzte Station in Augustins italienischer Lebensphase war wiederum Rom, genauer Ostia. Von dort wollte er sich mit seiner Mutter nach *Africa* einschiffen, und dort ist seine Mutter schließlich gestorben. Die genauen Orte, an denen sich die in *conf.* 9,17–37 geschilderten Ereignisse in Ostia abspielten, sind nicht bekannt, aber man kann es sich vorstellen: wie Mutter und Sohn in einer der Agenturen auf dem (heute so benannten) Piazzale delle Corporazioni vor dem Theater die Fahrausweise für die Überfahrt besorgten, wie sie durch die dicht bevölkerten Gassen gingen und das bunte Gemisch der Bevölkerung erlebten, mit welchem Unbehagen sie als überzeugte Christen den munteren Wirrwarr aller bekannten religiösen Kulte der Antike sahen. Tatsächlich wird Ostia in jenen Jahren ein eindrucksvolles Bild kultureller Vielfalt geboten haben. Griechisch, Armenisch, Syrisch und Ägyptisch hörte man auf den Straßen mindestens so oft wie Latein, und bis heute ist in kaum einer römischen Stadt ein so dichtes Netz von Kultorten aller denkbaren religiösen Strömungen erkennbar wie in Ostia (vgl. RIEGER, Heiligtümer). Dabei war Ostia gar nicht mehr im engen Sinne Hafenstadt, denn schon mehr als drei Jahrhunderte vorher hatte der Hafen wegen Versandung nach Norden verlegt werden müssen. Doch die wenigen Kilometer nach *Portus* (dem [neuen] Hafen) waren auf der *Via Seueriana* schnell zurückzulegen, und in Ostia blieben die Agenturen und Firmen mit ihrer Verwaltung, außerdem die immer herrschaftlicheren Wohnsitze derer, die im Laufe der Zeit durch den Handel zur See reich geworden waren.

Es kann als sicher gelten, daß das Christentum in einer solchen Stadt schon sehr früh Fuß gefaßt hat, auch wenn archäologisch von den Anfängen nichts nachweisbar ist (vgl. BRENK). Immerhin wurde vor wenigen Jahren die Kathedrale der Stadt

entdeckt und ausgegraben: eine recht bescheidene Basilika des 4. Jahrhunderts am Stadtrand in der Nähe der Mauer (vgl. BAUER/HEINZELMANN). Gerade in Ostia war es für die neue Religion leicht, eine erste Keimzelle zu bilden, aber schwer, sich endgültig durchzusetzen. Noch Ende des 4. Jahrhunderts wurden dort heidnische Tempel wieder aufgebaut (so etwa der Hercules-Tempel, vgl. dazu RIEGER, Sanctuaires 249), gestürzte Statuen wieder aus der Gosse gezogen und zur Verehrung aufgestellt (vgl. etwa *Corpus Inscriptionum Latinarum* 14 [Supplementum Ostiense], 4721). Eine christliche Kapelle mitten im Zentrum ist erst errichtet worden, als die Stadt schon kaum noch besiedelt war: Ein bescheidenes Märtyrerheiligtum setzt sich halb auf die offenbar nicht mehr benutzte Hauptstraße (vgl. BRENK 264 f).

Als Augustins Mutter Monnica noch vor der Abfahrt in die Heimat im Herbst 387 starb, wurde sie in Ostia beigesetzt. Der genaue Ort ihres Grabes ist unbekannt, doch dürfte er an der großen Straße von Ostia nach Rom gelegen haben, nach antiker Sitte vor den Toren der Stadt, vermutlich nicht weit vom Grab der Märtyrerin Aurea (griechisch Chryse), deren bescheidene Grabkirche heute den Kern eines kleinen mittelalterlichen Borgo bildet. Dort ganz in der Nähe ist 1946 durch Zufall ein Bruchstück jener Inschrift aufgetaucht, die schon zwanzig Jahre nach Monnicas Tod der damalige Konsul an dem Grab hat anbringen lassen (vgl. CASAMASSA). In weniger als einer Generation hatte sich die gesellschaftliche Situation derart geändert, daß die Spitze des Staates eine Gedenktafel für die Mutter eines christlichen Bischofs in Nordafrika anbringen ließ. Der vollständige Text ist seit langem bekannt, weil in mehreren mittelalterlichen Handschriften überliefert, doch würde für die Echtheit dieses außergewöhnlichen Dokuments niemand garantieren wollen, wäre sie nicht durch das aufgefundene Fragment erwiesen (vgl. GERMONT). Der Text lautet: *Hic posuit cine[res genitrix castissima prolis] / Augustine, tu[i altera lux meriti], / qui seruans pa[cis caelestia iura sacerdos] / commissos po[pulos moribus instituis.] / Gloria uos m[aior gestorum laude coronat] / uirtutum ma[ter felicior subole.]* (Hier, Augustin, legte Deine Mutter ihre Gebeine zur Ruhe, die überaus fromme, ein weiteres Licht für Dein Wirken, während Du als Priester, den himmlischen Rechtssatzungen des Friedens getreu, die Dir anvertrauten Völker moralisches Verhalten lehrt. Größerer Ruhm als das Lob Eurer Taten krönt Euch beide: Mutter solcher Tugenden, seliger noch durch solchen Sohn).

Es mag daher auch sein, daß die Gebeine der Heiligen Monnica echt sind, die ursprünglich in S. Aurea verehrt wurden und am 9. April 1430 von Ostia nach Rom gebracht wurden, wo sie sich bis heute in der Kirche Sant'Agostino (ehemals San Trifone) befinden. Auch Augustin kam nach Italien zurück – allerdings erst postum etwa 300 Jahre nach seinem Tod. Um die Reliquien vor den moslemischen Eroberern in Sicherheit zu bringen, wurden sie wohl zunächst von Hippo Regius nach Sardinien überführt und Anfang des 8. Jahrhunderts von dort nach Pavia in der Nähe von Mailand (vgl. TRAPÈ, Agostino 589 f). In der Kirche San Pietro in Ciel d'Oro liegen sie bis heute (nach einigen weiteren Wechselfällen) und werden in einem überaus prächtigen Grabmal verehrt, das als Glanzstück lombardischer Plastik im 14. Jahrhundert anzusprechen ist.

- BRANDENBURG, Hugo: Die frühchristlichen Kirchen Roms vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Der Beginn der abendländischen Kirchenbaukunst, Regensburg 2004.
- CURRAN, John R.: Pagan City and Christian Capital. Rome in the Fourth Century, Oxford Classical Monographs, Oxford 2000.
- DESCŒUDRES, Jean-Paul (Hg.): Ostia. Port et porte de la Rome antique, Chêne-Bourg/Genève 2001.
- KRAUTHEIMER, Richard: Rom. Schicksal einer Stadt. 312–1308, 2. Auflage Darmstadt 1996.
— Three Christian Capitals. Topography and Politics, Berkeley u. a. 1983.
- DELLA PERUTA, Franco (Hg.): Milano antica e medievale, vol. 1, Storia illustrata di Milano, Mailand 1992.
- PIÉTRI, Charles: Roma christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440), 2 Bd.e, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 224/1–2, Paris 1976.
- RIEGER, Anna-Katharina: Heiligtümer in Ostia, Studien zur antiken Stadt 8, München 2004.

Martin Wallraff

3. Vita: wichtigste lebensgeschichtliche Daten

Die Biographie Augustins ist, verglichen mit anderen Persönlichkeiten der Antike, außergewöhnlich gut bekannt. Neben zahlreichen Schriften und Predigten bietet insbesondere das Briefkorpus wertvolle Informationen. Zu den ersten gut dreißig Jahren seines Lebens bieten auch die *conf.* manche wertvolle Information, in den *retr.* gibt Augustin Rechenschaft über sein literarisches Werk. Sein Schüler und Freund Possidius widmete ihm zwei Jahre nach seinem Tod die *Vita Augustini* (Lebensbeschreibung Augustins).

3.1. Kindheit, Jugend und Ausbildung

Geboren wurde Augustin am 13. November 354 (vgl. *beata u.* 6; Possidius, *Vita Augustini* 31,1) in Thagaste in der Provinz Numidien, dem heutigen Souk Ahras in Algerien. Das Praenomen Aurelius bezeugt erst Orosius, *Liber apologeticus* (Rechtfertigungsschrift) 1,4, danach begegnet es auch bei anderen Schriftstellern (vgl. Prosper, *Epitoma Chronicon*/Zusammenfassung der Chroniken 1; 473/1302 f; Claudianus Mamertus, *De statu animae*/Über den Zustand der Seele 2,9) und ist in einigen Handschriften belegt; Zweifel, ob es sich dabei um eine irrtümliche Angabe (aufgrund einer Verwechslung mit Aurelius von Karthago) handelt, lassen sich nicht ausräumen (vgl. LA BONNARDIÈRE, Aurelius Augustinus). Augustins Vater Patricius war Mitglied der städtischen *curia* (Ratsmitglied; vgl. Possidius, *Vita Augustini* 1,1), jedoch bescheiden begütert (vgl. *conf.* 2,5; *ep.* 126,7: *paucis agellulis paternis contemptis*/nachdem die wenigen Äckerchen aus väterlichem Besitz verachtet worden waren; s. 356,13). Dennoch war er sehr interessiert an einer den römischen Idealen entsprechenden Ausbildung und Karriere für seinen begabten Sohn. Als Augustin bereits 16 Jahre alt war (vgl. *conf.* 2,6), wurde Patricius Katechumene, starb aber schon ein Jahr später (vgl. *conf.* 3,7). Die bei Augustins Geburt dreiundzwanzigjährige Mutter Monnica stammte

aus einem christlichen Haus (vgl. *conf.* 9,17). Sie erzog ihre nicht getauften Kinder christlich und übte einen prägenden Einfluß auf Augustin aus. Auch bei Augustin wurde die Praxis des Taufaufschubs eingesetzt, die versuchte, die Taufe erst sehr spät oder kurz vor dem Tod zu spenden, weil dann die Gefahr, durch weitere Sünden die Taufnade zu verwirken, gering war. Bei einer schweren Krankheit wäre Augustin beinahe getauft worden, doch wurde die Taufe wegen der raschen Gesundung dann doch wieder aufgeschoben (vgl. *conf.* 1,17). Augustin hatte mindestens einen Bruder, Navigius (vgl. *beata u.* 6), und eine Schwester mit heute unbekanntem Namen, die verwitwet ein Frauenkloster leitete (vgl. Possidius, *Vita Augustini* 26,1).

In Thagaste erhielt Augustin zunächst Elementarunterricht bei den *primi magistri* (Elementarlehrern), dann den ersten Unterricht bei den *grammatici* (Grammatikern, die insbesondere durch die Lektüre der klassischen Schulautoren Vergil, Homer und Terenz den Sprachstil verfeinerten). Neben Cicero gehörte auch Griechischunterricht zum Lehrplan (vgl. *conf.* 1,20), zur Weiterbildung in der *litteratura atque oratoria* (Literatur und Rhetorik) wurde Augustin dann für ein Jahr in das nahe gelegene Madaura geschickt (vgl. *conf.* 2,5), wo er vielleicht bei dem heidnischen Grammatiker Maximus, dem Adressaten von *ep.* 16, lernte. In seinem 16. Lebensjahr mußte Augustin wegen Geldmangels wiederum ungefähr für ein Jahr ohne Unterricht nach Hause zurück, bevor er 370 nach Karthago gehen konnte (vgl. *conf.* 3,1), um mit Erfolg Rhetorik zu studieren (vgl. *conf.* 3,6). Dort genoß er die Freiheiten eines sorglosen Studentendaseins, ging häufig ins Theater, aber auch in die Kirche (vgl. *conf.* 3,1–5). Er las die Werke Ciceros und begegnete dessen heute nur fragmentarisch erhaltener protreptischer Schrift *Hortensius* (Hortensius). Sie löste in Augustin eine Kehrtwende aus und erweckte die Liebe zur Weisheit (vgl. *conf.* 3,7 f; *beata u.* 4; *sol.* 1,17) Augustin bedauerte *quod nomen Christi non erat ibi* (daß der Name ›Christus‹ sich dort nicht fand), den er schon mit der Muttermilch aufgesogen hatte (vgl. *conf.* 3,8). So beschloß er, sich mit der Bibel zu beschäftigen, hatte jedoch Schwierigkeiten mit ihrem sprachlichen Stil (vgl. *conf.* 3,9). Enttäuscht stieß Augustin auf die Manichäer (vgl. *conf.* 3,10), die auf seine ungelöste Frage nach dem Ursprung des Bösen antworteten und das Alte Testament kritisierten (vgl. *conf.* 3,12). In den neun Jahren (vgl. *conf.* 3,20), in denen er sich den Manichäern als *auditor* (Hörer) zugehörig fühlte (ca. 373/374–382/383, vgl. *conf.* 4,1), faszinierte ihn insbesondere der Rationalitätsanspruch ihrer Theologie (vgl. *util. cred.* 2). Zugleich ließ sich die Zugehörigkeit zum Manichäismus gut mit der Hoffnung auf eine spätere Karriere und seinem Konkubinat verbinden, das er bereits als Student in Karthago eingegangen war; aus dieser Beziehung stammte ein zunächst unerwünschter, dann innig geliebter Sohn (vgl. *conf.* 4,2; die Datierung in die Studentenzeit ergibt sich aus der Angabe, daß sein Sohn Adeodatus am Anfang des Jahres 387 bereits 15 Jahre alt war, vgl. *conf.* 9,14, also 371/372 geboren sein muß; der Name ›Adeodatus‹, d.h. ›Von Gott gegeben‹, verweist nicht auf eine bestimmte Religiosität Augustins oder seiner Konkubine, sondern ist das lateinische Pendant zu einem relativ häufigen punischen Namen; vgl. MADEC, Adeodatus). Seine Mutter verbot Augustin wegen dessen Zugehörigkeit zum Manichäismus zeitweise das Haus (vgl. *conf.* 3,19). In dieser Zeit emanzipierte sich Augustin

religiös von der kirchlichen Tradition und intellektuell von seinen Lehrern in Karthago. Neben dem Rhetorikunterricht vertiefte er seine philosophische Bildung, las mit 20 Jahren selbständig die Kategorienschrift des Aristoteles (vermutlich in einer lateinischen Übersetzung) (vgl. *conf.* 4,28) und beherrschte schließlich alle Bereiche der *artes liberales* (der freien Künste; vgl. *conf.* 4,30).

3.2. Berufliche Laufbahn und Bekehrung

Nach dem Abschluß seiner Studien kehrte Augustin um 375 nach Thagaste zurück und unterrichtete Grammatik (vgl. Possidius, *Vita Augustini* 1,2) und Rhetorik (vgl. *conf.* 4,7). Durch den Tod eines ungenannten Freundes veranlaßt, ging Augustin kurze Zeit später wieder nach Karthago (vgl. *conf.* 4,12). Dort verfaßte der Rhetoriklehrer um 380/381 die Schrift *De pulchro et apto* (⌚B.II.1.). Er widmete sie dem bekannten römischen Rhetor Hierius in der Absicht, die eigene Karriere zu fördern (vgl. *conf.* 4,20–27). Mit 28 Jahren begegnete Augustin dem Manichäerbischof Faustus (vgl. *conf.* 5,3). Lange hatte er in Karthago auf ihn gewartet und ihm seine kritischen Anfragen an den Manichäismus vorlegen wollen (vgl. *conf.* 5,3–10). Enttäuscht über dessen Antworten, die für Augustin von Unwissenheit und Mangel an Bildung zeugten, weniger über dessen Person und Erscheinung, entstanden deutliche Zweifel am Manichäismus, ohne daß es zu einem förmlichen Bruch gekommen wäre (vgl. *conf.* 5,10–13).

Um 383 entschloß sich Augustin, nach Rom aufzubrechen. Als Grund nennt er das Benehmen der karthagischen Studenten (vgl. *conf.* 5,14). Heimlich in der Nacht schiffte er sich ein und ließ seine Mutter zurück, die zuvor nach Karthago gekommen war und ihn von seinem Plan abhalten oder mit ihm mitkommen wollte (vgl. *conf.* 5,15). In Rom erkrankte Augustin schwer, konnte sich aber erholen (vgl. *conf.* 5,16). Obwohl er zunächst noch mit einigen *electi* (Erwählten) der Manichäer in Verbindung stand (vgl. *conf.* 5,18), hatte der Manichäismus für ihn an Überzeugungskraft bereits deutlich verloren. Daher beschäftigte er sich mit den Gedanken der *Academici* (Skeptiker; ⌚B.II.2.; vgl. *conf.* 5,19).

Als Rhetoriklehrer wurde Augustin auch in Rom unterdessen nicht glücklich (⌚B.III.1.). Daher folgte er im Herbst 384 aufgrund einer Empfehlung nach einem Probevortrag vor dem berühmten Redner Symmachus gerne dem Ruf als Rhetoriklehrer nach Mailand. Zu seinen Aufgaben gehörte unter anderem das Halten von panegyrischen Festreden etwa zum Konsulat von Bauto (vgl. *c. litt. Pet.* 3,30) oder auch für den in Mailand residierenden Kaiser Valentinian II. (vgl. *conf.* 6,9). Sein Schüler und Freund Alypius begleitete ihn (vgl. *conf.* 6,11–16), ebenso sein Sohn Adeodatus und seine Konkubine. In Mailand stieß noch Nebridius aus Karthago dazu (vgl. *conf.* 6,17). Dort lernte Augustin die eindrucksvolle Persönlichkeit des Bischofs Ambrosius kennen und kam dem christlichen Glauben näher (vgl. *conf.* 5,23). Zunächst aus beruflichem Interesse hörte Augustin die Predigten des Ambrosius und schätzte dessen geistige Auslegung des Alten Testaments, die ihm die von den Manichäern aufgezeigten Schwächen auflöste (vgl. *conf.* 5,24; 6,5f). Daraufhin beschloß er, *tamdiu*

esse catechumenus in catholica ecclesia (so lange Katechumene in der katholischen Kirche zu sein), bis er ein sicheres Ziel fände (vgl. *conf.* 5,25). Bald zog Monnica mit den Verwandten aus Afrika nach und begeisterte sich für den Bischof von Mailand (vgl. *conf.* 6,1f).

Obwohl Augustin viele Fragen an Ambrosius hatte, war er aus Rücksicht auf dessen enormes Arbeitspensum zurückhaltend (vgl. *conf.* 6,3f). Die christliche Lehre zog Augustin bereits stark an, jeden Sonntag hörte er Ambrosius predigen (vgl. *conf.* 6,4), innerlich war er aber noch tief gespalten. Darüber sprach er intensiv mit seinen Freunden Alypius und Nebridius (vgl. *conf.* 6,7–19). Hin- und hergerissen zwischen dem sehnächtigen Wunsch nach Weisheit und dem Hindernis falsch verstandener Enthaltsamkeit hielt Augustin auf Drängen vor allem seiner Mutter um die Hand eines Mädchens an, das aber erst zwei Jahre später heiratsfähig werden würde (vgl. *conf.* 6,20–23). Ihretwegen mußte sich Augustin unter Schmerzen von seiner langjährigen Konkubine trennen, die nach Afrika zurückkehrte (ihr Name wird von Augustin vermutlich deswegen nirgends genannt, um die Frau nach Beendigung des Konkubinats auch in rechtlicher Hinsicht zu schützen, vgl. ZUMKELLER, Konkubine). Sie ließ den gemeinsamen Sohn Adeodatus bei Augustin zurück (vermutlich wegen der besseren Ausbildungschancen). Der Plan, mit Freunden eine kontemplative Gemeinschaft zu gründen, zerbrach zunächst. Augustin ging ein neues Konkubinats ein, weil er die Zeit bis zur standesgemäßen Heirat nicht ohne geschlechtliche Gemeinschaft leben konnte (vgl. *conf.* 6,24–26).

Unter dem Einfluß neuplatonischer Schriften (vgl. *conf.* 7,13–25) und verschiedener Gespräche und Überlegungen sowie erneuter Pauluslektüre gelangte Augustin zu dem festen Entschluß, die Karriere abzubrechen und einen neuen Lebensstypus zu wählen, der ganz der Beschäftigung mit dem neuentdeckten Gottesverständnis und der Philosophie gewidmet war. Diese Entwicklung beschrieb Augustin später ausführlich in den *conf.*, mit der berühmten sogenannten Gartenszene als Höhepunkt (⌘B. III. 3.), und bezeichnete sie als seine eigentliche Bekehrung. Das Geschehen ist auf die Zeit um den 1. August 386 datierbar, etwa 20 Tage vor den Herbstferien (vgl. *conf.* 9,4). Bis dahin wollte Augustin sein Lehramt als Rhetorikprofessor fortführen. Mit Ferienbeginn zog sich Augustin in Begleitung einer kleinen Schar von Verwandten, Freunden und Schülern auf das Landgut Cassiciacum außerhalb Mailands zurück, das seinem Freund Verecundus gehörte (vgl. *conf.* 9,5). Die Zeit in Cassiciacum verbrachte Augustin in philosophischen Gesprächen, mit Vergillektüre, Meditation und Gebet (vgl. *conf.* 9,7–13). Hier entstanden seine Frühwerke *Acad.*, *beata u.*, *ord.* und *sol.* (vgl. *retr.* 1,1–4) sowie die Briefe an Nebridius (*ep.* 3 f.7.9–14, vgl. *conf.* 9,7). Der Kreis, der sich hier zusammenfand, umfaßte neben Monnica, Adeodatus, Alypius auch Augustins Bruder Navigius, zwei Neffen, Licentius, den Sohn des Romanianus, und Trygetius (vgl. *beata u.* 6; *conf.* 11,27; ⌘B. II. 12.).

3.3. Von der Taufe bis zur Priesterweihe

Im Winter kehrte Augustin mit seinen Gefährten nach Mailand zurück und meldete sich mit Alypius und dem fast fünfzehnjährigen Adeodatus zur Taufe an (vgl. *conf.* 9,14). Gemeinsam taufte sie Bischof Ambrosius in der Osternacht (24./25. April) 387 (vgl. Possidius, *Vita Augustini* 1,6; vgl. *ep.* 36,32). Während seines zweiten Mailänder Aufenthalts begann Augustin, die ersten des auf viele Bände geplanten Unterrichtswerks zu den sieben freien Künsten zu schreiben. Damit wollte er das gesamte Unterrichtswesen reformieren und die Lernenden vom Körperlichen zum Unkörperlichen führen (vgl. *retr.* 1,6). Tief beeindruckt haben Augustin auch das Singen von Psalmen und Hymnen nach dem Vorbild der Ostkirche, was erst Ambrosius in Mailand eingeführt hatte (vgl. *conf.* 9,14–16), und die Auffindung der Gebeine der Märtyrer Protasius und Gervasius – beides nutzte Ambrosius für seine Auseinandersetzung gegen die homöische Kirchenpolitik besonders der Kaiserinmutter Iustina (vgl. *conf.* 9,15 f).

Bald nach seiner Taufe entschloß sich Augustin, nach Afrika zurückzukehren. Vor Antritt der Seereise starb seine Mutter in der Hafenstadt Ostia (vgl. *conf.* 9,17). Rückblickend beschreibt Augustin in *conf.* 9,17–37 im Stil einer Hagiographie ihren Lebenswandel, gibt ein Gespräch wieder, in dem Sohn und Mutter nach neuplatonischem Muster eine Aufstiegserfahrung machen, erzählt über ihr Sterben, ihre Bestattung und seine Trauer. Monnica starb mit 55 Jahren, vor Augustins 33. Geburtstag (vgl. *conf.* 9,28; *ŕB.* I. 2.3.).

Der anbrechende Winter und der Aufstand des Maxentius zwangen Augustin, mit seinen Gefährten für fast ein Jahr in Rom zu bleiben. In Rom beeindruckten ihn Disziplin, Askese und praktische Arbeit der Klöster, die seine Hochschätzung der monastischen Lebensweise verstärkten (vgl. *mor.* 1,70). Der Fall des Maxentius im Juli 388 machte die Schifffahrt wieder möglich. So kehrte Augustin im Herbst nach Afrika zurück (vgl. *c. litt. Pet.* 3,30; *cura mort.* 13), verkaufte einen Teil seines Besitzes und zog sich für die nächsten drei Jahre mit Gleichgesinnten zu einem gemeinsamen, philosophisch geprägten asketisch-monastischen Leben in Thagaste zurück (vgl. Possidius, *Vita Augustini* 3,2). In dieser Zeit verbreitete sich sein Ruf als Gelehrter und Lebensvorbild. Er schuf *Gn. adu. Man.*, vollendete *mus.* und schrieb den *Dialog mag.* sowie *uera rel.* (vgl. *retr.* 1,10–13).

Als Augustin im Januar 391 nach Hippo Regius kam, um ein Grundstück für eine Klostergründung zu finden und einen Freund für das monastische Leben zu gewinnen, besuchte er den Gottesdienst. Zu dieser Zeit mußte Augustin bereits damit rechnen, zum Bischof gewählt zu werden, weswegen er Orte, deren Bischofsstuhl vakant war, bereits mied, in Hippo Regius gab es jedoch einen amtierenden Bischof. Aber gerade an dem Tag, an dem Augustin den Gottesdienst besuchte, wünschte sich Valerius, der schon greise Bischof griechischer Herkunft, öffentlich die Hilfe eines Priesters. Daraufhin wurde Augustin zum Priester gewählt, verbunden mit der Aussicht, dem Valerius dann auch im Bischofsamt zu folgen (vgl. s. 355,2; Possidius, *Vita Augustini* 3 f). Nachdem er von Bischof Valerius zum Priester geweiht war, bat er wenig

später um einige Wochen Urlaub, um sich durch intensives Bibelstudium auf seinen kirchlichen Dienst vorzubereiten (vgl. *ep.* 21; Possidius, *Vita Augustini* 4). Ob Valerius dieser Bitte nachkam, ist nicht bekannt.

3.4. Die Zeit als Priester bis zur Bischofsweihe

In der Fastenzeit 391 begann Augustin seine priesterliche Tätigkeit und unterrichtete Taufkandidaten (vgl. *s.* 216,1). Valerius beauftragte ihn mit dem Predigtamt (↗ B. III. 15.). Früh erkannte auch Bischof Aurelius von Karthago Augustins herausragende Fähigkeiten (vgl. *ep.* 22). Schon am 3. Dezember 393 legte Augustin als einfacher Priester vor den versammelten Bischöfen der afrikanischen Generalsynode in Hippo das Glaubensbekenntnis aus, was als *f. et. symb.* publiziert wurde (vgl. *retr.* 1,17). Neben ersten Kontakten mit dem Donatismus (vgl. *ps. c. Don.* und *c. ep. Don.*; vgl. *retr.* 1,20 f) bekämpfte Augustin vor allem den Manichäismus: 391/392 verfaßte er die drei Traktate *util. cred.*, *duab. an.* und *c. Fort.* (vgl. *retr.* 1,14–16), etwas später kommentierte er die Genesis in *Gn. litt. inp.* (vgl. *retr.* 1,18), vollendete seinen Kommentar zur Bergpredigt *s. dom. m.* (vgl. *retr.* 1,19) und schrieb *c. Adim.* (vgl. *retr.* 1,22). Um die manichäischen Argumente wirkungsvoller zu bekämpfen, vertiefte Augustin sein Bibelstudium, aus dem 394/395 die Pauluskommentare zum Römer- und Galaterbrief entstanden (vgl. *retr.* 1,23–25). Während dieser Zeit konnte Augustin seine monastische Lebensform fortführen. Denn Bischof Valerius hatte ihm einen *hortus* (Garten) nahe der katholischen Basilika überlassen, um dort ein Kloster zu errichten (vgl. *s.* 355,2).

Valerius war daran gelegen, noch zu seinen Lebzeiten Augustin als Mitbischof einzusetzen (vgl. *ep.* 31,4). Denn er befürchtete, daß sein begabter Presbyter schon zur nächsten Sedisvakanz irgendwo in Afrika gerufen werden könnte. So wurde Augustin wahrscheinlich Mitte 395 zum Bischof von Hippo Regius geweiht, um Valerius zu entlasten (vgl. *ep.* 32,2; Possidius, *Vita Augustini* 8). Als Valerius kurz darauf starb, übernahm Augustin die Diözesenleitung. Gegen die Bischofsweihe Augustins gab es erheblichen Widerstand, nicht nur von Seiten der Donatisten, die auch in Hippo eine starke Position einnahmen, ja unter ihrem Bischof Proculianus (vgl. *ep.* 33) vielleicht sogar die Mehrheit stellten, sondern auch aus der eigenen Kirche (etwa Bischof Megalios von Calama), in der viele den raschen Aufstieg des eben noch als Manichäer bekannten Rhetors zu verhindern suchten. Augustin konnte sich aber durchsetzen. Wann seine Bischofsweihe erfolgte, ist unsicher. Sie dürfte nach Mai 395 erfolgt sein, jedenfalls wenn *ep.* 29 tatsächlich auf das Leontiusfest am 4. Mai 395 und Augustins Versuch, Ausschreitungen bei diesem Fest und damit zusammenhängende Gewaltaktionen der Circumcellionen zu unterbinden, zurückschaut. Sie dürfte andererseits vor dem Konzil von Karthago 397 erfolgt sein (doch fehlt hier die Unterschriftenliste oder ein entsprechender Protokollauszug, aus dem hervorgeht, daß Augustin teilnahm). Später erkannte Augustin, daß seine Bischofsweihe dem Canon 8 von Nizäa widersprach, weil dieser Canon die Regelung der Bischofssukzession schon zu Lebzeiten des Vorgängers implizit untersagte (*ut non uideantur in ciuitate duo episcopi esse*/so daß nicht zwei Bischöfe in einer Stadt zu sein scheinen; *canon 8 concilii Nicae-*

ni/Canon 8 des Konzils von Nizäa; EOMIA 1,2; 124f/27–33). Deshalb achtete er darauf, daß sein designierter Nachfolger Eraclius erst nach seinem Tod zum Bischof ordiniert wurde (vgl. *ep.* 213,4).

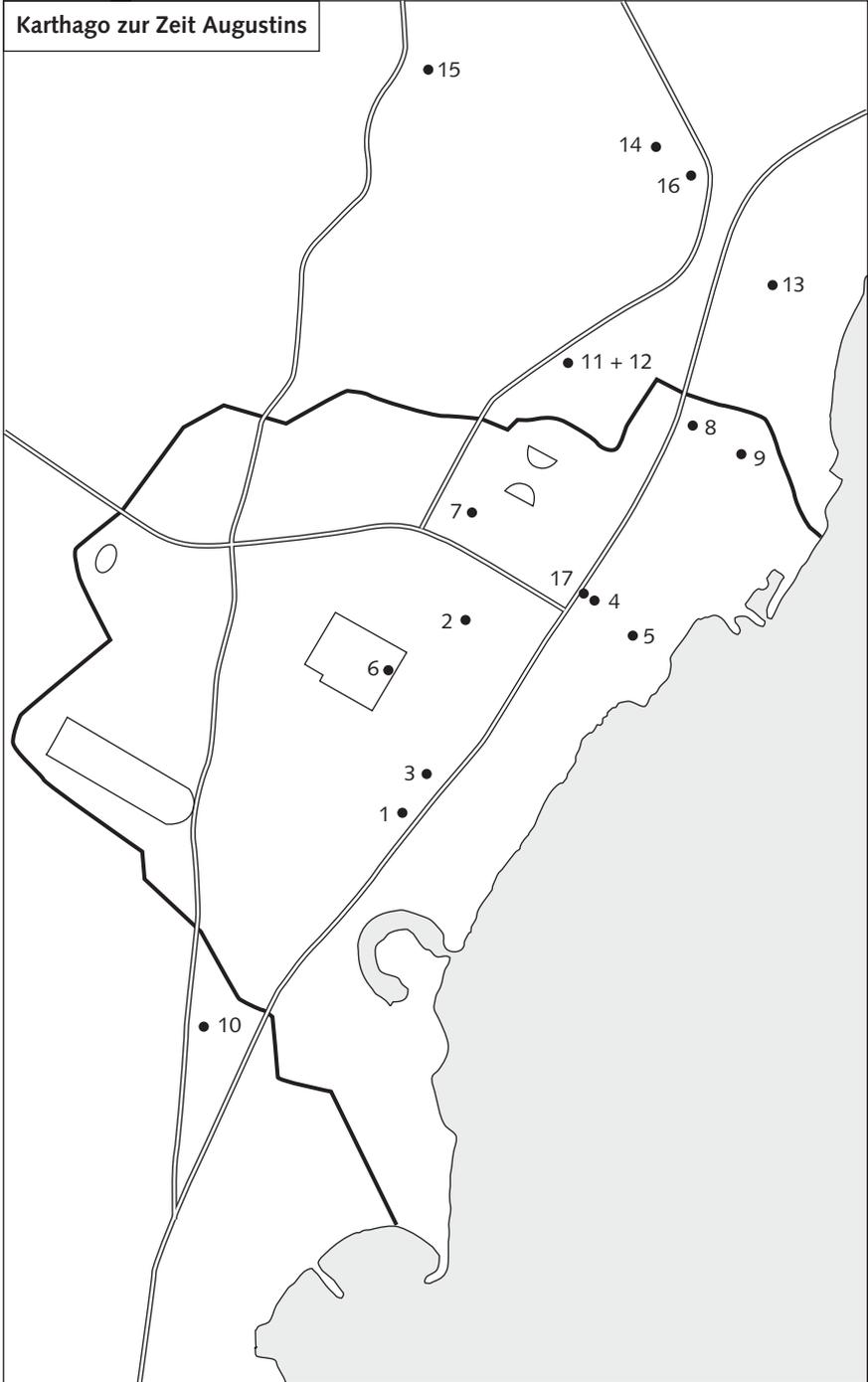
3.5. Bischöfliche Wirksamkeit und letzte Jahre

Über dreißig Jahre lang war Augustin Bischof von Hippo. In dieser Zeit hat er ein enormes literarisches Werk verfaßt, sich in fast allen Kontroversen seiner Zeit engagiert und alle Pflichten des Bischofsamts auf sich genommen (vgl. Possidius, *Vita Augustini* 19,2–5). Er leitete die Liturgie, predigte und spendete Sakramente, nahm die vielfältigen Aufgaben als Seelsorger seiner Kirche wahr, unterrichtete Katechumenen, war karitativ tätig, verwaltete das Kirchenvermögen und schlichtete im Rahmen der *audientia episcopalis* (der bischöflichen Audienz, 7B. III. 11.) zivilrechtliche Klagen oder beurkundete als Notar. Als Bischof von Hippo mußte er das Gartenkloster verlassen und in der *domus episcopi* (dem Bischofshaus) wohnen (vgl. s. 355,2), erreichte aber, daß seine Kleriker auf ihren Besitz verzichteten und mit ihm ein gemeinsames monastisches Leben führten (vgl. s. 355 f). Zudem nahm er an vielen Konzilien der afrikanischen Kirche teil und wurde neben Aurelius, 391–430 Bischof von Karthago, einer ihrer wichtigsten Wortführer. Deshalb hielt er sich oft mehrere Monate in Karthago auf, predigte und besuchte die dortigen gut ausgestatteten Bibliotheken. Die zahlreichen, in den verschiedenen Handschriften genannten Kirchen von Karthago können den archäologisch nachgewiesenen allerdings größtenteils nur hypothetisch oder gar nicht zugeordnet werden. Folgende Reisen sind gesichert oder lassen sich mit hoher Plausibilität vermuten (im letzten Fall mit Fragezeichen gekennzeichnet):

- 397 Karthago und Teilnahme am Konzil?
- 399 Karthago (vgl. *ep.* 51,1)
Rückweg über Bulla Regia, vgl. s. *Denis* 17?
- 400 Cirta (vgl. *ep.* 53,2 f; *c. litt. Pet.* 1,1; 2,118)
- 401 Karthago (vgl. *Registri Ecclesiae Carthaginensis Excerpta*/Exzerpte aus dem Register der Kirche von Karthago 78; CChr.SL 149, 203/716)
- 402 Mileve und Teilnahme am Konzil? (vgl. eventuell *ep.* 63)
- 403 Karthago (vgl. *Registri Ecclesiae Carthaginensis Excerpta* 90; CChr.SL 149, 209/919)
- 404 Karthago und Teilnahme am Konzil?
- 405 Karthago (vgl. *ep.* 80)?
- 406 Karthago (vgl. *ciu.* 5,23)?
- 407 Karthago und Teilnahme am Konzil (vgl. die Mitgliedschaft in einer Kommission *Registri Ecclesiae Carthaginensis Excerpta* 99; CChr.SL 149, 217/1216)
- 408 Calama (vgl. *ep.* 91)
- 410 Karthago und Rückweg über Hippo Diarrhytus (vgl. s. *Denis* 23.21.24)
- 411 Karthago und Teilnahme an der *collatio* (Konferenz; 7B. III. 6.), Rückweg eventuell über Hippo Diarrhytus (vgl. s. 359)?

- Fussala (vgl. *ep.* 209,2f)
- 412 Zerta (vgl. *ep.* 141)
- 412/413 (Winter) Karthago (vgl. *ep.* 121,14)
- 413 (Sommer) Karthago (vgl. *s.* 293 f; *ep.* 151)
- 414/415 Cataquas (vgl. *ep.* 149,2)
- 416 Mileve (vgl. *ep.* 176)
- Karthago und gemeinsame Arbeit an *ep.* 177?
- 417 Karthago (vgl. *s.* 131)
- 418 Karthago und Teilnahme am Konzil (vgl. *ep.* 219 und die Mitgliedschaft in einer Kommission *Registri Ecclesiae Carthaginis Excerpta* 99; CChr.SL 149, 227/1549)
- 418 Caesarea in Mauretania (vgl. *Emer.* und *ep.* 190)
- 419 Hippo Diarrhytus (vgl. *s.* 396)
- Karthago und Teilnahme am Konzil (vgl. *Registri Ecclesiae Carthaginis Excerpta. Concilium Carthaginense 30. Maii* 419/Exzerpte aus dem Register der Kirche von Karthago. Konzil von Karthago am 30. Mai 419; CChr.SL 149; 229/1573)
- 421 Karthago und Teilnahme am Konzil?
- 421? Tubunae (vgl. *ep.* 220,3)
- 422 Fussala (vgl. *ep.* 209)
- 424? Karthago (vgl. *Dulc. qu.*, praefatio, evtl. *s.* 114?) und Teilnahme am Konzil?
- 426 Mileve (vgl. *ep.* 213,1)

In den Reisen schlägt sich das enorme kirchenpolitische Engagement Augustins nieder. Zahlreiche seiner Predigten sind für Karthago belegt, so daß er auch hier kein Unbekannter war. Seine bald wachsende Berühmtheit beruht aber vor allem auf seinen literarischen Werken. Es hat sich eingebürgert, hierbei drei Phasen zu unterscheiden, eine antimanichäische, die in die Zeit als Priester zurückreicht und bis ca. 400 dauert, eine antidonatistische, die mit der *collatio* (Konferenz) im Jahr 411 (7B. III. 6.) ihren Höhepunkt erreichte, und eine antipelagianische ab 411. Eine solche Schematisierung ist natürlich nur eine sehr grobe Orientierung, denn Augustin hat auch bereits vor 400 und auch noch nach 411 gegen den Donatismus Stellung genommen. Richtig an dieser schematischen Einteilung ist jedoch, daß Augustins Interesse sich nach 411 von der Bekämpfung der Donatisten auf die der Pelagianer verschob. Nach dem Werk gegen den Manichäerbischof Faustus (*c. Faust.*; vgl. *retr.* 2,7) disputierte Augustin 404 noch öffentlich mit dem Manichäer Felix (*c. Fel.*; *retr.* 2,8), danach wurde die Auseinandersetzung mit den Manichäern nicht mehr Gegenstand eigener Schriften. Gleichzeitig hat Augustin in der Zeit, in der er sich mit den Manichäern auseinandergesetzt hat, auch noch ganz andere Schriften verfaßt oder begonnen. Direkt nach seiner Bischofsweihe beantwortete er verschiedene exegetische Fragen von Simplician, der 397 Nachfolger des Ambrosius als Bischof in Mailand werden sollte. Die Schrift *Simpl.* ist für die Gnadenlehre und die Entwicklung in Augustins Denken entscheidend geworden. Etwa zu derselben Zeit verfaßte er



Bezeichnung archäologischer Fundorte	mögliche Identifizierung mit literarisch belegten Bezeichnungen
1 Carthagenna	<i>Ecclesia catholica Restituta?</i>
2 Von E. de Sainte-Marie ausgegrabenes Bauwerk	<i>Thermae Gargiliana?</i>
3 Baptisterium bei Bir Messaouda	
4 Dermech I	
5 Dermech III	
6 Basilika auf dem Hügel Byrsa	<i>Basilica Petri, in regione tertia?</i>
7 Rundgebäude, möglicherweise <i>memoria</i>	
8 Kapelle des Redemptus	
9 Kapelle des Astérius	
10 Bir el Knissa 1	
11 Basilika Damous el Karita	<i>Basilica nouarum + Basilica Fausti + Baptisterium?</i>
12 Rotunde von Damous el Karita	
13 Basilika Sainte-Monique (oder St. Cyprien)	<i>In Mappalibus (Memoria beati Cypriani)?</i>
14 Basilica Maiorum	<i>Basilica Maiorum?</i>
15 Bir Ftouha	<i>Mensa Cypriani?</i>
16 Friedhof von Mcidfa	<i>Ad Maiores?</i>
17 Kapelle »Gauckler«	<i>Basilica Celerinae?</i>

Literarische Zeugnisse (zusammengestellt von Miriam Jetter)	mögliche Identifizierung mit archäologischen Fundorten
A <i>Areae Macrobi Candidiani procuratoris</i> (Pontius, <i>Vita et passio Cypriani</i> 3 [REITZENSTEIN 17])	
B <i>Ad Maiores</i> (*s. 34)	Friedhof von Mcidfa, Nr. 16?
C <i>Basilica Maiorum</i> (gest. Pel. 25; *s. 165; *s. 294; *s. Denis 20; *s. Morin 12; Victor de Vita, <i>Historia persecutionis Africanae prouinciae</i> 1,9) <i>basilica perpetua restituta</i> (<i>Concilium Carthaginense anno 390</i> [CChr.SL 149, 12])	<i>basilica Maiorum</i> (Mcidfa), Nr. 14? Vgl. DIVJAK/ WISCHMEYER.
D <i>Basilica nouarum</i> (breuic. 3,25; *s. 14; *s. 37; *s. Guelf. 30; Victor de Vita, <i>Historia persecutionis Africanae prouinciae</i> 1,25)	Basilika Damous el Karita, Nr. 11?
E <i>In Mappalibus</i> (*en. Ps. 32,2,1) <i>memoria beati Cypriani</i> (conf. 5,15); <i>in Mappalia</i> (*en. Ps. 85; Anonymus, <i>De miraculis Sancti Stephani protomartyris</i> 2,2,9 [PL 41, 848]); <i>ecclesia, ubi sepultus Cyprianus</i> (*s. 311,5); <i>basilica martyr(is) Cypriani</i> (*s. 330); <i>in Mappalibus, id est in basilica beati martyris Cypriani</i> (*s. Denis 11); <i>basilica beati martyris Cypriani in Mappalibus</i> (*s. Denis 22); <i>in ecclesia Mappaliensi apud memoriam beati episcopi et martyris Cypriani</i> (s. Dolbeau 2,5); <i>duas egregias</i>	Basilika Sainte-Monique (oder St. Cyprien), Nr. 13?

Literarische Zeugnisse	Fundorte
<p><i>et amplas sancti martyris Cypriani, unam [...], aliam ubi eius sepultum est corpus, qui locus Mappalia uocitatur</i> (Victor de Vita, <i>Historia persecutionis Africanae prouinciae</i> 1,16); <i>altare erectum super corpus Cypriani</i> (*s. 313,5)</p>	
<p>F <i>Mensa Cypriani</i> (<i>en. Ps.</i> 80,23; s. 310; *s. <i>Morin</i> 15) <i>domus sancti Cypriani</i> (*<i>en. Ps.</i> 32,2,1 [vgl. <i>Miscellanea Agostiniana</i> 1, 665]; *<i>en. Ps.</i> 32,2,2); <i>mensa sancti Cypriani</i> (*<i>en. Ps.</i> 38; *<i>en. Ps.</i> 83 [vgl. <i>PRIMMER</i> 184]; *s. 13; *s. 49; *s. 114; *s. 305; s. <i>Frangip.</i> 1); <i>mensa beati martyris</i> (<i>en. Ps.</i> 80,4); <i>mensa sancti martyris Cypriani</i> (*s. 131; *s. 154; *s. 169); <i>mensa beati martyris Cypriani</i> (*s. 309 [vgl. <i>Miscellanea Agostiniana</i> 1, 666]; *s. <i>Denis</i> 14); <i>mensa martyris Cypriani</i> (*s. <i>Frangip.</i> 5); <i>duas egregias et amplas sancti martyris Cypriani, unam ubi sanguinem fudit</i> (Victor de Vita, <i>Historia persecutionis Africanae prouinciae</i> 1,16)</p>	Bir Ftouha, Nr.15?
<p>G <i>Basilica Fausti</i> (*s. 23; *s. 101; s. 111; *s. 134 [vgl. <i>Miscellanea Agostiniana</i> 1, 665]; *s. 261; <i>Concilium Carthaginense 1. Maii</i> 418 [CChr.SL 149, 69.220]; <i>Concilium Carthaginense 25. Maii</i> 419 [CChr.SL 149, 89]; <i>Concilium Carthaginense 13. Iunii</i> 421 [secundum codicem Veronensem LX, vgl. CChr.SL 149, XXXIV]; <i>episcopi Africani, ad Ioannem II. papam epistula</i> [<i>Collectio Auellana, Epistula</i> 85; CSEL 35/1, 328]; <i>Martyrologium Romanum 15. Iulii</i>, Nr. 4; Victor de Vita, <i>Historia persecutionis Africanae prouinciae</i> 1,25; 2,48) <i>basilica sanctae Faustae</i> (<i>Martyrologium Hieronymianum 15. Iulii</i>); <i>Fausti ecclesia</i> (Victor de Vita, <i>Historia persecutionis Africanae prouinciae</i> 2,18; 3,34)</p>	Basilika Damous el Karita, Nr. 11?
<p>H <i>Baptisterium bei der basilica Fausti</i> (Victor de Vita, <i>Historia persecutionis Africanae prouinciae</i> 2,48; 3,34)</p>	Basilika Damous el Karita, Nr. 11?
<p>I <i>Ecclesia catholica Restituta</i> (<i>Gesta Collationis Carthaginensis anno 411</i> 3,4 [CChr.SL 149A, 181]) <i>basilica Restituta/restitutae</i> (*<i>en. Ps.</i> 31,2; *<i>en. Ps.</i> 44; *<i>en. Ps.</i> 50 [vgl. <i>PRIMMER</i> 184]; *<i>en. Ps.</i> 55; *<i>en. Ps.</i> 57; *<i>en. Ps.</i> 72; *s. 19; *s. 29; *s. 90; *s. 112; *s. 277; *s. 341 [vgl. <i>Miscellanea Agostiniana</i> 1, 666]; *s. 369; *s. <i>Denis</i> 13; <i>Concilium Carthaginense 28. Augusti</i> 397 [CChr.SL 149, 182.329]; <i>Concilium Carthaginense 27. Aprilis</i> 399 [CChr.SL 149, 194]; <i>Concilium Carthaginense 16. Iunii</i> 401 [CChr.SL 149, 194.355]; <i>Concilium Carthaginense 13. Septembris</i> 401 [CChr.SL 149, 199]; <i>Concilium Carthaginense 16. Iunii</i> 408 [CChr.SL 149, 219]; <i>Concilium Carthaginense 13. Octobris</i> 408 [CChr.SL 149, 219]; <i>Concilium Carthaginense 30. Maii</i> 419 [CChr. SL 149, 229]); <i>ecclesia nomine Restituta</i> (Victor de Vita, <i>Historia persecutionis Africanae prouinciae</i> 1,15)</p>	Carthagenna, Nr. 1

Literarische Zeugnisse	Fundorte
J <i>Basilica Honoriana</i> (*s. 163)	
K <i>Basilica regionis secundae</i> (<i>Concilium Carthaginense</i> 25. Augusti 403 [CChr.SL 149, 208]; <i>Concilium Carthaginense</i> 16. Iunii 404 [CChr.SL 149, 211]; <i>Concilium Carthaginense</i> 23. Augusti 405 [CChr.SL 149, 214]; <i>Concilium Carthaginense</i> 13. Iunii 407 [CChr.SL 149, 214]; <i>Concilium Carthaginense</i> 15. Iunii 409 [CChr.SL 149, 220]; <i>Concilium Carthaginense</i> 14. Iunii 410 [CChr.SL 149, 220])	
L <i>Ecclesia Theoprepia/Theopraepia</i> (ep. 139,1; <i>Gesta Collationis Carthaginensis anno 411</i> 3,5 [CChr.SL 149A, 182]) <i>Theopropria</i> (*en. Ps. 80 [vgl. PRIMMER 184])	
M <i>Basilica Celerinae</i> (*en. Ps. 99; *s. 48; *s. 174) <i>basilica sanctorum martyrum Scil(l)itanorum</i> (*s. 155); <i>basilica Celerinae uel Scillitanorum</i> (Victor de Vita, <i>Historia persecutionis Africanae prouinciae</i> 1,9); <i>basilica quae dicitur Celerina</i> (Anonymus, <i>Passio septem monachorum</i> 16 [CSEL 7, 114])	Kapelle »Gauckler«, Nr. 17?
N <i>Basilica Tricliarum</i> (en. Ps. 32,2,2,29) <i>basilica Tricilarum</i> (*s. 30; *s. 53; Florus von Lyon, <i>Expositio in epistolas Beati Pauli, in epistolam ad Ephesios</i> 3 [PL 119, 376])	
O <i>Basilica Petri, in regione tertia</i> (*s. 15)	Basilika auf dem Hügel Byrsa, Nr. 6?
P <i>Basilica Gratiani</i> (*s. 156)	
Q <i>Basilica Theodosiana</i> (*s. 26)	
R Kirche im Caelestis-Tempel (Quodvultdeus, <i>Liber promissionum et praedictorum Dei</i> 3,38,44)	
S Basilika der Tertullianisten (<i>haer.</i> 86)	
T <i>Thermae Gargilianae</i> (<i>breuic.</i> 1,14; <i>Gesta Collationis Carthaginensis anno 411</i> 1,1 [CChr.SL 149A, 53])	Von E. de Sainte-Marie ausgegrabenes Bauwerk, Nr. 2?
U <i>Basilica Pauli regionis sextae</i> (*s. 119 [vgl. <i>Miscellanea Agostiniana</i> 1, 665])	

* nur im *titulus* der Predigt bzw. Schrift, meist nur in einem Teil der Handschriften bezeugt

die ersten Bücher *doctr. chr.* (genauer *doctr. chr.* 1,1–3,35; vgl. *retr.* 2,4), in denen er die hermeneutischen Prinzipien seiner Bibelexegese entfaltete, und seine *conf.* (vgl. *retr.* 2,6). In der Folge begann er seine großen exegetischen Arbeiten und *trin.* (vgl. *retr.* 2,15).

Ab 400 schob sich die Auseinandersetzung mit dem Donatismus zunehmend in den Vordergrund. Augustin nahm an fast allen karthagischen Generalsynoden teil, die den Donatisten erst Disputation und Rückkehr anboten, dann die staatliche Gewalt um Hilfe baten. In diesen Jahren verfaßte Augustin zahlreiche antidonatistische Schriften. In seinem eigenen Ort war er nur einer von zwei Bischöfen, und der donatistische Bischof (zuerst Proculeianus, dann Macrobius) war keineswegs Vorsteher einer kleinen Minderheit. Vielmehr mußte Augustin (wie viele seiner Kollegen) die große Hauptkirche, die man erst ca. 407 hatte übernehmen können, 410 noch an die Donatisten zurückgeben (vgl. *ep.* 108,14). Als Ende 403 eine donatistische Gruppe Possidius attackierte, wies Augustin zusammen mit ihm auf das theodosische Gesetz von 392 hin (*Codex Theodosianus*/Gesetzessammlung des Theodosius 16,5,21; vgl. *Cresc.* 3,50). Obwohl Augustin lange darauf gesetzt hatte, die Donatisten friedlich und durch Mittel der Überzeugung zur Einheit zurückführen zu können, begann er ab ca. 404/405, die staatlichen Maßnahmen gegen die Donatisten zu befürworten (vgl. hierzu *ep.* 93 und *ep.* 185). Im Juni 404 bat das karthagische Konzil offiziell um den Schutz der staatlichen Gewalt (vgl. *Registri Ecclesiae Carthaginiensis Excerpta* 93; CChr.SL 149, 211/997–214/1088). Nach erfolglosen Anstrengungen fiel auf der *collatio* von 411 die Entscheidung unter dem Vorsitz des kaiserlichen Beauftragten Marcellinus zugunsten der Katholiken. Den donatistischen Einspruch wies der Kaiser am 30. Januar 412 mit harter Strafandrohung ab (vgl. *Codex Theodosianus* 16,5,52). In Hippo Regius konnte Augustin die bisher donatistische Hauptkirche wieder übernehmen, Macrobius wurde der Aufenthalt in der Stadt untersagt (vgl. *ep.* 139,2). Eine der letzten antidonatistischen Schriften ist *c. Gaud.* (vgl. *retr.* 2,59, um das Jahr 420 anzusetzen).

Am 24. August 410 fiel Rom in die Hand der Westgoten. Diese als Katastrophe erlebte Einnahme Roms war der Auslöser für eines der größten Werke Augustins: *ciu.*, in dem sich Augustin mit der paganen Bildung, Religion und Philosophie genauso auseinandersetzte wie er eine eigene umfassende Vorstellung der Heilsgeschichte entwickelte (vgl. *retr.* 2,43). Ab 411 beschäftigte sich Augustin dann zunächst mit dem, was man später Pelagianismus nennen sollte. Bis 414 setzte er sich dabei nur mit bestimmten Informationen aus Karthago auseinander, die auch die 411 erfolgte Anklage des Pelagiusschülers Caelestius betrafen. Erst nach 414 nahm Augustin definitiv Stellung gegen Pelagius (nach der Lektüre von dessen Werk *De natura*/Über die Natur, das Augustin in *nat. et gr.* widerlegte, vgl. *retr.* 2,42). Nach dem Freispruch des Pelagius auf der Synode von Diospolis war Augustin einer der Protagonisten in dem Bemühen, diese Entscheidung zu revidieren und eine Übernahme dieser Entscheidung durch den Bischof von Rom zu verhindern. 416 setzten sich die Konzilien von Karthago und Mileve (*ep.* 175 f) massiv dafür ein, daß die pelagianische Theologie zu verwerfen sei. Dem folgte im April 418 die entsprechende Entschei-

dung durch den kaiserlichen Hof in Ravenna und am 1. Mai 418 das Generalkonzil von Karthago (ŹB. III. 7.3.). Nur wenige Bischöfe widersetzten sich dieser Entscheidung, der wichtigste unter ihnen war Julian von Aeclanum, mit dem Augustin bis zu seinem eigenen Tod eine literarische Auseinandersetzung führte.

Erst spät wurde Augustin mit der theologischen Strömung konfrontiert, die er (darin der Polemik des Ambrosius und anderer folgend) als ›Arianismus‹ disqualifizierte, das Homöertum (ŹB. III. 9.), das er zuletzt noch in der Schrift *c. Max.* bekämpfte.

Am 28. August 430 starb Augustin in Hippo (das Datum belegt der chronologisch nicht immer zuverlässige Prosper, *Epitoma Chronicon* 1; 473/1302f), während die Stadt von Vandalen belagert wurde (vgl. Possidius, *Vita Augustini* 28,4–13). Kurz nach seinem Tod traf die kaiserliche Einladung zum Konzil von Ephesus ein (vgl. Liberatus, *Breuiarium causae Nestorianorum et Eutyichianorum*/Kurzfassung des Falls der Nestorianer und Eutyichianer 4; ACO 2,5; 103/2–7).

BONNER, Gerald: Art. Augustinus (uita), Augustinus-Lexikon 1 (1986–1994), 519–550.

BROWN, Peter: Augustine of Hippo. A Biography, Berkeley/Los Angeles 1967; deutsche Übersetzung: DERS.: Augustinus von Hippo. Eine Biographie, aus dem Englischen von Johannes Bernard und Walter Kumpmann, Frankfurt am Main 1973, erweiterte Neuauflage München 2000.

LANCEL, Serge: Saint Augustin, Paris 1999.

MADEC, Goulven: Introduction aux »Révisions« et à la lecture des œuvres de saint Augustin, Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 150, Paris 1996.

SCHINDLER, Alfred: Art. Augustin/Augustinismus, Theologische Realenzyklopädie 4 (1979), 645–698.

Jochen Rexer/Volker Henning Drecoll

II. Traditionen

1. Klassische lateinische Literatur und Rhetorik

Im 4. Jahrhundert gelangte die antike Bildung noch einmal zu neuer Blüte. Dabei hatte sich das erstarkende Christentum um so mehr mit ihr auseinanderzusetzen, als die grammatische und rhetorische Ausbildung weiter in den alten Bahnen verlief. Schon Tertullian, Minucius Felix, Novatian, Laktanz, Cyprian und Arnobius greifen immer wieder auf heidnische Autoren, vor allem die ihnen vertrauten Schulautoren, zurück.

Für Augustin hat alle Forschung von dem großen Sammelwerk von Harald HAGENDAHL, ›Augustine and the Latin Classics‹ auszugehen. Dieser zeigt, daß Augustin infolge seiner Ausbildung die heidnischen Autoren in seinen Frühschriften häufig herangezogen und dann besonders für sein großes apologetisches Werk *ciu.* erneut gelesen hat. Wegen der antiken Zitierpraxis sind wörtliche Übernahmen, Anspielungen und Reminiszenzen oft nur schwer gegen Augustins eigenen Text ab-

zugrenzen, zumal Augustin Namen und Werke der heidnischen Autoren – besonders in späterer Zeit – absichtlich verschweigt oder umschreibt. Es kommt auch vor, daß Augustin den zitierten Autor falsch versteht. Grundsätzlich sind bei den Zitaten zwei Funktionen zu unterscheiden: Entweder haben sie – besonders solche von Dichtern – ornamentale bzw. affirmative Funktion, oder Augustin setzt sich philosophisch-theologisch mit der heidnischen Lehre auseinander. Für etliche verlorene Werke nichtchristlicher lateinischer Literatur ist Augustin heute die wichtigste Quelle, und selbst in den auch sonst erhaltenen Werken benutzt er manchmal einen besseren Text, als ihn unsere Handschriften bieten.

Gegen griechische Autoren empfand Augustin in seiner Jugend eine Abneigung (vgl. *conf.* 1,13 f), im Gefolge Ciceros bemängelt er die sophistische Spitzfindigkeit. Die neuplatonischen Werke scheint er in lateinischen Übersetzungen gelesen zu haben (vgl. *conf.* 7,13). Wenn seine Sprachkompetenz im Griechischen in jungen Jahren auch gering war, so hat er doch seit seiner Weihe zum Presbyter und dem daraus folgenden zunehmenden Bibelstudium gründlichere Kenntnisse insbesondere der griechischen Bibel erworben (A.B. III. 14.), die ihn sogar befähigten, unter Bezugnahme auf die *Septuaginta* (wörtlich: ›Siebzig‹) textkritische Emendationen des lateinischen Bibeltextes vorzunehmen (vgl. z. B. *qu.* 3,50; 4,28.39).

Mit den lateinischen Autoren hatte sich Augustin schon früh als Schüler, dann als Grammatik- und Rhetoriklehrer zu beschäftigen. Die Schulausbildung stützte sich zu seiner Zeit vor allem auf vier römische Autoren: zwei Dichter, Terenz und Vergil, sowie zwei Prosaschriftsteller, Sallust und besonders Cicero. Alle anderen Schriftsteller spielen eine weit geringere Rolle. Für das systematische Lehrbuchwissen kommt bei Augustin besonders Varro hinzu.

1.1. Cicero

Der wichtigste Autor ist Cicero. Im Rahmen der rhetorischen Lehre studierte Augustin zunächst die Werke *De inuentione* (Über die Stoffindung), *De oratore* (Über den Redner), *Orator* (Der Redner) sowie die Musterreden. Der Name *Tullius* dient ihm als Beispiel für die o-Deklination (vgl. *gramm.* 2,8). Für alles Sprachliche und überhaupt für akustische Reize überaus empfänglich, lobt er immer wieder Ciceros Redegewalt. Nur Minucius Felix, Laktanz und Ambrosius zeigen sich in ähnlichem Maße von Cicero beeinflusst. Augustin schreibt in ciceronischem Stil am ehesten in den Frühdialogen. In ihnen kombiniert er ganz wie Cicero die platonische Form des Dialogs mit Textformen, wie sie besonders in aristotelischer Philosophie benutzt wurden (so besonders in Proömien und zusammenhängenden Lehrvorträgen). Unter dem Einfluß der Bibel entfernt er sich von ihm, um sich dann in *ciu.* seinem sprachlichen Vorbild wieder anzunähern.

Erst während des Studiums in Karthago beeindruckte ihn Cicero auch inhaltlich zutiefst. In den *conf.* berichtet er, wie er im 19. Lebensjahr im Rahmen des Lehrplans auf den verlorenen Protreptikos *Hortensius cuiusdam Ciceronis* (die Schrift ›Hortensius‹ eines gewissen Cicero; *conf.* 3,7) gestoßen sei, in dem Cicero, damals selbst

in einer persönlichen Krise, den Leser über die Rhetorik und Politik hinaus zu den wahren Werten der Philosophie geleitet: *Mutavit affectum meum* (Er gab meiner Passion eine andere Richtung; *conf.* 3,7). Die Lektüre befreite ihn von der Unbeständigkeit seines bisherigen geistigen und sittlichen Lebens und führte ihn zu seiner frühkindlichen christlichen Erziehung zurück (vgl. TESTARD 27–32). Allerdings vermißt er bei dem Heiden noch den Namen Christi und muß zugleich feststellen, daß der Stil der Bibel gegen den ciceronischen weit abfällt (vgl. *conf.* 3,8f). Augustins Wahrheitssuche wurde also angeregt, doch ohne daß sie bei dem Skeptiker Cicero ein festes Ziel hätte finden können. So gelangte er zunächst zu den Manichäern, bevor ihm dann in Mailand der Ciceronianer Ambrosius den Weg über den Neuplatonismus zum Christentum ebnete. Neben der Neuplatonismusrezeption, wie sie etwa in Ambrosius' Schrift *De Isaac et anima* (Über Isaak und die Seele) festzustellen ist (ŹB. II. 12.), dürften dabei Ciceros Schriften *De natura deorum* (Über das Wesen der Götter) und *Tusculanae disputationes* (Gespräche in Tusculum) eine Rolle gespielt haben; auch der ausgeprägte Sprachstil des Ambrosius, in dem dieser sich an Cicero anlehnte, dürfte Augustin beeindruckt haben. Nach seiner Bekehrung empfiehlt er seinen jungen Freunden in Cassiciacum die Lektüre des *Hortensius*, der dann mit seiner *exhortatio* (Ermahnung) zur Wahrheitssuche in beträchtlichem Maße zum protreptischen Charakter der *conf.* beigetragen hat. In seinem großen dogmatischen Werk *trin.* kommt er besonders in den Büchern 13 und 14 wieder auf den *Hortensius* zurück (vgl. *trin.* 13,7–11.25; 14,12–26).

Wie Cicero in seiner zweiten Periode des Philosophierens nach dem *Hortensius* in den *Academici libri* (Akademische Bücher) seinen skeptischen Standpunkt darlegt, so schreibt auch Augustin, der mehrfach Anwendungen des Skeptizismus widerstanden hatte, als erstes Werk nach der Bekehrung den Dialog *Acad.*; das Gespräch geht von einem Satz aus dem *Hortensius* aus: *Beati certe esse uolumus* (Sicherlich verlangen wir danach, glücklich zu sein; *Acad.* 1,5; vgl. Cicero, *Hortensius* fragmentum 58 Grilli; *trin.* 13,6–8 u. ö.). Augustin lehnt Ciceros Skeptizismus ab, doch nimmt er ihn mit einem traditionellen Argument in Schutz: Cicero habe nur ein taktisches Versteckspiel treiben wollen und leite am Ende der Neuen Akademie schon zum Neuplatonismus Plotins über (ŹB. II. 2.).

Es sind die philosophischen Schriften Ciceros, durch die Augustin die griechische Philosophie kennenlernte, er zitiert besonders aus *De natura deorum*, den *Tusculanae disputationes*, aus *De finibus bonorum et malorum* (Über das höchste Gut und das größte Übel) und *De officiis* (Über die Pflichten), im Zusammenhang mit der Schicksalsproblematik auch aus *De diuinatione* (Über die Weissagung) und *De fato* (Über das Schicksal).

Nachdem seine persönliche Krise auch eine gewaltige schriftstellerische Produktivität in Gang gesetzt hatte, faßte Augustin nach seinem Erstlingswerk *pulch.* (ŹB. III. 1.) den Plan, auf der Grundlage von Varros verlorenen *Disciplinae* (Lehrfächer) die gesamten *artes liberales* (die freien Künste) enzyklopädisch zu behandeln, doch hat er diesen Plan nur im Ansatz ausgeführt. Statt dessen entwickelt er in *doctr. chr.* auf höherer Ebene eine christliche Bildungslehre. Obwohl dort Ciceros Name

nicht mehr genannt wird, übernimmt Augustin das Begriffsgerüst aus den rhetorischen Werken, besonders dem *Orator*; aus diesem Werk könnte schon die anfängliche Formulierung stammen, daß es sich um ein *magnum et arduum opus* (ein umfangreiches und schwieriges Unterfangen) handele (so *ciu.* 1, praefatio und eine Variante in *doctr. chr.* 1,1, hier neben der Lesart *magnum et arduum onus* /eine große und schwere Last; vgl. Cicero, *Orator* 33: *magnum opus omnino et arduum*). Im traditionellen Lehrbuchstil übernimmt er die strengen Begriffsraster der Rhetorik: die drei *genera dicendi* (Redeweisen), für die er nun aber Paulus, Cyprian und Ambrosius als Beispiele anführt, sowie die drei *officia* (Aufgaben) des Redners, *docere* (belehren; in Erörterungen der Trinitätslehre) – *delectare* (erfreuen; beim Lobpreis Gottes) – *flectere* (bewegen; für die Bekehrung der Ungläubigen; vgl. insgesamt KURSAWE). Vor allem aber übernimmt er von Cicero (ausgehend vom Beginn von dessen Schrift *De inuentione*) das umfassende Bildungsideal. Augustin bietet einen Rahmen, wie man mit der ciceronischen Tradition umzugehen habe, und gestaltet die Lehren für die christliche Priestererziehung um: Er übernimmt, was sich mit dem Christentum verbinden läßt, und zieht anstelle von traditionellen paganen Beispielen Bibelstellen heran, um ciceronische Kategorien zu erklären. Doch im Gegensatz zu Cicero funktionalisiert und finalisiert er die Rhetorik (vgl. POLLMANN, Untersuchungen 237 u. ö.): Der Primat verschiebt sich vom *mouere* (bewegen) zum *docere* (belehren), denn es geht um das *persuadere* (überzeugen).

Das späte Werk *ciu.* enthält besonders viele Zitate paganer Autoren. Augustin richtet es gegen das philosophische Hauptwerk der frühen philosophischen Schaffensperiode Ciceros, *De re publica* (Über den Staat). Er entwickelt einige Leitgedanken auf der Grundlage dieses Werkes, das seinerseits auf Platons *Politeia* (Der Staat) basiert. Im Zentrum steht der Begriff der *iustitia* (Gerechtigkeit), um den es in dem besonders fragmentarisch überlieferten dritten Buch von Ciceros *De re publica* geht. Bereits Laktanz hatte im fünften Buch seiner *Diuinae Institutiones* (Gott betreffende Unterweisungen) die beiden kontroversen Reden des Furius Philus (nach Karneades gegen die Gerechtigkeit) und die Replik des Laelius (für die Gerechtigkeit) ausführlich kommentiert (vgl. die Fragmente aus Cicero, *De re publica* bei Laktanz, *Diuinae Institutiones* 5,14–16). Augustin greift Ciceros Klagen über den moralischen Verfall des römischen Staates auf. So ist etwa ein Symptom des Sittenverfalls bereits für Cicero das Theater, besonders die Tragödie. Im Gefolge der allgemeinen christlichen Verurteilung der heidnischen *pompa diaboli* (des Prunks des Teufels; vgl. Tertullian, *De spectaculis*/Über die Schauspiele 24,2 u. ö.; vgl. dazu JÜRGENS) konnte Augustin an Ciceros Modifizierung der platonischen Dichterkritik anknüpfen. Er schlägt das Heidentum mit seinen eigenen Waffen: Man braucht Cicero nur konsequent zu Ende zu denken, um zum Christentum zu gelangen. Doch während Cicero die Vorstellung von der *res publica* (dem Staat) im allgemeinen am Modell des römischen Staates entwickelt und daraus die Legitimation der römischen Herrschaft ableitet, kommt Augustin zu der Erkenntnis, daß der römische Staat kein wahrer Staat sei, sofern man Platons idealen Gerechtigkeitsbegriff zugrunde legt (vgl. *ciu.* 2,21). Allerdings basiert selbst seine *ciuitas caelestis* (der zum Himmel gehörende Staat bzw. das zum

Himmel gehörende Gemeinwesen) immer noch auf Grundstrukturen der ciceronischen *res publica*; so erinnert etwa der *rector* (Lenker) Christus an Ciceros *princeps* (Anführer; vgl. *ciu.* 2,21).

Cicero bleibt auch sonst bei Augustin immer wieder ein Thema. Eventuell hat Augustin auch den Kommentar zu Ciceros *Somnium Scipionis* (Der Traum des Scipio; in Cicero, *De re publica* 6,9–29) benutzt, den einer seiner Schüler, Favonius Eulogius (vgl. *cura mort.* 13), verfaßt hat. In einem Antwortbrief an den jungen Griechen Dioscorus aus dem Jahre 410 wertet Augustin die Widerlegung des stoischen und epikureischen Materialismus in *De natura deorum*, d.h. Ciceros Philosophie in ihrer römischen Verkürzung, ab und fordert seinen Briefpartner auf, die philosophischen Werke lieber in der Originalsprache zu lesen (vgl. *ep.* 118,10). In seiner Auseinandersetzung mit dem Pelagianer Julian von Aeclanum, der versucht hatte, Augustin mit Zitaten aus der überschwänglichen Rede des Stoikers Balbus aus *De natura deorum* zu widerlegen, antwortet Augustin hingegen mit Passagen aus den *Academici libri* und dem *Hortensius*, um festzustellen, daß Cicero beinahe schon beim christlichen Glauben angekommen sei (vgl. *c. Iul.* 4,72–78). Anders als Laktanz, der Cicero von einer festen Position aus bekämpft, bleibt Augustin dem übermächtigen Sprachmeister sein Leben lang verpflichtet und ringt leidenschaftlich mit dem scharfsinnigen Denker.

1.2. Vergil

Nach Cicero ist für Augustin der wichtigste heidnische Autor Vergil, dessen Einflüsse auf die lateinischen Kirchenschriftsteller gerade in der letzten Zeit genauer erforscht wurden (vgl. FREUND). An eine innere Entwicklung von einer anfänglichen Begeisterung für Vergil bis zu Ablehnung und Resignation (so SCHELKLE) glaubt man heute nicht mehr (vgl. MÜLLER, Formen). Vergil wurde unter den Vätern zunächst von Tertullian und Commodian abgelehnt, von Minucius Felix langsam angeeignet und später voll anerkannt (vgl. HECK, Geringschätzung). Während Vergil bei Cyprian und Arnobius kaum eine Rolle spielt, setzt sich Laktanz inhaltlich mit ihm auseinander. Großen Einfluß übt der Dichter schließlich auf die *suauiloquentia*, den geschmeidigen Stil des Ambrosius aus.

Augustin lernte den Dichter Vergil schon früh im Grammatikunterricht kennen: Er hatte ihn auswendig aufzusagen oder Reden der *Aeneis* (Aeneis) in Prosa umzusetzen. In dem schulmäßigen Gespräch mit seinem Sohn Adeodatus, *mag.*, in *doctr. chr.* oder den *loc.* demonstriert er anhand von Vergilversen grammatische oder metrische Regeln. In *mus.* dient der erste Vers der *Aeneis* immer wieder als Beispiel. In der Schrift gegen den Manichäer Faustus nimmt Augustin den *Latinae linguae doctissimum auctorem* (den hochgelehrten Meister der lateinischen Sprache; *c. Faust.* 22,25) gegen überzogene Kritik in Schutz. Er erklärt Bibelstellen mit vergilischem Sprachgebrauch und erkennt in manchen Vergilversen sogar Worte der heiligen Schrift. Einmal geht er so weit zu behaupten, Vergil habe die heilige Schrift geradezu imitiert (vgl. *ciu.* 15,19).

Augustin schätzte auch den ästhetischen Reiz der vergilischen Dichtungen: In der lieblichen Voralpenlandschaft von Cassiciacum rezitiert die junge Schar jeden Tag ein halbes Buch aus den *Georgica* (Der Landbau; vgl. *ord.* 1,26). Trotz der zunehmenden Verurteilung des Inhalts spricht Augustin auch später immer wieder mit Bewunderung von Vergil (*poeta magnus omniumque praeclarissimus atque optimus* / ein großer Dichter und von allen der hervorragendste und beste; *ciu.* 1,3, vgl. auch *ciu.* 5,12; 8,19; 10,1.27; 20,24; *ep. Rm. inch.* 3; *ep.* 91,2; *ench.* 17). Augustin liest Vergils Werke in einer Form, die die älteste und beste Handschrift (der Codex Palatinus Vaticanus) bewahrt hat.

Augustin zitiert gewöhnlich, wenngleich nicht immer, aus dem Gedächtnis. Die meisten Zitate und Anspielungen entstammen – auch bei relativer Zählung – der *Aeneis* und dort besonders den Büchern 1, 2, 6 und 8 (vgl. HAGENDAHL 388). Die anderen Bücher werden seltener zitiert. Besonders die vierte Ekloge und Verse aus den *Georgica* werden Gegenstand der christlichen Auslegung bzw. Umdeutung. Von den Gedichten der *Appendix Vergiliana* (Anhang [scil. zu den Werken] Vergils mit Werken, die Vergil imitieren bzw. unter seinem Namen überliefert sind) finden sich dagegen keine Spuren. Vergilzitate überwiegen in den frühen Schriften, wo sie (wie schon bei Laktanz) häufiger eine ornamentale Funktion erfüllen, während sie in den späteren Schriften eher der theologischen Auseinandersetzung dienen.

Wie schon seine Vorgänger, so bezieht Augustin die Vergilzitate in positiver oder negativer Verwendung aus der allgemeinen Schulbildung, und zwar mitunter in stoischer oder neuplatonischer Umdeutung. So überträgt er etwa die hymnischen Prädikationen des heidnischen Allgottes auf den christlichen Gott (vgl. *ord.* 1,10 nach Vergil, *Aeneis* 10,875). Dabei nimmt seine Inanspruchnahme allerdings nicht jene Form simpler Gleichsetzungen an, die der Philologe Hieronymus verlacht, sondern Augustin versucht, beide Bereiche in tiefer Durchdringung wesensmäßig miteinander zu verbinden.

Besonders beeindruckt zeigt sich Augustin von Vergils Anteilnahme an der Natur, der Tierwelt und seinen Helden. Nach Art des ›zitathaften Lebens‹ (vgl. MANN 33–36) sieht er sich in der Rolle des Aeneas. Auch ohne wörtliche Bezugnahme auf die *Aeneis* schildert er seinen nächtlichen Aufbruch aus Karthago – gegen den Willen der Mutter und heimlich – in Anlehnung an die verstohlene Flucht des Aeneas aus Karthago und weg von Dido (vgl. *conf.* 5,15). Die Parallelen sind nicht zu leugnen, wenn auch die lokale Übereinstimmung (Karthago) eher zufällig und eine tiefenpsychologische Interpretation auszuschließen ist (vgl. SCHINDLER, Selbstmord). Augustin kontrastiert den Tod Didos aus Liebe zu Aeneas mit seinem eigenen, gottfernen Tod aus mangelnder Liebe zu Gott. Die *errores* (Irrungen) des Aeneas versteht Augustin nicht nur lokal, sondern auch geistig und moralisch; er stellt sich damit in eine lange Reihe biographischer Ausdeutungen der Fahrten des Odysseus oder Aeneas (vgl. STANFORD). Man ist sogar so weit gegangen, die umstrittene Einheit der *conf.* mit Hilfe der *Aeneis* zu rechtfertigen: Entsprechend der odysseischen *Aeneis*-Hälfte sei die Lebensbeschreibung in *conf.* 1–9 als der odysseische Teil des Werkes zu verstehen (an dessen Ende die Mutter Monnica stirbt wie Anchises am Ende des drit-

ten Buches der *errores*), *conf.* 10 sei dann das »Hafenbuch« (so PFLIGERSDORFFER 179 nach der reichen Metaphorik am Anfang von *beata u.*), bevor dann in den iliadischen Büchern *conf.* 11–13 im Sinne eines *maior ordo*, d. h. auf höherer Ebene, die geistigen Kämpfe um die Sicherung der neuen Glaubenslehre ausgefochten werden.

Im Zuge der traditionellen Dichter- und Mythenkritik wendet sich Augustin gegen die Fiktionen (*figmenta*) der Götterlehre und stellt auch Unstimmigkeiten zwischen einzelnen Vergilstellen fest. Er spürt einen Zwiespalt zwischen der eleganten Form der Verse und ihrem nichtigen Inhalt. Wie schon Tertullian im *Apologeticum* (Verteidigungsschrift) 25,16 verdammt auch Augustin in den ersten Büchern von *ciu.* jene Kernsätze, mit denen Vergil das römische Herrschaftsstreben zusammenfaßt: *parcere subiectis et debellare superbos* (die Unterworfenen schonen und die Hochmütigen niederkämpfen; Vergil, *Aeneis* 6,853) sowie die Worte *imperium sine fine dedi* (Ein Reich ohne Ende verlieh ich; Vergil, *Aeneis* 1,279), mit denen Iuppiter sein ewiges Reich ankündigt. Diesen letzten Vers bezieht Augustin dann in christlicher Umdeutung auf den Gegenentwurf seines Gottesstaates (vgl. *ciu.* 2,29). So läßt Augustin auch die christliche Deutung der vierten Ekloge zu oder nimmt sie in den Briefen selbst vor (Vergil, *Eclogae*/Hirtengedichte 4,13 f wird von Augustin aufgenommen in *ep.* 104,11; 137,12; 258,5; *ciu.* 10,27). Genüßlich kostet Augustin immer wieder den Widerspruch aus, daß Rom nach Ansicht der Kritiker am Christentum eben von denjenigen heidnischen Göttern hätte beschützt werden müssen, die sich einst nach dem Bericht der vergilischen *Iliupersis* (Zerstörung Trojas) schon von der Urheimat Troja abgewandt haben (vgl. Vergil, *Aeneis* 2,608–623).

Auch ohne wörtliche Zitate hat die weiche und gestreiche Art vergilischer Diktion (vgl. das Urteil über Vergil in Horaz, *Satura*/Satire 1,10,40: *molle atque factum*/weich und gestreich) auf Augustins Stil insgesamt einen gewaltigen Einfluß ausgeübt. Wenn Augustin Vergilverse auch häufiger wörtlich zitiert als Ambrosius, so haben seine Formulierungen mit denen des Ambrosius dennoch eine oft gewagte Wortakrobatik gemeinsam und den sanften Schleier vergilischer Melancholie. Als Beispiel mögen etwa die vergilischen Metaphern im zehnten Buch von *conf.* dienen, mit denen Augustin sein Inneres als *aula memoriae* (Halle der Erinnerung) bzw. *praetoria memoriae* (Palast der Erinnerung) beschreibt (vgl. *conf.* 10,12.14; vgl. SCHMIDT-DENGLER; HÜBNER, *Praetoria* 250.256 f). Bezeichnend ist der Unterschied zu jenen Vergilzitataten, die Augustin in *c. Iul. imp.* aus dem Werk seines Gegners referiert: Während dieser gekünstelt sein Wissen zur Schau stellt und der beliebten Mode der Centonenbildung (also der Zusammenstellung von verschiedenen Textstellen zu einem Flickenteppich) frönt (vgl. *c. Iul. imp.* 4,38), steht Augustin in einer lebendigen Tradition der Vergilnachfolge, die auf einem innigen Verhältnis zu diesem Autor beruht (erkennbar z. B. an der Bezeichnung Vergils als *poeta noster*/unser Dichter in *Acad.* 3,9).

1.3. Varro

Petrarcas Dictum über Varro, er sei »il terzo gran lume romano« (das dritte große römische Licht; Francesco Petrarca, *I trionfi, Trionfo della Fama* 3,38), entspricht ganz der Bedeutung, die dieser Autor für Augustin hat. Mag schon Laktanz hin und wieder auf Varro zurückgegriffen haben, so hat doch kein Kirchenvater Varro so oft zitiert wie Augustin. Der Name kommt nicht weniger als 117 Mal in Augustins Werken vor, meistens in *ciu.*, wo er dem Lob Varros ein ganzes Kapitel einräumt (vgl. *ciu.* 6,2). Sein Urteil ist von dem Ciceros und des Terentianus Maurus beeinflusst: Augustin schätzt weniger den Stil, den er an Stellen, wo er ihn nicht wörtlich zitiert, sogar rhythmisch glättet (HAGENDAHL), sondern die profunde Gelehrsamkeit und die schematische Organisation (*distributio ac distinctio*/Einteilung in Abschnitte und Ausdifferenzierung) gewaltiger Wissensmengen in einer für seine Zeit autoritativen Form. Seit Cicero taucht hier neben dem Prädikat *doctus* (gelehrt) immer wieder der Begriff der *curiositas* (der theoretischen Neugier) auf.

Ausdrücklich nennt Augustin die weitgehend verlorenen Schriften der *Antiquitates rerum humanarum et diuinarum* (Altertümer der Menschen und Götter), *De gente populi Romani* (Über die Herkunft des römischen Volks), *Curio de cultu deorum* (Curio über die Verehrung der Götter) und *De philosophia* (Über die Philosophie). Nicht genannt werden die *Disciplinae* (Lehrfächer), eine Enzyklopädie der nach Varro neun Grundwissenschaften (zusätzlich zu den sieben später als Trivium und Quadrivium bezeichneten Wissenschaften die Architektur und die Medizin; vgl. HÜBNER, Musae), die Augustin von der Schulzeit an vertraut waren, von ihm in der Regel als *disciplinae liberales* (Wissenschaften des freien Mannes) bezeichnet wurden und die in der Spätantike, besonders seit Martianus Capella und Cassiodor, eine gewaltige Wirkung entfalten sollten. Von seiner geplanten Enzyklopädie der freien Künste (d. h. der Darstellung von Grammatik, Dialektik, Rhetorik, die in den *Scholia Vindobonensia ad Horatii Artem poeticam*/Wiener Scholien zur *Ars poetica* des Horaz 307 erstmals zum *triuuium*/zur Dreiergruppe [wörtlich: ›Weggabelung‹] zusammengefaßt werden, sowie Musik, Arithmetik, Geometrie und Astrologie/Astronomie, in Boethius, *De institutione arithmetica*/Über die Unterweisung in der Arithmetik 1,1 erstmalig als *quadruuium*/Vierergruppe [wörtlich: ›Wegkreuzung‹] bezeichnet) sind bis auf *mus.* nur Ansätze erhalten (*gramm., dial., rhet.; mus.* ist nur zur Hälfte verwirklicht; 7C. I. 2.); dieses Vorhaben ist ohne das Vorbild Varros undenkbar. Augustin kommt auf die *disciplinae liberales* außerdem in *ord.* 2,35–43 zu sprechen, dem frühesten schriftlichen Beleg für den Kanon der sieben Künste überhaupt – mag auch der Aufstieg der Seele in bedächtigen Einzelschritten vom Körperlichen zum Intelligiblen auf einer neuplatonischen Inanspruchnahme der varronischen Lehre beruhen: Die von Varro in *Antiquitates rerum humanarum et diuinarum* fragmentum 212 vorgenommene und auch auf Mosaiken dargestellte geometrische Anordnung der Künste nach dem Quadrat der neun Musen, deren Entstehungslegende Augustin auch in *doctr. chr.* 2,27 referiert, widerstrebt nicht nur einem linearen Aufstieg des Geistes, sondern auch der Einsträngigkeit literarischer Darstellung überhaupt (vgl. HÜBNER, Musae 230–237).

Besonders in seinen frühen Schriften übernimmt Augustin von Varro die stoisch gefärbte Sprachphilosophie, darunter so manche der von Varro geschätzten Etymologien (vgl. *mag.* 12; *conf.* 9,5; 10,18; vgl. KNAUER 122 f). Auch in *doctr. chr.* läßt sich varronischer Einfluß nachweisen, wie etwa in dem berühmten Gegensatz von *uti* (gebrauchen) und *frui* (genießen; zur Diskussion um den varronischen Hintergrund des Begriffspaars vgl. CHADWICK, *Frui* 72 Anm. 8) oder der akustischen Dreiteilung der Laute in *uocalia* (tönende; entsprechend φωνήεντα), *semiuocalia* (halbtönende; entsprechend ἡμιφωνα) und *muta* (stimmlos; entsprechend ἄφωνα; vgl. *ord.* 2,36), die wohl auch für seine Psalmenpredigten vorauszusetzen ist (vgl. HÜBNER, *Cantare*). Seine neue, vom Ziel her einheitlich bestimmte christliche Bildung übernimmt aus den varronischen Systemen, was ihr nützlich erscheint, läßt indes anderes weg oder modifiziert es.

Für *ciu.* hat Augustin die Schriften Varros erneut studiert (ca. 92 % aller Varrozitate finden sich in *ciu.*). Augustin verdankt ihm, dem Polyhistor, (neben dem Juristen M. Antistius Labeo in der Dämonologie) die genauen Kenntnisse der römischen Götterlehre und der Kultorganisation. Er referiert detailliert die schematische Disposition von Varros doppeltem Hauptwerk, den *Antiquitates rerum humanarum et diuinarum*, wobei er die Problematik dieser Dichotomie durchaus erkennt: Augustin vermißt das ewige Leben und kritisiert die Priorität der menschlichen Dinge (vgl. *ciu.* 6,4). Die menschliche und die göttliche Sphäre sollten strenger voneinander geschieden werden. Naturgemäß interessiert ihn vor allem der zweite Werkteil über die Götter: In *ciu.* 4 entfaltet er polemisch die abstruse Lehre von den zahllosen ›Sondergöttern‹ oder ›Augenblicksgöttern‹, besonders ausführlich und sarkastisch von den *di nuptiales* (den Hochzeitsgöttern) im Zusammenhang der Hochzeitszeremonie, in *ciu.* 6f zwar weniger scharf, aber dafür ausführlich die *theologia tripartita* (die dreigeteilte Götterlehre). In *ciu.* 7 schöpft er außerdem aus dem Werk *Curio de cultu deorum*, in *ciu.* 18 vergleicht er anhand ausgedehnter Zitate aus *De gente populi Romani* die Universalgeschichte der *terrena ciuitas* (des irdischen Gemeinwesens) mit seiner *ciuitas dei* (dem zu Gott gehörenden Gemeinwesen). *Ciu.* 19 ist die einzige Quelle für die Schrift *De philosophia*, in der Varro, frühere Skeptiker überbietend, nicht weniger als 288 denkbare Definitionen des höchsten Gutes durchgespielt hat. Augustin lehnt den materiellen immanenten Allgott der Stoiker ab (vgl. *ciu.* 8,5) und neigt eher dem transzendenten Gott der Neuplatoniker, ihrem Dualismus und der Lehre von der Weltseele zu (vgl. *ciu.* 7,5f). Einen Hinweis auf das ewige Leben sucht Augustin bei Varro vergebens. Wenn Varro die absurden, allzu menschlichen Göttergeschichten beschreibt und klassifiziert, ist sein Scharfsinn fehlgeleitet, weil er noch nicht *sancto Spiritu liber* (durch den Heiligen Geist frei; vgl. *ciu.* 6,2) geworden, sondern noch in den alten Gesetzen und Kulturen seines Staates befangen ist.

1.4. Terenz

Während Augustin die älteren Dichter Naevius, Ennius, Pacuvius, Caecilius oder Plautus nur okkasionell und selbst dann nur indirekt über Cicero oder Varro nennt,

zitiert er den Schulautor Terenz häufig: Meistens handelt es sich um gültig formulierte allgemeine Lebensweisheiten in ornamentaler Funktion. Die Mehrzahl der Zitate findet sich in den Dialogen, Briefen und in *ciu*.

In den Zitaten von besonderer Aussagekraft geht es um die Jugend und deren Erziehung. Mehrfach zieht Augustin jene Stelle aus dem *Eunuchus* (Der Kastrat) heran, an der ein Liebhaber angesichts eines Gemäldes, auf dem sich Iuppiter als Goldregen in den Schoß der Danae ergießt, sein eigenes Liebesabenteuer legitimiert sieht: Der Seitensprung des höchsten Gottes dient ihm als *exemplum stupri* (Modell der Unzucht; *conf.* 1,26). Augustin läßt das liberale Erziehungsideal der *Adelphoe* (Die Brüder) zwar grundsätzlich gelten, doch aufgrund seiner Vorstellung von Kirchenzucht und Strenge gibt er dem *timor* (der Furcht) den Vorrang vor dem reinen *amor* (der Liebe) und verkehrt die Terenzworte in ihr Gegenteil, um daraus nach terenzischer Art eine eigene Maxime zu bilden.

Eine andere Terenzstelle dient der Exposition von *ord.*: Wie sich eine Maus in dunkler Novemberrnacht durch ihr Pfeifen verrät (vgl. Terenz, *Eunuchus* 1024), so hat auch der junge Licentius verraten, daß er nicht schläft (vgl. *ord.* 1,9) – auch das eine Art des ›zitathaften Lebens‹ –, doch kehrt Augustin die Fortsetzung des Verses *hodie perii* (heute bin ich verloren) ebenfalls um, denn das Pfeifen verspricht, daß sich Licentius wie die Maus in ihr Loch, d. h. in seinen wahren Schlupfwinkel, zurückzieht, um in philosophischer Geborgenheit bei sich zu ruhen: *Noua nunc religio istaec in te incessit* (Eine neuartige Gläubigkeit ist nun in dich gedrungen; Terenz, *Andria*/Das Mädchen aus Andros 730, zitiert in *ord.* 1,20; vgl. HÜBNER, *Ordo*).

1.5. Sallust

Während Augustin Sallusts *Catilinae coniuratio* (Die Verschwörung des Catilina) bereits früh und relativ häufig im Zusammenhang mit Ciceros Catilinarien (*In Catilinam*/[Reden] gegen Catilina) benutzt, scheint er das *Bellum Iugurthinum* (Der Krieg gegen Iugurtha) erst nach 410 genauer zur Kenntnis genommen zu haben. Einige anonyme Zitate im Werk Augustins, die früher Cicero zugeschrieben wurden, konnten durch sorgfältige Analyse für Sallust gesichert werden. Augustin schätzt an Sallust nicht nur die seines Erachtens wahre Beurteilung der römischen Geschichte als Dekadenz, sondern auch seine Fähigkeit als *lectissimus pensator uerborum* (jemand, der die Worte sorgfältigst abwägt; *beata u.* 31).

In der berühmten Passage der *conf.* über den Birnendiebstahl stilisiert sich Augustin im Zusammenhang mit der Frage nach der Herkunft des Bösen zitathaft zum ›zweiten Catilina‹ (COURCELLE, *Le jeune Augustin*): Wie Catilina tut Augustin das Böse nur um des Bösen willen, doch geht er noch über Sallust hinaus, wenn er sagt, daß selbst Catilina das Böse immerhin noch um anderer Ziele willen und nicht – wie Augustin – um seiner selbst willen getan habe (vgl. *conf.* 2,9–18, besonders 2,11 f).

Augustin zitiert aus dem Proömium zur *Catilinae coniuratio* über den moralischen Verfall des römischen Staates – wie vor ihm schon Laktanz im Vorwort zu seinen *Diuinae institutiones* (Gott betreffende Unterweisungen) oder Hilarius von Poitiers

im Vorwort zu *De trinitate* (Über die Trinität; vgl. DOIGNON, Lactance) – in seinen Briefen, ebenso in *beata u.* aus der Catorede (Sallust, *Catiliae coniuratio* 52,2–36; *beata u.* 31), die er der Caesarrede vorzieht.

Besonders in den ersten fünf Büchern von *ciu.* übernimmt Augustin lange Passagen aus der *Catiliae coniuratio*, deren Anfangsworte über Mensch und Tier er für seine Dämonologie benutzt (*ciu.* 9,9), ferner aus dem Proömium des *Bellum Iugurthinum* und den größtenteils verlorenen *Historiae* (Zeitgeschichte). Mit Sallust teilt er gerade in *ciu.* das pessimistische Geschichtsbild vom langsamen moralischen Verfall des römischen Staates. Immer wieder zitiert er den berühmten Satz über die Entwicklung von einer *res publica pulcherruma atque optima* (einem sehr schönen und überaus guten Staat) zu schlimmster Entartung (einer *res publica pessuma atque flagitiosissima*/einem sehr schlechten und mit Lastern überaus beladenen Staat; Sallust, *Catiliae coniuratio* 5,9), überträgt Sallusts Schlüsselbegriffe *ambitio* (Ehrgeiz), *avaritia* (Habgier), *superbia* (Hochmut), *libido dominandi* (Machtgier) oder *crudelitas* (Grausamkeit) vom römischen auf den irdischen Staat überhaupt. In den *Historiae* hat Sallust diesen Pessimismus noch gesteigert: Der Sittenverfall setzt nicht erst nach der Zerstörung Karthagos ein, sondern ist latent schon seit der Vertreibung der Könige vorhanden, nur daß die sozialen Unruhen damals noch durch die Furcht vor der Rückkehr des vertriebenen Tarquinius (und nicht etwa durch Gerechtigkeits-sinn) unterdrückt worden seien. Was sich bereits seit der Vertreibung der Könige allmählich angebahnt hatte, kam dann mit den Gracchenkämpfen beschleunigt zum vollen Ausbruch. Schon vor der Ankunft des *redemptor* (des Erlösers Christi) sagte der aus Rom scheidende Iugurtha: *O urbem uenalem et mature perituram, si emptorem inuenerit!* (O käufliche Stadt und reif zum Untergang, wenn sie einen Käufer gefunden haben wird!; Sallust, *Bellum Iugurthinum* 35,10, durch Augustin rezipiert in *ep.* 138,16).

1.6. Kaiserzeitliche Autoren

Die nachklassischen Autoren spielen bei Augustin eine vergleichsweise geringe Rolle. Unter den Dichtern zitiert Augustin vor allem Lucan, Persius (den schon Laktanz gern herangezogen hat) und Juvenal, unter den Prosaautoren den Medizinschriftsteller Celsus, Plinius den Älteren, Gellius und den Historiker Iustin. Auch mit dem Werk des Stoikers Seneca, in dem Augustin einen Zeitgenossen und Briefpartner des Apostels Paulus sieht (vgl. *ep.* 153,14), ist der junge Rhetoriklehrer durchaus bekannt (vgl. HAGENDAHL; OPELT). Dabei reicht seine Kenntnis immerhin so weit, daß er den Manichäer Faustus einer nur oberflächlichen Kenntnis des Philosophen überführen kann (*conf.* 5,11). Auch ist es Augustins Verdienst, in *ciu.* 6,10 ein nicht wenig umfangreiches Fragment der weitestgehend verlorenen senecanischen Schrift *De superstitione* (Über den Aberglauben) der Nachwelt bewahrt zu haben. Unter Augustins eigenen Landsleuten ragt neben Terentianus Maurus, einem Metriker, Apuleius von Madaura hervor. Augustin stellt ihn in die Reihe der Neuplatoniker, setzt sich in *ciu.* 8 f mit dessen Dämonologie auseinander und überliefert als einziger den

Alternativtitel der *Metamorphoses* (Verwandlungen): *Asinus aureus* (Der goldene Esel; *ciu.* 18,18; A B. II. 3.).

- FUCHS, Harald: Augustin und der antike Friedensgedanke. Untersuchungen zum neunzehnten Buch der *Civitas Dei*, Neue philologische Untersuchungen 3, Berlin 1926, 2., unveränderte Auflage Berlin/Zürich 1965.
- HAGENDAHL, Harald: Augustine and the Latin Classics, *Studia graeca et latina Gothoburgensia* 20, Göteborg 1967.
- HECK, Eberhard: Die Bezeugung von Ciceros Schrift *De re publica* bei den Kirchenvätern, *Spudasmata* 4, Hildesheim 1966 [Augustin: 111–153].
- MACCORMACK, Sabine: The Shadows of Poetry. Virgil in the Mind of Augustine, *The Transformation of the Classical Heritage* 26, Berkeley 1998.
- MARROU, Henri-Irénée: *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1937, 4. Auflage Paris 1958; deutsche Übersetzung: GÖTTE, Johannes (Hg.): *Augustinus und das Ende der antiken Bildung*, übersetzt von Lore Wirth-Poelchau in Zusammenarbeit mit Willi Geerlings, Paderborn u. a. 1981, 2., ergänzte Auflage Paderborn u. a. 1995.
- MÜLLER, Gerhard A.: Formen und Funktionen der Vergilzitate bei Augustin von Hippo, *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. 1. Reihe (Monographien)* 18, Paderborn u. a. 2003.
- O'DONNELL, James J.: Augustine's Classical Readings, *Recherches Augustiniennes* 15 (1980), 144–175.
- TESTARD, Maurice: *Saint Augustin et Cicéron*, vol. 1. Cicéron dans la formation et dans l'œuvre de saint Augustin; vol. 2. Répertoire des textes, Paris 1958.

Wolfgang Hübner

2. Die akademische Skepsis

2.1. Die akademische Skepsis und ihre Rezeption

Augustins erste erhaltene Schrift, *Acad.* (A C. I. 2.), ist eine Auseinandersetzung mit erkenntnistheoretischen Thesen, die seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts v. Chr. bis ins erste vorchristliche Jahrhundert in der Athener Akademie – von Arkesilaos, Karneades, Philo von Larissa – gelehrt wurden. Gemäß dem Tenor dieser Lehre ist es dem Menschen nicht möglich, Objekte und Sachverhalte zuverlässig wahrzunehmen, wie es in der stoischen Wahrnehmungstheorie behauptet wird, und als Folge ergibt sich das Gebot der ›Zurückhaltung des Urteils‹ ($\epsilon\pi\omicron\chi\eta$). Diese skeptische Ausrichtung, mit der sich die ›Mittlere‹ und/oder ›Neue‹ Akademie von der ›Alten‹ – platonischen – abgrenzte, fand in Cicero ihren letzten prominenten Vertreter. Die skeptische Lehre wurde außerhalb der Akademie von Pyrrhon von Elis (3. Jahrhundert v. Chr.; zur Zeit Ciceros von Ainesidemos) vertreten und von Sextus Empiricus (Ende 2. Jahrhundert n. Chr.) weitertradiert (vgl. dazu RICKEN). Grundlage für die Auseinandersetzung mit den skeptischen Thesen blieb im lateinischen Westen jedoch bis in die Frühe Neuzeit Ciceros Abhandlung in den *Academicici libri* (Akademischen Büchern), weshalb der Skeptizismus als Lehre der Mittleren oder Neuen Akademie verstanden bzw. der Begriff *Academicus* (im Gegensatz zu *Platonicus*) in der Literatur gleichbedeutend mit ›Skeptiker‹ verwendet wurde. In der Schule der Akademie wurde die skeptische Position allerdings nicht mehr vertreten, doch

wurden die These der eingeschränkten Erkenntnisfähigkeit des Menschen und das Gebot der Urteilsenthaltung weiterhin rezipiert und diskutiert. Augustin hat diese Lehre denn auch kaum nur durch die Lektüre der *Academici libri* kennen gelernt (so TESTARD), sondern wohl auch durch die Diskussionen in den zeitgenössischen gebildeten Kreisen oder durch andere schriftliche Quellen (Doxographien; Sammlungen skeptischer Tropen usw.). Ciceros *Academici libri* boten wohl die Hauptgrundlage für die Polemik der lateinischen Kirchenschriftsteller gegen die ›akademischen‹ Thesen, denen die christlichen Autoren die Erkennbarkeit Gottes (Minucius Felix, *Octavius*/Octavius 17,4–11), die Zuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung (Tertullian, *De anima*/Über die Seele 17,11.13), den durch Christus garantierten Heilsweg (Arnobius, *Aduersus nationes*/Gegen die Heiden 2,9) und die Möglichkeit der Erkenntnis von alltäglichen Dingen (Laktanz, *Diuinae Institutiones*/Gott betreffende Unterweisungen 3,5 f) entgegenhielten bzw. auf deren Grundlage Laktanz dem Menschen die Erkenntnisfähigkeit der überirdischen Dinge absprach und die Notwendigkeit der göttlichen Offenbarung proklamierte.

2.2. Die akademisch-skeptische Wahrnehmungstheorie

Sowohl in Ciceros *Academici libri* wie auch in Augustins *Acad.* werden die Thesen der akademisch-skeptischen Wahrnehmungstheorie zugrunde gelegt, die sich in der Auseinandersetzung der skeptischen Akademie mit der Stoa herausentwickelt hatten: *Nihil percipi/sciri potest* (Nichts kann erfaßt/gewußt werden), und deshalb müsse der Weise sein Urteil zurückhalten (*Sapiens nulli rei assentitur*/Der Weise stimmt keiner Sache zu), um keinem Irrtum und keinen falschen Meinungen zu erliegen. Die Stoiker vertreten seit Zenon die Position, daß die menschliche Sinneswahrnehmung zuverlässig sei, daß ein Sinneseindruck bzw. eine ›Erscheinung‹ (φαντασία, lat. *uisum*), wenn sie ›kataleptisch‹ (erfassend) sei, auch ›wahr‹ sei, d. h. das zugrundeliegende Objekt oder den Sachverhalt zuverlässig abbilde, so daß ihr das Zentralorgan der Seele ›zustimmen‹ könne (συγκατατίθεσθαι, lat. *assentiri/approbare*; ›Zustimmung‹ = συγκατάθεσις bzw. lat. *assensio*). Die ›kataleptische Erscheinung‹ gilt den Stoikern als ›Kriterium der Wahrheit‹. Die Akademiker setzen dem entgegen, daß die menschliche Sinneswahrnehmung trügerisch sei, daß der Mensch bzw. das Zentralorgan der menschlichen Seele eine kataleptische Erscheinung nicht von einer nicht-kataleptischen unterscheiden könne, da Erscheinungen bis zur Verwechselbarkeit ähnlich sein könnten; deshalb müsse der Skeptiker in jedem Fall seine ›Zustimmung‹ zurückhalten (ἐπέχειν/sich [scil. eines Urteils] enthalten, lat. *nulli rei assentiri*/keiner Sache zustimmen). Der Skeptiker will sich also in seinem Urteil nicht festlegen und bestreitet, über ein Wissen zu verfügen, kann aber dennoch Vermutungen anstellen, die er als *probabilia* (wörtlich: wahrscheinlich, annehmbar) bzw. *ueri similia* (wörtlich: dem Wahren ähnlich, hier etwa: annehmbar) bezeichnet.