

Werk

Titel: Kirchengeschichte

Ort: Tübingen

Jahr: 1910

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1910_0013|log52

Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

✉ info@digizeitschriften.de

Energie, die hier Geschichte machte, die Phantasiegebilde der orientalischen Mythologie an sich, Kraft und Leben ihnen einhauchend. Aber im Anfang war das Leben eines unerwarteten, geschichtlichen Individuums, eines Mannes, der eine das Prophetentum übersteigende Berufung in sich erlebte und Jünger um sich sammelte, die in ihm den erwählten Vollender der religiösen Weltgeschichte erkannten. Der geschichtliche Jesus, der sich zum Messias bestimmt wußte, ist der Stifter der christlichen Religion.

Leipzig.

Hans Windisch.

Kirchengeschichte.

Alte Kirchengeschichte.

Zur Bekehrung Augustins.

- GOURDON, L., *Essai sur la Conversion de Saint Augustin*, Cahors, 1900.
 — PORTALIÉ, Art. St. Augustin in *Dictionnaire de Théol. Cath.*, par Vacant et Mangenot I, 2273 ff., Paris, 1903. — *Cambridge Patristic Texts: The Confessions of Augustine*, edited by JOHN GIBB and WILLIAM MONTGOMERY, Introduction, Cambridge, 1908. s. 7. 6. — THIMME, W., *Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner „Bekehrung“*, 386—391, Berlin, 1908. M. 8.—. — BECKER, HANS, *Augustin, Studien zu seiner geistigen Entwicklung*, 1908. M. 3.—. — SEEBERG, R., *Die Bekehrung Augustins. Eine religionspsychologische Studie*. In: *Religion und Geisteskultur*, 1909, S. 290 ff.

Die Bekehrung Augustins hat die Forschung immer wieder beschäftigt, nicht bloß der erbaulichen Rede und Literatur Anschauungen und Motive gegeben. Man begreift dies um so leichter, als wir in Augustins Bekenntnissen eine Analyse seines seelischen Lebens und eine Darstellung der Entwicklung seines inneren Lebens besitzen, wie sie bis dahin weder die griechisch-römische noch die christliche Literaturgeschichte kannte. Wohl war es seit den Tagen der Apologeten nichts neues mehr, von der Bekehrung zu sprechen und literarisch der eigenen Bekehrung

zu gedenken, sei es um die Heiden für das Christentum zu gewinnen, sei es um die Christen in ihrem Bekenntnis zu stärken. Auf die Bekehrung aufmerksam zu machen, konnte zum literarischen Stil gehören. Dann mußte natürlich ihr Wert als unmittelbares Zeugnis des inneren Erlebens und als spontanes Bekenntnis gemindert werden. Augustins Bekenntnisse und die von ihm selbst erzählte Geschichte seiner Bekehrung verlangen aber eine ganz eigene Würdigung. Sie sind in erster Linie ein originales und ganz die Unmittelbarkeit seines damaligen Empfindens wiedergebendes Dokument. Nicht als Literatur, sondern als Zwiegespräch mit Gott gedacht, als Darstellung der Geschichte seiner Seele im Lichte der Selbstbeurteilung des Sünders und der aus allen Irrwegen herausführenden Gnade Gottes, wollen sie in rückhaltloser Offenheit den Weg vom Irrtum zur Wahrheit, von der Unruhe und Gebundenheit zur Ruhe in Gott und zur Freudigkeit und Kraft in seiner Gnade beschreiben. Begabt mit einer wunderbaren Fähigkeit, seelische Zustände und Erlebnisse zu zergliedern und Regungen des inneren Lebens zu beobachten, verfügte Augustin über ein wesentliches Erfordernis zur Darstellung der Entwicklung seines inneren Lebens. Die Kraft und Schärfe der psychologischen Beobachtung und der vorbehaltlose Wille zur Wahrhaftigkeit mußten seinen Bekenntnissen einen den Wechsel der Zeiten überdauernden Zauber mitteilen und einen immer wieder seiner Wirkung gewissen realistischen Eindruck aufprägen. Kein Wunder, daß der nacherzählende Historiker stets wieder zu den Konfessionen gegriffen hat, moderne religionspsychologische Untersuchungen gern der Konfessionen Augustins gedenken und kürzlich R. SÆBERG in beabsichtigter Anlehnung an Augustins Konfessionen eine religionspsychologische Studie über die Bekehrung Augustins veröffentlicht hat.

Nun wird man freilich mit einer gewissen Reserve an die Konfessionen herantreten, wenn es gilt, ein historisches Urteil über die Bekehrung Augustins zu gewinnen. Daß Augustin hier der Rhetorik nicht ganz fern geblieben ist, erkennt man unschwer. Freilich hat Augustin eine starke Abneigung gegen

die Rhetorik und die Rhetoren seiner Zeit. Aber seine Darstellung verrät doch immer wieder den gewordenen Rhetor. Und wer wie Augustin an Wortspielen eine unverkennbare Freude hat, ja nach Wortspielen zu haschen scheint, steht vor der Versuchung, die Sache zugunsten der Form zu vernachlässigen. Der Verdacht gegen die unbedingte Zuverlässigkeit der Darstellung wird rege. Verstärkt wird er durch die Tendenz der Konfessionen. Die hier von Augustin geübte religiöse Selbstbeurteilung, als Dokument des seelischen Zustandes Augustins zur Zeit der Niederschrift der Bekenntnisse ganz gewiß subjektiv wahrhaftig, kann doch, als objektiver Maßstab auf die ganze Geschichte seines Lebens übertragen, eine Darstellung begründen, die die Vergangenheit in eine Beleuchtung stellt, die ihr nicht eignete, als sie Gegenwart war. Absolute Urteile werden maßgebend, während doch, da es sich zugleich um einen historischen Bericht handelt, relative Urteile die Führung behalten sollten. Das Zusammentreffen der Nachwirkungen der rhetorischen Erziehung mit den absoluten Gegensätzen der religiösen Selbstbeurteilung macht bedenklich gegen die Zuverlässigkeit der historischen Seite in der Schilderung Augustins. Es ist auch schon längst, z. B. von Loofs, darauf hingewiesen, daß die von Augustin aus der Knabenzeit erzählten Tatsachen keineswegs den Urteilen entsprechen, die er über sie fällt. Die Konfessionen bieten also selbst schon auf Grund der Unstimmigkeiten zwischen Tatsachen und Urteilen die Handhabe zu einer kritischen Reduktion des Berichtes.

Trotzdem wäre es doch möglich, daß Augustin die entscheidenden Wendungen in seinem Leben richtig dargestellt habe. Die ältere Augustinforschung ist davon auch überzeugt gewesen. Sie hat das Geschichtsbild der Konfessionen in allen wesentlichen Zügen sich angeeignet. Seitdem aber die Erstlingsschriften Augustins genauer studiert und Konfessionen und Erstlingsschriften Augustins historisch-kritisch mit einander verglichen wurden, verloren die Konfessionen an Wert. Die der „Bekehrung“ zeitlich viel näher stehenden Erstlingsschriften ließen zu wenig von dem Augustin der Konfessionen erkennen,

und sie verschwiegen grade die Momente, die Augustin in den Bekenntnissen als charakteristisch heraushob. Der dramatischen Szene im Mailänder Garten wird nicht gedacht. Die Philosophie des Neuplatonismus, die in den Konfessionen als in die Irre führend beurteilt wird, ist das Lebenselement des auf dem Landgut Cassiciacum mit seinen Freunden und Schülern sich aufhaltenden Augustin. Der Name Christi, ohne den Augustin nach den Konfessionen keine Befriedigung finden konnte, fehlt in einigen Schriften der ersten Zeit ganz. Die Knechtsgestalt Christi, deren Demut den Stolz des menschlichen Herzens bricht, und die Augustin in den Konfessionen besonders eindrucksvoll zeichnet, besitzt in den Erstlingsschriften keine Bedeutung. Statt des beißenden und mit der Sünde ringenden Augustin der Konfessionen begegnen wir in den Erstlingsschriften im wesentlichen einem mit schwierigen erkenntnistheoretischen und religionsphilosophischen Fragen sich befassenden philosophischen Forscher und Lehrer. So ließe sich noch manches nennen. Die Unterschiede in beiden Berichten sind so stark, daß ein befriedigender Ausgleich, der den Quellenwert beider Berichte gleichmäßig respektiert, unmöglich erscheint. Und da die ohnehin schon zur Kritik Anlaß gebenden, aus verhältnismäßig später Zeit stammenden Konfessionen noch viel weniger den Wert einer historischen Urkunde beanspruchen können als die Erstlingsschriften, die ganz unbefangen und ohne die Tendenz der Konfessionen den Augustin von Cassiciacum uns zeigen, wird es verständlich, daß man überhaupt darauf verzichtet hat, in den Konfessionen eine Quelle für die Erkenntnis der Bekehrung Augustins zu erblicken. Den Konfessionen wurde nicht nur der Wert einer sekundären Quelle abgesprochen, sie wurden überhaupt als irreführend abgelehnt und darum ignoriert.

Am konsequentesten hat GOURDON diese Anschauung vertreten. Ihm zufolge hat Augustin seinen Rhetorberuf aufgegeben und sich nach Cassiciacum zurückgezogen, um seine angegriffene Gesundheit wieder herzustellen. Augustin erzählt nämlich von einem Lungen- und Magenübel, das ihn befallen habe und die Ausübung seines öffentlichen Berufes in Frage stellte. In dieser

Krankheit habe man das eigentliche Motiv seiner Uebersiedelung nach Cassiciacum zu erblicken. Er habe auch gar nicht daran gedacht, mit seinen bisherigen Idealen zu brechen. Er lebt wie bisher in der Literatur, Poesie und Philosophie und versucht es, nach Art der berühmten Lehrer des Altertums in einem Kreis von Schülern und Freunden das, was ihn erfüllt, vorzutragen und zu verbreiten. Die philosophische Lebensanschauung, von der er sich bestimmen läßt, ist die neuplatonische. In der Zuwendung zum Neuplatonismus und einem zölibatären, asketischen Leben besteht die Bekehrung des Jahres 386. Nur davon wissen die gleichzeitigen Schriften zu berichten.

Doch hier ist zweifellos der Bogen überspannt. Ohne daß es nötig wäre, sofort die Frage nach den maßgebenden Motiven der Bekehrung Augustins aufzuwerfen, kann konstatiert werden, daß ein vollständiges Ignorieren der Konfessionen methodisch nicht gerechtfertigt ist. Bei aller notwendigen Skepsis gegenüber dem Bericht der Konfessionen wird man doch von vorn herein nicht die Möglichkeit in Abrede stellen dürfen, daß wir in den Konfessionen wenigstens eine ergänzende Hilfsquelle besitzen; denn der Zeitraum, der zwischen der Bekehrung und der Niederschrift der Konfessionen liegt, ist nicht so groß, daß wir dem Gedächtnis Augustins prinzipiell würden mißtrauen müssen. In einem an inneren Entwicklungen reichen Zeitraum von ungefähr 13 Jahren können freilich die Projektionen sich verschieben. Aber die tatsächlichen Angaben können doch immer noch Glauben verdienen, falls sie nicht durch ältere Zeugnisse ganz als falsch erwiesen werden. Und wenn Augustin mit Bedacht und Ueberlegung seine innere Entwicklung in den Bekenntnissen vorführt, so wird man jedenfalls zunächst vermuten müssen, daß er an solchen Momenten seiner Vergangenheit nicht vorbeigegangen ist, die seinem Gedächtnis einen Halt und also der Treue seiner Darstellung eine Gewähr geben könnten. Hat Augustin aber mit Ueberlegung geschrieben, dann sind wir genötigt, auch die Konfessionen zu berücksichtigen. Wir werden freilich nur schrittweise vorgehen können und von

Fall zu Fall untersuchen müssen; aber ausschalten können wir die Konfessionen nicht. Um so weniger, als sie mindestens ein Ereignis erzählen, das, markant und plastisch, unbedingt historisch ernst genommen zu werden beanspruchen kann. Das ist das Erlebnis im Mailänder Garten. Und um dies Ereignis gruppieren sich wiederum andere Ereignisse, die ebenfalls zu konkret und lebendig sind, als daß sie mit Stillschweigen übergangen werden könnten. Fordern die Konfessionen rein für sich betrachtet zur Kritik heraus, so können sie doch auch, wiederum rein für sich betrachtet, den Anspruch auf Gehör erheben. Wenn ferner ein Vergleich der Konfessionen mit den Erstlingsschriften ergibt, daß manche nicht unwichtige Einzelheiten in beiden Quellen wiederkehren, dann wird man vollends trotz aller prinzipiell festgehaltenen Skepsis geneigt sein, auch die Konfessionen als Geschichtsquelle gelten zu lassen. Nach GOURDON hat lediglich die Erkrankung Augustin veranlaßt, seinen öffentlichen Beruf aufzugeben. Die Konfessionen böten ein falsches Bild, wenn sie die Erkrankung nur zu einem Vorwand machen. Aber die Konfessionen betonen doch ausdrücklich, daß es sich nicht um einen gegenstandslosen Vorwand gehandelt habe. (*Etiam gaudere coepi, quod haec quoque suberat non mendax excusatio, IX 2 4*). Andererseits berichtet Augustin in seiner Schrift *de ordine*, daß er auch abgesehen von dieser Krankheit mit dem Gedanken sich trug, dem philosophischen Leben sich zuzuwenden. (*Nam cum stomachi dolor scholam me deserere coëgisset, qui iam, ut scis, etiam sine ulla tali necessitate in philosophiam confugere moliebar, statim me contuli ad villam familiarissimi nostri Verecundi. De ord. 1,5*). Das einzige Motiv ist die Krankheit demnach nicht gewesen, und die Differenz zwischen den Konfessionen und dem, was wir zur Zeit der Bekehrung erfahren, ist weniger groß, als behauptet wird. Es ist auch nicht zutreffend, daß Augustin in den Erstlingsschriften uns als reiner Philosoph gegenübertritt. Daß das Christentum ihm etwas besonderes bedeutet, lassen auch die ersten Schriften erkennen. Das Christentum hat auf Augustin zum mindesten als Mysterienreligion und als Autoritätsreligion Ein-

druck gemacht. In der Schrift gegen die Akademiker sowohl wie in der Schrift *de ordine* hebt Augustin diesen Vorzug des Christentums vor der Philosophie heraus (c. Acad. 2, 1; 3, 42. 43; *de ord.* 1, 29; 2, 16. 27). Er weiß auch, daß praktisch die Autorität bleibend der Philosophie und dem Weg der Vernunft überlegen ist. Der Augustin von Cassiciacum ist nicht bloß ein Philosoph und Führer zu einem philosophischen Leben, sondern zugleich ein Christ, der die Ueberlegenheit des Christentums selbst über die neuplatonische Philosophie gern anerkennt und mit festem Willen dem kirchlichen Christentum sich zuwendet, das durch seine göttliche Autorität und durch seine heiligen Bräuche und Mysterien ein besserer und zuverlässigerer Führer in Leben und Erkenntnis ist, als die Philosophie.

Klingen also schon in den Erstlingsschriften Töne an, die in den Konfessionen deutlich und kräftig angeschlagen werden, ist die Differenz beider Quellen nicht so groß, wie die Darstellung GOURDON'S es erwarten läßt, so wird es immerhin verständlich, daß neuerdings eine Reaktion gegen die Schilderung der Bekehrung Augustins sich bemerkbar macht, die an den Konfessionen überhaupt vorbeigeht und die eigentliche Bekehrung Augustins in der Zuwendung zum Neuplatonismus erblickt, der das *incredibile incendium* (c. Acad. 2, 5) in Augustin erweckte. Es sind nicht bloß katholische Forscher, die wieder die Konfessionen zu Ehren zu bringen suchen. Die katholische Forschung hat im großen und ganzen an der traditionellen Anschauung festgehalten, sie auch z. T. wenigstens mit Gründen gestützt, die nicht ohne weiteres durch Uebergang zur Tagesordnung erledigt werden können. Die neuere katholische Augustinforschung hat freilich die Tendenz, Augustin möglichst dem kirchlichen Katholizismus anzugleichen. Aber diese Tendenz steht doch nicht ohne einen bestimmten Rückhalt an der augustinischen Theologie da, die zu spiritualisieren die protestantische Forschung leicht Gefahr läuft. Und der mit dem autoritären und asketischen Motiv verknüpfte Katholizismus hat mit sicherem Instinkt diese Motive in der Bekehrungsgeschichte Augustins entdeckt. Die Konfessionen lassen aber diese Motive

besonders erkennen. So kann die neuere katholische Augustinforschung die moderneren, von dem Bericht der Konfessionen sich emanzipierenden Versuche der Darstellung der inneren Entwicklung Augustins als wissenschaftliche Verirrung ablehnen. MAUSBACH fühlt sich durchaus nicht genötigt, die traditionelle, noch von PORTALIÉ (s. Augustin in Dictionn. de théol. cath. par Vacant-Mangenot I, Paris 1903) und v. HERTLING (Augustin, Mainz 1902) vertretene Anschauung zugunsten einer modernen Aufstellung preiszugeben. Doch auch SEEBERG legt die Konfessionen seiner Studie zugrunde, und auch GIBB und MONTGOMERY lassen sich von dort die Farben für die Darstellung der Entwicklung Augustins geben. Nun haben freilich gleichzeitig THIMME und BECKER in ihren Untersuchungen über die Entwicklung Augustins von einer weitergehenden Verwertung der Konfessionen Abstand genommen. Ein in den wesentlichen Punkten übereinstimmendes Urteil über ihren Quellenwert existiert demnach heute noch nicht in der Augustinforschung. Aber eine Reaktion zu ihren Gunsten ist doch zu konstatieren. Es fragt sich, ob die hier stattfindende Verwendung der Konfessionen kritisch gerechtfertigt werden kann.

Das scheint mir aber nicht der Fall zu sein. Je enger die Anlehnung an den Bericht der Konfessionen wird, desto schwieriger wird das Verständnis der Erstlingsschriften. Und je unbefangener die Motive den Konfessionen entnommen werden, desto mehr wird man genötigt, zu Vermutungen seine Zuflucht zu nehmen, um einen Ausgleich mit den ersten Schriften zu gewinnen. Da aber methodisch betrachtet die zeitlich den Ereignissen am nächsten stehende Quelle zur Grundlage gemacht werden muß und erst anläßlich wirklicher Tatsachen oder unzweifelhafter Widersprüche in der Quelle selbst den Konfessionen die Führung zugewiesen werden könnte, erscheint es mehr als bedenklich, aus Vorliebe für den in wichtigen Punkten als keineswegs unzuverlässig erkannten Bericht der Konfessionen mit Vermutungen sich zu begnügen, während doch Tatsachen zur Verfügung stehen. Sowohl MAUSBACH wie GIBB und MONTGOMERY müssen, um ihre methodische Verwendung der

Konfessionen durchzuführen, mit keineswegs einwandfreien Hypothesen operieren. Und auch SEEBERG kommt in seiner im übrigen ansprechenden religionspsychologischen Skizze zu Aufstellungen, denen doch ein zureichender Beweis fehlt. Augustins Skepsis, meint S., verlangte nach einer äußeren Autorität. Die allegorische Exegese, die er durch Ambrosius kennen gelernt hatte, machte ihn innerlich frei vom buchstäblichen Verständnis des Alten Testaments und dadurch von der manichäischen Kritik am Alten Testament. Nun rückte Augustin der Kirchenlehre näher, und er beschloß, Katechumene zu bleiben, bis ihm etwas Gewisses aufgehe. Augustin hatte einen entscheidenden Schritt getan. Freilich verlangte er nach Gewißheit, aber andererseits begann er darüber nachzudenken, daß die Kirche recht haben könnte mit ihrem Verlangen, daß geglaubt werden müsse, was nie bewiesen werden könne. Unsere Schwäche bedürfe der Autorität der Schrift, diese Autorität aber bewähre sich ja in aller Welt und sie sei so beschaffen, daß sie allen verständlich werde und doch auch den tiefsten Betrachtungen Raum gebe. In dieser Weise habe der Glaube Augustins begonnen. Die Skepsis, die Tradition des Elternhauses, die Autorität der Bibel und der Kirche hätten zusammengewirkt, um ihm die Kirchenlehre als etwas Mögliches und Denkbares erscheinen zu lassen. (SEEBERG, S. 297). In den Grundzügen erkannte nun Augustin das Christentum der kirchlichen Verkündigung an. Allerdings stand er noch unter dem Bann des materialistischen manichäischen Gottesbegriffs, und der Ursprung des Bösen war ihm noch ein schweres Problem. Aber trotz aller Zweifel hatte er den entscheidenden inneren Umschwung erlebt. Er steht nicht mehr der kirchlichen Ueberlieferung ganz äußerlich gegenüber, sondern er ist von der Sache im Herzen ergriffen. Er hat die in ihr wirksame Kraft Gottes verspürt. In der äußeren Autorität hat er die innerlich das Herz erfassende und unterwerfende geistige Autorität Gottes erfahren. Im Zeugnis der Kirche hat er das Zeugnis Gottes empfunden. Der Neuplatonismus zeigt ihm nur, wie er die Sache, die er innerlich schon hat, halten soll. (S. 298. 299).

Was er bisher empfunden hatte, wird zu einer intellektuellen Anschauung (300).

Die von SEEBERG hier gebotene Schilderung ist ganz gewiß psychologisch eindrucksvoll, aber historisch nicht überzeugend. Sie sucht den Bericht der Konfessionen psychologisch zu vertiefen, ohne auf eine historisch-kritische Analyse sich einzulassen. Dazu fordert aber grade die hier von Augustin beschriebene Entwicklung heraus. Denn was Augustin Conf. VI 5 mitteilt, trägt unverkennbar den Stempel der Reflexion des späteren Augustin. Derselbe Augustin, der beschloß, Katechumene zu bleiben, bis ihm etwas Gewisses aufgehe, kann nicht schon in der Weise zur Autorität der Schrift Stellung genommen haben, wie dies Conf. VI 5 geschieht. Denn hier wird ja nicht bloß die Autorität der Schrift um unserer Schwäche willen postuliert, sondern auch dessen gedacht, daß diese Autorität allen verständlich werde und doch den tiefsten Betrachtungen Raum gebe. Um dies zu wissen, bedurfte es schon eines sicheren Besitzes der Autorität, einer inneren Gewöhnung an die Autorität und einer Gewißheit schaffenden Ueberzeugung von ihrer Fähigkeit, spekulative Gedanken anzuregen oder spekulative Erkenntnisse einzuleiten. Der spätere Theolog und Philosoph Augustin hat diese Würdigung der Autorität gekannt. Der noch von der Skepsis der Akademiker und dem Materialismus der Manichäer nicht gelöste Augustin konnte sie so nicht kennen. Wir haben es also hier mit einer geschichtlich nicht mehr zuverlässigen Darstellung zu tun, die spätere Erkenntnisse und Erfahrungen oder Empfindungen in die Mailänder Zeit zurückdatiert. Dann verlieren aber auch SEEBERGS religionspsychologischen Erklärungen an Wert für die Erkenntnis der wirklichen geschichtlichen Entwicklung. Den entscheidenden inneren Umschwung schon in diese Zeit zu verlegen verbietet vollends die Tatsache, daß Augustin noch im Bann des manichäischen Gottesgedankens und der akademischen Skepsis stand und, wie SEEBERG mit Recht konstatiert, durch seine Wendung zur Kirche innerlich nicht gehoben wurde. (S. 298.) Wenn noch solche Fesseln Augustin gehalten haben, dann kann von einem

entscheidenden Umschwung nicht gesprochen werden. Und wenn, wie SEEBERG ebenfalls bemerkt, die Wendung zur Kirche schließlich nur ein Akt der Resignation gewesen, dann kann man diesem Akt keine weittragende Bedeutung zuerkennen. Wir können nur feststellen, daß Augustin von dem Wert einer starken Autorität, wie sie ihm in der Kirche und in Ambrosius entgegentrat, sich überzeugen ließ, ohne jedoch nun ein Epoche machendes Erlebnis gewonnen zu haben. Intellektuelle Redlichkeit und skeptisches Mißtrauen (VI 4) verboten es ihm, der Autorität schlechthin sich zuzuwenden. Ihre Bedeutung konnte er anerkennen, aber auf ihre inhaltlichen Forderungen konnte er noch nicht sich einlassen. Eine entscheidende, neue Kraft und Freudigkeit wachrufende Wandlung hat er demnach noch nicht erlebt. Dann rückt aber doch wieder die Frage nahe, ob nicht die Bekanntschaft mit dem Neuplatonismus als das entscheidende Ereignis anzusprechen ist. Aus den Konfessionen geht jedenfalls hervor, daß durch die neuplatonische Philosophie die Fesseln der akademischen Skepsis und des manichäischen Materialismus ihm gelöst wurden. Aus den Erstlingsschriften erkennen wir unmittelbar den gewaltigen Eindruck, den diese idealistische, spiritualistische Philosophie auf Augustin machte. Durch sie wurde ihm deutlich, daß Autorität und Vernunft, kirchlicher Glaube und philosophisch-wissenschaftliches Erkennen zusammenstimmten. Nun konnte er mit intellektueller Redlichkeit der Autorität sich zuwenden, deren allgemeiner Wert ihm schon feststand, deren Inhalt aber er fern geblieben war. Die in den Konfessionen geübte Kritik am Neuplatonismus hätten wir dann auf das Konto des späteren Augustin zu setzen, wie schon die weitgehende Anerkennung der Autorität. Unter der Voraussetzung dieser Reduktion würden Konfessionen und Erstlingsschriften in Einklang gebracht, freilich unter gleichzeitiger Konstatierung des bloß sekundären Wertes der Konfessionen.

Gegen diese Annahme wird aber, wiederum freilich in Anlehnung an die Konfessionen und entsprechender Deutung der Erstlingsschriften, auf die Bedeutung des Paulinismus und des bekannten Ereignisses im Garten von Mailand aufmerksam ge-

macht. Daß dies Ereignis nicht mit Stillschweigen übergangen werden kann, ist zweifellos, mag es auch in den Erstlingsschriften nicht erwähnt werden und mögen auch neuere Untersuchungen über die Bekehrung Augustins, die Bekanntschaft mit dem Neuplatonismus in den Mittelpunkt stellend, es ignorieren. Was über die Situation und den paulinischen Text berichtet wird, muß der historischen Wirklichkeit entsprechen. Wenn aber MAUSBACH bei aller Anerkennung der allmählichen Vorbereitung des Umschwungs das Ereignis im Garten zu Mailand als die große Wendung im Leben Augustins hinstellt, so gibt er diesem Ereignis eine Tragweite, die es selbst nach den Konfessionen nicht besitzt. Daß es ursprünglich keine ausschlaggebende Bedeutung gehabt haben kann, darf man aus dem Schweigen der Erstlingsschriften erschließen. Wenn Augustin in diesen Schriften unbedenklich von dem gewaltigen Eindruck berichtet, den die neuplatonische Philosophie auf ihn machte, wenn er also ein wichtiges Moment seiner inneren Entwicklung mitteilt und nun doch über das Erlebnis im Mailänder Garten schweigt, dann muß der Historiker schließen, daß dies Erlebnis dem damaligen Augustin weniger bedeutungsvoll erschienen ist als dem späteren und der durch ihn bestimmten Tradition. Das argumentum e silentio ist in diesem Fall ein ernst zu nehmendes Argument. Des weiteren enthält dies Erlebnis im Bericht der Konfessionen nicht die Motive, die MAUSBACH hineinträgt. Es soll sich hier um die volle Hingabe der Person an die Lehre und Heilsanstalt Christi, um die rückhaltlose Unterwerfung unter den Glauben und die Heilsgebote der Kirche handeln (S. 9). Aber abgesehen davon, daß hier der Unterwerfung unter die Autorität eine Ausschließlichkeit gegeben wird, die durch die Erstlingsschriften nicht bestätigt wird, ist das Charakteristische des von Augustin berichteten Erlebnisses gar nicht die rückhaltlose Unterwerfung unter die Glaubensforderung und Heilsanstalt der Kirche. Wir haben es hier vielmehr mit der mönchisch bestimmten Lösung vom geschlechtlichen Leben zu tun. Augustin verzichtet auf Konkubinat und Ehe, will hinfort ein Leben führen, wie das Leben der

Mönche, von dem er gehört hatte, und gewinnt die Kraft zum Entschluß und zur Verwirklichung des Entschlusses. Daß ein solches Motiv in ihm lebendig geworden war und Kraft gewonnen hatte, lassen auch die Erstlingsschriften erkennen. Denn hier begegnen wir schon der Beurteilung des geschlechtlichen Lebens, die aus dem Mailänder Erlebnis sich ergab und die aus einem Berufswechsel lediglich infolge der Erkrankung nicht erklärt wird (Solil. I 10,17). Vorbereitet war aber diese Wendung durch das negative philosophische Lebensideal. Dann aber brauchte Augustin zur Zeit der Erstlingsschriften dem Mailänder Erlebnis noch nicht die große Bedeutung beizulegen, die es später erhalten hat. Es war ja nur eine Phase innerhalb einer längeren Entwicklung. Er brauchte um so weniger dies Erlebnis zu markieren, als er in Cassiciacum der Ueberzeugung Ausdruck gab, daß die Zuwendung zum Christentum noch keineswegs die Preisgabe des bisherigen Berufes involviere. Damals stand ihm noch die Krankheit im Vordergrund. Augustin hat später die Akzente vertauscht und dadurch dem Mailänder Erlebnis eine Markierung gegeben, die es von Haus aus nicht besessen haben kann.

Unter diesen Umständen werden wir wiederum genötigt, der Bedeutung des Neuplatonismus für die innere Entwicklung Augustins näher zu treten, falls nicht andere entscheidende Motive nachweisbar sind. Nun meint freilich MAUSBACH für den Bericht der Konfessionen dadurch wieder Zutrauen erwecken zu können, daß er erklärt, der Platonismus erscheine in den Konfessionen nirgends, wie man behauptet habe, als Irrtumsstadium. Er erscheine vielmehr als Anfangs- und Uebergangsstadium, insofern nämlich, als er neben hohen, mit dem Christentum übereinstimmenden Wahrheiten erhebliche Mängel und Lücken aufwies (MAUSBACH, S. 10). Der Platonismus habe ihm nicht den Frieden gebracht. Aber mit dieser Erklärung reproduziert MAUSBACH doch nur, was die Konfessionen mitteilen. Ist aber das Vertrauen zum Bericht der Konfessionen erschüttert, so kann es nicht durch eine Reproduktion des Berichts wiederhergestellt werden. MAUSBACH hätte also in

den Erstlingsschriften eine mit der Kritik der Konfessionen übereinstimmende Kritik des Neuplatonismus nachweisen müssen, um den Glauben an die Zuverlässigkeit der Konfessionen zu kräftigen. MAUSBACH unterläßt dies. Der Versuch würde auch scheitern. Denn in den Erstlingsschriften ist Augustin davon überzeugt, daß in allen wesentlichen Punkten Christentum und Philosophie, d. h. neuplatonische Philosophie, übereinstimmen. Und der ruhige Hafen ist nicht, wie später (z. B. de mor. eccl. cath. 74) die „Religion“, sondern die Philosophie, wie er es ausdrücklich in der Schrift gegen die Akademiker bekennt.

Bedeutsam wäre es nun freilich, wenn doch der Paulinismus oder auch, wie ebenfalls behauptet worden ist, die Knechtsgestalt Christi ein entscheidender Faktor in der hier zu erörternden Entwicklung Augustins gewesen wäre. In den Konfessionen wird ja die Wirkung der Knechtsgestalt Christi besonders eindrucksvoll geschildert. Daß diese Gestalt und deren Wirkung dem Neuplatonismus fehlt, begründet seine Unzulänglichkeit. Aber der Nachweis kann nicht erbracht werden, daß christologische Motive eine besondere und selbständige Bedeutung in der Entwicklung Augustins bis 387 gewonnen hätten. Schon die Konfessionen lassen erkennen, daß vor der von ihnen geschilderten letzten Phase der Entwicklung die Christologie kein selbständiges Entwicklungsmotiv in der Geschichte des inneren Lebens Augustins gewesen ist. Denn seine Anschauung von Christus richtet sich nach der Gesamtanschauung, die Augustin gerade gewonnen hat, begründet also nicht die Gesamtanschauung vom Christentum. Daß aber überhaupt die Auffassung von Christus von dem Wandel der jeweiligen Gesamtanschauung betroffen wird, beweist nicht, daß Augustin von Christus besonders ergriffen worden sei, mag er auch in den Konfessionen erklären, daß er den Namen Christus hören mußte, wenn er irgendwo Befriedigung finden sollte. Hier ist es wiederum der in der Christusanschauung der späteren Zeit lebende Augustin, der dem Satz Wärme und Ton verleiht. In den Erstlingsschriften kann er ganze Bücher schreiben, ohne überhaupt des Namens Christi zu gedenken.

Aus dem oft zitierten und für eine besondere innerliche Stellung Augustins zur Gestalt Christi fruchtbar gemachten Satz Augustins kann historisch nur die Tatsache erschlossen werden, daß Augustin in seine religiöse Gesamtanschauung auch Christus aufnehmen wollte und mußte. Das ist aber nichts Augustin Eigentümliches. Sogar der Manichäismus hatte ja Christus ins manichäische System aufnehmen müssen. Daß ein christologisches Motiv, wie es in den Konfessionen enthalten ist, weder ein selbständiges Entwicklungsmotiv in der Bekehrungsgeschichte Augustins gewesen ist noch überhaupt in der Beleuchtung der Konfessionen vor 387 vorausgesetzt werden darf, beweisen die ersten Schriften Augustins, die eine rein neuplatonisch bestimmte Logoslehre und Erlösungslehre vortragen und keine Kenntnis von der Bedeutung der Knechtsgestalt verraten, die die späteren Schriften Augustins vortragen, ohne damit freilich eine spezifisch augustininische Erkenntnis zu formulieren.

Mit scheinbar größerem Recht könnte man sich auf die paulinische Gnadentheologie als auf einen bestimmenden Entwicklungsfaktor berufen. MAUSBACH sowohl wie GIBB und MONTGOMERY machen auf den Paulinismus aufmerksam, der den Neuplatonismus paralysiert und dadurch die Zuwendung zum Christentum vollendet habe. Nun wird man ja freilich nicht schon jetzt die spätere Gnadenlehre Augustins voraussetzen dürfen, denn zu ihr hat er sich nachweislich erst seit 395 bekannt. Das hat H. REUTER ein für allemal erwiesen.¹ Da aber Augustin nicht bloß in den Konfessionen, sondern auch in den Erstlingsschriften von dem Eindruck berichtet, den die Briefe Pauli auf ihn gemacht, liegt es nahe, im Paulinismus doch ein besonderes Entwicklungsmotiv zu erblicken. Wenn freilich MAUSBACH fragt, ob bei der intensiven Lektüre Pauli so wenig Christliches, wie die Neueren annehmen, in Augustin eingedrungen sein sollte, so ist mit dieser Frage natürlich nicht viel anzufangen. Ein Beweis für eine spezifische Beeinflussung Augustins durch den Paulinismus ist mit solcher Frage nicht erbracht. Denn alles hängt ja ab von dem Gesichtswinkel,

¹ Vgl. jetzt auch THIMME in ZKG., Bd. 31, S. 199 ff.

unter dem Augustin die Briefe Pauli las. Diesen Gesichtswinkel können wir aber, wenn überhaupt irgendwo, wiederum sicher nur aus den Erstlingsschriften erkennen. Grade aus diesen Schriften haben nun GIBB und MONTGOMERY den Eindruck gewonnen, daß Augustin nicht lediglich Neuplatoniker, sondern auch Christ gewesen sei. Das erhelle aus seinem eigenen Bekenntnis in der Schrift C. Acad. (III 20⁴³). Da Augustin ferner damals bloß unwichtige Differenzen zwischen Christentum und Neuplatonismus erkannte, konnte er unbedenklich in neuplatonischer Sprache reden. Das legte ihm auch die Rücksicht auf seine Schüler nahe, denen er zeigen wollte, daß er, obwohl Christ geworden, doch ein Jünger der Philosophie geblieben sei. Er konnte auch gar nicht mit seinen jungen und unreifen Schülern über die Krisis seines Lebens sprechen. Mit seinen Schülern führte er darum ein philosophisches Leben, während er sein neues Leben innerlich für sich behielt. Dies innerliche Leben war aber durch Paulus bereits über den Neuplatonismus hinausgeführt (S. LII). Bei Paulus fand er, wie später Luther, die Gnade, von der die Neuplatoniker nicht sprachen. Hier fand er gleichfalls den Erlöser von der Sünde, den er bis dahin nicht gekannt hatte. Bis dahin hatte er Christus nur als den Weisesten unter den Lehrern gewürdigt.

Aber diese Darstellung bewegt sich auf einem Boden unsicherer Vermutungen. Daß Augustin seinen Schülern zeigen wollte, man könne trotz der Zuwendung zum Christentum Philosoph bleiben, ist eine Vermutung, der man nur dann wird Gehör schenken dürfen, wenn schon die Zuverlässigkeit der Konfessionen feststeht. Sie kann also nicht erst deren Zuverlässigkeit begründen, um nun für den Paulinismus freies Feld zu gewinnen. Auch mit der Vermutung, daß Augustin von der großen Krise seines Lebens seinen unreifen Schülern nichts mitteilen konnte, kann man wenig beginnen, denn Augustin, der mit seinen Schülern wie mit Freunden verkehrte, erörterte mit ihnen die schwierigsten religiösen Fragen. Dann hätte er sehr wohl auch von der Krisis seines Lebens mit ihnen sprechen können, zumal er des großen Einflusses des Neuplatonismus auf

sein inneres Leben gedenkt. Auch diese Vermutung kann demnach höchstens den Wert einer nachträglichen Erklärung eines schon historisch gesicherten Tatbestandes haben. Wenn ferner zugegeben werden muß, daß Augustin damals überzeugt war, daß nur unwesentliche Differenzen Christentum und Neuplatonismus trennten, so wendet sich dies Zugeständnis direkt gegen den Bericht der Konfessionen, der grade in der Zuwendung zum Neuplatonismus noch einen Irrweg erblickt. Spricht also Augustin in den Erstlingsschriften noch „unbedenklich“ neuplatonisch, so geschieht es nicht aus Rücksichten auf seine Schüler, sondern weil er im Neuplatonismus lebt. Vollends ist Augustin damals nicht durch die paulinische Anschauung von der Gnade und Christus als dem Erlöser von der Sünde über den Neuplatonismus hinausgeführt worden. So wenig in den Erstlingsschriften eine paulinisch geartete Christologie nachweisbar ist, so wenig ein besonderer Einfluß der paulinischen Gnadenanschauung. Freilich wollte Augustin Christ sein, und er las Pauli Briefe, „zitternd, hastig, und doch zögernd“. Aber das von GIBB und MONTGOMERY herausgehobene Zitat weist doch nur auf die Autorität hin, die ihm in Christus entgegentrat. (C. Acad. III 20⁴³.) Ein besonderes, „evangelisches“ Motiv wird nicht ersichtlich. Wo er aber mitteilt, was er in den Briefen Pauli fand, da schweigt er über die paulinische Gnadentheologie und redet statt dessen von der Schönheit der gewaltig großen Philosophie, die in Pauli Briefen enthalten sei. (C. Acad. II 5.) Der mit „höchster Spannung und Sorgfalt“ (intentissime et cautissime) gelesene Paulus zeigte ihm also nur die Schönheit der Philosophie, nicht die Religion der Gnade. Hier haben wir also den Gesichtswinkel, unter dem er Paulus betrachtete, historisch erkennbar vor uns. Und dieser Gesichtswinkel weist nicht auf den „Paulinismus“, sondern auf den Neuplatonismus. Dann aber haben wir nicht mehr das Recht, in Anlehnung an die Konfessionen den Paulinismus als einen wesentlich weiterführenden Entwicklungsfaktor in der Geschichte der Bekehrung Augustins zu würdigen. Wir werden also wiederum auf den Neuplatonismus zurückgewiesen und müssen

die Unzulänglichkeit der Schilderung der Konfessionen konstatieren.

Nun haben aber neuere Untersuchungen, von dieser Unzulänglichkeit überzeugt und die große Bedeutung des Neuplatonismus für die innere Entwicklung Augustins anerkennend, den Zeitpunkt, der die entscheidende Wendung brachte, weiter herabgerückt. Am weitesten entfernt sich BECKER von dem herkömmlichen Ansatz. Seine Untersuchung, die freilich wertvolle Angaben über die Bildungselemente macht, in denen Augustin gelebt hat, die aber doch mehrfach nicht genügend erwogene Urteile bietet (vgl. meine Besprechung im Th.L.Ztg. 1910), verlegt die endgültige Entscheidung in die drei Jahre nach Cassiciacum. Der definitive Umschwung wird auf den Einfluß des Todes der Mutter zurückgeführt. Aber diese Darstellung hat an den uns zur Verfügung stehenden Quellen überhaupt keinen Halt. BECKER stützt sich jetzt nicht nur auf eine Quelle, die er selbst besonders stark verdächtigt hat, sondern er liest nun auch aus dieser Quelle heraus, was sie nicht enthält.

Viel diskutabler sind die Erörterungen THIMMES, dessen Untersuchung über die geistige Entwicklung Augustins in den ersten Schriften zu den besten neueren Untersuchungen über die Entwicklung Augustins gehört. In eindringender analytischer Kleinarbeit und darauf fußendem synthetischen Aufbau bemüht sich THIMME, den Gedankengehalt der Erstlingsschriften Augustins zu erfassen und so eine ganz in kritischer Quellenarbeit wurzelnde Darstellung der Entwicklung Augustins zu geben. Den Neuplatonismus Augustins möchte er noch stärker betonen, als ich es in meinen Augustinstudien getan. Aber in dieser stärkeren Betonung des Neuplatonismus hat man nicht das Charakteristische der Untersuchung THIMMES zu erkennen, sondern in der Frage, ob mit der Zuwendung Augustins zum Neuplatonismus der Zweifel, die Mailänder Skepsis, überwunden ist. TH. verneint diese Frage. Erst in der Zeit nach dem Fortgang von Mailand hat Augustin allmählich mit Hilfe der neuplatonischen Philosophie die Skepsis überwunden, um nun ein „fast perfekter Neuplatoniker“ zu werden. Weder die Autorität noch der Neuplato-

nismus haben die Skepsis besiegt. Augustin sucht immer noch die Wahrheit, und seine ersten Schriften spiegeln nicht seine früheren Kämpfe wider, sondern den Gegenwartskampf. Die große Aufgabe der Ueberwindung des theoretischen Zweifels durch Grundlegung einer rationalistisch-idealistischen Weltanschauung wird in diesen Schriften gelöst. Eine innere Durchdringung der Gedanken Platos ist weder in Mailand noch in Cassiciacum zunächst erreicht. Diese Durchdringung und Gewißheit erkämpft er sich erst allmählich. Durch die Dialektik, durch das Glückseligkeitsmotiv, durch die Zahl als das sichere Erkenntnisfundament und durch die unmittelbare Gewißheit, diese spezifisch augustinische Entdeckung, überwindet er die Skepsis. Allein die Vernunftideen schlagen die Brücke zu den Erkenntnissen, nach denen Augustin verlangt. So werden die Erstlingsschriften Augustins zu einem wertvollen Dokument der inneren Entwicklung Augustins, die erst allmählich zum Abschluß kommt.

THIMMES Untersuchung ist höchst beachtenswert. Aber gerade die Hauptthese erscheint mir nicht einwandfrei. Eine leichte Aenderung der Problemstellung würde mir allerdings die Möglichkeit geben, THIMMES Darstellung in allen wesentlichen Punkten anzuerkennen. In den ersten Schriften Augustins haben wir es nicht mehr mit einer weiterführenden neuen Entwicklung zu tun, sondern nur mit einer theoretisch-wissenschaftlichen Begründung dessen, was ihm schon fest steht. Wenn Augustin in diesen Schriften neuplatonische Argumente gegen die Skepsis ausspielt, kann man nicht mit TH. sagen, daß der Neuplatonismus die Skepsis nicht überwunden hätte, denn der Neuplatonismus ist ja grade die Waffe im Kampf. Augustin weiß also, daß er mit dieser Waffe siegreich kämpfen kann. Dann aber hat der Neuplatonismus ihm die entscheidende Gewißheit gebracht. Und das entspricht ja auch dem, was Augustin in dieser Zeit über den Eindruck des Neuplatonismus auf ihn und über die nun erkannten Beziehungen von Philosophie und Autorität berichtet. Im Grunde räumt THIMME dies auch zu Beginn seiner Untersuchung ein. Denn dort sagt er, daß für die ersten Schriften Augustins zweierlei charakteristisch sei:

der Neuplatonismus und die Lösung der großen Aufgabe der Ueberwindung des theoretischen Zweifels durch die Grundlegung einer rationalistisch-idealistischen Weltanschauung. In der Untersuchung selbst wird aber die Fragestellung verschoben. Denn die einzelnen Momente der theoretisch-wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Skepsis werden gleichzeitig als Linien der inneren Entwicklung Augustins gewürdigt. Augustin findet demzufolge, wie das auch mehrfach ausgesprochen wird, erst allmählich, eben im Verlauf der Auseinandersetzung, die Gewißheit. Nun aber muß TH. selbst gelegentlich darauf hinweisen, daß von Augustin noch nicht verwertete Momente und Argumente ihm doch schon bekannt waren. Wenn in der Schrift *de ordine* die Entstehung des Bösen ungelöst bleibt und erst später auf grund der Einführung des neuplatonischen Begriffs vom Bösen die Lösung gegeben wird, so darf man daraus nicht die Folgerung ableiten, daß nun Augustin eine weiterführende innere Entwicklung erlebt habe. TH. muß selbst zugeben, daß Augustin diese neuplatonische Definition des Bösen schon zur Zeit der Schrift *de beata vita* kannte. Das beweist also, daß man Fehlern und Unsicherheiten in der Beweiskette Augustins nicht sofort eine entwicklungsgeschichtliche Bedeutung geben darf. Die entscheidenden Begriffe und Anschauungen kannte Augustin bereits. Sie werden nicht erst allmählich entdeckt und gewonnen, sondern nur allmählich der Skepsis wissenschaftlich entgegen gehalten. Dann aber kann man nicht sagen, daß Augustin in *Cassiciacum* zunächst noch ungewiß gewesen sei. Er setzt sich hier vielmehr methodisch-wissenschaftlich mit der Skepsis auseinander, auf Grund der Gewißheitsmomente, die er schon besaß. Keine neue innere Entwicklung tritt vor uns, sondern nur eine theoretisch-wissenschaftliche und methodische Anwendung dessen, was ihm schon gewiß geworden ist. Und gerade die Vernunftideen, die, wie THIMME mit Recht betont, allein die Brücke zur wahren Erkenntnis schlagen, gewann Augustin, als er vom Neuplatonismus sich gewinnen ließ. Die entscheidende Wendung zur Gewißheit erfolgte darum mit der Zuwendung zum Neuplatonismus. Dieser Korrektur (weiteres vergl. in meiner Be-