

Jutta Weiser (Düsseldorf)

## **Nordafrikanische Bekenntnisse. Identität, Kolonialität und Muttersprache bei Augustinus und Derrida<sup>1</sup>**

### **Abstract**

Augustine's *Confessiones* and Derrida's *Circonfession* are two discontinuous confessional texts that are closely related not only through their title. Above all, there are parallels in the North African origins of both authors, the colonisation of their homeland and the significance of the respective mother figure for writing their own life story. The problem of cultural and national identity, which is linked to North African origins and the ambivalent relationship to the respective native language, is central to both texts. What role do the geographical location of the socio-cultural roots beyond the Mediterranean, the mother figure and the mother tongue play in the context of autobiographical writing in Augustine and Derrida? It can be assumed that the deconstructive moment of the autobiographical discourse and the related poststructuralist critique of language are grounded in the historical and political context of coloniality and postcoloniality in which the relationship between nationality and citizenship as well as the question of language affiliation and exclusion play an essential role.

Autobiographisches Schreiben im klassischen Sinn, so erklärt Jacques Derrida, setzt ein Ich voraus, das sich selbst kennt. Seine eigenen autobiographisch geprägten Schriften handeln allerdings eher von einer Suche nach dem Ich: Autobiographien schreibe man aus dem Drang heraus, einem Ich zu begegnen, das *a priori* nicht vorhanden sei (vgl. Fathy 2012: 05:00–05:43). In seinen unter dem Titel *Circonfession* zusammengefassten 59 "Perioden und Periphrasen"<sup>2</sup> zitiert er den spätantiken Gründungstext der literarischen Bekenntnisliteratur: Die *Confessiones* des Aurelius Augustinus Hipponensis gelten zwar nach wie vor als "normbildende Autobiographie der christlichen Ära" (Jauß 1996: 710), und auch Derrida rezipiert sie als "une forme de théologie comme autobiographie" (Cir 17, 84), allerdings ist die Gattungszugehörigkeit des Textes aufgrund seiner heterogenen Diskursstruktur in der Autobiographieforschung umstritten.<sup>3</sup>

*Circonfession* ist 1991 zusammen mit Geoffrey Benningtons *Derridabase*, einer Abhandlung, die Derridas Philosophie systematisch darzustellen versucht, in einer gemeinsamen Publikation mit dem Titel *Jacques Derrida* in der Reihe *Les Contemporains* bei Seuil erschienen. *Circonfession* unterwandert *Derridabase* sowohl typographisch als auch inhaltlich: Derrida ließ sich beim Schreiben seiner Textfragmente von Benningtons Text inspirieren und stellte dessen Systematisierungs-

<sup>1</sup> Diese Studie ist im Rahmen des DFG-Projekts "Augustinus-Darstellungen als Formen spätantiker und postkolonialer Wissensproduktion" an der Universität Mannheim entstanden. Mein besonderer Dank gilt Claudia Gronemann für die konstruktive Kritik und die gute Zusammenarbeit.

<sup>2</sup> Vgl. Derrida 1991. Der Untertitel lautet "cinquante-neuf périodes et périphrases écrites dans une sorte de marge intérieure, entre le livre de Geoffrey Bennington et un ouvrage en préparation (janvier 1989–avril 1990)".

<sup>3</sup> Für Martina Wagner-Egelhaaf sind die *Confessiones* zwar konstitutiv für das "Leitparadigma der Autobiographiegeschichte", sie räumt jedoch auch ein, dass es sich "eher um einen religiös-philosophischen Traktat denn um autobiographische Selbstdarstellung" handelt (Wagner-Egelhaaf 2005: 112). Letzterer könnten – wenn überhaupt – nur die ersten neun Bücher zugerechnet werden, in denen Augustinus sein Leben von der frühen Kindheit bis zu seiner Konversion und Taufe erzählt, worauf in Buch 10 und 11 philosophische Reflexionen über das Gedächtnis und die Zeit folgen und in den letzten beiden Büchern eine Auslegung der Heiligen Schrift. Zur Diskussion über die Gattungszuordnung siehe Saeverin 2005.

versuch damit in Frage. Dabei imitiert das Seitenlayout die augustinische Bekenntnisgeste in der knienden Haltung der *humilitas*: Derridas insgesamt 59 durchnummerierte Periphrasen sind jeweils auf dem unteren Viertel jeder Buchseite in einer kleineren Schrifttype gedruckt und wirken wie Fußnoten zu Benningtons Haupttext. *Circonfession* ist folglich – wie Augustins *Bekenntnisse* – auf den Anderen ausgerichtet, nur ist dieser Andere nicht mehr Gott, sondern sein britischer Kollege. *Derridabase* nimmt eine erhöhte Position ein, was es erlaubt, seinen Autor an die Stelle Gottes zu positionieren (vgl. Schumm 2013: 115–121). Derrida ahmt mithin die göttliche Adressierung und die demütige Position des Bekennenden bei Augustinus nach: "Geoff qui reste tout près de Dieu, car il sait tout sur la 'logique' de ce que j'ai pu naguère mais aussi de ce que je peux à l'avenir penser ou écrire [...]" (Cir 3, 18). In der Abhängigkeit von einem konkreten Text (*Derridabase*) unterscheidet sich *Circonfession* von den augustinischen *Bekenntnissen*, die eine reflektierte, zielgerichtete Selbstdarstellung vermitteln.<sup>4</sup>

Francesco Tampoia hat Derridas Text mit Recht als "auto-heterobiography" bezeichnet, weil der/die Andere in unterschiedlichen Facetten eine textkonstitutive Rolle spielt: Erstens die Mutterfigur als Lebensgeberin, die auch für die Beeinflussung des Schreibens durch das reale Leben und Sterben steht; zweitens Benningtons *Derridabase* und drittens die augustinischen *Confessiones* (Tampoia 2010: 132).

Dass sich die postmoderne Skepsis gegenüber dem Genre der Autobiographie auf die augustinischen *Confessiones* übertragen lässt, haben die Studien von Johanna Schumm (2013), Therese Fuhrer (2008) und Michael Schramm (2008) gezeigt. Fuhrer hat Augustins Sprachtheorie in die Nähe zu poststrukturalistischen Ansätzen gerückt, insofern der Text als Zeichensystem aufgefasst wird, das prinzipiell keine Autorintention enthält. Im Unterschied zu den Poststrukturalisten gibt es bei Augustinus zwar Texte – allen voran die Heilige Schrift –, die auf einen göttlichen Logos verweisen, dennoch erlaubt seine Schriftauslegung in den *Confessiones* unterschiedliche Lesarten und räumt eine prinzipielle Vorläufigkeit der Deutungen ein.<sup>5</sup> An Fuhrers Studie anknüpfend hat Michael Schramm die Problematik des Autobiographischen bei Augustinus herausgearbeitet. Ein wesentliches Argument ergibt sich aus der *memoria*-Lehre als Voraussetzung der autobiographischen Reflexion und des Schreibens. Die augustinische Auffassung der *memoria* läuft nämlich auf eine grundlegende Differenz hinaus, insofern der gegenwärtige Zeitpunkt der Erinnerung in die Darstellung des Erinnerten einbezogen werden muss. Je nach Zeitpunkt der Erinnerung fällt das erinnerte Ereignis unterschiedlich aus.<sup>6</sup> Aus der Erfahrung der nicht-identischen Wiederholung ergibt sich eine prinzipielle Offenheit des Textes (vgl. Schramm 2008: 176). Augustins 'Autobiographie' läuft demnach auf eine Erfahrung der Differenz hinaus, die allerdings – im Unterschied zu Derridas *différance* – einen metaphysischen Bezugspunkt kennt, nämlich Gott.

Sowohl die *Confessiones* als auch *Circonfession* beruhen auf der Ohnmacht des Ich, das auf ein alteritäres Gegenüber angewiesen bleibt, um sich selbst annähernd zu erfassen. Bei Derrida wird dies nicht sündentheologisch begründet, sondern in den Horizont postmoderner Subjektphilosophie eingerückt, in der dem Subjekt jedwede Form der Selbsterkenntnis und der Identität mit sich selbst entgleitet. Auch der

<sup>4</sup> Hier handelt es sich zweifellos nicht um ein authentisches Ich, wie es Rousseau später behaupten wird, sondern um "einen vollständig durchkomponierten, stilistisch ausgefeilten, hoch artifiziellen Text, der ein bestimmtes Augustin-Bild konstruiert, dessen Authentizität wir nicht überprüfen können." (Fuhrer 2009: 185).

<sup>5</sup> Vgl. Fuhrer 2008: 189; vgl. dazu auch unter Einbezug von *De doctrina christiana* Schumm 2013: 80–88.

<sup>6</sup> Am deutlichsten tritt dies bei der Erinnerung an Emotionen zutage. Vgl. dazu Conf X, 14.21.

intertextuelle Aspekt spielt eine wichtige Rolle: Jede Periphrase enthält ein lateinisches Augustinus-Zitat mit einer französischen Übersetzung sowie weitere Zitate aus Derridas früheren Tagebüchern. Wie in den *Confessiones* die Heilige Schrift wird bei Derrida der augustiniische Prätexst stets mitgeführt;<sup>7</sup> auf diese Weise wird das Wort des Anderen in den eigenen 'autobiographischen' Text integriert.

Die Wortkreation *Circonfession* als Verschmelzung der Begriffe *circumcision* (*Beschneidung*) und *confession* lässt sich mit Johanna Schumm als "Bekenntnis zur Beschneidung" oder auch als "Hybridisierung von Bekenntnis und Beschneidung, von Christlichem und Jüdischem" (Schumm 2013: 23) auffassen. Der Ausdruck *circonfession* erinnert darüber hinaus an das lateinische Verb *circumferre* (*herumtragen*), das im Incipit des augustinischen Textes gleich zweimal vorkommt in Bezug auf die Sündenlast, die der Mensch ein Leben lang mit sich herumträgt: "homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui." ("der Mensch, der herumschleppt sein Sterbewesen, herumschleppt das Zeugnis seiner Sünde") (Conf I, 1.1, 13/14). Das Präfix *circum* (*ringsum*) bringt das Moment des Umkreisens und Umschreibens zum Ausdruck, das auch in der Bezeichnung *périphrases* anklingt. Derridas Textfragmente kreisen um andere Texte (die *Confessiones*, *Derridabase*, die eigenen Tagebucheinträge); sie umschreiben das Ich mit Bezug auf andere Texte.

In epistemologischer Hinsicht knüpft Derrida an Augustinus an und überwindet damit die Postulate der modernen Autobiographie, in der ein selbstmächtiges Subjekt eine authentische Lebenserinnerung unter Bezugnahme auf konkrete Daten und Ereignisse niederschreibt. Bei Derrida wird das Bekenntnis zum Ereignis und zum performativen Akt: Während Augustinus seine *Confessiones* in Aufbau, Rhetorik und Stil detailliert ausgekleidet hat, ist *Circonfession* ein Text, der sich zwar auch in den Zitaten und Erinnerungen auf eine autobiographisch erzählte Vergangenheit zurückbezieht, dabei jedoch wesentlich vom gegenwärtigen Schreibakt und den äußeren Umständen während der Niederschrift bestimmt ist. Derrida rekurriert auf die augustinischen *Confessiones* unter den Bedingungen der Postmoderne. Immer wieder bekundet er seine Bewunderung für seinen nordafrikanischen Landsmann und versucht, dessen Theologie in die Bahnen seiner eigenen Philosophie der Dekonstruktion zu lenken: "I try, not to pervert him, but to 'mislead' him, so to speak, into places where he couldn't and wouldn't go." (Derrida 2005: 23).

Aufgrund der grundlegenden Unterwürfigkeit und Abhängigkeit des Ichs, der Bezogenheit auf eine Alterität und der textkonstitutiven Zitationstechnik unterscheiden sich die *Confessiones* sowie *Circonfession* gleichermaßen von einem Verständnis des Autobiographischen, dessen Grundstein Jean-Jacques Rousseau mit seinen wirkmächtigen *Confessions* legte, die auf der Annahme eines autonomen, authentischen und identitären Subjekts beruhen.<sup>8</sup> *Circonfession* ist eine Kehrtwende gegen Rousseau und zugleich eine Rückkehr zu dessen spätantiken Vorläufer. Das erste Augustinus-Zitat in der ersten Periphrase lautet daher nicht zufällig "cur confitemur deo scienti" / "Pourquoi nous nous confessons à Dieu, alors qu'il sait

<sup>7</sup> Jill Robbins zufolge besteht eine typologische Relation zwischen den *Confessiones* und *Circonfession*: An die Stelle der Zitate aus der Heiligen Schrift, die Augustinus in seinen Text einbettet, treten bei Derrida die Augustinus-Zitate: "When he interpolates Augustine into his text, he puts Augustine in the place of scripture, that is, Augustine's is the text that overwhelms his own." (Robbins 1995: 25)

<sup>8</sup> Rousseau bezieht sich zwar ausdrücklich auf den Augustinischen Prätexst, was an der Übernahme des Titels erkennbar ist, allerdings wendet er ihn um und erschüttert ihn in seinen Grundfesten, insofern die göttliche Allwissenheit durch das selbst auferlegte Postulat einer lückenlosen Lebensbeichte ersetzt wird. Vgl. dazu auch Jauß 1996.

(tout de nous)" (Cir 1, 7).<sup>9</sup> Indem Derrida diesen Gedanken exponiert, greift er die Idee göttlicher Allwissenheit aus dem elften Buch der *Confessiones* auf und dementiert das selbstmächtige Ich der Rousseauschen *Bekenntnisse*, das dem säkularen Diktum "tout dire" verpflichtet bleibt, indem es sein Leben und seine Gedanken lückenlos, aufrichtig und in all seinen Details zu schildern vorgibt.<sup>10</sup>

Sowohl bei Augustinus als auch bei Derrida bleibt der Ich-Entwurf diskontinuierlich und fragmentarisch; das bekennende Subjekt ist unzulänglich und abhängig von einem anderen Horizont, der die eigene Person weit übersteigt. Das Problem der Identität, das Derrida bisweilen durch eine letztlich nur vordergründige Identifikation mit dem Kirchenlehrer zu überbrücken versucht, scheint mir für eine nähere Bestimmung beider Bekenntnistexte grundlegend zu sein. Während die Untersuchungen von Schumm, Fuhrer und Schramm den Schwerpunkt auf die Form des literarischen Bekenntnisses und die Problematik des Autobiographischen legen, konzentriere ich mich im Folgenden auf den Aspekt der kulturellen und nationalen Identität, die an die nordafrikanische Herkunft und das ambivalente Verhältnis zur Muttersprache gekoppelt ist. Sowohl Augustinus als auch Derrida haben die Sprache des jeweiligen Kolonisators ihrer Heimat als Muttersprache und setzen sich in ihren Schriften damit auseinander. Welche Rolle spielt die *africitas*<sup>11</sup> als "spécificité socioculturelle africaine" (Decret 1996:13), das heißt die geographische Verortung der familiären und soziokulturellen Wurzeln jenseits des Mittelmeeres, die Kolonisierung und Dekolonisierung des Heimatlandes sowie die Muttersprache für die Problematik des autobiographischen Schreibens bei Augustinus und Derrida?

Für die Beantwortung dieser Frage ist zu berücksichtigen, dass sowohl Aurelius Augustinus (354–430 n.Chr.) als auch Jacques Derrida (1930–2004) zwar in einem kolonisierten Nordafrika aufgewachsen sind – Augustinus erlebte die Romanisierung, Derrida die Französisierung des Geburtslandes –; später dann aber im Land der jeweiligen Kolonialmacht lebten: Augustinus ging nach Rom und Mailand, Derrida nach Paris. Der in Thagaste (Numidien)<sup>12</sup> geborene Kirchenlehrer der Spätantike kann als Afrikaner unter römischem Gesetz angesehen werden.<sup>13</sup> Trotz seiner berberischen Abstammung hat er mit seinen Eltern hauptsächlich lateinisch gesprochen (vgl. Chadwick 2009: 5). Sein Vater Patricius, der vermutlich derjenige war, der ihn zur Aufrechterhaltung der *romanitas* anhielt, war Heide und bekehrte sich erst auf dem Sterbebett zum Katholizismus. Seine Mutter Monnica hingegen, die als gläubige Christin für den *iter spiritualis* ihres Sohnes eine wichtige Scharnierstelle bildete, verkörpert das Berberische (vgl. Wilhite 2015: 14).

Jacques Derrida (gebürtig Jackie Élie Derrida) wurde 1930 als sephardischer Jude im algerischen El-Biar geboren und lebte mit seiner Familie in der *rue Saint Augustin* in Algier. Die Lebensläufe des Bischofs von Hippo und des Begründers der Dekonstruktion treffen sich darin, dass beide als junge Erwachsene ihre nord-

<sup>9</sup> Es handelt sich um die Überschrift des ersten Kapitels von Buch XI der *Confessiones*, die Derrida in der Übersetzung von Robert Arnauld d'Antilly (1649) zitiert.

<sup>10</sup> Vgl. Rousseau 1973: II, 96: "Dans l'entreprise que j'ai faite de me montrer tout entier au public, il faut que rien de moi ne lui reste obscur ou caché ; il faut que je me tienne incessamment sous ses yeux ; qu'il me suive dans tous les égarements de mon cœur, dans tous les recoins de ma vie ; qu'il ne me perde pas de vue un seul instant, de peur que, trouvant dans mon récit la moindre lacune, le moindre vide, et se demandant : Qu'a-t-il fait durant ce temps-là ? il ne m'accuse de n'avoir pas voulu tout dire."

<sup>11</sup> Den Begriff *africitas* verwende ich im Sinne von Conybeare (2015), die ihn im Anschluss an Juan Luis Vives als geographische Bezugnahme auf Afrika versteht.

<sup>12</sup> Numidien umfasst weite Teile des heutigen Algerien und Tunesien; zu Lebzeiten Augustins war es Teil des Römischen Reichs bis zum Einmarsch der Vandalen 435.

<sup>13</sup> Zu den Besonderheiten des Christentums in Nordafrika, die vor dem Hintergrund der Kontroversen zwischen Katholiken und Donatisten zu beurteilen sind, vgl. Coyle 2003.

afrikanische Heimat verließen, um ihren Lebensmittelpunkt in das Zentrum der Kolonialmacht zu verlegen. Der 28-jährige Augustinus reiste von Karthago nach Rom, wo er Rhetorik lehrte. Derrida besuchte von 1949 bis 1952 das Lycée Louis-Le-Grand in Paris, studierte anschließend an der École normale supérieure und lehrte zwischen 1960 und 1964 Philosophie an der Sorbonne.

Neben der Magie von mehr oder weniger dem Zufall geschuldeten Straßen- und Ortsnamen (neben der Kindheit in der *rue Saint Augustin* in Algier auch der Aufenthalt in der nach Augustins Mutter benannten kalifornischen Küstenstadt Santa Monica zum Zeitpunkt der Abfassung von *Circonfession*) besteht Derridas geistige Verbundenheit mit dem Kirchenvater in historisch-biographischen Parallelen, die in der nordafrikanischen Heimat, der kolonialen Erfahrung sowie der Bedeutung der Mütter liegen:

I play with some analogies: that he came from Algeria, that his mother died in Europe, the way my mother was dying in Nice when I was writing this, and so on. I am constantly playing, seriously playing, with this, and quoting sentences from Confessions in Latin, all the while trying, through my love and admiration for St. Augustine – I have enormous and immense admiration for him – to ask questions about a number of axioms, not only in his Confessions but in his politics, too. So there is a love story and a deconstruction between us. (Caputo 1997b: 20–21)

Sowohl Augustins berberische Mutter Monnica als auch Jackies algerische Mutter Georgette stehen für die familiäre Verankerung in Nordafrika. Beide Frauen blieben zunächst in der Heimat zurück, nachdem ihre Söhne nach Italien respektive Frankreich gingen, später folgten sie ihnen nach Europa und beendeten ihr Leben auf der anderen Seite des Mittelmeeres, fernab der Heimat. Monnica starb nach der Bekehrung und Taufe ihres Sohnes in der Küstenstadt Ostia südlich von Rom, Georgette in Nizza.

Die beiden Mütter sind in dem jeweiligen Bekenntnistext jedoch nicht nur historische Figuren und als solche ein wichtiger Teil der autobiographischen *histoire*, sondern übernehmen darüber hinaus auch eine poetologische Funktion innerhalb des *discours* und des Schreibprozesses. Augustinus integriert eine Art Nachruf auf Monnica in das neunte Buch seiner *Confessiones*, das strukturell die Schwelle zwischen den autobiographischen und den philosophisch-exegetischen Büchern bildet. Mit dem Tod der Mutter in Ostia endet der persönliche Lebensbericht. Bei Derrida, dessen Mutter während der Entstehung von *Circonfession* im Sterben liegt, werden die Ränder des Textes unscharf und durchlässig aufgrund der gegenwärtigen Reflexion auf die mütterliche Agonie.

In beiden Texten resultiert die poetologische Funktion der Mutterfigur aus einer metonymischen Verschiebung der Identität des schreibenden Ichs. Die Mutter ist dabei diejenige Instanz, die dieses Ich biologisch hervorgebracht hat und folglich dessen Existenz verbürgt. Darüber hinaus bezeugt sie seine familiäre und kulturelle Zugehörigkeit. Sie ist folglich ein wesentlicher Bezugspunkt in der Suche nach der eigenen Identität. Im Fall von Augustinus steht die Mutter nicht nur für die leibliche, sondern auch für die geistige Geburt, insofern sie für ihren Sohn die entscheidende Vermittlerin auf dem Weg zum christlichen Glauben war. Augustinus findet über den Weg der Mutter zu seiner Identität in Gott.

Autobiographisches Schreiben setzt ferner eine Muttersprache voraus, die *lingua materna*. Auch diese ist – wie in ihrer Bezeichnung bereits anklingt – mit der Figur der Mutter eng verknüpft. Der Mehrsprachigkeit des in der Spätantike in Numidien geborenen Berbers steht die Einsprachigkeit des Franco-Maghrebiners im 20. Jahrhundert gegenüber, der am Erlernen der Sprachen seiner Vorfahren (Arabisch, Sphardisch) aus politischen Gründen gehindert wurde. Seine französische Mutter-

sprache ist die Sprache der Kolonialmacht und als solche das Produkt kolonialer Herrschaftsstrukturen und einer imperialen Sprachpolitik. Nationale Identität, Sprachzugehörigkeit und Staatsbürgerschaft erlebte Derrida als politische Willkür:

Ce que je dis, celui que je dis, ce *je* dont je parle en un mot, c'est quelqu'un, je m'en souviens à peu près, à qui l'accès à toute langue non française de l'Algérie (arabe dialectal ou littéraire, berbère, etc.) a été *interdit*. Mais ce même *je* est aussi quelqu'un à qui l'accès au français, d'une autre manière, apparemment détournée et perverse, a *aussi* été *interdit*. D'une autre manière, certes, mais également interdit. Par un interdit interdisant du coup l'accès aux identifications qui permettent l'autobiographie apaisée, les 'mémoires' au sens classique.

Dans quelle langue écrire des mémoires dès lors qu'il n'y a pas eu de langue maternelle autorisée ? Comment dire un 'je me rappelle' qui vaille quand il faut inventer et sa langue et son *je*, les inventer *en même temps*, par-delà ce déferlement d'amnésie qu'a déchaîné le *double interdit* ? (Derrida 1996: 56–57, Kursivierungen i.O.)

Die Nicht-Identität des Ich ebenso wie das damit einhergehende dekonstruktive Moment, das dem autobiographischen Diskurs *a priori* innewohnt, sind folglich nicht allein subjektphilosophisch und semiologisch durch die poststrukturalistische Sprach- und Zeichenkritik bedingt, sondern gründen auch auf einem historischen und kolonialpolitischen Kontext, in dem das Verhältnis von Geburt, Muttersprache, Nationalität und Staatsbürgerschaft ebenso wie die Frage nach der Sprachzugehörigkeit und Ausgrenzung vor dem Hintergrund von Kolonialität, Postkolonialität und Emigration eine wesentliche Rolle spielen.

Die folgende Argumentation gliedert sich in drei Schritte: Zunächst werde ich Augustins Zweisprachigkeit und Derridas Einsprachigkeit vor dem Hintergrund der kolonialen Problematik einander gegenüberstellen. Im zweiten Schritt werde ich die konstitutive Funktion der jeweiligen Mutterfigur für die Poetologie beider Bekenntnistexte herausarbeiten. Abschließend soll die Rezeption der *Confessiones* bei Derrida auf ihre Anschlussfähigkeit an andere postkoloniale Varianten der Augustinus-Rezeption in der maghrebinischen Literatur geprüft werden.

### **Augustins Muttersprachen: lingua punica / lingua latina**

In Nordafrika wurden zur Zeit Augustins drei Sprachen gesprochen: Latein war die offizielle Sprache, wobei die indigene Bevölkerung (vor allem die Landbevölkerung) auch nach der Romanisierung noch die als Punisch bezeichnete nordwestsemitische Sprache und die sogenannte Berbersprache Libysch sprach.<sup>14</sup> Peter Brown zufolge bezeichnet die *lingua punica* bei Augustinus einen libyschen Dialekt, den die Berber in Numidien sprachen; darüber hinaus handelt es sich um einen Oberbegriff, unter dem man alle indigenen nordafrikanischen Sprachen zusammenfasste.<sup>15</sup> Punisch wurde noch im 5. Jahrhundert nach Christus von großen Teilen der Bevölkerung in Nordafrika gesprochen (vgl. Rölling 1980: 297).

<sup>14</sup> Vgl. Frost 1942: 188. Peter Brown spricht in diesem Zusammenhang von "two distinct and mutually-exclusive local cultures, associated with the two native languages – with Punic, on the one hand, and with 'Libyan' (which is often described by a convenient if perilous anachronism as 'Berber'), on the other." (Brown 1968: 85). Ilja Schiffmann konstatiert für das römische Afrika eine Zwei- und bisweilen sogar Dreisprachigkeit, wobei das Lateinische zwar offizielle Sprache war, das Punische aber in inoffiziellen Bereichen dominierte. Vgl. Schiffmann 1981: 425.

<sup>15</sup> Vgl. Brown 1968: 85: "an educated Latin, Augustine merely used 'Punic' as the undifferentiated, Latin term for any native language in Africa." Fergus Millar äußert sich wie folgt dazu: "'lingua Punica' was a Semitic language related to Biblical Hebrew; [...] it was fairly widespread not only in rural bishoprics but among Augustine's own congregation in Hippo. On the other hand it is clear that it did not rival Latin as a language of culture." (Millar 1968: 130).

Obwohl seine Mutter punisch oder libysch gesprochen hat, war Augustins Muttersprache das Lateinische.<sup>16</sup> Im ersten Buch der *Confessiones* beschreibt er, wie er lustvoll und spielerisch durch den Einfluss seiner unmittelbaren Umgebung die lateinische Sprache erlernt hat, indem er auf die Geburtsmetaphorik zurück greift:

Nam et latina aliquando infans utique nulla noveram et tamen advertendo didici sine ullo metu atque cruciatu inter etiam blandimenta nutricum et ioca arridentium et laetitias alludentium. Didici vero illa sine poenali onere urgentium, cum me urgeret cor meum ad parienda concepta sua, id quod non esset, nisi aliqua verba didicissem non a docentibus, sed a loquentibus, in quorum et ego auribus parturiebam quidquid sentiebam.<sup>17</sup>

Die Sprache der ihm fürsorglich zugewandten Menschen dringt in Form von Liebkosungen seiner Ammen (*blandimenta nutricum*) in sein Herz, woraufhin das Kind sogleich den Wunsch verspürt, diese Empfängnisse 'auszugebären'. Es drängt ihn, den Menschen in seiner häuslichen Umgebung (*a loquentibus*) seine Gefühle und Wünsche ebenfalls sprachlich mitzuteilen und buchstäblich 'in die Ohren zu gebären'. Das Kleinkind erlernt die Sprache durch die Zuwendung und Ansprache sowie das Zuhören der Ammen.<sup>18</sup> Zwar ist es offensichtlich nicht seine leibliche Mutter, der das Kind den Spracherwerb verdankt, sondern die 'Nährmütter' (*nutrices*), die als stillende und versorgende Instanzen in der Formulierung *blandimenta nutricum* gleich im Plural angeführt werden. Die Ammen entziffern die ersten kindlichen Sprechversuche, vervollständigen die Sätze und werden auf diese Weise zu 'Geburtshelferinnen', welche die Wünsche des Kindes dechiffrieren und artikulieren.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Augustins Mutter Monnica, deren Name sich von der libyschen Gottheit Mon herleitet, war – ebenso wie sein Vater Patricius – berberischer Abstammung (vgl. O'Meara 1954: 556, sowie Brown 2000: 27). Robert Stockhammer ist der Auffassung, Monnicas Muttersprache sei möglicherweise das Libysche gewesen, das dritte Idiom neben Punisch und Lateinisch, das in dieser Zeit in Nordafrika gesprochen wurde. Augustinus habe Punisch möglicherweise ebenso wie Lateinisch von einer Amme gelernt oder Monnica habe zu ihrem Sohn nicht in ihrer Muttersprache gesprochen (vgl. Stockhammer 2016: 101). Stockhammer stellt ferner die Hypothese auf, Augustinus habe auch Latein als Fremdsprache gelernt, weil er sich an den Spracherwerb erinnern kann (vgl. Stockhammer 2016: 97). Das Argument ist wenig überzeugend, zumal Augustinus in den *Confessiones* auch von seinem gierigen und egozentrischen Säuglingsverhalten erzählt.

<sup>17</sup> "Allerdings, als kleines Kind hatte ich ja auch die lateinischen Wörter noch nicht verstanden, und dennoch erlernte ich sie ohne jede Furcht und Qual durch das bloße Aufmerken, ja unter Koseworten der Kinderfrauen, unter fröhlichen Scherzen meiner Umgebung, die mit mir lachte und schäkerte. Ja da lernte ich meine lateinische Muttersprache ohne die zwängende Pein von Bedrängern, weil mein eigenes Herz mich drängte, seine Empfängnisse auszugebären. Das wäre nun freilich nicht so gewesen, hätte ich meine paar Wörter von strengen Lehrern lernen müssen, statt von Sprechenden, in deren Ohren nun auch ich meine allerlei Empfindungen zur Welt brachte." (Conf I, 14.23, 48/49).

<sup>18</sup> Vgl. dazu Moser 1996: 454. Der Spracherwerb über die Liebkosungen der Ammen steht im Widerspruch zur Darstellung in *Confessiones* I, 8.13. Dort bekundet Augustinus, er habe die Sprache nicht durch das Einwirken der Erwachsenen erlernt, sondern autodidaktisch: "Non enim docebant me maiores homines praebentes mihi verba certo aliquo ordine doctrinae, sicut paulo post litteras, sed ego ipse mente, quam dedisti mihi, deus meus, cum gemitibus et vocibus variis et variis membrorum motibus edere vellem sensa cordis mei, ut voluntati pareretur, nec valerem quae volebam omnia nec quibus volebam omnibus." "Nicht die Großen lehrten es mich, mir Wörter, wie bald danach die Buchstaben, in bestimmtem Lehrgang bietend, sondern ich selber lernte es, vermöge meines Geistes, den Du mir, mein Gott, gegeben, ich war es, da ich mit mancherlei Klagelauten, mancherlei Gliedergebärden die Fühlung meines Herzens kundzumachen suchte und es doch nicht in allem vermochte, worauf ich ausging, noch bei allen, die es anging." (Conf I, 8.13, 30/31).

<sup>19</sup> Der natürliche Spracherwerb über die mütterlichen Instanzen steht im Kontrast zum qualvollen Erlernen des Griechischen unter der Aufsicht strenger Lehrer. Das schulische Lernen war dem jungen Augustinus ein Gräuel, weil es sich unter Zwang vollzog. Konrad Vössing zufolge wurde bei den *grammatici* sowohl im muttersprachlichen Latein- als auch im fremdsprachlichen Griechischunterricht Literatur gelesen, nämlich Homers *Ilias* und Vergils *Aeneas*. Bei Augustinus sei die

Augustinus selbst deklariert Latein als seine Muttersprache und beklagt seine unzureichenden Punischkenntnisse. Dennoch verwendete er punische Ausdrücke zum Teil in seinen Briefen und Predigten. Als Prediger und Bischof war es seine Aufgabe, zwischen beiden Sprachen und Kulturen zu vermitteln. Aus seinem Sermo 167, in dem er ein altes punisches Sprichwort ins Lateinische übersetzt, geht seine Vertrautheit mit der indigenen Sprache und Kultur hervor:

Proverbium notum est punicum, quod quidem latine vobis dicam, quia punice non omnes nostis. Punicum enim proverbium est antiquum: Nummum quaerit pestilentia; duos illi da, et ducat se. Numquid non hoc proverbium de Evangelio videtur natum? Nam quid aliud dixit Dominus, quam: *Redimentes tempus*, quando ait: *Si quis vult iudicio tecum contendere, et tunicam tuam tollere, dimitte ei et pallium?* (Serm 167.4, 910)

Augustinus übersetzt das punische Sprichwort<sup>20</sup> zwar ins Lateinische, weil nicht seine gesamte Zuhörerschaft der *lingua punica* mächtig ist, behält allerdings morphosyntaktische Elemente des Hebräischen bei, mit dem die phönizisch-punische Sprache eng verwandt ist.<sup>21</sup> Sodann nähert er das Sprichwort einer Lehre aus dem Matthäus-Evangelium an, das einen ähnlichen Sinn transportiert.<sup>22</sup> Der Rekurs auf bekannte populäre Sprichwörter belegt nicht nur, dass der Bischof von Hippo volksnah gepredigt hat, sondern auch seine synkretistische Argumentationsweise, mit der er alte punische Volksweisheiten auf das Evangelium zurückführt.<sup>23</sup>

Ein weiterer Beleg für die Verteidigung der *lingua punica* stammt aus einem Briefwechsel zwischen Augustinus und Maximus Madaurensis aus dem Jahr 390. Letzterer verteidigt in seinem Brief den heidnischen Polytheismus und verhöhnt die Namen der punischen Heiligen, anschließend fordert er Augustinus auf, ihm das Wesen des christlichen Gottes zu erläutern. In seinem Antwortschreiben verteidigt dieser die punische Sprache, indem er sich unter anderem auf die gemeinsame afrikanische Herkunft stützt ("homo Afer scribens Afris"), die den Spott über das Punische verbietet.

neque enim usque adeo te ipsum obliuisci potuisses, ut homo Afer scribens Afris, cum simus utriusque in Africa constituti, Punica nomina exagitanda existimares. nam si ea uocabula interpretemur, Namphamo quid aliud significat quam boni pedis hominem? id est, cuius aduentus adferat aliquid felicitatis. sicut solemus dicere secundo pede introisse, cuius introitum prosperitas aliqua consecuta sit. quae lingua si inprobatur abs te, nega Punicis libris, ut a uiris doctissimis proditur, multa sapienter esse mandata memoriae; paeniteat te certe ibi natum, ubi huius linguae cunabula recalent. (Ep XVII, 2, 41)<sup>24</sup>

Lektüre in der Muttersprache offensichtlich anregender für die Phantasie gewesen als die fremdsprachliche Lektüre. Vgl. Vössing 2020: 58 f.

<sup>20</sup> Sinngemäß bedeutet das Sprichwort: "Wenn die Pest um ein Almosen bittet, so gib ihr gleich zwei, damit sie sich schneller zurückzieht."

<sup>21</sup> Bei Augustinus lautet der Finalsatz "et ducat se" und nicht – wie es geläufig wäre – "ut ducat se". Veselin Čajkanovič (1910) hat darauf aufmerksam gemacht, dass die dem lateinischen "et" entsprechende Kopula im Hebräischen auch in Finalsätzen verwendet wird. Diese Eigenart in der lateinischen Übersetzung lässt sich folglich auf die Syntax der Ursprungssprache zurückführen.

<sup>22</sup> "Und wenn dich einer vor Gericht bringen will, um dir das Hemd wegzunehmen, dann lass ihm auch den Mantel." / "et ei qui vult tecum iudicio contendere et tunicam tuam tollere remitte ei et pallium" (Mt 5, 40, *Biblia sacra* 41994: 1532).

<sup>23</sup> Weitere Belege für die Verwendung punischer Ausdrücke bei Augustinus finden sich bei Rölling 1980: 297 f. und Cox (2015).

<sup>24</sup> "Ist es doch unmöglich, daß du, ein Afrikaner, der zu einem anderen Afrikaner schreibt – wir beide sind ja in Afrika beheimatet –, so deiner vergessen hättest, daß du punische Namen für geeignet hältst, an ihnen deinen Spott auszulassen. Prüfen wir doch die Bedeutung jener Namen! Was bedeutet Namphanus anderes als einen 'Mann guten Fußes', also ein Mann, dessen Ankunft Glück bringt; so pflegen wir ja auch zu sagen, dass mit glücklichem Fuße kam, dessen Eintritt von irgend-

Augustinus bekennt sich ausdrücklich zu seiner Afrikanität und stellt die punisch geschriebenen Bücher als kostbares Archiv und wichtigen Bestandteil des kulturellen Gedächtnisses dar. In den weiteren Argumentationsschritt wendet Augustinus den Argwohn des Maximus gegenüber den punischen Namen gegen die heidnischen Götter selbst, indem er einen Vers aus Vergils *Aeneis* zitiert, in dem Herkules mit den folgenden Worten eingeladen wird: "Et nos et tua dexter adi pede sacra secundo" (Ep XVII, 2) ("Nahe mit günstigem Fuß, uns selbst und dein Heiliges segnend" [Augustinus 1917: 37]). Und Augustinus fährt fort: "Er [Vergil] wünscht also, daß Herkules komme wie ein Namphanio, über den Dir [Maximus] so auf unsere Kosten zu spotten beliebt."<sup>25</sup>

Indem Augustinus unter Berufung auf Vergil den Gott Herkules mit dem punischen Namphanio in Verbindung bringt, korreliert er die phönizische mit der römischen Kultur und legt seinen Ausführungen ein transkulturelles Muster zugrunde. Deutet man das synkretistische Zusammenspiel des Lateinischen mit der Volkssprache als ein Unterwandern der offiziellen, autoritären Sprache der Kolonisatoren, so legt dies eine postkoloniale Interpretation Augustins nahe.<sup>26</sup>

### Derridas Einsprachigkeit

Ebenso wie Augustinus Latein mit einem unverkennbaren afrikanischen Einschlag sprach,<sup>27</sup> hat auch Derrida zu seinem Leidwesen seinen algerischen Akzent im

---

einem Glückszufall begleitet würde. Und machst du der Sprache Vorwürfe, dann leugne nur, dass punisch geschriebene Bücher, wie sehr gelehrte Männer behaupten, gar viele Dinge weise vor dem Vergessen gerettet haben. Schäme dich nur, dort geboren zu sein, wo noch der Born dieser Sprache frisch sprudelt." (Augustinus 1917: 36 f.)

<sup>25</sup> Augustinus 1917: 37 ("Ergo venire Herculem optat Namphamonem, de quo tu multum nobis insultare dignaris." [Ep XVII, 2])

<sup>26</sup> Diese hat vor allem David Wilhite vehement vertreten (vgl. Wilhite 2014). Calvin Troup (1995) stützt seine Argumentation einer kolonialen Kritik bei Augustinus neben biographischen Zusammenhängen vor allem auf die Darstellung Roms in *De civitate Dei*. Peter Brown (1968) argumentiert hingegen, dass das Lateinische als Sprache der Kolonialmacht des Römischen Reichs die Sprache der Phönizier und Berber nach und nach verdrängt habe.

<sup>27</sup> Vgl. dazu den entsprechenden Abschnitt zur Bildung in den *artes liberales* im zweiten Buch von *De ordine*, in dem sich Augustinus an seine Mutter wendet: Wenngleich sie sich nicht ohne sprachliche Irrtümer in das Gespräch einbringen könne, so müsse er selbst doch zugestehen, dass auch ihn die Italiener aufgrund seiner schlechten Aussprache tadelten: "Si enim dicam te facile ad eum sermonem perventuram, qui locutionis et linguae vitio careat, profecto mentiar. Me enim ipsum, cui magna necessitas fuit ista perdiscere, adhuc in multis verborum sonis Itali exagitant et a me vicissim, quod ad ipsum sonum attinet, reprehenduntur; aliud est enim esse arte, aliud gente securum. Soloecismos autem quos dicimus fortasse quisque doctus diligenter attendens in oratione mea reperiet; non enim defuit, qui mihi nonnulla huius modi vitia ipsum Ciceronem fecisse peritissime persuasisset. Barbarismorum autem genus nostris temporibus tale compertum est, ut et ipsa eius oratio barbara videatur, qua Roma servata est. Sed tu contemptis istis vel puerilibus rebus vel ad te non pertinentibus ita grammaticae paene divinam vim naturamque cognosces, ut eius animam tenuisse, corpus disertis reliquisse videaris." (*De ordine* 2, XVII.45, zit. n. Augustinus 2017: 175–176) "Wenn ich etwa sagte, daß es dir ein leichtes sei, dich fehlerlos und einwandfrei an einem solchen Gespräch zu beteiligen, würde ich gewiß lügen. Denn selbst mich, für den es sehr wichtig ist, das gründlich zu erlernen, tadeln die Italer heute noch wegen meiner schlechten Aussprache, während ich sie wieder wegen ihrer falschen Betonungen rüge. Die Sicherheit, die man durch Erlernen bekommt, ist eben eine andere, als die einem die Muttersprache gibt. Was man grammatikalische Fehler nennt, wird ein sorgfältiger Gelehrter vielleicht in meiner Sprechweise finden, aber ich habe mir von erfahrensten Leuten sagen lassen, daß selbst Cicero viele solcher Fehler begangen hat. Man hat erst jetzt bei ihm so viele Barbarismen gefunden, daß sogar seine Rede, durch die Rom gerettet wurde, heute als barbarisch hingestellt wird. Aber du verachtest solche Kindereien, die dich nichts angehen, denn du kennst die Natur und die fast göttliche Kraft der Sprachkunst so gut, daß du im Urteil eines rechten

Französischen niemals verloren (vgl. Derrida 1996: 77). In der gesprochenen Sprache, die an den Körper und die Artikulation gebunden ist, lässt sich die Herkunft nicht verbergen, die sich vor allem in familiären Situationen sowie im affektischen Sprechen Bahn bricht. Darin mag auch ein Grund dafür liegen, dass Derrida den 'Phono- und Logozentrismus' des abendländischen Denkens kritisiert und der Graphie den Vorrang gegenüber der Phonie einräumt.<sup>28</sup>

Während die Bewohner Numidiens noch in der Spätantike zweisprachig waren, hebt Derrida seine Einsprachigkeit hervor, den *monolinguisme*: Die erste und einzige Sprache, über die er verfügt, sei das Französische, das indes nicht 'seine' Sprache sei: "Je n'ai qu'une langue, ce n'est pas la mienne." (Derrida 1996: 13) Für den Maghrebiner ist das Französische die 'Sprache des anderen', die als Sprache der Kolonialherren zugleich ein politisches Machtinstrument darstellt.

Die Tatsache, über eine Muttersprache zu verfügen, die nicht aus der eigenen familiären und kulturellen Tradition erwachsen ist, kennzeichnet eine Entfremdung, die den Grundstein gelegt haben mag für die Philosophie der Dekonstruktion und der postmodernen und poststrukturalistischen Vorstellung einer Ich-Konstitution über die Instanz des Anderen. Die Erfahrung des Fremdseins in der eigenen Muttersprache, die gewaltsam verordnete Einsprachigkeit und monokulturelle Hegemonie sowie die politisch erzwungene Ablösung von den eigenen kulturellen Wurzeln führten bei Derrida zu einem grundlegenden Misstrauen gegenüber dem metaphysischen Sprachbegriff und der Vorstellung von Sprache als einem geschlossenen System. Als franko-maghrebinischer Jude bleibt er – von den jüdischen wie arabischen Wurzeln gekappt – alternativlos der "culture gréco-latino-christiano-gallique" verhaftet (Derrida 1996: 132). Die Zugehörigkeit zu dieser Kultur bemisst sich dabei allein an der französischen Muttersprache, die 'Sprache des Anderen', die keinerlei Spuren der eigenen Abstammung enthält.

Derrida sieht sich selbst als "marrane clandestin" innerhalb der Geschichte des französischen Kolonialismus und Postkolonialismus.<sup>29</sup> Als 'Marranen' bezeichnet man die zwangsläufig zum Christentum konvertierten Juden der iberischen Halbinsel. Nordafrika war historisch bereits ein Exil für die Sepharden, die ab 1492 aus Spanien und Portugal vertrieben worden sind. Viele von ihnen haben sich zwar äußerlich zum Christentum bekannt, sind innerlich aber ihrem Glauben treu geblieben und stehen folglich für das Geheimnis:

Si je suis tombé amoureux [du "mot marrane"] qui est devenu comme une sorte d'obsession qui réapparaît dans tous mes textes ces dernières années, c'est parce qu'il renvoie à ces origines supposées judéo-espagnoles, mais aussi parce qu'il dit quelque chose d'une culture du secret et naturellement la question du secret m'a toujours beaucoup occupé indépendamment de ma question juive. (zit. n. Fathy 2012: 11:55)

In *Circonfession* stellt Derrida eine assoziative Verbindung zwischen der Identifikation mit den Marranen und saint Augustin her: "je suis une sorte de marrane de la culture catholique française, et j'ai aussi mon corps chrétien, hérité de sA en ligne plus ou moins tordue, *condiebar eius sale* [...]." (Cir 33, 160) Derrida sieht sich als Nachfahre des heiligen Augustinus, den er als einen ebensolchen Marranen imagi-

---

Redners sicher die Seele der Sprachkunst besitzt und dafür ihren Körper verschmähtest." (Augustinus 1947: 77–78).

<sup>28</sup> Vgl. Derrida 1996: 77: "Mais je crois pouvoir espérer, j'aimerais tant qu'aucune publication ne laisse rien paraître de mon 'français d'Algérie'. Je ne crois pas, pour l'instant et jusqu'à démonstration du contraire, qu'on puisse déceler à la lecture, et si je ne le déclare pas moi-même, que je suis un 'Français d'Algérie'."

<sup>29</sup> Vgl. Derridas Stellungsnahme in Fathy 2012: 08:05–08:15: "Je suis une sorte de produit colonial ou postcolonial. Quoique je dise, j'appartiens à une certaine histoire des colonies françaises. Tout ce que j'essaie de penser a une certaine affinité de synchronie avec la post-colonialité."

niert und in seine eigene Zeit hineinprojiziert: "j'ai la vision de sA, lui aussi, en petit Juif homosexuel (d'Alger ou de New York), il a tout refoulé, se convertit en somme assez tôt en don Juan chrétien par peur du sida, qu'il voyait venir comme moi [...]." (Cir 33, 161)

In seinem Essay *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, der auf einen Vortrag in einem von Édouard Glissant und David Wills organisierten Kolloquium in Baton Rouge (Louisiana) im April 1992 zurückgeht, bezeichnet sich Derrida als "franco-maghrébin" und erläutert seinen besonderen Status der Nicht-Zugehörigkeit, indem er die Frankophonen in drei Gruppen einteilt: a) die Franzosen aus Frankreich, die keine Maghrebiner sind; b) die Frankophonen, die weder Franzosen noch Maghrebiner sind (Belgier, Schweizer, Kanadier usw.) und c) die frankophonen Maghrebiner, die keine französischen Staatsbürger sind. Derrida sieht sich selbst als frankophonen Maghrebiner und als Franzosen: "à la fois l'un et l'autre de naissance". Damit passt er *per definitionem* in keine der drei Kategorien: "je suis ici, peut-être, seul, le seul à pouvoir me dire à la fois maghrébin (ce qui n'est pas une citoyenneté) et citoyen français." (Derrida 1996: 30) Von Geburt an ist er französischer Staatsbürger, was einen Rechtsstatus bezeichnet, der aber unabhängig ist von seiner kulturellen, religiösen und historischen Zugehörigkeit als algerischstämmiger Jude. "Être franco-maghrébin" bedeutet für Derrida nicht eine doppelte Identität im Sinne eines besonderen Reichtums, sondern in erster Linie eine Verunsicherung, einen "trouble de l'identité" (Derrida 1996: 32).

Die 'Einsprachigkeit' als 'Sprache des anderen' und die daraus resultierende Identitätsproblematik basiert auf dem historischen Schicksal und der mehrfachen Entwurzelung und Entfremdung der algerischen Sepharden. Der Historiker Benjamin Stora hat innerhalb ihrer Geschichte 'drei Exile' herausgearbeitet: Mit dem Crémieux-Dekret vom 24. Oktober 1870, dem 'ersten Exil', wurde allen algerischen Juden automatisch die französische Staatsbürgerschaft verliehen, ob sie wollten oder nicht. Während des Vichy-Regimes wurde das Dekret zeitweilig außer Kraft gesetzt. Das 'zweite Exil' ergibt sich daraus, dass den Juden die französische Staatsbürgerschaft zwischen 1940 und 1943 unter Philippe Pétain wieder aberkannt wurde. Nach dem Unabhängigkeitskrieg kommt es 1962 zu einem 'dritten Exil', insofern die Europäer (dazu zählten auch die sephardischen Juden und die *pieds noirs*) Algerien verlassen mussten, auch wenn sie ursprünglich dort beheimatet waren.<sup>30</sup> Zwischen 1870 und 1962 gab es somit insgesamt drei Neuverortungen der Sepharden: "En moins d'un siècle, de 1870 à 1962, les juifs d'Algérie se sont donc déplacés trois fois: hors de la tradition juive en terre d'islam, hors de la communauté française de 1940 à 1943, hors de la terre algérienne en 1962." (Stora 2006: 14)

Der Crémieux-Erlass stellte einen gravierende Einschnitt für die in Algerien ansässigen Sepharden dar: Durch die neue Rechtslage wurden die ursprünglich zur indigenen Bevölkerung zählenden Juden, deren Familien und Vorfahren zum Teil seit mehreren Jahrhunderten auf nordafrikanischem Boden lebten, zu Bürgern der Französischen Republik und damit zu Europäern, was eine zunehmende Marginalisierung des hebräischen und arabischen Erbes zur Folge hatte. Zu den *indigènes*, die dem diskriminierenden *Code de l'indigénat* von 1875 unterlagen, der ihnen gegenüber den französischen *citoyens* einen niederen Rechtsstatus zuwies, zählte ab diesem Zeitpunkt nur noch die muslimische Bevölkerung, mit der die Juden bis dato gleichberechtigt zusammenlebten. Die Juden hatten als französische Staatsbürger ab diesem Zeitpunkt mehr Rechte als die unter der Bezeichnung 'arabes' oder 'musulmans' subsumierten Muslime (Araber, Berber und Tuareg), so dass es zu

<sup>30</sup> Dagegen hat sich insbesondere Albert Camus zur Wehr gesetzt (vgl. Ruhe 2014).

einer politischen Spaltung entlang der konfessionellen Linie kam.<sup>31</sup> Die einzige anerkannte Sprache der algerischen Juden war hinfort das Französische, ihre Arabischkenntnisse gingen zunehmend verloren, zumal Arabisch als Sprache der eingeborenen Muslime galt. Die veränderte Rechtslage schürte überdies den Argwohn der christlichen Franzosen des Hexagons und leistete dem Antisemitismus Vorschub.<sup>32</sup>

Derrida beklagt, dass die jüdische Kultur in Algerien durch die 'Französisierung' regelrecht erstickt worden sei.<sup>33</sup> Zudem beschreibt er eine Anpassung der jüdischen an die katholischen Riten, insofern die Bar Mitzwa, die religiöse Mündigkeit jüdischer Kinder, als 'Kommunion' und die Beschneidung als 'Taufe' bezeichnet würden (vgl. Derrida 1996: 90). Auch die politische Verdrängung des Arabischen hat Derrida während seiner Schulzeit in Algerien erfahren: Latein sei ein Pflichtfach für alle gewesen; Arabisch hingegen eine fakultative Fremdsprache, die aber kaum ein Schüler wählte. Derrida, dessen Familie angrenzend an ein arabisches Viertel wohnte, empfand es als "unheimlich", dass diese Fremdsprache, die Sprache des anderen, zugleich die Sprache seiner Nachbarn war (vgl. Derrida 1996: 66).

Die Marginalisierung der indigenen Sprachen (Arabisch, Berberisch) war Teil einer Kolonialpolitik, die Algerien als den Süden Frankreichs, als "l'ensemble de trois départements français" (Derrida 1996: 68) ansah. Mit dem Ausschluss der Juden und dem Entzug der französischen Staatsbürgerschaft sieben Jahre nach dem Crémieux-Erlass erwies sich die einstige "terre promise" als "terre marâtre" (Stora 2006: 13). Für Derrida, der 1942 von der Schule verwiesen wurde im Zuge einer Herabsetzung der Quote jüdischer Schüler von 14 auf 7 Prozent, war diese Erfahrung traumatisch. Zwischen 1940 und 1943 war Derrida staatenlos: "Avec d'autres, j'ai perdu puis recouvré la citoyenneté française. Je l'ai perdue pendant des années sans en avoir d'autre." (Derrida 1996: 34)

Derrida projiziert seine eigene transkulturelle Erfahrung auf den heiligen Augustinus. Warum wendet er, ein 'kleiner dunkelhäutiger Jude', sich in einer 'christlichen' Sprache an Gott? Der Gebrauch des Französischen steht quer zu seiner Abstammung und zur Diskriminierung, die er in Frankreich erfahren musste:

[...] prendre Dieu à témoin pour lui demander non seulement, par exemple comme sA, pourquoi je prends plaisir à pleurer à la mort de l'ami, cur fletus dulcis sit miseris?, et pourquoi je lui parle en chrétien latin français alors qu'on a chassé du lycée Ben Aknoun en 1942 un petit Juif noir et très arabe qui n'y comprenait rien, à qui personne jamais n'en donna la moindre raison, ni ses parents ni ses amis [...]. (Cir 11, 57 f.)

Die Textpassage zeigt die intertextuelle Einlassung lateinischer Augustinus-Zitate bei gleichzeitiger Imitation der Bekenntnisgeste. Auch Derrida macht Gott zu seinem 'Zeugen': Mit dem Zitat "cur fletus dulcis sit miseris?" (Conf IV, 4.10)

<sup>31</sup> Vgl. Stora 2006: 54: "La naturalisation collective des juifs d'Algérie a créé un bouleversement considérable dans l'univers de leur communauté qui vivait alors, sinon en symbiose, du moins avec la population musulmane. Après cette séparation, du jour au lendemain, ils changent de camp et se solidarisent avec l'envahisseur. Recensés, inscrits à l'état civil, ils apprennent à lire et à écrire le français, abandonnent les petits métiers traditionnels pour embrasser des professions nouvelles sans rien renier de leurs coutumes religieuses ou culinaires."

<sup>32</sup> Vgl. Stora 2006: 60: "le décret Crémieux est toujours perçu comme une insulte, une menace par une majorité d'Européens qui construisent leur identité par opposition aux indigènes, c'est-à-dire des non-catholiques considérés comme sans culture."

<sup>33</sup> Vgl. Derrida 1996: 88: "Depuis la fin du siècle dernier, avec l'octroi de la citoyenneté française, l'assimilation, comme on dit, et l'acculturation, la surenchère enfiévrée d'une 'francisation', qui fut aussi une embourgeoisie, ont été si frénétiques, si insouciantes aussi que l'inspiration de la culture juive sembla succomber à une *asphyxie*: état de mort apparente, arrêt de la respiration, syncope, arrêt du pouls."

("Warum tun dem Unglücklichen die Tränen gut?") greift Derrida zunächst Augustins Reflexionen über dessen Trauer beim Tod eines Jugendfreundes auf. Im nächsten Teilsatz reflektiert Derrida bereits seine eigene Bekenntnissprache ("pourquoi je lui parle en chrétien latin français") und distanziert sich als französischsprachiges Ich von dem "petit Juif noir et très arabe", den man als Zehnjährigen im Zuge der antijüdischen Maßnahmen in El-Biar der Schule verwies. Seine Distanzierung wird durch den unbestimmten Artikel ("*un* petit Juif") noch verstärkt. Derrida flechtet auf diese Weise sein eigenes traumatisches Kindheitserlebnis in den Text ein und spaltet es auch symbolisch vom eigenen Ich ab (durch die Verwendung der dritten Person). Dies zeigt einmal mehr die nachhaltige Spaltung seiner kulturellen Identität durch die politischen Prozesse im Zuge der Kolonialisierung Algeriens einerseits und der Diskriminierung der Juden während der Besatzungszeit andererseits.

Durch die lateinischen Augustinus-Zitate wird *Circonfession* zu einem zweisprachigen Text. Bezieht man die (im Original englische) *Derridabase* von Bennigton auf den oberen zwei Dritteln jeder Seite ein, so kann man den Text sogar als mehrsprachig veranschlagen. Der *monolinguisme* wird dadurch symbolisch überwunden.

### **Mutterfiguren: Monnica / Georgette**

Über das Thema der französischen Muttersprache allein gelingt es Derrida offenbar nicht, die (autobiographische) Suche nach der eigenen Identität voranzutreiben. Wie auch in den augustiniischen *Bekenntnissen* wird in *Circonfession* die Mutterfigur zu einer unerlässlichen Komponente des Schreibens und der damit verbundenen Selbstsuche.

Die herausragende Rolle Monnicas lässt sich sowohl inhaltlich als auch strukturell erklären: Sie gilt als Dreh- und Angelpunkt der *Confessiones*, weil es ihrem inständigen Gebet und ihren Tränen zu verdanken ist, dass ihr Sohn zum christlichen Glauben gefunden hat. Sie war die treibende Kraft seiner Konversion.<sup>34</sup> Eine kompositorische Besonderheit der *Confessiones* besteht darin, dass Augustinus im Anschluss an das Konversionsereignis und die Taufe im neunten Buch vom Leben seiner Mutter bis zu ihrer gemeinsamen mystischen Erfahrung in Ostia erzählt. Mit Augustins Rückkehr nach Afrika nach ihrem Tod endet der biographische Teil der *Confessiones*.<sup>35</sup>

Der Numider porträtiert seine Mutter als eine besondere Frau, die in mehrerlei Hinsicht nicht dem Frauenbild der Antike entsprach. Offenbar verstand sie es, sich trotz der ungleichen Geschlechterrollen und trotz der Untreue ihres Mannes in dem gebotenen Spielraum durchzusetzen. Im Unterschied zu den meisten anderen Ehefrauen wurde Monnica von ihrem Mann nicht geschlagen und gab anderen Frauen Hinweise, wie sie mit jähzornigen Ehemännern umzugehen hätten (vgl. Conf IX, 9.19). Insbesondere gelang es ihr, Patricius von seiner heidnischen Gesinnung abzubringen und von der Existenz Gottes zu überzeugen, so dass sich dieser kurz vor seinem Tod zum christlichen Glauben bekehrte (vgl. Conf IX, 9.22). In den

<sup>34</sup> Vgl. Brown 2000: 24: "Die Beziehung zwischen Mutter und Sohn durchwebt die 'Bekenntnisse' und bildet den roten Faden, für den das Buch zu Recht berühmt ist." Therese Fuhrer schreibt Monnica eine besondere dramaturgische Funktion zu: "He is thus not writing a biography of Monnica. Instead, he introduces the figure of the mother each time at a chosen moment and assigns to her a dramaturgical or argumentative function that is different every time." (Fuhrer 2020: 225).

<sup>35</sup> Zum Porträt Monnicas vgl. Conf IX, 8.17–9.22. Eine Zuordnung des Porträts zur Gattung der *laudatio funebris* als Teil der römischen Erinnerungskultur findet sich bei Schultheiß 2017: 214 ff.

Cassiciacum-Dialogen ist Monnica als einzige Frau aktiv beteiligt und bereichert die philosophischen Diskussionen um kurze, erhellende Beiträge und kluge Einfälle. In diesem Kontext übernimmt sie eine männlich geprägte Rolle (vgl. Fuhrer 2020: 227).

Der Name Christi ist für Augustinus eng verbunden mit der mütterlichen Liebe und Fürsorge. Wie Christian Moser dargelegt hat, löste Monnica dadurch, dass sie sein Verlangen nach der begehrten Brust und der Muttermilch stillte und ihm im gleichen Zuge den Namen Christi vorsprach, seine Sehnsucht nach Gott aus.<sup>36</sup> Den Namen Gottes hat der spätere Bischof demnach schon als Säugling durch die Mutterbrust in sich aufgenommen.<sup>37</sup>

Nach seiner Lektüre des *Hortensius*, die bei ihm zwar die Liebe zur Weisheit (*amor sapientiae*) geweckt hat, aber insgesamt für ihn unbefriedigend blieb, nimmt Augustinus die Heilige Schrift zur Hand, weil er bei Cicero den Namen Christi nicht finden konnte ("quod nomen Christi non erat ibi", [Conf III, 4.8, 108]), der seit dem Säuglingsalter in seinem Inneren schlummert.<sup>38</sup>

Monnica kommt darüber hinaus eine allegorische Bedeutung als *mater ecclesiae* zu. Schon im ersten Buch der *Confessiones* zieht Augustinus eine Parallele zwischen der Kirche ("matris omnium nostrum: ecclesiae tuae") und seiner leiblichen Mutter ("mater carnis meae"), die stets besorgt ist um das Seelenheil ihres Sohnes.<sup>39</sup>

Seine heimliche Reise von Karthago nach Rom, bei der er seine Mutter zurücklässt, schildert Augustinus nach dem literarischen Muster der Flucht des Aeneis aus Karthago: Wie Aeneis seine Geliebte Dido verließ, um dem Willen der Götter zu folgen, so lässt sich Augustinus ohne das Wissen seiner Mutter nach Italien ein-

<sup>36</sup> Vgl. Moser 2006: 471: "Der Gottesname erhält dadurch tatsächlich ein Gesicht — das mütterliche Antlitz der Liebe, welches das gesprochene Wort durch die Ursprache des mimischen Ausdrucks ergänzt. Indem die Mutter ihrem Sohn den Namen Christi mit dem Ausdruck der Liebe vorspricht und ihm zugleich die begehrte Nahrung darbietet, bestimmt sie sein Verlangen."

<sup>37</sup> Vgl. Conf III, 4, 8, S. 108/109: "hoc nomen salvatoris mei, fili tui, in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum pie biberat et alte retinebat" / "diesen Namen des Heilands, Deines Sohnes, hatte mein Herz in der ersten Zarte kindlich schon mit der Muttermilch getrunken und behielt ihn tief im Grunde [...]." Seelbach deutet die Stelle nicht nur im übertragenen (geistigen) Sinn, sondern schließt daraus, dass Monnica ihren Säugling auch leiblich gestillt hat (vgl. Seelbach 2005: 304). Für Schultheiß handelt es sich hingegen um eine "Umschreibung der Prägung durch das Elternhaus" (Schultheiß 2017: 145).

<sup>38</sup> Auch Cicero hat in den *Tusculanae Disputationes* die Metapher der Muttermilch verwendet: "cum lacte nutricis" wird der von Natur aus gute Säugling mit dem Keim der gesellschaftlichen Depravation genährt (vgl. Schultheiß 2017: 145). Dieses anthropologische Grundmuster wendet Augustinus um: Der Mensch kommt mit der Erbsünde belastet auf die Welt und verleibt sich mit der Muttermilch das Gute ein. Diese symbolisiert folglich die göttliche Gnade.

<sup>39</sup> Conf. I, 11.17, 38. Zu Beginn des neunten Buches, in unmittelbarem Anschluss an die Konversion, heißt es: "O domine, ego servus tuus, ego servus tuus et filius ancillae tuae" / "O Herr, ich bin Dein Knecht, ich bin Dein Knecht und der Sohn Deiner Magd" (Conf IX, 1.1, 422–423). Der Ausdruck "filius ancillae tuae" lässt sich auf zweifache Weise verstehen: Einerseits ist Augustinus der Sohn einer gottesfürchtigen Mutter, andererseits Sohn der Kirche. Schultheiß betont in Bezug auf diese Textstelle die Substitution des leiblichen Mutter-Sohn-Verhältnisses durch eine "spirituelle Einordnung unter die Mutter Kirche" (vgl. Schultheiß 2017: 197). Auch Holzhausen betont, dass es bei der Darstellung Monnicas nicht um ihre individuelle Persönlichkeit geht, sondern dass sie als Repräsentantin der *Mater Ecclesia* fungiert, zumal ihr Name im Buch nur ein einziges Mal genannt wird (Conf IX, 13, 37). Vgl. Holzhausen 2000: 526. Auch der Nachruf im neunten Buch beginnt mit dem Verweis auf die doppelte Mutterschaft Monnicas, das leibliche und das geistige Gebären: "famula tua, quae me parturivit et carne, ut in hanc temporalem, et corde, ut in aeternam lucem nascerer" / "Deine Dienerin, die mich auch im Fleische getragen hat, damit ich diesem zeitlichen Licht, und im Herzen, damit ich dem ewigen geboren würde." (Conf IX, 8.17, 450/451).

schiffen.<sup>40</sup> Im Unterschied zur Königin von Karthago, die sich verraten fühlt und Rache schwört, bevor sie sich das Schwert ihres Geliebten in die Brust stößt, betete und weinte Monnica für ihren Sohn.<sup>41</sup>

Wenn Augustinus seine Mutter mit der Königin Karthagos identifiziert, steht diese einmal mehr für die afrikanische Heimat: "Afrika war Dido und war Monnica." (Flasch 1994: 246) Die Trennung von Monnica ist zugleich eine Trennung von Afrika und als Verirrung markiert. Es ist kein Zufall, dass Augustinus unmittelbar nach seiner Ankunft in Rom erkrankt, während seine Mutter in der Heimat für ihn betet (Conf V, 9.16, 221). Diese Verirrungen finden mit der Bekehrung und Taufe in Mailand ein Ende; insofern wurden die Tränen und das Beten Monnicas von Gott erhört. Sie begleitete ihren Sohn nach Mailand, wo er sich in der Osternacht des Jahres 387 zusammen mit seinem Sohn Adeodatus und seinem Freund Alypius taufen ließ. Auch zum Landgut Cassiciacum seines Mailänder Freundes Verecundus, wohin sich Augustinus mit engen Vertrauten, Freunden und Schülern im Anschluss an sein Mailänder Konversionserlebnis im August 386 für einige Monate zurückzog und seine Frühdialoge *Contra Academicos*, *De Beata Vita*, *De Ordine* und *Soliloquia* verfasste, folgte ihm neben Alypius und Adeodatus auch Monnica.<sup>42</sup> Augustinus war zwar auch in Mailand von Familienangehörigen und Freunden aus Afrika umgeben, trotzdem verliert seine numidische Heimat mit der Konversion und Taufe als Bezugspunkt der Identität an Bedeutung und wird abgelöst durch die ortsunabhängige Identitätsfindung in Gott.

Monnica stirbt im Herbst 387 in der Hafenstadt Ostia kurz vor der geplanten Rückreise nach Thagaste. Die Tatsache, dass sie noch in Italien und nicht in ihrer numidischen Heimatstadt gestorben und beigesetzt worden ist, hebt Derrida als bedeutsame Gemeinsamkeit zwischen Monnica und seiner eigenen Mutter hervor: "ce que les deux femmes eurent en commun, c'est que Santa Monica, le nom du lieu californien près duquel j'écris, finit aussi ses jours, comme le fera ma mère, de l'autre côté de la Méditerranée, loin de sa terre." (Cir 3, 20)

Derrida schreibt seinen Bekenntnistext nicht wie Augustinus nach dem Tod der Mutter, sondern während ihrer Agonie, deren Verlauf auch den Schreibprozess steuert, der von der Spekulation darüber, ob die demenzkranke Mutter vor der Fertigstellung des Textes sterben wird, begleitet ist.<sup>43</sup> Während Monnica für ihren Sohn eine wichtige Vermittlungsinstanz für die Glaubensfindung darstellt, ist Georgette für ihren Sohn die treibende Kraft des Schreibens. Ihr ist die Erinnerung und damit eine Grundvoraussetzung der autobiographischen Anamnese krankheitsbedingt verloren gegangen. Sie symbolisiert das Vergessen, die Amnesie und die Unmöglichkeit des Autobiographischen. Die demente Mutter steht für den Gedächtnisschwund, der das Schreiben der eigenen Lebensgeschichte verhindert und – wie Manfred Schneider bemerkt – den "Verlust" oder die "Konfusion von

<sup>40</sup> Kurt Flasch deutet die heimliche Abreise als "maskuline[n] Protest, Identifikation mit der rücksichtslosen Sexualität des Vaters" und als Loslösung von der Mutter (vgl. Flasch 1994: 246).

<sup>41</sup> Vgl. Conf V, 8.15. Zu den verschiedenen Deutungen der Vergil-Rezeption bei Augustinus siehe Schultheiß 2017: 172–178. Schultheiß zufolge verwendet Augustinus das Motiv aus der *Aeneis* als ein Mittel der Dramatisierung, zumal er sich an ein Lesepublikum wendet, das mit den Fiktionen der klassischen Literatur vertraut ist.

<sup>42</sup> Die biographischen Daten entnehme ich Fuhrer 2004: 15 f.

<sup>43</sup> Vgl. Cir 39: 192 f.: "sachant d'avance le non-savoir dans lequel la venue imminente mais imprévisible d'un événement, la mort de ma mère, Sultana Esther Georgette Safar Derrida, viendrait sculpter l'écriture du dehors, lui donner sa forme et son rythme depuis une interruption incalculable, jamais aucun de mes textes n'aura dépendu en son dedans le plus essentiel d'un dehors aussi coupant, accidentel et contingent, comme si chaque syllabe, et le milieu même de chaque périphrase se préparait à recevoir un coup de téléphone, la nouvelle de la mort d'une mourante [...]."

Texten" zur Folge hat (Schneider 1993: 254). Zugleich setzt Derrida seiner Mutter mit *Circonfession* ein Denkmal gegen das Vergessen.

Derridas Schreiben schießt beständig über die Ränder des Textes hinaus. Er wetteifert mit der Agonie der Mutter; das Eintreten ihres Todes (als reales, textexternes Ereignis) kann im performativen Sprechakt nicht gesteuert werden: "It was something which would happen to me without any possibility for me to anticipate, to predict, to foresee, or to perform." (Derrida 2005: 21)

Im Unterschied zu seinem prämeditierten und architektonisch ausgefeilten augustini- schen Prätext ist *Circonfession* ein ereignishafter Text, für den die äußeren Umstände seiner Entstehung konstitutiv sind. Nicht nur Benningtons *Derridabase* bestimmt die Textbewegung, sondern auch das Leben und Sterben Georgettes.

Monnica und Georgette haben einerseits eine identitätsstiftende Funktion, insofern sie die familiäre Genealogie des jeweiligen Schreibers, die Abstammung und die nordafrikanische Herkunft repräsentieren; andererseits sind sie (neben Gott bei Augustinus und Bennington bei Derrida) die 'Andere' im Prozess der *écriture de soi*. Als solche übernehmen beide Mutterfiguren im jeweiligen Bekenntnistext auch eine poetologische Funktion: Während die zum Zeitpunkt des Schreibens bereits verstorbene Monnica in den retrospektiv erzählten Büchern der *Confessiones* ein textstrukturierendes Leitmotiv darstellt, übt die noch lebende Georgette – wenn auch unwissentlich – einen direkten Einfluss auf die Diskursstruktur von *Circonfession* aus.

### ***Circonfession* im Kontext der kolonialen und postkolonialen Augustinus-Rezeption**

Derrida hat sich auf eine andere Art und Weise mit den *Confessiones* auseinandergesetzt als die maghrebinischen Autorinnen und Autoren, bei denen Augustinus nach einer langen Zeit der kolonialen Vereinnahmung für ein 'lateinisches Afrika' nunmehr als maghrebinische Erinnerungsfigur wahrgenommen wird (vgl. Grone- mann 2020, 2021a, 2021b). Hatte der Kirchenvater zu Beginn der französischen Besetzung Nordafrikas (1830) noch keinen Platz im kulturellen Gedächtnis, so avancierte er während der Kolonialzeit zu einer christlichen Symbolfigur, die vor allem dem Zweck diente, die französischen Besitzansprüche als 'Rückeroberung' eines ursprünglich lateinischen Territoriums zu legitimieren. Mit diesem Ziel hat der aus Lothringen stammende Romancier und Essayist Louis Bertrand, der ab 1891 in der algerischen Siedlerkolonie seine neue Wahlheimat fand, die Figur des heiligen Augustinus mit der Idee der *Afrique latine* nachhaltig verknüpft (vgl. Weiser 2020 und 2021). Damit festigte er die These einer bis in die Antike zurückreichenden Tradition eines christlich-romanischen Nordafrikas, das von den Arabern widerrechtlich angeeignet und islamisiert wurde. Ferner etablierte Bertrand mit der Mythisierung Augustins und der *latinité* eine gemeinsame Identifikations- figur für die heterogene Gruppe der Siedler, die sich hauptsächlich aus Franzosen, Spaniern, Italienern und Maltesern zusammensetzte und mithin eine Art "melting pot" bildete (vgl. Lorcin 2002 und 2014: 196–213). Bertrand erklärte den Kirchen- lehrer zum Stammvater der Siedler, die seine Bestrebungen nach einer nationalen Einheit unter Rom fortsetzen.<sup>44</sup> Die Figur des heiligen Augustinus wird hier erst- mals fest im nordafrikanischen Territorium verankert und als Erinnerungsfigur an

<sup>44</sup> Vgl. Bertrand 2013: 26: "Nous pouvons être fiers de lui et l'adopter comme une de nos gloires, nous qui, depuis près d'un siècle, continuons, dans sa patrie, un combat semblable à celui qu'il a soutenu pour l'unité romaine, nous qui considérons l'Afrique comme un prolongement de la patrie française."

seine Herkunfts- und Wirkungsorte gebunden, die während der Kolonialzeit zu Erinnerungsorten aufstiegen.

Mit der politischen Niederlage Frankreichs im Dekolonisationskrieg 1962 und der Unabhängigkeit Algeriens wäre der Weg für eine postkoloniale Umdeutung des Augustin-Mythos theoretisch geebnet gewesen. Historisch hingegen wurde eine arabisch-muslimische Nation konstruiert, die eine Rückwendung zu Augustinus erschwerte. Aufgrund der wirkmächtigen ideologischen Vereinnahmung des lateinisch-afrikanischen Kirchenvaters durch die Kolonialmacht blieb das Bild des Bischofs als Vertreter der imperialen Interessen Roms und der katholischen Kirche noch lange Zeit bestehen, während das unabhängige Algerien seine Interessen durch die Donatisten vertreten sah, die eine nordafrikanische Identität propagierten und gegen die Augustinus entschlossen zu Felde gezogen war (vgl. Borg 1996).

Ein bemerkenswertes *writing back* im Sinne einer antikolonialen Diskursproduktion vollzog sich erst Jahrzehnte nach der Befreiung. Obgleich sich erste Ansätze bei Assia Djebar finden,<sup>45</sup> ging der 'offizielle' kulturelle Umbruch, der eine Rückkehr Augustins in das kulturelle Gedächtnis des Maghrebs ermöglichte und den nordafrikanischen Landsmann von den Fesseln der kolonialen Vereinnahmung löste, erst 2001 vonstatten.<sup>46</sup> Impuls gebend war u.a. die im Frühjahr 2001 in Algier und Annaba abgehaltene wissenschaftliche Tagung "Augustinus Afer: Saint Augustin: africanité et universalité", deren Schirmherrschaft der ehemalige algerische Staatspräsident Abdelaziz Bouteflika übernahm und die großes Aufsehen in der Öffentlichkeit erregte.

Diese Bestrebungen stehen in einem diskursiven Kontext, der das tradierte, dem kolonialen Paradigma eingeschriebene Augustinusbild zugunsten einer neuen algerischen Identität stürzte.<sup>47</sup> Im gleichen Jahr erschien mit *Sur les pas de Saint Augustin* des franko-marokkanischen Schriftstellers Kebir Ammi ein Text, der Augustinus – frei von expliziten erinnerungspolitischen Motiven – in einem "poetischen Imaginationsraum" (Gronemann 2021b: 22) verortet.

In Bezug auf *Circonfession* ist zu bedenken, dass der Text bereits zehn Jahre vor dieser offiziellen Rückkehr des Augustinus nach Algerien publiziert wurde und zugleich jenseits der literarischen Rezeption durch die maghrebinischen Autoren entstand. Somit widmete sich Jacques Derrida einer Ikone des abendländischen Denkens und der *Afrique latine*, deren symbolische Ausstrahlung zu diesem Zeitpunkt im öffentlichen Bewusstsein Algeriens immer noch weitgehend den kolonialen Diskurs der Franzosen bekräftigte. Mit seinem teils ironischen, teils parodistischen Schreibgestus untermauert Derrida indes keineswegs den Mythos der lateinisch-romanisch-christlichen Symbolfigur. Indem er die katholische Beichtpraxis mit dem Beschneidungsritual der jüdischen und muslimischen Tradition korreliert und beides zu einer *circonfession* verschmelzen lässt, stellt er das augustinische Bekenntnis in einen neuen kulturellen und religiösen Kontext. Seine Vorstellung des heiligen Augustinus als "petit Juif homosexuel (d'Alger ou de New York)" (Cir 33, 161) ist gegenläufig zu dessen Vereinnahmung als römisch-katholi-

<sup>45</sup> Augustinus bildet eine Leitfigur im Werk Assia Djebars vom Gedichtband *Poèmes pour l'Algérie heureuse* (1969) bis zum unvollendet gebliebenen vierten Band der *Quatuor algérien*. Vgl. dazu Ruhe 2017.

<sup>46</sup> Vgl. dazu Eslin 2001 sowie die kritischen Ausführungen bei Gronemann (2021b).

<sup>47</sup> Vgl. Gronemann 2020: 198: "[...] the anti-colonial paradigm, established to create a new Algerian identity, also referred back to colonial knowledge and categories." Hans-Jürgen Lüsebrink hat das postkoloniale Geschichtsbewusstsein der Afrikaner als "Gegendiskurs zu kolonialen Darstellungs- und Wahrnehmungsweisen der afrikanischen Geschichte" und als "Replikstruktur der Wortergreifung afrikanischer Schriftsteller, Publizisten, Intellektueller und Historiographen" interpretiert (Lüsebrink 1998: 417).

scher Heiliger in der abendländisch-apologetischen Tradition. Als Orientierungspunkt und Leitfigur im autobiographischen Text spiegelt Augustinus die eigene identitäre Zerrissenheit des Franko-Maghrebiners zwischen einem "petit Juif noir et très arabe" (Cir 11, 57) und einem "marrane de la culture catholique française" (Cir 33, 160).

Derridas Augustinus-Rezeption lässt sich folglich weder mit der kolonialen Vereinnahmung des Heiligen für ein lateinisches Nordafrika noch mit der Umdeutung und 'Rückeroberung' der Augustinusfigur durch die frankophonen muslimischen Autorinnen und Autoren der jüngsten Zeit verrechnen. Durch seine jüdische Abstammung und seine französische Sozialisation nimmt Derrida eine Sonderstellung ein. Ihm geht es weder um eine territoriale Verankerung der Augustinusfigur in Nordafrika noch um die Partizipation an einem kollektiven Erinnerungsdiskurs. Die rekurrente Erwähnung seines früheren Wohnsitzes in der *rue saint Augustin* verweist nicht auf einen historisch-kollektiven Erinnerungsort, sondern auf die individuelle Erinnerung an den eigenen privaten Lebensraum. Darüber hinaus sprengt Derrida das Muster der geographischen Verortung von Erinnerungsdiskursen, indem er mehr als einmal betont, er schreibe seinen Text in Santa Monica und damit an einem Ort, der mit seiner Namensgeberin in keinerlei historisch-geographischer Verbindung steht und sogar auf einem Kontinent liegt, der zu Lebzeiten Augustins noch gar nicht entdeckt war. Die heilige Monnica gerät damit als transnationale Erinnerungsfigur in den Blick, deren Lokalisierung nicht von Belang ist. Angelegt ist ein solches ortsunabhängiges Gedenken bereits in den *Confessiones*, wenn die sterbende Monnica ihre Söhne bittet, sich überall auf der Welt an sie zu erinnern. Obgleich sie sich zeitlebens gewünscht hatte, in ihrer Heimat an der Seite ihres Mannes bestattet zu werden, ist ihr dies zu ihrer Todesstunde nicht mehr wichtig. Auf den Einwand ihres Sohnes Navigius, sie wäre in Afrika sicher glücklicher gestorben als in der Ferne, antwortet sie: "Begrabet diesen Leib wo immer, er soll euch keine Sorge machen. Nur um das eine bitt ich euch, daß ihr am Altar des Herrn meiner gedenkt, wo ihr auch seid."<sup>48</sup> Zwar erinnert sich Augustinus daran, "wie sie sich immer mit Sorgen gequält hatte wegen der Grabstätte, die sie sich neben ihrem Manne ausgesucht und vorbereitet hatte"<sup>49</sup>, aber nun wird dieser Gedanke als Nichtigkeit (*inanitas*) abgetan (Conf IX, 11.28, 468).

Die Bedeutung der räumlichen Dispersion und der Überwindung geographischer, nationaler und kontinentaler Grenzen im Denken Derridas spiegelt sich auch in seiner Auseinandersetzung mit dem jüdisch-französischen Historiker Pierre Nora, der mit seiner Untersuchung der *lieux de mémoire* die kollektive Identität der französischen Nation erforschte. Anders als sein früherer Mitschüler am Pariser Lycée Louis-Le-Grand, der die Grenzen des Hexagons nicht überschritten hat und das frankophone Afrika unberücksichtigt ließ, reflektiert Derrida nicht nur unablässig über seine nordafrikanische Herkunft und seine zerrissene Identität, sondern er ist auch in erster Linie als Theoretiker der Dekonstruktion hervorgegangen, die auf eine Auflösung von Grenzlinien und binären Oppositionen sowie auf die Vorläufigkeit und Dissemination von Sinnzuschreibungen abzielt.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Conf IX, 11. 27, 468/469: "'Ponite', inquit, 'hoc corpus ubicumque: nihil vos eius cura conturbet; tantum illud vos rogo, ut ad domini altare meminieritis mei, ubiubi fueritis.'"

<sup>49</sup> Conf IX, 11, 28 (Hier in der Übersetzung von Wilhelm Thimme, Augustinus 2004: 409). Im Original heißt es: "quanta cura semper aestuasset de sepulchro, quod sibi providerat et praeparaverat iuxta corpus viri sui".

<sup>50</sup> Diner (2016) hat diese Umstände auf die unterschiedliche Abstammung zurückgeführt: Pierre Nora stammt aus einer aschkenasischen Familie, die väterlicherseits in Lothringen, mütterlicherseits im Elsass verwurzelt ist. Derridas Familie hingegen war sephardisch; sie waren Nachfahren derjeni-

Während des Unabhängigkeitskrieges im Jahr 1961 veröffentlichte Nora nach einem zweijährigen Aufenthalt als Gymnasiallehrer im algerischen Oran seinen Essay *Les Français d'Algérie*, in dem er den liberalen Algerienfranzosen – dazu zählten nicht nur Germaine Tillion und der ein Jahr zuvor verstorbene Albert Camus, sondern auch Jacques Derrida – eine heimliche Komplizenschaft mit der Kolonialherrschaft unterstellte. In der Tiefe ihrer Herzen, so Nora, seien die Algerienfranzosen demnach pro-französische Gegner der Unabhängigkeit. Zerrieben zwischen seiner jüdisch-algerischen Abstammung und seiner Zugehörigkeit zu Frankreich, die durch seine Muttersprache, seinen Wohnsitz in Paris und seine Staatsbürgerschaft offiziell dokumentiert ist, dürfte Noras Urteil einen überaus wunden Punkt in Derridas Suche nach einer persönlichen franko-maghrebischen Identität getroffen haben. Die Einbürgerung infolge des Crémieux-Beschlusses hatte in der Tat zu einer starken Angleichung der aus Algerien stammenden Juden an die Franzosen geführt, was sich nicht nur in ihrer Sprache (ihrem 'monolinguisme'), ihrer Kultur und ihrem Habitus niederschlug, sondern ihnen auch soziale und ökonomische Privilegien gegenüber den arabischen *indigènes* einräumte. Die Diffamierung der Juden während des Zweiten Weltkriegs sowie insbesondere der Entzug der französischen Staatsbürgerschaft durch die judenfeindliche Vichy-Regierung erweckte folgerichtig "a desire for integration in the non-Jewish community" (Baring 2010: 246). Die Geistesverwandtschaft mit den Siedlern – wie sie Nora für die Algerienfranzosen behauptete – könnte damit historisch plausibel sein.

Nicht ohne Grund stellte sich Derrida auf die Seite der von Nora angeprangerten liberalen *Français d'Algérie* und adressierte einen ausführlichen Verteidigungsbrief an seinen ehemaligen Schulkameraden, in dem er die liberalen Algerienfranzosen gegen die Sympathisanten des Kolonialregimes und die Siedler abgrenzte.<sup>51</sup>

Derrida geht es – anders als in offiziellen Kommemorationsakten<sup>52</sup> – in *Circonfession* nicht um eine kulturpolitische Funktionalisierung der Augustinusfigur, sondern um eine autofiktionale Auseinandersetzung mit seiner eigenen Identität, bei der die *Confessiones* als intertextueller Leitfaden zur Geltung kommen. Augustinus hat in *Circonfession* nicht die Funktion einer Erinnerungsfigur der kollektiven Gedächtnisgeschichte, vielmehr stellt er eine intertextuelle Bezugsgröße und eine Art 'Komplizen' der transkulturellen Erfahrung dar. Derrida verknüpft aber vor allem seine persönliche Augustinus-Lektüre mit Fragmenten seiner eigenen Biographie und unterscheidet sich darin von verschiedenen Autoren und Autorinnen des Maghreb, denen als Basis für ihr eigenes Schreiben zuerst eine kulturelle Rückeroberung der Antike vonnöten scheint. Der Bischof von Hippo wird bei Derrida ganz zum Spiegel der eigenen 'geheimnisvollen' Existenz als "marrane de la culture catholique française" (Cir 33: 160). *Circonfession* ist demnach ein frühes Beispiel für eine alternative Form der postkolonialen Augustinus-Rezeption, die den Akzent auf die identitäre Ambivalenz und die Doppelbödigkeit des Marranen legt.

---

gen Juden, die bis zur Vertreibung 1493 und 1513 auf der Iberischen Halbinsel lebten und sich nach ihrer Flucht teilweise in Nordafrika niederließen.

<sup>51</sup> Dieser Brief wurde erst posthum nach dem Tod Derridas in einer 2012 erschienenen Neuauflage von Noras Buch veröffentlicht.

<sup>52</sup> Claudia Gronemann unterscheidet zwischen Augustinus als "Figur der Geschichte" und der "Gedächtnisgeschichte". Letztere orientiert sich nicht an den historischen Fakten, sondern an den Erinnerungen an historische Figuren und Ereignisse, die den jeweiligen politischen und ideologischen Bedürfnissen einer Gesellschaft entsprechen. Vgl. Gronemann 2021b: 20.

## Bibliographie

- Augustinus, Aurelius (1845): *Sermones ad populum*, in: Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi opera omnia, post Lovaniensium theologorum recensionem, Bd. 5 (Pathologiae Corpus Completus 38), hg. von J.-P. Migne. Paris: Montrouge. [Zitiert unter der Sigle Serm]
- Augustinus, Aurelius (1887): *Opera, sectio II. S. Augustini Epistulae*. Vindobonae: Apud Geroldi Filium. [Zitiert unter der Sigle Ep]
- Augustinus, Aurelius (1917): *Ausgewählte Briefe*. Aus dem Lateinischen übersetzt von Alfred Hoffmann, 1. Bd, Kempten / München: Kösel.
- Augustinus, Aurelius (1947): *Die Ordnung*, übertragen von Carl Johann Perl, Paderborn: Schöningh.
- Augustinus, Aurelius (<sup>2</sup>1960): *Confessiones / Bekenntnisse*, lateinisch und deutsch, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart. München: Kösel. [Zitiert unter der Sigle Conf]
- Augustinus, Aurelius (2004): *Confessiones / Bekenntnisse*. Lateinisch-deutsch. Übersetzt von Wilhelm Thimme. Mit einer Einführung von Norbert Fischer. Düsseldorf / Zürich: Artemis & Winkler (Sammlung Tusculum).
- Augustinus, Aurelius (2017): *De ordine*, edidit et apparatu critico instruxit Therese Fuhrer. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Baring, Edward (2010): "Liberalism and the Algerian War: The Case of Jacques Derrida", in: *Critical Inquiry* 36.2, 239–261.
- Bertrand, Louis (2013): *Saint Augustin*. Versailles: Via Romana. [1913]
- Biblia sacra. Vulgata* (<sup>4</sup>1994), hg. von Roger Gryson. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Borg, Lucien (1996): "Augustin et l'intelligentsia algérienne de l'indépendance à nos jours", in: *Itinéraires Augustiniens* 15, 39–44.
- Brown, Peter (1968): "Christianity and Local Culture in Late Roman Africa", in: *The Journal of Roman Studies* 58, 85–95.
- Brown, Peter (2000): *Augustinus von Hippo. Eine Biographie*. München: DTV.
- Čajkanovič, Veselin (1910): "Ein punisches Sprichwort bei Augustin", in: *Orientalistische Literaturzeitung* 10, 436–437.
- Caputo, John D. (1997a): *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*. Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo, John D. (1997b): "The Villanova Roundtable. A Conversation with Jacques Derrida", in: John D. Caputo (Hg.): *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press 1997, 3–28.
- Chadwick, Henry (2009): *Augustine of Hippo. A life*. Oxford: University Press.
- Conybeare, Catherine (2015): "Augustini Hipponensis Africitas", in: *The Journal of Medieval Latin* 25, 111–130.

- Coyle, J. Kevin Coyle (2003): "The Self-Identity of North African Christians in Augustine's Time", in: Fux, Pierre-Yves / Roessli, Jean-Michel / Wermelinger, Otto / Graffenried, Michael von (Hg.): *Augustinus Afer. Saint Augustin: africanité et universalité. Actes du colloque international, Alger-Annaba, 1–7 avril 2001*. Fribourg: Editions Universitaires Fribourg, 61–73.
- Cox, Michael G. (2015): "Augustine, Jerome, Tyconius and the Lingua Punica", in: *Studia Orientalia Electronica* [<https://journal.fi/store/article/view/49737>, 22.03.2022].
- Decret, François (1996): *Le christianisme en Afrique du Nord ancienne*. Paris: Seuil.
- Derrida, Jacques (1991): *Circonfession*, in: Bennington, Geoffrey / Derrida, Jacques: *Jacques Derrida*. Paris: Seuil. [Zitiert unter der Sigle Cir]
- Derrida, Jacques (1996): *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (2005): "Composing Circumfession", in: Caputo, John D. / Scanlon, Michael J. (Hg.): *Augustine and postmodernism – confessions and circumfession*. Bloomington: Indiana University Press, 19–27.
- Diner, Dan (2016): "Algerische Ouvertüren. Pierre Nora und Jacques Derrida im Widerstreit", in: *Romanistisches Jahrbuch* 67, 35–50.
- Eslin, Jean-Claude (2001): "L'effet' saint Augustin en Algérie", in: *Esprit* 275.6, 23–31.
- Fathy, Safaa (2012): *D'ailleurs Derrida*. Berlin: Suhrkamp (Filmedition). [Erstausstrahlung 29.03.2000, Arte]
- Flasch, Kurt (1994): *Augustin. Einführung in sein Denken*. Stuttgart: Reclam.
- Frost, Maurice (1942): "A Note on the Berber Background in the Life of Augustine", in: *The Journal of Theological Studies* 43.171–172, 188–194.
- Fuhrer, Therese (2004): *Augustinus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Fuhrer, Therese (2008): "De-Konstruktion der Ich-Identität in Augustins *Confessiones*", in: Arweiler, Alexander / Möller, Melanie (Hg.): *Vom Selbst-Verständnis in Antike und Neuzeit*. Berlin/New York: De Gruyter, 175–188.
- Fuhrer, Therese (2020): "Wife, Mother, Philosopher: On the Symbolic Function of Augustine's Monnica", in: Keith, Alison / Sharrock, Alison (Hg.): *Maternal Conceptions in Classical Literature and Philosophy*. Toronto / Buffalo / London: University of Toronto Press, 224–240.
- Gronemann, Claudia (2020): "Rewriting Antiquity: Saint Augustine as Mnemonic Figure in Francophone Texts of the Maghreb", in: *Études Littéraires Africaines* 49, 189–204.
- Gronemann, Claudia (2021a): "Augustine of Hippo in Colonial and Postcolonial Texts. Entangled Memory", in: Dihstelhoff, Julius / Pardey, Charlotte / Ouaiassa, Rachid / Pannewick, Friederike (Hg.): *Entanglements of the Maghreb. Cultural and Political Aspects of a Region in Motion*. Bielefeld: transcript, 113–131.
- Gronemann, Claudia (2021b): "Literarische Erkundungen dies- und jenseits von Algerien: Der Heilige Augustinus als transkulturelle Erinnerungsfigur bei Kebir

- Ammi", in: *Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 117, 14–30.
- Holzhausen, Jens (2000): "Augustin als Biograph und Exeget", in: *Gymnasium* 107, 519–536.
- Jauß, Hans Robert Jauß (1996): "Gottesprädikate als Identitätsvorgaben in der augustinischen Tradition der Autobiographie", in: Marquard, Odo / Stierle, Karlheinz (Hg.): *Identität*. München: Fink, 708–717.
- Leibovici, Martine (2014): "Jacques Derrida au site de 'l'entre'. Identification marrane et anamnèse autobiographique", in: *Collège international de Philosophie "Rue Descartes"* 81, 102–115.
- Lorcin, Patricia M. E. (2002): "Rome and France in Africa: Recovering Colonial Algeria's Latin Past", in: *French Historical Studies* 25.2, 295–329.
- Lorcin, Patricia M. E. (2014): *Imperial Identities. Stereotyping, Prejudice, and Race in Colonial Algeria*. Lincoln / Nebraska: University of Nebraska Press.
- Lüsebrink, Hans-Jürgen (1998): "Geschichtskultur im (post-)kolonialen Kontext. Zur Genese nationaler Identifikationsfiguren im frankophonen Westafrika", in: Aleida Assmann / Heidrun Friede (Hg.): *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität*, Bd. 3. Frankfurt: Suhrkamp, 401–426.
- Millar, Fergus (1968): "Local Cultures in the Roman Empire: Libyan, Punic and Latin in Roman Africa", in: *The Journal of Roman Studies* 58, 126–134.
- Moser, Christian (2006): *Buchgestützte Subjektivität: Literarische Formen der Selbstsorge und der Selbsthermeneutik von Platon bis Montaigne*. Tübingen: Niemeyer.
- Nora, Pierre (2012): *Les Français d'Algérie*. Édition revue et augmentée, précédée de "Cinquante ans après" et suivie d'un document inédit de Jacques Derrida, "Mon cher Nora...". Villeneuve-d'Ascq: Christian Bourgois.
- O'Meara, John J. (1954): "Monica, the mother of Augustine", in: *The Furrow* 5.9, 555–562.
- Robbins, Jill (1995): "Circumcising Confession: Derrida, Autobiography, Judaism", in: *Diacritics* 25.4, 20–38.
- Rölling, Wolfgang (1980): "Das Punische im Römischen Reich", in: Günter Neumann (Hg.): *Sprachen im Römischen Reich der Kaiserzeit*. Köln / Bonn: Rheinland-Verlag / Habelt, 285–299.
- Rousseau, Jean-Jacques (1973): *Les Confessions*, hg. von Bernard Gagnebin / Marcel Raymond. Paris: Gallimard (folio).
- Ruhe, Cornelia (2014): "Schweigen und Schreiben. Albert Camus' algerisches Dilemma", in: *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 251.1, 83–110.
- Ruhe, Doris (2017): "Saint Augustin, figure tutélaire d'Assia Djebar", in: *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 254.2, 375–385.
- Saeverin, Peter (2005): "Sind Augustins Confessiones eine Autobiographie? Und was noch alles? Philosophische Reflektionen zur Identitätsparadoxie der Autobiographie", in: *Europäische Geschichtsdarstellungen. Diskussionspapiere* 2,

[[https://docserv.uni-duesseldorf.de/servlets/DerivateServlet/Derivate-784/05\\_02\\_Saeverin\\_autobiographie\\_augustin.pdf](https://docserv.uni-duesseldorf.de/servlets/DerivateServlet/Derivate-784/05_02_Saeverin_autobiographie_augustin.pdf), 22.03.2022].

- Schiffmann, Ilja (1981): "Gegenseitige Beeinflussung der punischen und der römischen Kulturen in Nordafrika zur Zeit der römischen Herrschaft", in: *Klio. Beiträge zur alten Geschichte*, 63.2, 423–428.
- Schneider, Manfred (1993): "Das Geschenk der Lebensgeschichte: die Norm. Der autobiographische Text/Test um Neunzehnhundert", in: Michael Wetzel / Jean-Michel Rabaté (Hg.): *Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida*. Berlin: Akademie Verlag, 249–267.
- Schramm, Michael (2008): "Augustinus' *Confessiones* und die (Un-)Möglichkeit der Autobiographie", in: *Antike und Abendland* 54, 173–192.
- Schultheiß, Jochen (2017): *Generationenbeziehungen in den "Confessiones" des Augustinus: Theologie und literarische Form in der Spätantike*. Stuttgart: Steiner.
- Schumm, Johanna (2013): *Confessio, Confessiones, Circonfession. Zum literarischen Bekenntnis bei Augustinus und Derrida*. München: Fink.
- Seelbach, Larissa (2005): "'Wie sollte ich selbst da nicht mit Freuden dein Schüler werden wollen?' – Augustin über Monnicas Weg zu Gott", in: *Augustiniana* 55.3–4, 297–319.
- Stockhammer, Robert (2016): *Afrikanische Philologie*. Berlin: Suhrkamp.
- Stora, Benjamin (2006): *Les trois exils. Juifs d'Algérie*. Paris: Stock.
- Tampoia, Francesco (2010): "Autobiography – Heterobiography, Philosophy and Religion in Jacques Derrida", in: *Symposium* 14.1, 119–142.
- Troup, Calvin L. (1995): "Augustine the African: Critic of Roman Colonialist Discourse", in: *Rhetoric Society Quarterly* 25, 91–106.
- Vössing, Konrad (2020): "Augustinus und die spätantike Schule", in Christof Müller / Guntram Förster (Hg.): *Augustinus als Pädagoge und Sprachtheoretiker*. Würzburg: echter, 53–89.
- Wagner-Egelhaaf, Martina (2005): *Autobiographie*. Stuttgart / Weimar: Metzler 2005 [2. aktualisierte und erweiterte Auflage].
- Weiser, Jutta (2020): "Augustinus als Symbolfigur der *Afrique latine* bei Louis Bertrand", in: *Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 115, 63–82.
- Weiser, Jutta (2021): "Aurelius Augustinus und der Süden. Geopoetische Rückeroberung des lateinischen Afrika in Louis Bertrands *Sur les routes du Sud* und *Saint Augustin*", in: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 45, 125–147.
- Willhite, David E. (2014): "Augustine the African: Post-Colonial, Postcolonial and Post-Postcolonial Readings", in: *Journal of Postcolonial Theory and Theology* 5, 1–34.