

## Zur neuesten Deutung der Gartenszene in den Bekenntnissen des hl. Augustin

Von P. Karl Gross, Ettal

Die bekannte Stelle in den Bekenntnissen des hl. Augustin, die sogenannte Gartenszene, die die endgültige Bekehrung des Kirchenvaters erzählt (8, 12, 29), hat in den letzten Jahren durch den Professor an der Sorbonne, Pierre Courcelle, eine beachtenswerte Deutung erfahren. Nachdem er sie zuerst in seinem Buch „Recherches sur les Confessions de S. Augustin“ (Paris 1950, 190—202) vorgetragen hat, ist er in verschiedenen Artikeln bemüht, sie weiter zu begründen und gegen angemeldete Bedenken zu verteidigen. Wir können uns hier im wesentlichen auf die Ergebnisse der zwei letzten Arbeiten beschränken: 1) Les „voix“ dans les Confessions de S. Augustin: *Hermes* 80 (1952) 31—46 (im folg. abgekürzt H); 2) L'enfant et les „sorts bibliques“: *Vigiliae Christianae* 7 (1953) 194—220 (abgekürzt V); wichtig vom theol. Standpunkt aus ist auch die Antwort Courcelle's auf die Stellungnahme des P. F. Cayré in: *L'année théologique* 39 (1951) 253—260 (abgekürzt ATH).

Bevor wir jedoch die Meinung Courcelle's darlegen, wird es gut sein, sich kurz die Stelle der Bekenntnisse in Erinnerung zu rufen.

Von den Predigten des hl. Ambrosius bis ins Innerste getroffen, ist der junge Rhetor nahe daran, zum christlichen Glauben seiner Mutter zurückzukehren. „Es hafteten tief drin in meinem Herzen deine Worte“, heißt es zu Beginn des 8. Buches (1,1), „aber noch immer war ich mit allen Fasern ans Weib gefesselt“. Großen Eindruck machte aber auf ihn der Bericht des Simplicianus, des Taufpaten des hl. Ambrosius, über die Bekehrung des Rhetors Victorinus in Rom, mit dessen Übersetzungen der Platoniker Augustinus vertraut war. Zur gleichen Zeit beschäftigte er sich auch eifrig mit der Lektüre des hl. Paulus. Seine Briefe lagen gerade auf dem Spieltisch, als Ponticianus, ein Landsmann Augustins, der am Hof ein hohes Amt bekleidete, ihn besuchte. Auch Alypius, der Freund Augustins, war zugegen. Während des Gesprächs erzählte Ponticianus nun vom Mönch Antonius in Ägypten, von den Klöstern überhaupt, wovon Augustin noch nichts gehört hatte, schließlich von der Bekehrung zweier seiner Gefährten in Trier, die bei der Lesung des Lebens des hl. Antonius, auf das sie zufällig in einer Einsiedelei gestoßen waren, sich zum Mönchsleben entschlossen hatten (8,6—7).<sup>1)</sup> Dieser Bericht machte auf Augustin den größten Eindruck. Sein Herz war aufgewühlt von Gewissensbissen und wie von Sinnen begab er sich mit Alypius in den beim Haus gelegenen Garten. Hier rang er sich nun in einem heftigen Seelenkampf, der in Kap. 11 und 12 mit dramatischer Wucht gezeichnet ist, zur Entscheidung durch.<sup>2)</sup> In dem schon im nichtchristlichen Bereich bekannten Bilde erscheinen vor ihm als Person die Sinnlichkeit und die Enthaltsamkeit, die versuchen, den Zweifelnden für sich zu gewinnen. „Die alten Freundinnen zupften am Kleide meines Fleisches“, doch er hörte schon kaum mehr ihre Worte; denn von dort, wohin er sein Antlitz gewandt, „erschloß sich die Würde der Enthaltsamkeit“, umgeben von „sovielen Knaben und Mädchen (pueri et puellae); da war der Jugend Vielzahl und ein jegliches Alter und würdevolle Witwen wie jungfräuliche Matronen (11,27). „Von diesem Widerstreit aufs heftigste ergriffen, geht er von Alypius weg, wirft sich unter einen Feigenbaum und weint bittere Reuetränen..“ Et ecce audio vocem de vicina domo cum cantu dicentis et crebro repetentis quasi pueri an puellae, nescio: 'tolle lege, tolle lege.' statimque mutato vultu intentissimus cogitare coepi, utrumnam solerent pueri in aliquo genere ludendi cantitare tale aliquid, nec occurrebat omnino audisse me uspiam repressoque impetu lacrimarum surrexi nihil aliud interpretans divinitus mihi iuberi, nisi ut aperirem codicem et

1) Die Vermutung Courcelle's (Recherches . . . 163), in den beiden Höflingen Hieronymus und Bonosus zu sehen, wird von W. Theiler in seiner Besprechung: *Gnomon* 25 (1953) 122, mit Recht abgelehnt.

2) Es ist der Höhepunkt der Confessiones. Schon rein äußerlich steht die Szene ziemlich in der Mitte des ganzen Werkes: Bei 371 Gesamtseiten des Teubnertextes nehmen die entscheidungsvollen Kap. 11 und 12 des 8. Buches die Seiten 174—179 ein.

legerem quod primum caput invenissem.“ In Erinnerung an die Erzählung von Antonius, der in der Kirche zufällig das Wort Christi an den reichen Jüngling (Matth. 19,21) gehört und sich daraufhin zum asketischen Leben entschlossen hatte, geht er eilends zu Alypius zurück, wo er den Kodex mit den Paulusbriefen gelassen hat. Er nimmt ihn, öffnet ihn und trifft auf die Stelle des Römerbriefes 13,13 f. „Nec ultra volui legere nec opus erat. statim quippe cum fine huiusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt“ (12,29).

Soweit der Bericht des hl. Augustin über diese entscheidungsvollen Stunden seines Lebens. Mit dichterischer Kraft gestaltet, lassen die Sätze noch heute den Sturm nachempfinden, der damals das Herz des Gottsuchers aufwühlte, auf den aber die Ruhe des göttlichen Friedens folgte, von dem die erste Seite der Bekenntnisse spricht: „Unruhig ist unser Herz, bis es ruht in Dir“.

Die Geschichtlichkeit dieser Szene ist kaum jemals angezweifelt worden, mindestens nicht in ihrem Kern.<sup>3)</sup> Auch die neue Deutung Courcelle's rührt nicht daran. Ihr Anliegen geht gerade dahin, einige Stellen, die von jeher ein Stein des Anstoßes waren, so zu erklären, daß die Bereitschaft auch des kritischen Lesers, in diesen Zeilen im wesentlichen einen wirklichkeitsnahen Bericht zu sehen, eher noch wächst. Nach seiner Deutung hat Augustin nämlich für die Darstellung dieses Höhepunktes seines Werkes zum Kunstmittel der literarischen Fiktion gegriffen. Seine These läßt sich am besten so umschreiben. Das Gespräch der allegorischen Personen, der Sinnlichkeit und der Enthaltsamkeit zu Beginn des Kap. 11, setzt sich in Kap. 12,29 gewissermaßen fort. In dem berühmten „Tolle lege“ handelt es sich also keineswegs um eine wirkliche Kinderstimme. Der Knabe oder das Mädchen, die Augustin singen hört, sind aus der Umgebung der Enthaltsamkeit, bei der ja auch pueri et puellae genannt waren (siehe oben!). Auch kommt diese Stimme in Wirklichkeit nicht vom benachbarten Haus (de vicina domo), sondern vom himmlischen Haus, dem Aufenthalt der in der Enthaltsamkeit Vollendeten, das sich denen nähert (vicina!), die in Reue über ihr früheres Leben sich zum gleichen Entschluß durchgerungen haben.<sup>4)</sup> Einen Beweis für diese Erklärung sieht Courcelle nicht nur in dem *quasi pueri et puellae*, das die Nichtwirklichkeit nahelegt, sondern noch mehr in der Angabe des hl. Augustin selbst, der bei dieser Stimme an die Bekehrung des hl. Antonius zum Mönchtum erinnert wird und nun auch seinerseits im „Tolle lege“ einen göttlichen Befehl zum Aufschlagen der Hl. Schrift sieht (divinitus iuberi), um den Willen Gottes zu erfahren. Der Beweis erscheint noch schlüssiger, da Courcelle aus der Antike und dem frühen Mittelalter eine Fülle von Belegen beibringt, nach denen beim Befragen der Hl. Schrift, den sogenannten Bibelorakeln, häufig ein Kind beigezogen wird. Gut fügt sich auch die Beobachtung ein, daß der meist jugendliche Lektor in der alten Kirche, vor allem in Afrika, puer genannt wurde, der zudem zum jungfräulichen Leben verpflichtet war. So benutzte Augustin, als er nach 10 Jahren seine Bekehrung darstellte, ein hagiographisches Schema, das er freilich für seine Zwecke umarbeitete: Der Knabe gibt nicht wie sonst die himmlische Antwort, die er aus der Schrift entnimmt, er liest auch nicht selbst den Text der Schrift vor wie der Lektor, vielmehr fordert er Augustin nord zu dem auf, was er in anderen Berichten selbst tut. Mit dieser Änderung hat aber Augustin etwas Wichtiges erreicht: Er bleibt auf dem Boden der bloßen Allegorie und gleitet nicht wie andere Hagiographen ins Wunderbare ab (V 218 f.). Was entspricht aber nach Courcelle dieser literarischen Einkleidung in Wirklichkeit? Mit anderen Worten: Was ist in diesem Bericht geschichtlich? Es ist folgendes: Augustin hat sich vor seiner endgültigen Bekehrung, durch Ponticianus angeregt, mit dem Leben des hl. Antonius beschäftigt, der ja auch durch Worte der Hl. Schrift bei einem zufälligen Kirchenbesuch zum Mönchsleben „bekehrt“ wurde. Dabei hatte er die Bedeutung des Bibelorakels

3) Eine Streitfrage war seit A. v. Harnack und G. Boissier um die Jahrhundertwende nur, ob die Bekehrung Augustins damals schon zum Christentum oder zum Neuplatonismus führte. Heute ist dies wohl allgemein zugunsten des Christentums entschieden.

4) Ganz neu ist diese Deutung nicht. Schon J. Geffcken (ARW 31 [1934] 1—13) faßt das „Tolle lege“ als stilistische Einkleidung auf, in der er aber mehr ein Zugeständnis Augustins an seine für Wunder empfängliche Zeit sieht. Nach Geffcken ist die Gartenszene „nur die äußere, die zeitgemäße Form einer plötzlichen, überzeugenden inneren Befreiung“ (13). Dazu meint D. B. Capelle, Geffcken gehe zu weit, wenn er Augustin ein Wunder erdichten ließe; er räumt aber ein, daß der Stelle eine „leichte Dramatisierung“ oder eine literarische Entlehnung aus anderen Berichten zugrunde liegen könne (V 195 Anm. 3). Courcelle weist auch darauf hin, daß die hl. Theresia von Avila bei der Lektüre dieser Stelle die Stimme als vom Himmel kommend nachempfunden habe. Ferner zeige ein Druck vom Jahre 1624 das „Tolle lege“ vom Himmel her strahlen (H 45 Anm.). Man könnte hinzufügen, daß die Bollandisten (Aug. 6, 421) zu unserer Stelle der Confessiones am Rand bemerken: „Caelesti voce iubetur legere S. Scripturam“. Allzuviel Beweiskraft möchte ich diesen Stellen nicht zuschreiben, weil sie m. E. durch das divinitus des Textes genügend erklärt sind. Über die Art der Stimme, ob sie wirklich war oder nicht, ist damit nichts gesagt. Einzig die Lesart des Cod. Sessorianus „divina domo“ (nach Theiler a. a. O. 122 „unsinnig“), die Courcelle zuerst als Stütze seiner These heranzog, aber mehr und mehr auf sie verzichtet hat (V 215 Anm. 76), setzt unzweifelhaft eine allegorische Auffassung voraus.

kennen gelernt. Eine innere Stimme, der Gnadenruf Gottes, veranlaßt ihn, nach dem Beispiel des hl. Antonius im Worte Gottes Hilfe zu suchen in seinen Zweifeln. Was lag näher, als nach den Briefen des hl. Paulus zu greifen, mit denen er sich ja schon einige Zeit abgegeben hatte. Er stößt dabei auf die Stelle im Römerbrief, bei der er seine Lesung unterbrochen hatte, als Ponticianus zu Besuch kam (V 218 Anm. 82).<sup>5)</sup> Der gelesene Vers wird für ihn die himmlische Bestätigung, daß Gott von ihm das jungfräuliche Leben will und daß er es mit Hilfe der göttlichen Gnade auch halten kann. Damit ordnet sich das ganze Erlebnis in die Art und Weise ein, wie Augustin auch sonst „himmlische“ Stimmen vernimmt, die ihn in seinem Leben, besonders bei Ausübung seines Predigtamtes leiten. So betrachtet er es als eine Weisung von oben, wenn einmal der Lektor eine andere Stelle aus der Hl. Schrift gelesen hat als die, auf die er seine Predigt eingestellt hatte (Vgl. H 34—37, V 213). Weit entfernt den übernatürlichen Charakter der Entscheidung Augustins also zu leugnen, meint Courcelle, es handle sich bei dem Licht, das über ihn kam (*luce securitatis infusa*), um eine innere Erleuchtungsgnade, die ihn die biblische Forderung eines keuschen Lebens bejahen läßt, da er dies zugleich mit der Praxis der Continentes in Ägypten und mit den Lehren der neuplatonischen Philosophie in Übereinstimmung findet (H 44 f.).

Mit dieser Erklärung fallen von selbst manche Schwierigkeiten hinweg, die bei einem wörtlichen Verständnis der Stelle als hart empfunden werden. So ist es mißlich, daß wir im ganzen Altertum kein Spiel kennen, bei dem die Worte „Tolle lege“ vorkämen. Muß es auch nicht eigenartig erscheinen, daß nur Augustin die Stimme hörte, Alypius aber nichts vernahm? Unglaublich ist auch das seltsame Zusammentreffen der seelischen Not Augustins und der Kinderstimmen. Courcelle weist überdies auf eine psychologische Schwierigkeit hin. Kann man so fragt er, es sich wirklich vorstellen, daß dieser hochgebildete Mann die Entscheidung über sein späteres Leben von einem zufälligen Kinderspiel und von einem Bibelorakel abhängig macht (ATH 259)? Um diese Unmöglichkeit noch eindringlicher zu machen, überträgt er das Erlebnis in die Gegenwart: Was würde der geistliche Leiter eines Priesterseminars sagen, wenn ein Kandidat auf Grund eines solchen Erlebnisses sich zum zölibatären Leben berufen glaubte? Schließlich scheint die von Courcelle vorgeschlagene Deutung des „Tolle lege“ auch mehr dem christlichen Denken gerecht zu werden, da das Wirken der Gnade nicht an Zufälligkeiten haftet, sondern sich mit inneren Entscheidungen und Entschlüssen verbindet. Hat sich nicht auch die Kirche gegen solch romantische Praktiken wie das Bibelorakel öfters ausgesprochen, hat sich nicht Augustin selbst dagegen gewandt?<sup>6)</sup>

Diese hier nur in groben Umrissen wiedergegebene Meinung sucht der gelehrte Verfasser scharfsinnig durch eine bewundernswerte Fülle von Belegen aus Augustin und seiner Umwelt zu erhärten. Seine Darlegungen sind gewiß nicht von vornherein von der Hand zu weisen. Selbst P. F. Cayré, der ATH (144—151; 244—52) die Auffassung Courcelle's zunächst scharf angegriffen hatte, räumt ihm nach dessen Erwiderung (ATH 253—260) in einem „*Essay de conciliation*“ ein, daß es sich beim „Tolle lege“ nicht um eine reale Stimme handle, sondern um eine innere Wahrnehmung, die durch göttliches Eingreifen verursacht gewesen sei (ATH 270). Ganz allgemein könnte man ja auch zugunsten der literarischen Form ins Feld führen, daß Augustin „einer der größten Künstler des Gedankens und zugleich einer der intuitivsten poetischen Denker“ war, der immer und in erster Linie Künstler blieb.<sup>7)</sup>

Und doch scheinen mir die Behauptungen Courcelle's nicht ungeprüft und ohne Widerspruch hingenommen werden zu können. Bedenken erheben sich zunächst von philologisch-historischer Seite, mehr aber noch von der theologischen her.

Fürs erste: Die Stelle in den *Confessiones* erweckt von vornherein den Eindruck eines historischen Berichtes, und dies auch in den Punkten, die nur literarische Einkleidung sein sollen. Gerade die Erwähnung bestimmter Einzelheiten, die man doch auch sonst als Kriterien für die Geschichtlichkeit anzusehen pflegt, legen dies nahe, die Schilderung des Ortes, der Zeit, die Art und Weise, wie Augustin mit Alypius redet, wie er ihn verläßt; ausdrücklich betont Augustin, was den Willen zur geschichtlichen Treue erst recht hervorhebt, daß ihm manches nicht mehr so gegenwärtig sei, wie es war, z. B. seine körperliche Haltung unter dem Feigenbaum. Oder er sagt eigens, daß er zwar nicht mit denselben Worten, wie er sie hier mit einem Psalmvers wie-

<sup>5)</sup> Nach Courcelle (H 43) ist die Gartenszene höchst dramatisch, alles ist in Lärm und Rufen: Das Murmeln der Vanitates, die Worte der Continentia, Gewitterstimmen, die Klagen Augustins, das Rufen des „Tolle lege“. Alle diese Stimmen sind aber nur innere Stimmen, nach außen gesehen handelt es sich nur um eine stumme Szene, einen geschichtlichen Ablauf ohne Worte“.

<sup>6)</sup> ATH 255; das Urteil Augustins ep. 55,37 (CSEL 34, 2, 212).

<sup>7)</sup> Van der Meer, *Augustinus der Seelsorger* (Köln 1951) 14.

dergibt, aber doch dem Sinn nach so gesprochen habe. Nachdem er die Stelle bei Paulus gelesen hatte, so betont er eigens, habe er seinen Finger oder sonst ein Zeichen in den Codex gesteckt und ihn geschlossen. Mitten in der Angabe dieser Einzelheiten steht nun auch das „Tolle lege“.

Der Verteidiger der literarischen Fiktion wird nun freilich erwidern, darin bestehe eben die Kunst, einen Bericht so zu gestalten, daß unter dem Schleier der als Wirklichkeit erzählten Handlung sich ein geschichtlicher Kern verbergen kann, ohne daß die äußere, erdichtete Handlung unwirklich erscheint.

Diesem Einwurf sei folgendes entgegengehalten. Erstens: Solange die berichteten Einzelheiten als geschichtliche Tatsachen möglich sind, verdienen sie nach Maßgabe des ganzen Tenors des Berichtes Glauben. Nur wenn solche Umstände als bloße Ausschmückung offen zu Tage liegen, ist eine literarische Fiktion anzunehmen. Diese darf aber nicht so verschleiert sein — zweitens —, daß sie als solche kaum mehr zu erkennen ist und bald diese, bald jene Deutung zuläßt. Wie eine Allegorie bei Augustin aussieht, dafür hat er einige Zeilen oben ein Beispiel gegeben, das nicht lehrreicher sein könnte, das Auftreten der Sinnlichkeit und der Enthaltsamkeit. Wer denkt aber beim Feigenbaum, unter den sich Augustin legt, in erster Linie an das Wort des Herrn an Nathanael: „Noch ehe Philippus dich rief, habe ich dich unter dem Feigenbaum gesehen“ (Jo 1,48), wer bei der vicina domus an das himmlische Haus, das sich dem Reumütigen nähert, wer bei dem Gesang spielender Knaben und Mädchen (!) an den Vortrag des jugendlichen Lektors in der Kirche, wer beim Singen dieser Stimmen an die Musik und den Reigen, die der verlorene Sohn hört, als er sich „dem Hause näherte“? Das sind doch weit hergeholt Anklänge, um so weniger überzeugend, je mehr sie ganz verschiedenen Situationen angehören. Wenn Courcelle einmal die Frage stellt, wie sich die Gartenszene, als wirkliches Geschehnis aufgefaßt, in die Art und Weise einfügt, wie Augustin sonst himmlische Stimmen vernimmt, so könnte man umgekehrt fragen, ob im Schrifttum des Kirchenvaters sich eine ähnliche Einkleidung eines historischen Berichtes findet, wie sie hier vorliegen soll.<sup>8)</sup> Und drittens scheint diese Deutung auch deswegen bedenklich, weil sie die Geschichtlichkeit des ganzen 8. Buches auch in anderen Einzelheiten ins Wanken bringt. Eines seiner Hauptargumente sieht Courcelle, wie gesagt, darin, daß Augustin bei seiner Bekehrung dem Beispiel des hl. Antonius folgt, den das zufällige Hören eines Wortes der Hl. Schrift zum Aszeten gemacht hatte. Auch Augustin erfährt die lebensbestimmende Macht eines Schriftwortes. Handelt es sich aber hier nur um einen literarischen Topos, dann müßte man folgerichtig die literarische Fiktion noch weiter ausdehnen und auch das Gespräch miteinbeziehen, in dem Ponticianus ohne besonderen Grund vom ägyptischen Mönchtum zu erzählen beginnt (8, 6, 15). Sein Bericht wäre, in diesem Sinn literarisch gesehen, viel besser motiviert. Er stellte ebenso wie die dabei erwähnte Bekehrung der zwei kaiserlichen Offiziere in Trier die literarische Vorbereitung auf die Gartenszene dar. Man könnte die Wahrscheinlichkeit einer hier vorliegenden Fiktion noch durch die Parallelen bekräftigt finden, die sich zwischen beiden Szenen ergeben: Wie Augustin befinden sich auch die beiden Höflinge in Trier in einem Garten, sie bekehren sich wie Augustin und Alypius zur gleichen Zeit, und zwar beidesmal bei der Lesung eines Buches; wie Augustin und Alypius die Mutter Monnica voller Freude gratuliert, so den beiden Offizieren Ponticianus. So könnte man mit gutem Recht sagen, die ganze Erzählung des Ponticianus habe nur die Funktion einer vorbereiteten Szene für die literarische Fiktion, in die der Höhepunkt des Dramas gekleidet ist. Wo liegen aber bei solcher Betrachtungsweise, so fragen wir besorgt, die Grenzen zwischen geschichtlichem Bericht und dichterischer Gestaltung?

Wollen wir also die Geschichtlichkeit des Berichtes doch noch einmal erwägen, so ist zunächst die Frage von Bedeutung, ob sie überhaupt möglich oder wahrscheinlich ist. Wie steht es mit den Schwierigkeiten, die sich von der Geschichte her ergeben? Es ist freilich richtig, daß wir, ebenso wie Augustin, kein Kinderspiel aus der Antike kennen, in dem die Worte „Tolle, lege“ vorkämen. Es ist aber zu bedenken, daß unser Wissen über antike Spiele überhaupt mangelhaft ist. Man braucht nur den langen Artikel von H. Lamer bei Pauly-Wissowa (13, 1900—2029) durchblättern, wo man häufig auf ein non liquet stößt.<sup>9)</sup> Unter den verschiedenen Versuchen, das Rätsel zu lösen, weist die Annahme A. von Harnacks<sup>10)</sup> doch einen möglichen Weg. Danach ist das „Lege“ im

<sup>8)</sup> Wie freudig Courcelle auch die kleinsten Anspielungen und Parallelen aufspürt und festhält, sieht man etwa daraus, daß er die *τράπεζα* (Altar) im Bericht, wie Daniel Stylita zu seinem Namen kommt, mit der *mensa lusoria* vergleicht, auf der der Kodex des hl. Paulus im Zimmer (!) Augustins liegt (8,6,14): V 201, Anm. 24.

<sup>9)</sup> Zusammenfassend Sp. 2029: „Unsere Kenntnis antiker Brettspiele ist lückenhaft“. Ähnlich H. Blümner, *Die röm. Privataltertümer* (Mch. 1911) 417.

<sup>10)</sup> „Die Höhepunkte in Augustins Konfessionen“ in: *Aus der Friedens- und Kriegsarbeit* (Gießen 1916) 90; zustimmend zitiert bei G. Wunderle, *Einführung in Augustins Konfessionen* (Augsburg 1930) 26 Anm. 1.

Kinderspiel nicht als Lesen, sondern Heben zu verstehen. Es paßt in ein Schiffspiel, bei dem das „Tolle lege“ ein Kommando an die Matrosen wäre, den Anker zu lichten und die Taue aufzuziehen, oder es gehört zu einem Brettspiel, wo die Steinchen nach einer bestimmten Ordnung zusammenzu„lesen“ waren. Ausrufe sind ja bei Spielen selbstverständlich und auch aus dem Altertum überliefert. Zum mindesten müssen die beiden Imperative in die Umwelt der Spiele gepaßt haben, auch bei der Annahme einer Fiktion, sonst wäre der Satz unverständlich: „cogitare coepi, utrumnam solerent pueri in aliquo genere ludendi cantitare tale aliquid.“<sup>11)</sup> Eine andere Schwierigkeit bei Annahme einer wirklichen Stimme sieht Courcelle ferner darin (V 195), daß der Gesang nach Augustin vom benachbarten Haus, nicht vom Freien her kam, wie es bei italienischen Kindern zu erwarten wäre. Hier genügt es aber, das *de vicina domo* von der Richtung her zu verstehen, von der die Stimme kam. Ferner habe auch Alypius nichts vernommen. Dies ist zunächst ein *argumentum ex silentio*, da darüber nichts gesagt ist, dann heißt es aber eigens, daß Augustin sich *remotius* von Alypius entfernt habe. Was schließlich das „*quasi pueri an puellae*“ angeht, das auf eine fingierte Stimme anspiele, so genügt es, das quasi so aufzufassen, daß Augustin damit nur sagen wollte, es sei nicht zu unterscheiden gewesen, ob es die Stimme eines Knaben oder Mädchens war.<sup>12)</sup>

Doch wichtiger als die Zerstreung dieser kleinen Bedenken, die Courcelle auch nur im Vorübergehen streift, scheint die Antwort auf die Frage, ob die Szene, als Wirklichkeit genommen, psychologisch möglich ist, und ob die vorgetragene Deutung dem theologischen Gehalt der Stelle gerecht wird.

Was das erste angeht, so sei eine grundsätzliche Bemerkung über literarische Topoi und geschichtliche Wirklichkeit vorausgeschickt, da ja auch hier ein hagiographisches Schema zugrunde liegen soll. Der Nachweis solcher Topoi in den Quellen macht ihren Entdecker allzusehr geneigt, in ihnen ohne Unterschied reine Legendenbildung zu sehen, die von Hagiograph zu Hagiograph weiter übernommen wurde. Es geht m. E. zu weit, diese nur literarische Abhängigkeit der einzelnen Viten gelten zu lassen und die Möglichkeit eines wirklichen Geschehens von vornherein auszuschließen oder grundsätzlich anzuzweifeln. Wir müssen doch auch das Beispiel im Auge behalten, das von einem Heiligenleben auf das andere lebendig weiterwirken konnte. Courcelle zieht diese Möglichkeit auch in Erwägung (V 201), glaubt aber in unserem Fall nicht daran. Ist es aber zu viel verlangt zu glauben, daß der hl. Antonius wirklich durch die in der Kirche gehörten Worte der Hl. Schrift das Mönchsleben begann? Schließlich wird ja die Frage auch aktuell, wenn wir an Szenen der Hl. Schrift selbst denken. Sollte es nur eine literarische Einkleidung sein, wenn Jesus in der Synagoge von Nazareth die Schriftrolle öffnet und auf die Stelle trifft: „Der Geist Gottes ruht über mir...“ (Lk. 4,17 ff.), oder wenn der Kämmerer in der Apg. (8,27 ff.) die Stelle aus Isaias liest, die sich auf den leidenden Gottesknecht bezieht? Dies zu behaupten würde nichts anderes sein als ein Schritt zur „Entmythologisierung“ des NT und auch der Heiligenleben. Nein, das lebendige Wort Gottes ragt zur rechten Zeit entscheidend in das Leben herein, manchmal auch in Formen, die das gewöhnliche Auge als Zufall ansprechen möchte.<sup>13)</sup> Greifen wir zur Bekräftigung dieser Wahrheit zu einer Art moderner Konfession, zu den Lebensaufzeichnungen der hl. Theresia vom Kinde Jesu, wo es sich freilich nicht wie bei Augustin um eine Bekehrungsszene handelt. Immerhin ist es ein ähnliches Verhalten, dessen Geschichtlichkeit außer Zweifel steht. Bevor sie an ihre Lebensbeschreibung geht, betet sie zur Muttergottes, dann öffnet sie das Evangelium. „Mein Blick fiel auf die folgenden Worte: ‚Jesus stieg auf einen Berg und rief zu sich, die er wollte‘ (Mc. 3, 13). Diese Worte enthalten wohl das Geheimnis meines Berufes, meines ganzen Lebens.“<sup>14)</sup> Als sie in Rom der Papstmesse beiwohnte, mit dem Gedanken bei der anschließenden Audienz Leo XIII. um die Erlaubnis eines frühzeitigen Eintritts in den Karmel zu bitten, bezieht sie die Worte des Tagesevangeliums auf sich: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde! Denn es hat meinem Vater gefallen, euch das Reich zu geben. — Nein, ich fürchtete nichts; ich hoffte, bald würde das Reich des Karmels mein eigen sein.“<sup>15)</sup> Die Wirklichkeit des

11) Vgl. z. B. *occide*, das Lamer (a.a.O. 1945) als Kraftspruch deuten will. In einem griechischen Brettspiel kommt der Ausdruck *ἀντανάβρεσις* für den geschlagenen Stein vor (a.a.O. 1932). Das läge nahe dem tollere.

12) Vgl. Forcellini, *Tot. Lat. Lex s. v.*: „*omnino similitudinem significat, vel veram, vel cogitatam tantum*“.

13) Gewiß haben sich manche Konzilien gegen das Bibelorakel gewandt; vgl. oben Anm. 6. Man muß aber unterscheiden, zu welchem Zweck die Bibel aufgeschlagen wurde. So denkt auch Augustin, wenn er sich dagegen ausspricht, an die Befragung der Hl. Schrift „*ad negotia saecularia, ad vitae huius vanitates*“ (a.a.O. Anm. 6). H. Günter, *Psychologie der Legende* (Freiburg 1949) 214 sagt zudem: „Die Hl. Schrift wurde ihres besonderen Charakters wegen von dem Verbot der Losung ausgenommen“.

14) *Geschichte einer Seele*, Volksausgabe (Kirnach-Villingen 1931) 3.

15) a.a.O. 102.

hier Erzählten wird niemand in Zweifel ziehen, auch wenn die Heilige diese Praxis irgendwo gelesen hat, was durchaus möglich wäre. Sollte bei Augustin, den die Gnade nun schon an den Rand der Entscheidung geführt hatte, nicht auch eine außerordentliche Fügung möglich gewesen sein? Vielleicht mag nun einer sich noch mit dem „Bibelorakel“ abfinden, das dadurch noch leichter annehmbar wird, da der Heilige nicht die ganze Bibel, sondern nur die Paulusbriefe bei sich hatte<sup>16)</sup>; doch wird er das „Tolle lege“ weniger glaubhaft finden. Wenn man sich aber an andere seltsame Fügungen bei Bekehrungen erinnert, so fällt auch diese Szene nicht vollends aus dem Rahmen der Möglichkeit. Im Leben der Heiligen mehr bewanderte Leser wüßten vielleicht für unseren Fall bessere Beispiele anzuführen als das, das K. Adam für die erleuchtende Kraft der Gnade erzählt<sup>17)</sup>: „Als Fr. Hetsch, der protestantisch erzogene Arzt, auf dem Wege zum Schönenberg bei Ellwangen eine von den Wallfahrern verlorene Medaille fand, da strahlte ihm in dieser unscheinbaren Medaille der ganze Wunderbau der katholischen Glaubenslehre wie in einem Zauberlicht auf.“ Gewiß decken sich die Beispiele nicht, sie haben aber doch das Gemeinsame, daß an einem harmlosen, zufälligen Geschehen die Gnade einsetzte.

Man kann dem freilich entgegenhalten, die Überprüfung solcher Erlebnisse, ob Wirklichkeit oder Legende, entzieht sich dem Zugriff der historischen Wissenschaft. In gewissem Sinn ist das richtig, weil es hier um Vorgänge geht, die nicht mehr in ihren Bereich gehören, sondern in erster Linie auf dem Glauben ruhend, den Theologen interessieren. Und damit kommen wir zu dem eigentlichen theologischen Problem, das P. Cayré zur Verteidigung der traditionellen Auffassung auf den Plan gerufen hat. Mit der Annahme einer literarischen Fiktion hängt dies freilich nicht unmittelbar zusammen. Doch kann sich Courcelle der Frage nicht entziehen, was schließlich den Kern der literarischen Darstellung ausmacht. Er faßt die Bekehrung, wie schon gesagt, als innere Erleuchtung auf, die Augustin zur Ablegung des Keuschheitsgelübdes veranlaßt. Diese Bereitschaft erscheint nach ihm zudem als die Frucht einer logischen, allmählichen Überlegung, bei der die Gnade zum endgültigen Entschluß nur als eine Art helfender *Concursus* mitgewirkt habe (H. 45).<sup>18)</sup> Das heißt aber doch die Gnadenstunde Augustins gründlich verkennen. Ihr Höhepunkt liegt nicht, wie es hier scheint, in der inneren Stimme, die den Heiligen zur Lesung der Schrift drängt und ihn die Logik des enthaltensamen Lebens erfahren läßt, sondern in dem Augenblick, wo sich nach der Lesung „das Licht der Sicherheit“ über ihn ergießt, und zwar mit einem Schlag, plötzlich (*statim*). Dieses Licht ist nichts anderes als die Hinkehr Gottes zu ihm in der Gnade der Rechtfertigung. Es geht also nicht darum, daß Augustin nur eine Teilgnade bekam, etwa die des Entschlusses zu einem keuschen Leben, sondern die Gnade der Bekehrung schlechthin. So hat jedenfalls die Tradition bisher die Gartenszene aufgefaßt.<sup>19)</sup> Man wende nicht ein, die Rechtfertigung sei erst bei der Taufe erfolgt. Gerade Augustin ist bei aller Überzeugung von der Heilsnotwendigkeit der Taufe ein Zeuge dafür, daß die Akte des Glaubens und der Liebesreue mit dem Verlangen nach der Taufe schon die Gnade der Rechtfertigung bewirken.<sup>20)</sup> Mit Recht sieht P. Cayré die entscheidendsten Worte in dem Satz: *statim quippe cum fine huiusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt*. Man darf aber auch die Umgebung dieser Worte im 12. Kap. des 8. Buches und zu Beginn des 9. Buches nicht vergessen. Dann wird man sogar ohne Mühe selbst die Akte finden, die das Konzil von Trient (Denz. 798), ohne

<sup>16)</sup> Vgl. Utto Riedinger, diese Ztschr. 1 (1951) 431—434.

<sup>17)</sup> Christus, unser Bruder (Regensburg, 1947) 181.

<sup>18)</sup> Als Parallele zu 8,11,29, bzw. 7,21,27 der Conf. zieht Courcelle *Contra Acad.* 2,2,5 (CSEL 63,27) heran. Dies ist nur für 7,21,27 möglich, da es sich in den Conf. um zwei verschiedene Zeiten der Pauluslektüre handelt. Vgl. Theiler a.a.O. 121 (vgl. oben Anm. 1). Schon daß es dort (*contra Acad.* a.a.O.) heißt: „*quanta uolucum que iam lumine asperso tanta se mihi philosophia facies aperuit*“, hätte davor warnen müssen, diese Stelle mit der unseren (8,11,29) gleichzusetzen, wo gesagt wird: „*luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt*“.

<sup>19)</sup> Vgl. z. B. O. Bardenhewer, Geschichte der altchristl. Lit. IV (Freiburg 1924) 440; G. Wunderle a.a.O. 52 (vgl. oben Anm. 10); hier auch das Urteil von J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustin I (Freiburg 1909) 9: „Die Tradition versteht unter der Bekehrung Augustins . . . die volle Hingabe der Person an die Lehre und Heilsanstalt Christi, mit anderen Worten die rückhaltlose Unterwerfung unter den Glauben und die Heilsgebote der Kirche. Diese Unterwerfung hat Augustin nicht früher und nicht später vollzogen als bei jenem Ereignis im Garten zu Mailand“. Ähnlich auch K. Holl (zit. bei Wunderle a.a.O. 57—59), der dazu sagt, die kath. Kirche habe Augustin immer richtiger verstanden als ihre Gegner.

<sup>20)</sup> Für die kirchl. Lehre vgl. M. Schmaus, Kath. Dogmatik III, 2, 3 u. 4 (München 1951) 312 f., 321 ff.; J. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik III<sup>2</sup> (Paderborn 1933) 143 ff., wo Aug. de bapt. c. Donat 4,21 (CSEL 51, 255) zitiert ist: „*Nec ergo dubito catechumenum catholicum divina caritate flagrantem haeretico baptizato antepone . . . Melior est enim centurio Cornelius nondum baptizatus Simone (Mago) baptizato: iste enim et ante baptismum Spiritu Sancto impletus est, ille et post baptismum immundo spiritu inflatus est*“. Weitere Belege für Augustin siehe *DictThéolCath.* VIII 2, 2098 f.; Thomas von Aquin, *Sth* 3,68,2 ad 1: „*Ille autem, qui desiderat per baptismum regenerari ex aqua et Spiritu Sancto, corde quidem regeneratus est, licet non corpore*“.

sie alle zusammen für notwendig zu erklären, zur Rechtfertigung des Sünders fordert: Glaube<sup>21)</sup>, Furcht<sup>22)</sup>, Hoffnung<sup>23)</sup>, Liebe<sup>24)</sup>, Reue<sup>25)</sup>, Vorsatz<sup>26)</sup>. Wenn zunächst der Entschluß zum ehelichen Leben als erste Wirkung der Bekehrung mehr in den Vordergrund tritt, so hängt dies damit zusammen, daß die Sinnlichkeit die letzte zu überwindende Schwierigkeit für Augustin bedeutete.<sup>27)</sup> Weil nun auch dieses Hemmnis gefallen ist, befindet sich der Heilige in der Erfüllung des Traumgesichts Monnikas auf der *regula fidei*, er ist in seinem Glauben ausgerichtet auf Gott. Angesichts dieser Rechtfertigungsgnade scheint mir die Meinung P. Cayré's nicht notwendig zu sein, wonach Augustin in diesem Augenblick besondere mystische Gnaden erhalten habe, die von der hl. Theresia von Avila sogenannte *gratia unionis*, die den Menschen bereit mache zu großen Entschlüssen (ATH 262). Denn Größeres kann der Mensch auf dieser Welt nicht empfangen als die Gnade der Rechtfertigung. Augustin, der Lehrer der Gnade, hat dies gewußt, und der hl. Thomas ist ihm in dieser Ansicht gefolgt. „*Maius opus est, ut ex impio iustus fiat, quam creare caelum et terram. Caelum enim et terra transibit; praedestinatorum autem salus et iustificatio permanent.*“<sup>28)</sup> Das Keuschheitsgelübde brauchte keine eigene Motivierung mehr. Es ist genügend erklärt in der Rechtfertigungsgnade als solcher, ferner in manchen Umständen, die Augustin schon vorher daran denken ließen. Mit Alypius hatte er früher schon über diese Frage gesprochen (6, 12, 21), der Zölibat des hl. Ambrosius hatte zum mindesten auf ihn Eindruck gemacht, wenn er ihn auch für eine unmögliche Last hielt (6, 3, 3), die Frau, mit der er bisher zusammenlebte, war nach Afrika zurückgekehrt, um ein klösterliches Leben zu beginnen (6, 15, 25). Hinzu kam das Beispiel der Mönche, von dem ihm Ponticianus ausführlich erzählt hatte. Das konnte nicht ohne Eindruck auf ihn bleiben. In der Kraft der Rechtfertigungsgnade kam dazu auch der Entschluß.

In dieser Deutung der Bekehrung Augustins wissen wir uns in Übereinstimmung mit der Lehre der Kirche und dem Heiligen selbst, dem *doctor gratiae*. Gerade deswegen ist es uns ein Anliegen, seine Gnadenstunde in rechter Weise zu sehen. Die Frage nach der literarischen Darstellung, ob Fiktion oder historisches Geschehen auch der Begleitumstände, hängt von der Beweiskraft der jeweiligen Argumente ab. Doch möchte es uns scheinen, daß die Gründe, die für die alte Auffassung vorgetragen wurden, einiges Gewicht besitzen.

21) Das ganze 6. und 7. Buch ist nichts anderes als der Weg zum wahren Glauben. Zu Beginn des 8. Buches ist Augustin in ihm schon begründet, wenigstens theoretisch. Aber auch alle anderen Zweifel verschwanden im Augenblick der Bekehrung: *Omnes dubitationis tenebrae diffugerunt.*

22) Er betet: „*Usquequo, domine, irasceris in finem? ne memor fueris iniquitatum nostrarum antiquarum*“ (8,12,28).

23) Vgl. die Worte der *Continentia*: „*Proice te in eum, noli metuere; non se subtrahet, ut cadas: proice te securus, excipiet et sanabit te*“ (8,11,27).

24) Vgl. das Gebet zu Beginn von Buch 9: „*O domine, ego servus tuus . . . bonus et misericors . . . vera tu et summa suavitas*“; ferner: „*sagittaveras tu cor nostrum caritate tua*“ (9,2,3).

25) „*Flebam amarissima contritione cordis mei*“ (8,12,29).

26) „*Ut nec uxorem quaerem nec aliquam spem saeculi huius*“ (8,12,30). Vgl. auch das weitere Leben in Cassiciacum vor der Taufe und die Auslegung des Ps. 4 in 9,4,8–9: „*Inhorruí timendo ibidemque inferbui sperando et exultando in tua misericordia, pater*“ (9). Die Anmeldung in die Katechumenenliste zur Taufe an Ostern: 9,6,14.

27) Vgl. den Anfang von Buch 8, oben S. 229

28) Sth 1/2, 113, 9e.