

**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 70 (2023)

**Heft:** 1

**Artikel:** Rhetorik der Innerlichkeit : Augustinus, inner Mensch und Intertextualität

**Autor:** Lerchner, Thorsten

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-1047430>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 10.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

THORSTEN LERCHNER

## Rhetorik der Innerlichkeit

### Augustinus, innerer Mensch und Intertextualität

Es gibt fast 2000 nachgewiesene Zitate in den autobiografischen *Bekenntnissen* des Kirchenvaters Aurelius Augustinus (354–430). Darauf macht Klaus Kienzler in einem vielbeachteten Aufsatz Ende der Achtzigerjahre aufmerksam.<sup>1</sup> Er glaubt, diese Zitate würden zur Verklammerung von Textteilen dienen, das heißt die Autobiografie zu einem organischen Ganzen verweben. Dahinter steht eine lange akademische Diskussion, ob die *Bekenntnisse* eine Einheit bilden oder ob man Buch 1 bis 9, die Lebensbeschreibung im engeren Sinn, trennen müsse von Buch 10 bis 13, den philosophischen und exegetischen Reflexionen.<sup>2</sup>

Auf mich wirkt Kienzlers Beobachtung in erster Linie irritierend: Es gibt fast 2000 nachgewiesene Zitate in den autobiografischen *Bekenntnissen* des Kirchenvaters Augustinus! Das sind wirklich viele. Augustinus, könnte man meinen, spricht mit geliehener Stimme, und das ausgerechnet in seiner Autobiografie, einer Bekenntnisschrift, wo man doch Originalität, Intimität und, vor allem, Authentizität erwarten würde. Das liegt nicht nur daran, dass man als moderne Rezipientin oder moderner Rezipient das Werk liest, daher in individualistischen Registern denkt und möglicherweise anachronistische Ansprüche hegt. Es waren ja ausgerechnet die christlichen Philosophen, die lateinischen und griechischen Kirchenväter, die das Persönliche entdeckt haben.<sup>3</sup> Mit vollem Recht würden daher Leute, wenn sie sich für Augustins privaten Weg zum Glauben interessieren, Augustins Worte hören wollen und nicht die von anderen.

Die extreme Zitatdichte in den augustinischen *Bekenntnissen* ist also höchst verwunderlich – und Verwunderung ist immer ein guter Wegweiser zu philosophischen Gedanken gewesen.

<sup>1</sup> Vgl. KIENZLER, Klaus: *Der Aufbau der „Confessiones“ des Augustinus im Spiegel der Bibelzitate*, in: *RechAug* 24 (1989), 123–164, hier 125.

<sup>2</sup> Vgl. zu dieser Auseinandersetzung FELDMANN, Erich: *Das literarische Genus und das Gesamtkonzept der Confessiones*, in: FISCHER, Norbert/MAYER, Cornelius (Hgg.): *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretation zu den dreizehn Büchern*. Freiburg i.Br.: Herder 1998, 11–59, hier 19–32.

<sup>3</sup> Vgl. KOBUSCH, Theo: *Selbstwerdung und Personalität: Spätantike Philosophie und ihr Einfluß auf die Moderne*. Tübingen: Mohr Siebeck 2018, 76–90; DUMONT, Louis: *A modified view of our origins: the Christian beginnings of modern individualism*, in: CARRITHERS, Michael/COLLINS, Steven/LUKES, Steven (Hgg.): *The Category of the Person. Anthropology, philosophy, history*. Cambridge: Cambridge University Press 1996, 93–122, hier 93–106.

Dass Augustinus seine Worte von woanders herholt, lässt sich konkret nachweisen, und zwar gleich anhand des ersten Satzes der *Bekenntnisse*: „Groß bist Du, Herr, und höchsten Lobes würdig.“<sup>4</sup> An dieser Formulierung ist nichts Eigenes dran; es handelt sich um eine Collage aus den Psalmen 144,3, 47,1, 95,4 sowie 146,5.<sup>5</sup> Die Selbstbeschreibung fängt demnach bereits mit fremden Worten an, ganz exponiert, ganz markiert und sicherlich auch ganz bewusst.

Doch Augustinus geht noch weiter als mit anderleuts Worten zu sprechen. Er hört auch mit den Ohren anderer. Das zeigt sich in der berühmten Konversionsszene in Buch 8: Augustinus setzt sich im Garten in Mailand unter einen Feigenbaum, völlig aufgelöst und verzweifelt, weil ein Teil von ihm das enthaltsame christliche Leben ergreifen will und ein anderer nicht. Der „Zwist“, klagt er, „zerriss meine Seele“<sup>6</sup>. Unvermittelt hört er eine zarte Stimme aus dem Nachbarhaus, die Stimme ruft: „Nimm und lies, nimm und lies“<sup>7</sup>. Auf die Aufforderung hin greift er zum Evangelium und blickt auf die erstbeste Stelle, die ihm unterkommt. Den Inhalt dieser Passage – eine Ermahnung zum richtigen Lebenswandel – münzt er auf sich sowie seine Situation, glaubt an ein göttliches Wunder und gewinnt Festigkeit in seinem Entschluss zur Läuterung.

Entscheidend ist die Begründung für sein Handeln, dass er nach den geheimnisvollen Worten sofort das heilige Buch heranzieht: „[I]ch konnte“, erklärt er, das Vernommene „nur so deuten“<sup>8</sup>. „Denn über Antonius hatte ich gehört, dass er einmal zufällig dazukam, als das Evangelium verlesen wurde. Der Text habe ihn aufgerüttelt“.<sup>9</sup>

Die Erwähnung des Mönchs Antonius verweist zugleich auf eine andere Stelle der *Bekenntnisse*, nur unwesentlich vor der Konversionsszene, nämlich die eingestreute Erzählung des Pontician über zwei Hofbeamte, denen eine Epiphanie widerfährt. Während eines Spaziergangs, berichtet Ponti-

<sup>4</sup> AUGUSTINUS, Aurelius: *Confessiones* = *Bekenntnisse*. Lateinisch/Deutsch. Stuttgart: Reclam 2009, Buch 1, I.1, Übersetzung Flasch: „Magnus es, domine, et laudabilis valde“. Textübersetzungen stammen, wenn nicht anderes angegeben, vom Autor, Modifikationen werden markiert.

<sup>5</sup> Vgl. KIENZLER: *Der Aufbau der „Confessiones“*, 125.

<sup>6</sup> AUGUSTINUS: *Confessiones*, Buch 8, V.10, Übersetzung Flasch: „discordando dissipabant animam meam“. Vgl. zur Schärfe des psychologischen Konfliktes im zerrissenen Willen ausführlich MÜLLER, Jörn: *Zerrissener Wille, Willensschwäche und menschliche Freiheit bei Augustinus*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 114,1 (2007), 49–73.

<sup>7</sup> AUGUSTINUS: *Confessiones*, Buch 8, XII.29, Übersetzung Flasch: „Tolle lege, tolle lege“.

<sup>8</sup> AUGUSTINUS: *Confessiones*, Buch 8, XII.29, Übersetzung Flasch: „nihil aliud interpretans“. Vgl. zu dieser indirekten Erleuchtung Augustins, die prinzipiell mehrere Deutungsmöglichkeiten bietet, MOSER, Christian: *Buchgestützte Subjektivität. Literarische Formen der Selbstsorge und der Selbstthermeneutik von Platon bis Montaigne*. Tübingen: Niemeyer 2006, 428f.

<sup>9</sup> AUGUSTINUS: *Confessiones*, Buch 8, XII.29, Übersetzung Flasch, modifiziert: „Audieram enim de Antonio, quod ex evangelica lectione, cui forte supervenerat, admonitus fuerit“.

cian, hätten die kaiserlichen Bediensteten in einer Gartenhütte „ein Buch gefunden mit der Lebensbeschreibung des Antonius“<sup>10</sup>. Die Hagiografie habe sie dermaßen tief berührt, dass sie alles stehen und liegen ließen, um nicht länger dem Kaiser zu dienen, sondern Gott; man „las und wurde verwandelt“<sup>11</sup>.

Die Bekehrungsszene setzt sich demnach zusammen aus dem aufgeschnappten Erlebnis des Antonius, von dem Augustinus „gehört“ hat, und der beiläufigen Anekdote des Pontician, der eigentlich wegen etwas ganz anderem zu Besuch ist.<sup>12</sup> Augustinus greift beim Verständnis des Erlebnisses im Mailänder Garten auf die Erfahrungen anderer zurück. Das ‚Nimm und lies‘ hört er gefiltert durch den Lebenslauf Fremder. Es erinnert ihn erstens an die Gefolgsleute des Kaisers, die ein Buch in die Hand bekommen, das ihr Leben verändert, und zweitens an Antonius, der bekehrt wird, als er zufällig einer Bibellesung beiwohnt und dort ein Zitat hört, das perfekt zu seiner Lage passt. Ausgerechnet der Höhepunkt in Augustins Lebensbeschreibung, die Konversion, speist sich aus der Gerüchteküche: Augustinus hat von anderswo gehört, dass..., und zwar von irgendwoher über Antonius und von „einem gewissen“, also nicht näher bekannten, „Pontician“<sup>13</sup> über anonyme kaiserliche Bedienstete. Diese Gerüchte steuern die eigene Erfahrung, sogar die eigene Grenzerfahrung; sie bilden die Folie für die Interpretation dessen, was in Mailand passiert.

Augustinus konstruiert die Konversionspassagen extrem feinsinnig. Für geliehenes Verständnis eignen sich Gerüchte so gut, weil sie die Wahrnehmung besonders subtil beeinflussen. Gerüchte, hat C.G. Jung untersucht,<sup>14</sup> fördern die unauffällige Übernahme von Erfahrungsmustern, denn Gerüchte sind von Natur aus unscharf und stehen situativen Anpassungen offen. So entsteht bei Augustinus keine platte Gleichheit von Erfahrungen, sondern nur Familienähnlichkeit: Sein Erlebnis in Mailand entspricht sicherlich nicht ganz genau dem der kaiserlichen Bediensteten oder dem des Mönchs Antonius, wohl aber, und zwar klar erkennbar, beiden im Kern.

Das Fremde mischt sich jedenfalls nicht lediglich in die Produktionsmuster der *Bekenntnisse* ein und lässt fremde Worte sprechen. Vielmehr greift es an einer narrativen Gelenkstelle, der Konversionsszene, in die dargestellten Rezeptionsmuster ein und lässt fremde Ohren hören.

<sup>10</sup> AUGUSTINUS: *Confessiones*, Buch 8, VI.15, Übersetzung Flasch: „invenisse ibi codicem, in quo scripta erat vita Antonii“.

<sup>11</sup> AUGUSTINUS: *Confessiones*, Buch 8, VI.15: „legebat et mutabatur“.

<sup>12</sup> Vgl. AUGUSTINUS: *Confessiones*, Buch 8, VI.14, Übersetzung Flasch: „Ich weiß nicht mehr, was er von uns wollte (nescio quid a nobis volebat)“.

<sup>13</sup> AUGUSTINUS: *Confessiones*, Buch 8, VI.14: „Ponticianus quidam“.

<sup>14</sup> Vgl. JUNG, Carl Gustav: *Ein Beitrag zur Psychologie des Gerüchts*, in: RIKLIN, Franz/JUNG-MERKER, Lilly/RÜF, Elisabeth (Hgg.): *C.G. Jung Gesammelte Werke. Band 4: Freud und die Psychoanalyse*. Zürich: Rascher 1969, 41–57, hier 52.



Das fordert nach Erklärung. Die naheliegendste ist: Autorität. Diese Deutung funktioniert auf den ersten Blick gut beim Einsatz der vielen Bibelzitate, denn was liegt näher für einen Kirchenvater, als sich Legitimation und Kontext fürs eigene Schreiben durch Bibelverweise zu verschaffen. Die Deutung funktioniert weniger gut beim Rückgriff auf die Hofbeamten und Antonius. Natürlich sind auch Bekehrte Autoritäten – aber im Vergleich zum Bibelwort weit geringere. Obendrein hängt deren Ansehen in Augustins Narration von der Verlässlichkeit der Informanten ab, und während Pontician als hoher Beamter<sup>15</sup> ein gewisses Grundvertrauen genießt, fehlt für die Antonius-Geschichte komplett die Quellenangabe.

Vollends scheitert die Einstufung der Verweise als Autoritätsargumente, sobald ein Blick auf die letzten Seiten von *De Magistro* fällt. Dort entpuppt sich Augustinus als radikaler Sprachskeptiker: „Der Mensch wird durch Worte lediglich dazu aufgefordert zu lernen“.<sup>16</sup> Worte besitzen an sich keine Kraft. Ob ein Lerneffekt eintritt, ist davon abhängig, ob die Worte „im Inneren“<sup>17</sup> von Rezipientinnen und Rezipienten auf Resonanz stoßen. Diese Sprachphilosophie lässt sich anhand der *Bekenntnisse* direkt anschaulich machen: Tieftraurig sitzt Augustinus vor der Konversion unter dem Feigenbaum; „Ströme“ von Tränen „brachen hervor aus meinen Augen“<sup>18</sup>, „bittere Zerknirschung im Herzen“<sup>19</sup>. So sehr niedergeschlagen ist er deswegen, weil er sich redlich bemüht, zum christlichen Leben zu finden: Er meditiert, er führt Gespräche – und natürlich liest er die Bibel, rauf und runter, „mit größtem Eifer“<sup>20</sup> und viel Erkenntnisgewinn. Augustinus kann mittlerweile über Gott reden „wie ein Fachmann“<sup>21</sup>. Jedoch fruchtet das alles nichts und bringt ihn dem christlichen Lebensstil kein bisschen näher. Eine besondere Kraft des biblischen Wortes macht sich hier nicht bemerkbar. Das liegt daran, wie Pontician bei seinem Bericht über die beiden Hofbeamten extra betont, dass die Verwandlung innen geschieht: „mutabatur intus“<sup>22</sup>, heißt es dort – man „verwandelte sich innerlich“. Worte dagegen bleiben äußerlich, ihnen wohnt keine Kraft zur Überzeugung inne. Deswegen können sie, generell, keine Autorität beanspruchen.

<sup>15</sup> Vgl. AUGUSTINUS: *Confessiones*, Buch 8, VI.14, Übersetzung Flasch: „Obwohl er ein Afrikaner war, bekleidete er ein wichtiges Amt beim Kaiserhof (in quantum afer, praeclare in palatio militans)“.

<sup>16</sup> AUGUSTINUS, Aurelius: *De Magistro* = *Der Lehrer*. Paderborn: Schöningh 2002, §45, Übersetzung Fuhrer: „verbis [...] admoneri hominem, ut discat“.

<sup>17</sup> AUGUSTINUS: *De Magistro*, §45, Übersetzung Fuhrer: „intus“.

<sup>18</sup> AUGUSTINUS: *Confessiones*, Buch 8, XII.28, Übersetzung Flasch: „proruperunt flumina oculorum meorum“.

<sup>19</sup> AUGUSTINUS: *Confessiones*, Buch 8, XII.29, Übersetzung Flasch: „amarissima contritione cordis mei“.

<sup>20</sup> AUGUSTINUS: *Confessiones*, Buch 7, XXI.27, Übersetzung Flasch: „avidissime“.

<sup>21</sup> AUGUSTINUS: *Confessiones*, Buch 7, XX.26, Übersetzung Flasch: „Garriebam plane quasi peritus“.

<sup>22</sup> AUGUSTINUS: *Confessiones*, Buch 8, VI.15.

Autoritätsargumente stellen keine sinnvolle Kategorie dar, um Augustins Rhetorik zu analysieren. Der Stilfigur fehlt sprachphilosophisch die Grundlage. Es muss eine andere Erklärung her für die Unmengen an Zitaten und Anspielungen in den *Bekenntnissen*.

Diese Erklärung will ich suchen, und zwar suche ich sie nicht bei klassischen Stilmitteln, sondern in der poststrukturalistischen Literaturtheorie. Die besitzt seit den Siebzigerjahren des vergangenen Jahrhunderts ein ausgeklügeltes Instrumentarium für die Beschreibung von literarischen Bezugnahmen unter dem Fachwort ‚Intertextualität‘. Den Begriff hat die französische Linguistin Julia Kristeva 1967 in ihrem Aufsatz *Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman* geprägt. „[J]eder Text“, schreibt sie dort, „baut sich als Mosaik von Zitaten auf, jeder Text ist Absorption und Transformation eines anderen Textes“, und genau um dieses Phänomen gehe es bei der „Intertextualität“<sup>23</sup>. ‚Text‘ bedeutet für Kristeva jede sprachliche Aussage und umfasst sowohl ganze Bücher wie auch einzelne Sätze im selben Werk. Heutzutage wird ‚Intertextualität‘ oft als Schlagwort<sup>24</sup> für externe „Text-Text-Beziehungen“ verstanden, wofür Zitate und Parodien exemplarisch sind.<sup>25</sup> Im ursprünglichen Sinne Kristevas verstehe ich unter dem Terminus technicus ‚Intertextualität‘ aber nicht nur Verweise zu anderen Texten im strengen Sinne, also textexterne Referenzen wie die vielen Bibelanspielungen bei Augustinus. Ich meine damit struktural jede Form von ausgelagerter Bedeutung,<sup>26</sup> das heißt ebenso textinterne Verweise wie den Bezug zu Pontician und Antonius in der Konversionsszene.

Mein Anliegen umfasst daher insgesamt die intertextuelle Strategie in den *Bekenntnissen*. Methodisch folge ich zum Teil dem amerikanischen New Criticism, einer älteren literaturwissenschaftlichen Richtung, die das Staunen angesichts der Genialität eines Werkes mit dessen funktionaler Analyse und abstrakter Deutung vereinigt.<sup>27</sup> Meine Kernfragen lauten,

<sup>23</sup> KRISTEVA, Julia: *Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman*, in: IHWE, Jens (Hg.): *Literaturwissenschaft und Linguistik*, Band 3. Frankfurt am Main: Athenäum 1972, 345–375, hier 348.

<sup>24</sup> Vgl. zum schillernden Begriff ALLEN, Graham: *Intertextuality*, 2. Auflage. New York: Routledge 2011, 2.

<sup>25</sup> Vgl. BERNDT, Frauke/TONGER-ERK, Lily: *Intertextualität. Eine Einführung*. Berlin: ESV 2013, 7; 12; ACZEL, Richard: *Intertextualität und Intertextualitätstheorien*, in: NÜNNING, Ansgar (Hg.): *Metzler-Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze, Personen, Grundbegriffe*, 5. Auflage. Stuttgart: Metzler 2013, 349–351.

<sup>26</sup> Vgl. ähnlich ALLEN: *Intertextuality*, 5, mit demselben Ziel, den Geist und nicht bloß den Buchstaben des intertextuellen Verfahrens zu erfassen: „Intertextuality seems such a useful term because it foregrounds notions of relationality, interconnectedness and interdependence“.

<sup>27</sup> Vgl. FRYE, Northrop: *Anatomy of Criticism*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1957, 88: „Still, there is a genuine mystery in art, and a real place for wonder. [...] But I feel that literary data are in the long run only explicable within criticism, and I am reluctant to explain literary facts by [...] clichés“. Vgl. zur Übersicht über den New Criticism EAGLETON, Terry: *Einführung in die Literaturtheorie*, 5. Auflage. Stuttgart: Metzler 2012, 54–65.

erstens: Welche rhetorischen Effekte erzeugt Augustinus mit der Intertextualität? Das entspricht der traditionellen funktionalistisch-analytischen Ausgangsfrage des New Criticism.<sup>28</sup> Und zweitens, als genuin philosophisches Erkenntnisinteresse: Welche Einsichten lassen sich aus dieser eigenwilligen künstlerischen Komposition gewinnen, die eine autobiografische Bekenntnisschrift ins Spannungsfeld zwischen Authentizität und Inszenierung stellt?

Für ein tieferes Verständnis von Augustins Poetik sind drei Modelle der Intertextualitätstheorie aufschlussreich, die alle drei jeweils mit unterschiedlichen Theoretikern verbunden sind: Das ist erstens *Intertextualität als Eisberg*, der Ansatz des amerikanischen Romanisten Michael Riffaterre. Zweitens *Intertextualität als semantisches Prisma*, der Grundgedanke des russischen Literaturwissenschaftlers Michail Bachtin. Und drittens *Intertextualität als ‚Tod des Autors‘*, die heute in der Literaturwissenschaft weitverbreitete Rezeptionsästhetische Theorie des französischen Philosophen Roland Barthes.

*Syllepsis* heißt die 1980 erschienene Ausarbeitung Riffaterres zur Intertextualität. Ihr Titel bedeutet „Zusammenfügung“ (altgriechisch σύλληψις). Riffaterre vertritt nämlich die Ansicht, dass jeder Text eine zusammengefügte „sequence of presuppositions“<sup>29</sup> ist, eine, frei übersetzt,<sup>30</sup> „Abfolge von ausgelagerten Bedeutungen“<sup>31</sup>. Literarische Bedeutung resultiere nicht nur daraus, dass man Worte zu Sätzen kombiniert, sondern jeder einzelne Satzbestandteil verdichte weiteren Inhalt. Hier kommt Riffaterres Eisbergmodell ins Spiel: „In literarischen Schriften entspricht jedes lexikalische Element der Spitze eines Eisberges, einem lexikalischen Komplex, dessen gesamtes semantisches System komprimiert ist in dem einen Wort, aus dem es ausgelagert wird“<sup>32</sup>. Ein Wort, ein Satz, ein Werk hat demnach nicht nur einen einfachen „Sinn“ – „meaning“<sup>33</sup> –, sondern eine ausufernde „Be-

<sup>28</sup> Vgl. dies als typische Ausgangsfrage des New Criticism bei FEDERICO, Annette: *Engagements with Close Reading*. London: Routledge 2016, 31: „So the questions [...] begin with the *how* of literature: how does the poem [hier in der Bedeutung von ‚Werk‘, T.L.] work, how does its meaning get communicated through the arrangement of the particular words and sounds in this order on the page or screen“.

<sup>29</sup> RIFFATERRE, Michael: *Syllepsis*, in: *Critical Inquiry* 6,4 (1980), 625–638, hier 627.

<sup>30</sup> Wörtlich lautet die Übersetzung „Abfolge von Voraussetzungen“. Mit Blick auf die Bestandteile des lateinischen ‚praesuppositio‘ und Riffaterres Argumentationsrichtung lautet die Übersetzung der Phrase „sequence of presuppositions“ exakter „Abfolge von bestehenden [semantischen] Unter-Stellungen“ und dementsprechend frei: „Abfolge von ausgelagerten Bedeutungen“.

<sup>31</sup> Vgl. RIFFATERRE: *Syllepsis*, 627, wo eine ähnliche Phrase vorkommt: „[...] wobei jedes bedeutungstragende Wort *anderswo befindliche Wortgruppen zusammenfasst*“ („with each significant word summarizing the syntagm *situated elsewhere* [Kurs. T.L.]“).

<sup>32</sup> RIFFATERRE: *Syllepsis*, 627: „In literary writing every lexical element is the tip of an iceberg, of a lexical complex whose whole semantic system is compressed within the one word that presupposes it“.

<sup>33</sup> RIFFATERRE: *Syllepsis*, 638.

deutung“ – „significance“<sup>34</sup> –, indem in jeder textuellen Einheit sämtliche lexikalischen und sozialen Verknüpfungen mitschwingen. Das heißt, um im Eisberg-Bild zu bleiben, gleichsam ‚unter der Oberfläche‘ des manifesten Wortes existiert eine Fülle von implizit Mitgesagtem. Worte verweisen stets auf andere Worte. Mit seinem Eisbergvergleich löst sich Riffaterre vom bilateralen Zeichenmodell Saussures, das sich durch klare „Eins-zu-Eins-Beziehung[en]“<sup>35</sup> auszeichnet: Jeder Signifikant, jedes bezeichnende Element, ist im klassischen Strukturalismus genau einem Signifikat zugeordnet, einem einzigen bezeichneten Element. Das Lautbild „Baum“ – Saussures eigenes berühmtes Beispiel – bedeutet nichts als die Dingvorstellung „Baum“.<sup>36</sup> Bei Riffaterre hingegen bilden die Signifikanten eine Kette, weil jedes bezeichnende Element unmittelbar aufs nächste hingleitet. Die relative Richtigkeit dieses Modells zeigt sich schon daran, dass man sich bei Saussures Beispiel sofort unwillkürlich fragt: ‚Welcher Baum eigentlich genau?‘, und sich so ins Netz des sprachlichen Kontextes verfängt.

Die Folgen des Signifikantengleitens für die Signifikate, also die Gegenstandsvorstellungen, hat Bachtin sehr viel ausführlicher herausgearbeitet als Riffaterre. Bachtins Bild für die Effekte ausgelagerter Bedeutung ist in *Das Wort im Roman* von 1965 ein Prisma: „Wenn wir uns [...] die Ausrichtung auf den Gegenstand eines [...] Wortes in der Art eines Strahls vorstellen, dann wird das lebendige und unwiederholbare Spiel der Farben und des Lichts in den Facetten des von ihm erbauten Bildes“<sup>37</sup> gebrochen. Das Gleiten der Signifikanten, auf das sich Riffaterre konzentriert, lässt beim Signifikat „die Facetten seines Bildes spielen“. Die Gegenstandsvorstellung flimmert dadurch, wird „facettiert“, wie Bachtin schreibt, und ein „komplexer Akt“ kommt zum Vorschein, wie das Wort seinen Gegenstand bestimmt.<sup>38</sup> Es entsteht ein Verwisch-Effekt für sämtliche klare Bedeutung, denn „in jedem Wort sind die kontextuellen (gattungsspezifischen, tendenziösen, individuellen) Obertöne unvermeidlich“<sup>39</sup>.

Für mein Ziel, Augustinus besser zu verstehen, ist entscheidend, dass das Ganze massive Auswirkungen auf die Autorität und Authentizität von Aussagen mit sich bringt: Das gesprochene und geschriebene Wort, sobald es in die Welt gelangt, geht nach Bachtin „in die[] [...] erregte und gespannte Sphäre der fremden Wörter, Wertungen und Akzente ein, [...] verschmilzt mit den einen, stößt sich von den anderen ab, überschneidet sich

<sup>34</sup> RIFFATERRE: *Syllepsis*, 638.

<sup>35</sup> RIFFATERRE: *Syllepsis*, 625: „one-to-one relationship“.

<sup>36</sup> Vgl. SAUSSURE, Ferdinand de: *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, 3. Auflage. Berlin: De Gruyter 2001, 78.

<sup>37</sup> BACHTIN, Michail: *Das Wort im Roman*, in: GRÜBEL, Rainer (Hg.): *Die Ästhetik des Wortes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979, 154–300, hier 170.

<sup>38</sup> Vgl. BACHTIN: *Das Wort im Roman*, 170.

<sup>39</sup> BACHTIN: *Das Wort im Roman*, 185.



mit dritten“<sup>40</sup>. Was ein Wort bedeutet, liegt demnach in keiner auktorialen Hand, sondern wird in der „Seele des Hörers“<sup>41</sup> mit dem gesamten „sozio-ideologischen“<sup>42</sup> Kontext ausgehandelt, ohne dass dieser Prozess zu einem definitiven Ende gelangt, wo die Bedeutung endlich kristallisiert und der Gegenstand dingfest wäre. Alle Bedeutungszuschreibungen, alle scheinbar spruchreifen Interpretationen, entpuppen sich als Momentaufnahmen von unüberschaubar komplexen sprachlichen Konnexen – ein Modell, das wenig später Jean-François Lyotard ausbuchstabiert als ständige singuläre Sinnproduktionen in einem „unaufhörliche[n], unendliche[n], stets verlager[n], verschobene[n], dezentrierte[n] Prozeß“<sup>43</sup>. Über die infiniten Verbindungsmöglichkeiten der Wörter und Sätze macht man sich lediglich irgendwann keine Gedanken mehr, entweder weil der Alltag pragmatische Abkürzung fordert oder weil, ganz allgemein, unendliche Deutungsarbeit nicht für endliche Wesen taugt. Das heißt keineswegs, dass sich solche im Prinzip ungreifbaren Effekte nicht schriftstellerisch verwerten lassen. Bachtin spricht von „künstlerisch intendierten Resonanzen“<sup>44</sup>, also bewussten Intertextualitätstechniken. Er verortet diese im modernen Roman, in der Polyphonie von unzuverlässigen Erzählinstanzen und in idiosynkratischen Figurenstimmen, deren Aussagen sich fortsetzen, spiegeln, relativieren und gegenseitig beantworten.<sup>45</sup> Ich verorte sie bereits bei Augustinus, in der Seltsamkeit, beim Sprechen und Hören mithilfe des Fremden ganz offensichtlich das Eigene zu unterminieren.

Seit der Entdeckung intertextueller Dynamiken ist die Kategorie des linguistisch Eigenen, des ‚eigenen Wortes‘, verstärkt in den Blick geraten. Die Gegenstandsvorstellungen gelangen laut Intertextualitätstheorie in einen freien Aushandlungsraum. Dort verweist ein Wort aufs nächste, die Gegenstände verschwimmen und eigentlich besteht keine auktoriale Verfügungsmacht mehr. Auf den letzten der drei Theoretiker, die ich ansprechen will, auf Roland Barthes, wirkt vor allem diese letztere Einsicht epochenmachend: Sie läute den „Tod des Autors“ ein, wie der gleichnamige Aufsatz von 1967 behauptet. „Heute wissen wir“, so Barthes dort, „dass ein Text nicht aus einer Reihe von Wörtern besteht, die einen einzigen [...] Sinn enthüllt (welcher die ‚Botschaft‘ des *Autor[s]* [...] wäre), sondern aus einem vieldimensionalen Raum, in dem sich verschiedene Schreibweisen

<sup>40</sup> BACHTIN: *Das Wort im Roman*, 169.

<sup>41</sup> BACHTIN: *Das Wort im Roman*, 173.

<sup>42</sup> BACHTIN: *Das Wort im Roman*, 170.

<sup>43</sup> Vgl. LYOTARD, Jean-François: *Bemerkungen über die Wiederkehr und das Kapital*, in: DERS.: *Intensitäten*. Merve: Berlin 1978, 15–34, hier 19. Vgl. zur historischen Bahnung dieser Idee bei Nietzsche LERCHNER, Thorsten: *Willensmetaphysik. Ideengeschichtliche Untersuchung zu den Wurzeln des modernen Menschenbildes*. Freiburg i.Br.: Alber 2021, 103–172.

<sup>44</sup> BACHTIN: *Das Wort im Roman*, 171.

<sup>45</sup> Vgl. ausführlich BACHTIN: *Das Wort im Roman*, 155–168, 170f.



[...], von denen keine einzige originell ist, vereinigen und bekämpfen“. Der Autor oder die Autorin habe lediglich die Macht,

„die Schriften zu vermischen, und sie miteinander zu konfrontieren, ohne sich jemals auf eine einzelne von ihnen zu stützen. Wollte er [oder sie] sich ausdrücken, sollte [man] wenigstens wissen, dass das innere ‚Etwas‘, das [man] ‚übersetzen‘ möchte, selbst nur ein zusammengesetztes Wörterbuch ist, dessen Wörter sich immer nur durch andere Wörter erklären lassen [...]“<sup>46</sup>

– ein endloser, entpersönlichender Vorgang. Barthes zeigt, wie Autorinnen und Autoren im eigenen Text verschwinden: „Das *Ich*, das den Text schreibt“, heißt es an anderer Stelle griffig, „ist immer nur ein Papier-*Ich*“<sup>47</sup>, und dieses *Ich* löst sich auf in intertextuellen Bezügen.

Eisberg- und Prismenmodell sowie der Tod des Autors, das heißt, technischer gesprochen, die Phänomene des Signifikantengleitens, des unscharfen Signifikats sowie der Entmachtung der Autoreninstanz, bilden das theoretische Gerüst für die Untersuchung der trickreichen Rhetorik, die Augustinus in den *Bekenntnissen* verwendet.

Auf die richtige Spur, worauf bei Augustinus unter diesen Stichworten zu achten ist, führt indessen ein anderer literarischer Text, und zwar Helene Hegemanns Roman *Axolotl Roadkill* aus dem Jahr 2010. Bekannt geworden ist das Buch vor allem durch die Skandalgeschichte, die mit ihm verbunden ist. Man kann sie bequem online nachlesen.<sup>48</sup> Mich interessiert lediglich die besondere Ästhetik des Textes: Erstens steht im Nachwort explizit, „[d]ieser Roman folgt in Passagen dem ästhetischen Prinzip der Intertextualität“<sup>49</sup>. Zweitens, noch wichtiger, geschieht eine poetologische Autoreflexion dieses Prinzips innerhalb der Narration, so dass von dort aus Licht auf Augustins rhetorische Taktik fällt.

Hegemanns Roman bedient sich genauso bewusst wie Augustins Autobiografie intertextueller Versatzstücke. Die Philosophie dahinter sprechen die Hauptpersonen des Romans, die Jugendliche Mifti und ihr Bruder Edmond, beim Telefonieren allegorisch aus. Die Unterhaltung lohnt sich in Gänze anzuführen:

»Ja, hallo, Edmond, wann kommst Du denn?«

»Keine Ahnung, ich bin gerade bei Luther in dem Store in der Alter Schönerhauser [...]«

»Und wann kommst du wieder?«

<sup>46</sup> BARTHES, Roland: *Der Tod des Autors*, in: JANNIDIS, Fotis u.a. (Hgg.): *Texte zur Theorie der Autorschaft*. Stuttgart: Reclam 2000, 185–193, hier 190.

<sup>47</sup> BARTHES, Roland: *Vom Werk zum Text*, in: KAMMER, Stephan/LÜDEKE, Roger (Hgg.): *Texte zur Theorie des Textes*. Stuttgart: Reclam 2005, 40–51, hier 47.

<sup>48</sup> Vgl. z.B. HUGENDICK, David: „Total gedankenlos und egoistisch“. <https://www.zeit.de/kultur/literatur/2010-02/hegemann-blogger-plagiat> (08.05.2021).

<sup>49</sup> HEGEMANN, Helene: *Axolotl Roadkill*. München: btb 2020, 208.

»Das weiß ich nicht genau, jetzt sind gerade Dingsda und Kleini gekommen, du weißt schon, dieser Typ da mit der Freundin, die immer irgendwas durchsetzen will – Is it mixed by you? It's mixed like shit! Berlin is here to mix everything with everything, Alter!«

»Ist das von dir?«

»Berlin is here to mix everything with everything, Alter? Ich bediene mich überall, wo ich Inspiration finde und beflügelt werde, Mifti. Filme, Musik, Bücher, Gemälde, Wurstlyrik, Fotos, Gespräche, Träume...«

»Straßenschilder, Wolken...«

»...Licht und Schatten, genau, weil meine Arbeit und mein Diebstahl authentisch werden, sobald etwas meine Seele berührt. Es ist egal, woher ich die Dinge nehme, wichtig ist, wohin ich sie trage.«

»Es ist also nicht von dir?«

»Nein. Von so 'nem Blogger.

»Aber wann kommst du denn?«

»Ja, das weiß ich halt noch nicht so genau, vielleicht bald.«

»Wann denn?«

»Bald. Vielleicht auch gleich.«

»Wie jetzt?«

»Ja, gleich, sofort.«

»O.k., tschüs.«<sup>50</sup>

Zwei Erkenntnisse lassen sich aus diesem Auszug gewinnen: Einmal ist nicht die Herkunft von Wörtern ausschlaggebend, sondern der persönliche Bezug zu ihnen – sie müssen, wie es heißt, die „Seele berühr[en]“. Damit tut sich jenseits des Zeichenmodells gleitender Signifikanten – Riffaterres Fokus – und verwaschener Signifikate – Bachtins Perspektive – eine übergeordnete Ebene existenzieller Identifikation mit etwas Gesagtem auf: ein lebendiges Sich-zu-eigen-Machen von noch so, im semiotischen Sinne, schwammigen Aussagen. Für solchen persönlichen Bezug gibt es einen klassischen Begriff in der christlichen Philosophie,<sup>51</sup> nämlich den des ‚inneren Menschen‘ oder den der ‚Innerlichkeit‘.<sup>52</sup> Davon redet auch Augustin

<sup>50</sup> HEGEMANN: *Axolotl Roadkill*, 13f.

<sup>51</sup> Vgl. KOBUSCH, Theo: *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*. Darmstadt: WBG 2006, 69: „Was [...] die christliche Philosophie in diesem Zusammenhang über den Platonismus hinausgehend leistet, ist die Erkenntnis vom grundlegenden und umfassenden Charakter der Lehre vom inneren Menschen. Hier wird die Innerlichkeit erstmals als Prinzip gedacht“.

<sup>52</sup> Die anthropologische Annahme dahinter ist die, dass der Mensch im Anschluss an 2 Kor 4,16 als Grenzgänger lebt, das heißt sowohl äußerer wie auch innerer Mensch ist. Das wird laut Augustinus häufig übersehen: „Der innere und der äußere Mensch sind nicht einer [...], und dennoch wird von beiden nicht als von zwei Menschen, sondern als von einem gesprochen („homo interior et homo exterior non sint unum [...], utrumque tamen simul non homines duo sed unus dicitur“ [AUGUSTINUS, Aurelius: *Epistula* 238, in: GOLDBACHER, Alois (Hg.): *Aurelius Augustinus: Epistulae* (ep. 185–270) (= CSEL 57). Wien: Tempsky 1911, 533–556, hier 541]). Vgl. zu diesem Gedanken ausführlich am Beispiel der Lehre Kierkegaards LERCHNER, Thorsten: *Die Anthropologie des impliziten Lesers. Zur christlichen Philosophie in den Reden Sören Kierkegaards*, in: FZPhTh 67 (2020), 278–298.

tinus: In *De Magistro* schreibt er, der wahre „Erkenntnisvorgang“ spiele sich „im Inneren“ ab.<sup>53</sup> „[D]raußen“ werde zwar gesprochen, und dort, lässt sich hinzufügen, gelten die poststrukturalistischen Gesetze der Bedeutungsdiffusion. Innen hingegen werde verstanden, und zwar dann, wenn Lernende „für sich“ feststellen – wortwörtlich im Sinne einer persönlichen Bedeutungsfixierung –, „ob das Gesagte wahr ist“.<sup>54</sup> Diese Wahrheit meint keine endgültige objektive Richtigkeit, denn letztere zerstäubt in der Operationalität der dezentrierten semiotischen Netzwerke, wo sich keine feste Bedeutung, „kein transzendentes oder privilegiertes Signifikat“, wie Derridas Ausdruck dafür lautet, stabil hält.<sup>55</sup> Vielmehr ist die eigene „innere Wahrheit“<sup>56</sup> gemeint, ob man mit dem Gehörten persönlich etwas anfangen kann oder nicht, das heißt, ob es einen innerlich berührt oder nicht.

Außerdem steckt eine tiefe Problemsensitivität im Romanabschnitt von Hegemann. Um sie zu entdecken, dürfen die letzten Zeilen nicht als fortgesetzter Appell des Gesprächsbeginns verstanden werden, wo Mifti quengelt, ihr Bruder möge endlich heimkommen. Wenn man stattdessen das Ende des Telefonates in die poetologische Autoreflexion integriert, stellt Mifti am Ende die maßgebliche Frage an einen Autor, der sich bewusst intertextueller Techniken bedient: „Aber wann kommst Du denn?“, interpretiert als Bitte um Auskunft, wo denn etwas Authentisches zu finden sei in den geliehenen Textversatzstücken. Diese Schwierigkeit – ganz im Sinne Barthes' – wiegt natürlich umso mehr bei einer Autobiografie, wie sie Augustinus verfasst. Die Antwort, die Edmond auf Miftis Frage gibt, ist höchst konsequent: Er komme „vielleicht bald“, „[v]ielleicht auch gleich“, „sofort“, sei also möglicherweise irgendwie schon da – seine Aussage wirkt auffällig durcheinander und nichtssagend. Die Beliebigkeit ist verständlich unter der Voraussetzung der christlichen Lehre, dass Authentizität in der Innerlichkeit des persönlichen Bezugs besteht. Denn der angeblich persönliche Bezug der Autorin oder des Autors nützt der Leserin oder dem Leser wenig: vielleicht ist er da, vielleicht auch nicht, ganz ähnlich wie sich Edmond gegenüber Mifti ausweichend äußert. Edmond kann seine innerliche Verbundenheit mit den geliehenen Passagen über den kulturellen Schmelztiegel Berlin – „mix everything with everything“ – weder schriftlich noch mündlich beweisen.

Persönlicher Bezug lässt sich prinzipiell nicht in Text transportieren; es handelt sich um keine kommunizierbare Kategorie. Das hat der belgisch-

<sup>53</sup> Vgl. AUGUSTINUS: *De Magistro*, §45, Übersetzung Fuhrer: „cognitionis“; „intus“.

<sup>54</sup> Vgl. AUGUSTINUS: *De Magistro*, §45, Übersetzung Fuhrer: „foris“; „aquid semetipsos“; „utrum vera dicta sint“.

<sup>55</sup> Vgl. DERRIDA, Jaques: *Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen*, in: DERS.: *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976, 422–442, hier 425.

<sup>56</sup> AUGUSTINUS: *De Magistro*, §45, Übersetzung Fuhrer: „interiorem [...] veritatem“.

amerikanische Literaturwissenschaftler Paul de Man in seinem Sammelband *Allegorien des Lesens* 1979 mithilfe von vielen Beispielen herausgestellt. Es liege ein „semiologische[s] Rätsel“ vor, dass „es unmöglich ist, mit Hilfe grammatischer oder anderer sprachlicher Hinweise“, das heißt nur anhand von Worten, „zu entscheiden, welche [von mehreren] [...] Bedeutungen den Vorrang hat“.<sup>57</sup> Sobald Augustinus folglich in der Bekehrungsszene jubelt, „du“, Gott, „hast mich so zu dir bekehrt“<sup>58</sup>, „sofort, als ich den Bibelabschnitt zu Ende gelesen hatte“<sup>59</sup>, ist es problemlos möglich, darin den aufrichtigen Bericht eines Gottbegeisterten zu hören. Oder man vernimmt eine hohle Phrase, die fremdes Gotteslob nachahmt, um die Bekehrungsgeschichte zu stilisieren, weil formelhafte Geschichten damals wie heute besser beim Publikum ankommen: tiefe Verzweiflung – großes Wunder – radikale Wandlung. In Bezug auf Augustinus, den ehemals höchst erfolgreichen Rhetor,<sup>60</sup> liegt dieser Verdacht überhaupt nicht fern. Fest steht: Wenn Augustinus inmitten seiner Konversionsszene über Antonius erzählt, „[d]ieser Spruch“, also der Bibelspruch, den Antonius zufällig hörte, „habe ihn sofort [...] bekehrt“<sup>61</sup>, existiert eine gewisse Analogie zwischen dessen fremdem und Augustins eigenem Bericht. Einerseits könnte demnach die Authentizität der Konversion Augustins in der Intertextualität zu Antonius verschwinden. Andererseits muss diese Beobachtung gar nichts in dieser Richtung bedeuten, denn Augustinus kann nichts dazu, dass sich die unergründlichen Wege des Herrn manchmal ähneln.

De Man beschreibt dieses Phänomen so, dass „zwei völlig kohärente, aber völlig inkompatible Lektüren“ bestehen, die sich auf eine eindeutige „grammatische Struktur“ beziehen. Der „rhetorische[] Modus“ dieser grammatischen Struktur könne allerdings die „Stimmung“ einer Aussage oder eines gesamten Werks ins Gegenteil verkehren.<sup>62</sup> De Mans sehr einfaches Beispiel für den Unterschied zwischen Grammatik und Rhetorik ist eine Eheszene: „Von seiner Frau gefragt, ob er seine Bowling-Schuhe drüber oder drunter geschnürt haben will, antwortet Archie Bunker mit einer Frage: ‚Was is’ der Unterschied?‘“<sup>63</sup> Als ihm seine Ehefrau den Unterschied ausführlich erklärt, reagiert er mit einem Wutanfall, denn er wollte eigent-

<sup>57</sup> DE MAN, Paul: *Allegorien des Lesens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988, 40.

<sup>58</sup> AUGUSTINUS: *Confessiones*, Buch 8, XII.30, Übersetzung Flasch: „Convertisti [...] me ad te“.

<sup>59</sup> AUGUSTINUS: *Confessiones*, Buch 8, XII.29, Übersetzung Flasch, modifiziert: „Statim [...] cum fine huiusce sententiae“.

<sup>60</sup> Vgl. zum rhetorischen Talent Augustins TOMLIN, Roger Simon Ouin: *Spes Saeculi. Augustine's Worldly Ambition and Career*, in: VESSEY, Mark (Hg.): *A Companion to Augustine*. Malden, MA u.a.: Blackwell 2012, 57–68.

<sup>61</sup> AUGUSTINUS: *Confessiones*, Buch 8, XII.29, Übersetzung Flasch: „et tali oraculum confestim ad te esse conversum“.

<sup>62</sup> Vgl. DE MAN: *Allegorien des Lesens*, 42.

<sup>63</sup> DE MAN: *Allegorien des Lesens*, 38.



lich sagen „Ich pfeif’ auf den Unterschied.“<sup>64</sup> Doch, so de Man, „wir können nicht [...] aus seiner Grammatik erschließen, ob er ‚wirklich‘ wissen will, ‚was‘ der Unterschied ist, oder ob er uns nur zu verstehen gibt, daß wir überhaupt nicht versuchen sollten, es herauszufinden.“<sup>65</sup> Bei diesen Möglichkeiten gibt es keine Polysemie, es handelt sich nicht um zwei einander bereichernde Verständnisse, die eine doppelte Perspektive auf die eine einzige Wahrheit der Aussage werfen würden. Stattdessen liegt eine Aporie vor, die harte Unverträglichkeit der Möglichkeiten. Und „wir können mit keinem Mittel eine gültige Entscheidung über die Priorität einer der beiden Lektüren über die andere herbeiführen“.<sup>66</sup>

Text hat, allgemein gesprochen, keine Innerlichkeitsdimension, keinen Platz für auktoriale Intention.<sup>67</sup> Er bildet eine in sich geschlossene Zeichenwelt, die entstanden ist durch eingeschliffene Tropen – habitualisierte Redewendungen, von denen man fälschlicherweise annimmt, sie besäßen echte Repräsentationsfunktionen und könnten Intimes oder Privates ausdrücken.<sup>68</sup> Alle Sprache ist figurativ – sie kommt nicht aus dem Herzen, sondern aus einem mentalen Phrasenlexikon. Authentisches oder Persönliches in einem Text zu erkennen ist letztlich Projektionsleistung von Adressatinnen und Adressaten.

Augustinus ist diese Problematik völlig klar. Er weiß genau, dass erst Rezipientinnen und Rezipienten durch ihre eigene Persönlichkeit einen Text zum Leben erwecken: „[W]em erzähle ich das“,<sup>69</sup> fragt er in den *Bekenntnissen* – und antwortet: „[M]einem Geschlecht [...], damit wir, ich und jeder, der das liest, bedenken, aus welcher Tiefe man zu dir rufen darf“,<sup>70</sup> auf dass „Herz“ und „Leben“ berührt werden.<sup>71</sup>

<sup>64</sup> DE MAN: *Allegorien des Lesens*, 39.

<sup>65</sup> DE MAN: *Allegorien des Lesens*, 39.

<sup>66</sup> DE MAN: *Allegorien des Lesens*, 42.

<sup>67</sup> Auch HIRSCH, Eric Donald: *Prinzipien der Interpretation*. München: Fink 1972, ein begeistertes und lesenswertes Plädoyer für die Autorenintention als Fixpunkt in der Literaturwissenschaft, entkommt diesem Prinzip nicht. Hirschs Lösung: „[R]ichtige[] Interpretation“ via auktorialen Sinn fußt auf dem „Konsensus“ der Fachwissenschaftlerinnen und Fachwissenschaftler (9). Interpretation entpuppt sich also auch hier als undenkbar ohne Rezipientinnen und Rezipienten, die aus Texten den Autor konstruieren.

<sup>68</sup> Vgl. ausführlich anhand von Nietzsches Sprachkritik herausgearbeitet DE MAN: *Allegorien des Lesens*, 146–163.

<sup>69</sup> Vgl. zu dieser Frage aus Sicht der Subjektkonstitutionstheorie LERCHNER, Thorsten: *Die Begeisterung des Augustin – Subjektkonstitution und Christentum*, in: *Perspektiven der Philosophie* 47 (2021), 83–104.

<sup>70</sup> AUGUSTINUS: *Confessiones*, Buch 2, III,5, Übersetzung Flasch: „Cui narro haec? [...] generi meo [...] [u]t videlicet ego et quisquis haec legit cogitemus, de quam profundo clamandum sit ad te“.

<sup>71</sup> Vgl. direkt im Anschluss ans letzte Zitat AUGUSTINUS: *Confessiones*, Buch 2, III,5, Übersetzung Flasch: „Et quid propius auribus tuis, si cor confitens et vita ex fide est“ („Und was ist näher als deine Ohren, wenn ein Herz bekennt und ein Leben aus dem Glauben geführt wird“).



Die Bekenntnisschrift entsteht aus dieser Synergie zwischen Text und Publikum. An sich sind Werke Sammelsurien lexikalischer, äußerlich-unpersönlicher Ausdrücke – voll von seelenlosen Buchstaben. Und an sich sind Leserinnen und Leser Wesen, deren innerliche Bewusstseinsströme wild umherirren – frei von jedweder sprachlicher Gestaltgebung. Nur durch den Austausch zwischen Text und Subjekt entsteht das literarische Werk, nur durch die Reziprozität zwischen Werk und Lesenden kommt persönliche Bedeutung in einen sprachlichen Sinn hinein. Bei Augustinus klingen Grundgedanken der modernen literarischen Transaktionstheorie Louise Rosenblatts an.<sup>72</sup> Solche Intuitionen liegen nicht nur seiner Sprachkritik zugrunde, in der Worte als Anlass zum Verstehen fungieren und Lernen aktivisch gedacht ist. Sie bilden auch das Fundament einer besonders faszinierenden Episode in den *Bekenntnissen* selbst. Augustinus betet dort, seine schlimmsten weltanschaulichen Gegner, die Manichäer, mögen,

ohne dass ich es wüsste, mir zuhören, damit sie nicht auf den Gedanken kämen, ich sagte ihretwegen, was ich zwischen den Psalmversen dir sagte, denn in Wirklichkeit würde ich es gar nicht sagen oder nicht so sagen, wenn ich fühlte, dass sie mir zuhörten. Würde ich es gleichwohl sagen, so nähmen sie es nicht auf, wie ich es still zu mir sage.<sup>73</sup>

Hier wird die Autorenintention absichtlich ausgeklammert: Die Bedeutung des Gesagten handeln Text und Rezipientin oder Rezipient aus, ohne dass der Autor sprachlich zu simulieren versucht, dass er persönlich im Text präsent sei. Denn dass ein Autor auf seine Autorität pocht, indem er rhetorische Register der Überzeugung zieht, spricht eindringlich seine Botschaft lanciert, garantiert keinen Lerneffekt. Mehr noch, die eindringliche Beschwörung des Publikums läuft Gefahr, ihr Gegenteil zu bewirken, weil manch einer bei aggressiver Belehrung innerlich auf stur schaltet und der ganzen Rede erst recht nicht traut.

Aus dieser Not macht Augustinus eine Tugend, und die führt tiefer in die seltsame Poetik der *Bekenntnisse* hinein. Nämlich gesetzt den Fall, jemand habe als Autor oder Autorin prinzipiell keine Verfügung über die In-

<sup>72</sup> Vgl. ROSENBLATT, Louise: *The Reader, the Text, the Poem. The Transactional Theory of the Literary Work*. Carbondale: Southern Illinois University Press 1994. Rosenblatt, die Erfinderin der transaktionalen Theorie, lehnt sowohl die Eigenständigkeit des ‚literarischen Werkes‘ wie auch die Eigenständigkeit ‚der Leserin‘ oder ‚des Lesers‘ ab. Das ist für sie naiver Realismus. Ohne Lesende existieren keine Werke und ohne Werke keine Lesenden, das heißt, diese Größen bringen sich reziprok gegenseitig hervor. Rosenblatt vermeidet damit zwei Fallstricke: den einen, dass ein Text an sich Bedeutung in sich trage, und den anderen, dass Rezipientinnen und Rezipienten Texte willkürlich deuten können. Vielmehr geht es ihr um eine reflektierte Lektüre, in der Leserinnen und Leser so wenig wie möglich in den Text hineinlesen und so viel wie möglich aus ihm herauslesen.

<sup>73</sup> AUGUSTINUS: *Confessiones*, Buch 9, IV,8, Übersetzung Flasch: „audirent ignorante me, utrum audirent, ne me propter se illa dicere putarent, quae inter haec verba dixerim, quia et re vera nec ea dicerem nec sic ea dicerem, si me ab eis audiri viderique sentirem, nec, si dicerem, sic acciperent, quomodo mecum“.

nerlichkeit des Publikums, dann hilft die Flucht nach vorne: den Bruch mit der Innerlichkeit zu markieren, das Scheitern von Sprache zu zelebrieren und die Leserschaft zu irritieren. Genau darin besteht Augustins rhetorische Taktik: Durch den bewussten Einsatz von intertextueller Bedeutungsauflagerung diffundiert die Erzählinstanz ‚Augustinus‘ umso auffälliger, und man muss offen eingestehen, keine Ahnung zu haben, wo in den potenziell geklauten Versatzstücken der *Bekenntnisse* Authentizität steckt. Die existiert freilich in keinem Buch. Aber Augustinus tut gar nicht erst so, als ob dynamische Zeichennetzwerke stabil wären, als ob Texte auktoriale Autorität und intrinsische Intention ausdrücken würden. Bei der Geschichte über die Manichäer, die Augustinus unbemerkt zuhören sollen, handelt es sich um eine Parabel über die Konstruktion der Bekenntnisschrift. Hier probiert niemand zu überzeugen. Entweder man glaubt Augustins Geschichte, und zwar aus sich selbst heraus. Dann lässt man sich von ihr persönlich berühren, lernt aus ihr und wird inspiriert von ihr. Oder man glaubt ihr nicht. Dann bleibt man kalt im Angesicht ihrer banalen Topik und greift zu einem anderen Buch. Das Persönliche stellt demnach nicht nur ein Problem in den *Bekenntnissen* dar, es wird im Spannungsfeld zur Inszenierung absichtlich problematisiert. Das steht allerdings nicht im Widerspruch zur christlichen Philosophie, sondern im Einklang mit ihr.

Die besondere Rhetorik der *Bekenntnisse*, der Zerfall von Wörtern in weitere Wörter, die Verschachtelung von Erzählungen in andere Erzählungen, simuliert Innerlichkeit auf die einzige Art und Weise, wie sie in wandernden, hermetischen Zeichenwelten möglich ist: Die Rhetorik der *Bekenntnisse* konstruiert Innerlichkeit *ex negativo*, als Lücke, die die ureigene Überzeugung füllen muss. Dieses Ziel, die persönliche Involvierung, versucht Augustinus dadurch zu erreichen, dass er das flüchtige, unpersönliche Wesen sprachlicher Zeichen nicht durch autoritative Gesten dissimuliert, sondern im Gegenteil durch etwas markiert und reflektiert, das sich heute als bewusstes intertextuelles Verfahren identifizieren lässt.

Augustins autobiografische Schrift führt performativ ein neues Literaturverständnis ein, das um den Unterschied kreist, den Augustinus ausdrücklich betont, nämlich den zwischen einem Bekenntnis „in meinem Herzen“ und einem Bekenntnis „in meinem Buch vor vielen Zeugen“<sup>74</sup>. Die Lancierung einer neuen Literaturtheorie stimmt prima damit überein, dass dieselbe Schrift metaphysisch ein neues Gottesverhältnis perfektioniert und psychologisch eine revolutionäre Subjektkonstitutionstheorie inauguriert: Literarisch steht der existenzielle Bezug im Vordergrund, metaphysisch die

<sup>74</sup> AUGUSTINUS: *Confessiones*, Buch 10, I,1, Übersetzung Flasch: „in corde meo“; „in stilo [...] meo coram multis testibus“.

mystische Einswerdung<sup>75</sup> und psychologisch das intime Gebet zum menschgewordenen Gott<sup>76</sup> – alle drei Mal wohnt, nach Augustins berühmtem Ausspruch, die Wahrheit im Inneren des Menschen.<sup>77</sup>

Über dem Chaos bilateraler Zeichen, wo oben der Signifikant *ad infinitum* gleitet und unten das Signifikat *ad obscurum* verschwimmt, wird der persönliche Bezug, die existenzielle Ich-Text-Achse, entscheidend. Darum betont Augustinus extra im Fall seines Freundes Alypius, der in Nachahmung Augustins ebenfalls spontan in die Bibel schaut, „diese Stelle bezog er auf sich“<sup>78</sup> – wodurch er im selben Atemzug bekehrt wird. Der eigene Bezug ist es wieder, worauf es ankommt, nicht die Frage nach Imitation. Aus der Einsicht in den Bruch zwischen Innerem und Äußerem entspringt Augustins paradoxe poetologische Strategie, persönliche Bekenntnisse in ein Spannungsfeld zwischen intimer Originalität und intertextueller Übernahme zu stellen. Bekenntnisse sind das, was einzelne Leserinnen und Leser aus ihnen machen; nur dadurch besitzen sie ihren Wert, nicht dadurch, dass sie ‚Augustins wahre Geschichte‘ erzählen.<sup>79</sup>

Augustinus fordert etwas vom Publikum, das man heute „Ethical reading“ nennen würde:<sup>80</sup> die intensive Stellungnahme zum Text, eine geistige Übung im Literarischen. Ein wenig erinnert der Kirchenvater dabei an den Dänen Kierkegaard, der mit seinem Spiel aus Orthonym und Pseudonymen ähnlich irritierende Leerstellen öffnet, die sich nur durch selbstständige, ernsthafte Auseinandersetzung mit den philosophischen Inhalten füllen lassen.<sup>81</sup> Doch letztlich, und das macht Augustins literarische Linguistik so besonders, liegt es an der Gnade, die zum tieferen Verständnis führt, nicht am Willen des Menschen. Denn es ist Gott, dem Augustinus für die intertextuell gebrochene Einsicht unter dem Feigenbaum in Mailand überschwänglich dankt: „Du hast meine Ketten zerrissen“<sup>82</sup>. Tiefes, intensives Verstehen stellt etwas Geheimnisvolles dar, das ganz plötzlich eintritt. Existenzielles Verstehen ist nicht frei verfügbar und lässt sich nicht lernen. Es folgt keiner Methode und basiert auf keiner Technik.

<sup>75</sup> Vgl. KOBUSCH, Theo: *Metaphysik als Einswerdung*, in: HONNEFELDER, Ludger/SCHÜßLER, Werner (Hgg.): *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*. Paderborn: Schöningh 1992, 93–114.

<sup>76</sup> Vgl. LERCHNER: *Die Begeisterung des Augustin*, 103.

<sup>77</sup> Vgl. AUGUSTINUS: *De vera religione* = *Über die wahre Religion*. Stuttgart: Reclam 2006, XXXIX.72: „in interiore homine habitat veritas“.

<sup>78</sup> AUGUSTINUS: *Confessiones*, Buch 8, XII.30, Übersetzung Flasch: „Quod ille ad se rettulit“.

<sup>79</sup> Vgl. zu existenzialistischen Voraussetzungen bei Augustinus MÖBUß, Susanne: *Existenzphilosophie*, Band 1: *Von Augustinus bis Nietzsche*. Freiburg i.Br.: Alber 2015, 19–33.

<sup>80</sup> Vgl. ausführlich FEDERICO: *Engagements with Close Reading*, 117–158.

<sup>81</sup> Vgl. NORRIS, Christopher: *The Deconstructive Turn: Essays in the Rhetoric of Philosophy*. Oxford: Taylor & Francis 2010, 49–62.

<sup>82</sup> AUGUSTINUS: *Confessiones*, Buch 9, I.1, Übersetzung Flasch: „Dirupisti vincula mea“.

In seinem Misstrauen gegenüber Reduktionismen wirkt Augustinus postmodern.<sup>83</sup> Er behält jedoch sein Vertrauen auf eine Ordnung in der unüberschaubar komplexen Welt. Darin besteht die Bedeutung seiner christlichen Philosophie. Aus demselben Grund kann er uns heute für unsere Haltung zur Literatur ein wertvoller Wegweiser sein.<sup>84</sup>

### *Zusammenfassung*

*Irritierenderweise bestehen die Bekenntnisse des Kirchenvaters Augustinus zu einem Großteil aus Bibelziten. Wo man Authentisches, Persönliches oder sogar Intimes erwarten würde, tritt stattdessen eine intertextuelle Struktur zutage. Sämtliche angeblich einschneidenden Erlebnisse Augustins wirken verdächtig schablonenhaft. Doch tatsächlich handelt es sich bei den vielen Bibelverweisen um eine trickreiche Rhetorik, die die Innerlichkeit von Leserinnen und Lesern stimuliert. Augustins Autobiografie richtet sich an die Persönlichkeit des Publikums, das aktiv zu Authentizität oder Artifizialität des Berichteten Stellung nehmen muss.*

### *Abstract*

*Augustine's Confessions are remarkably full of biblical quotations. Instead of something authentic, personal, even intimate, there is an intertextual structure making Augustin's allegedly incisive experiences suspiciously clichéd. But the many references to the Bible are rhetorical devices stimulating the interiority of an audience. Augustine's autobiography speaks to the inner life of its readers demanding a personal statement concerning the authenticity or artificiality of the reported events.*

<sup>83</sup> Vgl. zu den Anliegen postmodernen Denkens den Überblick bei HASSAN, Ihab: *The Culture of Postmodernism*, in: *Theory, Culture & Society* 2 (1985), 119–131. Vgl. zu Augustinus und der Postmoderne CAPUTO, John D./SCANLON, Michael J.: *Introduction. The postmodern Augustine*, in: DIES. (Hgg.): *Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press 2005, 1–15.

<sup>84</sup> Vgl. zur Anschlussfähigkeit Augustins an aktuelle Anschauungen über Fokus und Funktion von Literatur z.B. ROWLAND, Susan: *Jungian Literary Criticism. The Essential Guide*. Oxford: Routledge 2019, hier 28–30 & 82–84 & 148–151.