

PHILOSOPHISCHE VORAUSSETZUNGEN IN AUGUSTINS BRIEFEN

Erster Teil.

I.

Die Bedeutung der Briefe Augustins ist der Wissenschaft verhältnismässig spät aufgegangen. Als die grossen Päpste, Gregor der Erste und der Siebente, mit ihren Korrespondenzen längst im Mittelpunkt der einschlägigen biographischen und geistesgeschichtlichen Forschung standen, hat der Kirchenvater sich die gebührende Beachtung dieses Teils seiner literarischen Hinterlassenschaft erst noch erkämpfen müssen. Nicht, dass seine Korrespondenz völlig unbeachtet geblieben wäre. 273 Briefe aus dem römischen Afrika, darunter 220 Originalbriefe Augustins, bedeuteten in der Literaturgeschichte¹⁾ des ausgehenden Altertums auf alle Fälle ein Ereignis. Aber es ist dieser Sammlung zum Verhängnis geworden, dass sie jahrhundertlang in den Anhang eines ohnehin unermesslich reichen Schrifttums verwiesen blieb. Während also die Korrespondenz Gregors des Grossen dem Forschersinn schon deshalb fortwährend neue Anregungen bot, weil sie die massgebende Quelle jenes Pontifikates war, konnten die Briefe Augustins — aus Gründen der literarischen Rangordnung möchte man sagen — in Vergessenheit und Dunkel versinken. Gewiss hat man sie wie die Retraktionen immer wieder ‚mit einer kurzen Verbeugung‘ zitiert, d. h. von ihrer Existenz Notiz genommen²⁾. Aber die Zitate sind leider vielfach mehr

¹⁾ Vgl. für alles Folgende G. Krüger in Schanz' Geschichte der römischen Literatur IV 2 (1921) S. 454—457, 462—470; O. Bardenhewer, Geschichte d. altkirchl. Literatur IV (1924) S. 499 f.; Portalié, Artikel Augustin in: Dict. de théologie catholique I 2 (1923) Sp. 228 f. Im übrigen ist der gründliche Artikel wegen seiner ausserwissenschaftlichen apologetischen Tendenzen nur mit Vorsicht zu benutzen.

²⁾ Vgl. Ad. Harnack, Die Retraktionen Augustins in: Sitzber. Berl. Akad. 1905, II S. 1096.

Zufallsfrüchte oder Zeichen humanistisch prunkender Gelehrsamkeit als Beweise der Ehrfurcht vor den Quellen gewesen. Was nutzt es beispielsweise, aus dem Schatz von rund 300 Briefen 26 willkürliche Proben herauszugreifen, wenn man darüber die geistige Physiognomie der Adressaten und die jeweilig wechselnde Problemgestaltung Augustins im Dunkeln liess!¹⁾ Macht nicht das Zusammentreffen beider Faktoren in einem bestimmten zeitgeschichtlichen Rahmen überhaupt erst das wissenschaftliche Interesse eines Briefwechsels aus? So gebührt dem Leitmeritzer Domkapitular Josef A. Ginzell das Verdienst, die erste Gesamtwürdigung der Briefe in Angriff genommen zu haben. Seine in der Tübinger Theol. Quartalschrift 1848/49 erschienene Arbeit ist auch heute noch lesenswert. Der erste Artikel jener Aufsätze, ‚Der Glaube des heiligen Augustinus‘ betitelt [Kirchenhist. Schriften I—II (Wien 1872) S. 127—189], erbringt zwar den recht überflüssigen Nachweis, dass der Heilige auch als Briefschreiber — katholisch war. Dafür sind der zweite und dritte Artikel dann um so ernstlicher bemüht, das Neuland der Briefe für die Persönlichkeit und ihr bischöfliches Wirken zu erschliessen. So weit der Verfasser hierbei von den Massstäben des christlichen Tugendspiegels abzusehen vermag, werden bereits Ansätze zu einer Charakterschilderung geliefert. Zehn Jahre später machte Dubelmann den Versuch, etwa zwanzig der bekanntesten Augustinbriefe für das Verständnis des nordafrikanischen Heidentums auszuwerten²⁾. Das Ergebnis war ein mannigfach interessantes, wenn auch unscharf gezeichnetes Bild. Dem gegenüber muss die Biographie von F. P. Böhrringer (1877/78) als ein bedauerlicher Rückschritt erscheinen. Auch er beeilt sich selbstverständlich zu versichern (II 164f.), die Briefsammlung Augustins stelle ‚das getreueste Bild seines Denkens, Wollens und Handelns‘ dar; aber was nutzt diese Feststellung, wenn er es unterlässt, davon Gebrauch zu machen,

1) Gegen C. Bindemann, Der heilige Augustinus II (1835) S. 50 ff., 81 f., 87 ff.; III (1869) S. 85—122. Die ganz apologetisch eingestellte Arbeit von Charles Boyer, Christianisme et Néo-platonisme dans la formation de Saint-Augustin. Études de théologie historique Heft 7 (Paris 1920), 235 S., bringt es auch heute noch fertig, von dem Quellenmaterial der Briefe so gut wie völlig abzusehen, vgl. S. 10.

2) Das Heidentum in Nordafrika, nach den Briefen des h. Augustinus. Progr. Gymn. Bonn 1859, 26 S. 4^o.

und dem Leser so gut wie jeden Einblick in den Reichtum dieser Quelle versagt! Die ‚Augustinischen Studien‘ von Hermann Reuter (1887) bezeichnen auch in der wissenschaftlichen Auswertung der Briefe einen unbestrittenen Höhepunkt. Aus langjähriger Beschäftigung mit seinem ‚Lieblingsschriftsteller‘ erwachsen, scharfsinnig in der Analyse, zeigen sie sich vielleicht am grössten in der Fähigkeit, sich in den Briefschreiber unter wechselnden Problemlagen einzufühlen. Reuters Erbe ist Jahrzehnte hindurch ungenutzt geblieben. Erst im Jahre 1909/10 sind die Briefe wieder Gegenstand von Einzeluntersuchungen geworden. H. T. Karsten benutzte sie, um die philosophischen Voraussetzungen Augustins in grossen Zügen daran nachzuprüfen¹⁾, Wilhelm Thimme, der verdienstvolle Erforscher der nach der ‚Bekehrung‘ verfassten Schriften, nahm sie zum Ausgangspunkt, um Bausteine für ein lebensvolles ‚Charakterbild‘ zusammenzutragen. Beide haben die Wissenschaft durch zahlreiche Einzelbeobachtungen gefördert und zum Teil die Probleme bestimmt, an deren Lösung wir heute noch arbeiten. Diese schönen Ansätze sollen gewiss nicht verkleinert werden. Aber wie viel fehlt daran, dass Augustins Briefe etwa wie die Briefe Platons oder gar Ciceros zum Gegenstand hingebender philologischer Untersuchungen und zum Ausgangspunkt der biographischen Forschung gemacht worden wären!

Worauf beruht nun wohl die geflissentliche Zurücksetzung dieser einen Quellengattung neben anderen, die der modernen Einschätzung der Briefe als *documents humains* so wenig entspricht? Lohnte es sich bei Augustin etwa nicht, dem Briefschreiber zu lauschen? Oder standen einer unbefangenen Würdigung gerade hier besondere psychologische Schwierigkeiten im Wege?

Ein erstes Hemmnis wurzelte, um es einmal offen auszusprechen, in der Voreingenommenheit der Wissenschaft vom klassischen Altertum. Die Hüter eines unvergänglichen Erbes, geneigt im Christentum vorwiegend den Zerstörer ihrer eigenen Ideale zu erblicken, standen der christlichen Antike mit Unbehagen und Misstrauen gegenüber. Von den Tagen der

¹⁾ De Brieven van den Kerkvader Augustinus in: Verslagen en mededeelingen der K. Akad. van Wetenschappen Amsterdam, Afdeeling Letterkunde. 4. Reeks. 10. Deel. (1911). S. 226–258.

Aufklärung an hat die Hauptlast jener tendenziösen Ver-
kennung Augustin getragen. In seinem ‚Gottesstaat‘ ebenso
unwahr und hinterhältig wie in seinen ‚Bekenntnissen‘, gross
höchstens durch Eitelkeit und Sinnenlust, ‚ein trauriger Be-
weis, wie niedrig in jener entarteten Zeit auch die Höchsten
standen‘ — so schildert ihn uns Otto Seeck¹⁾. Die Mischung
von Ressentiment und Geringschätzung lässt sich freilich selten
so schön und lehrreich wie gerade an diesem Beispiel studieren.
Aber auch da, wo sich die kritische Abrechnung mit Augustin
in parlamentarischen Formen bewegt, tritt uns die Macht
des Vorurteils als zähe Begleiterin eines humanistisch be-
stimmten Neupaganismus entgegen. Welch ein erstaunliches
Unvermögen, die neuen Energiequellen des Christentums zu
begreifen, hat z. B. in R. Pöhlmanns Gegenüberstellung
Tacitus-Augustin²⁾ die Farben gemischt! Wo diese Methoden
aus irgend welchen Gründen versagten, hielt die Wissenschaft
der Romanistik noch eine letzte Waffe bereit. Indem Adolf
Ebert zwischen dem biographisch-historischen und dem
‚literarischen Interesse‘ eines Schrifttums unterschied, gewann
er die Möglichkeit, die Literaturgeschichte im höheren Sinne
für einen geschraubten Literaten wie Sidonius Apollinaris zu
reservieren und Gregor I. mit seinen Briefen gewissermassen
in die Vorhalle einer historischen Quellenkunde zu verweisen³⁾.
Diese unhaltbare Antithese hat sofort Schule gemacht. Selbst
die viel gerühmte Geschichte des Briefes in der römischen
Literatur von H. Peter⁴⁾ ist stillschweigend darauf auf-
gebaut, wenn der Verf. argumentiert: ‚Weniger [als bei
Hieronymus] prägt sich die Individualität des Augustinus in
seinen Briefen aus . . . Er hat sich von der Rhetorik be-
einflussen lassen . . . Die Verschiedenheit in der Form ist

¹⁾ Geschichte des Untergangs der antiken Welt 6 (1920) S. 3 ff.,
20 f. Zu Seecks ausserwissenschaftlichen Tendenzen vgl. die eindrin-
gende Kritik von Albert Ehrhard in: Hochland Jg. 21 (Juni 1924)
S. 311—321.

²⁾ Die Weltanschauung des Tacitus. 2. Aufl. 1913, S. 92—102,
130—132.

³⁾ Ad. Ebert, Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittel-
alters im Abendlande I² (1889), S. 419—428; 553. Das Messen mit
zweierlei Mass in bezug auf Gregor I. bereits gerügt von Gustav
Krüger in: Schanz, Geschichte der römischen Literatur IV 2 (1920),
S. 608 Anm. 2.

⁴⁾ Abh. Sächs. Ges. d. Wissensch., phil.-hist. Kl. 20 (1903) S. 242.

hauptsächlich durch den Grad der darauf verwandten Sorgfalt bedingt. Der im Inhalt persönlichen Briefe sind es wenige; bei weitem überwiegen an Zahl und Umfang die übrigen, offizielle Schreiben, die zum Teil im Auftrag der Synode verfasst sind, gelehrte dogmatische Erörterungen und seelsorgerliche Zusprachen.¹⁾ Was soll diese aus Banalitäten zusammengesetzte Charakteristik anderes bedeuten, als dass die stärkste literarische Erscheinung der Antike nach und neben Plato¹⁾ in den Briefen des literarischen Interesses entbehrt!

Zur Befangenheit der Altertumswissenschaft ist als zweite Schranke die beherrschende Autorität von Augustins sog. Konfessionen getreten. Wenn dieses Werk selbst dem Gegner psychologisch und künstlerisch als die Krönung der antiken Entwicklung erschien, so glaubte der Verehrer darin noch viel mehr, nämlich ein untrügliches Dokument historischer Lebenswahrheit zu besitzen. Damit waren die Konfessionen dem kritischen Zweifel für lange Zeit entrückt; damit entfiel zugleich jedes Bedürfnis, ihre Angaben an dem Bestande des gesamten Quellenmaterials zu messen bzw. zu korrigieren. Lohnte es sich überhaupt noch, den mehr oder weniger verwässerten Spuren persönlichen Lebens in den Briefen nachzugehen, wo einem aus den Bekenntnissen der Reiz der Individualität unverfälscht entgegenströmte? *Omnis homo primo bonum vinum ponit*. Warum nicht auch hier nach dem alten Rezept verfahren? Man glaube nicht, dass die primitive Methode solcher Quellenbenutzung einer längst überwundenen Vergangenheit angehöre. Noch 1913 hat Louis Bertrand seinen kulturhistorischen ‚Augustinroman‘²⁾ ein-

¹⁾ Vgl. Ad. Harnack a. a. O. S. 1096.

²⁾ Das glänzend geschriebene, in Renans Manier komponierte Buch (zuerst *Revue des deux mondes*, Période 6, Bd. 14/15, 1913) ist erfolgreich bestrebt, die Augustin-Forschung noch hinter Possidius zurückzuwerfen. Inzwischen hat es die 34. Auflage erlebt, trotzdem Prosper Alfarié, *Revue d'histoire et de littérature religieuses* T. V (1914 janv./févr.) S. 1—25, den heiligen Augustin persönlich eine seitenlange Strafpredigt dagegen halten liess. Dass eine der angesehensten europäischen Zeitschriften einem solchen Erzeugnis ihre Spalten überhaupt öffnen konnte, erklärt sich neben sehr durchsichtigen persönlichen Momenten wohl lediglich aus der Tatsache, dass Bertrand seinen Helden zum kulturpsychologischen Träger der französischen Kolonialherrschaft macht: «Augustin de Thagaste est le grand Africain. Nous pouvons être fiers de lui et l'adopter comme une de nos gloires, nous qui depuis près d'un siècle, continuons,

seitig auf die Konfessionen gestützt, ohne sich um die Briefdokumente seines Helden zu kümmern. Je mehr die Konfessionen dann im Feuer der Kritik (Harnack, Misch, H. Boehmer) an historischer Glaubwürdigkeit (nicht als religiöse Quelle) verloren, um so mehr mussten naturgemäss neben den übrigen Jugendschriften auch die Briefe an Beweiskraft gewinnen. Diese völlige Umwertung prägt sich in der jüngsten Wiederbelebung der Augustin-Forschung deutlich aus. Es genügt, an Alfarcic, Max Wundt und vor allem Karl Holl's glänzende Studie zu erinnern. In allen drei Arbeiten sind es die Briefe, die bewusst in den Vordergrund gestellt, wichtige Ergebnisse teils vermitteln, teils bestätigen.

Mindestens in dreifacher Richtung wird Augustins Briefschatz für die weitere biographische Forschung ausschlaggebende Bedeutung gewinnen müssen:

Erstens: für das Problem Afrika als römische Kulturprovinz. So reiches Material die Konfessionen auch dafür bieten mögen¹⁾, der Stil des Gebetes, der Abstand der Jahre und die alles durchglühende religiöse Tendenz haben vieles gefärbt oder verdunkelt. Im Gegensatz dazu stellen die Briefe eine viel unbefangene Quelle dar und können zur Aufhellung mannigfacher Zusammenhänge dienen. Nur einzelnes sei angedeutet. Wie weit ist z. B. Augustin Afrikaner, wie weit ist er Römer gewesen? Welche massgebenden Kräfte hat das römische Kulturerbe auf afrikanischem Boden entwickelt? Wie weit wirkten dort z. B. das römische Recht, die stoisch-asketische Moralphilosophie (Cicero), die mittleren und die Neuplatoniker, der religiöse Synkretismus? Wie weit hat Augustin die einzelnen Kulturkräfte der Antike in sich aufgenommen, verschmolzen und wie weit hat er jede für sich überwunden?

dans sa patrie, un combat semblable à celui qu'il y a soutenu pour l'unité romaine, nous qui considérons l'Afrique comme un prolongement de la patrie française» (Revue des deux mondes 1913 avril, p. 485 f., von mir gesperrt). Augustin als Fahnenträger der Rassenpolitik — kein Wunder, dass die Auflageziffern steigen! Ob die drohende Übersetzung ins Deutsche noch verhindert werden kann, erscheint leider zweifelhaft, nachdem Gustav Schnürer, Kirche und Kultur im Mittelalter I (1924) S. 405 den Mut gefunden hat, das Buch ohne Warnung zu nennen.

¹⁾ Vgl. H. Kurfess, Heidnisches Milieu in Augustins Bekenntnissen in: Hist.-Pol. Bl. 160 (1917) S. 570—589; 650—666.

Zweitens: für das Problem der Freundschaft. Wie längst beobachtet worden ist, wirkt sich der Platonismus bei Augustin nicht nur in der Entdeckung einer geistigen Welt, sondern fortdauernd in dem Zug zur Geselligkeit und Freundschaft aus. In dieser Beziehung fordern nicht nur Nebrius und Alypius, sondern auch eine Gestalt wie die seines Gönners Romanianus das liebevollste biographische Interesse heraus. Das Bild der Bekenntnisse wird aber nur mit Hilfe der Briefe von seinen mannigfachen Stilisierungen und Übermalungen gereinigt werden können. Zu diesem Zweck müsste Augustins Ideal der Freundschaft, losgelöst von den erotischen Zwangsvorstellungen der Psychoanalytiker, noch einmal von Grund auf geschildert werden. Weithin ungeklärt geblieben sind vor allem die soziologischen Zusammenhänge, die sich aus Augustins Freundschaftsideal sofort für die Problemgestaltung ‚Individuum und Gemeinschaft‘ ergeben. Im Mittelpunkt steht die Frage, in welchem Verhältnis das mailänder Projekt einer Gemeinschaft der Weisen (386)¹⁾ zur Klostergemeinde von Thagaste (388) steht, eine Frage, die für das Wesen des afrikanischen Mönchtums entscheidend ist.

Drittens: für die Herausarbeitung stilkritischer Merkmale im Interesse der Chronologie der Briefe. Die einzige in dieser Richtung geführte Arbeit, die rein statistische Materialsammlung von S. W. Parsons, ist an der Unzulänglichkeit der Methode, nicht am Problem selbst gescheitert²⁾. Die Tatsache, dass Augustin bei seiner Rückschau nicht nur als Christ, sondern auch als Schriftsteller eine Entwicklung durchgemacht zu haben meint: *inveniet fortasse quomodo scribendo profecerim quisquis opuscula mea ordine quo scripta sunt legerit* (Retr. § 3)³⁾, muss daher zum Ausgangspunkt neuer stilkritischer Forschungen dienen.

Eine bescheidene Vorarbeit zur Lösung der bezeichneten Aufgaben wollen die folgenden Untersuchungen bieten. Ein

¹⁾ Vgl. P. Alfarié, *L'évolution intellectuelle de Saint-Augustin*. Vol. 1: *Du Manichéisme au Néoplatonisme* (1918) S. 362—64, und R. Reitzenstein, *Augustin als antiker und mittelalterlicher Mensch* in: *Vorträge der Bibliothek Warburg 1922—23*, Teil I (1924) S. 39.

²⁾ A study of the vocabulary and the rhetoric of the letters of Saint Augustine. Diss. Washington, catholic University of America 1923, rez. *Rev. d'hist. eccl.* T. 21 (1925) S. 114 ff.

³⁾ Zitiert bei Th. Birt, *Kritik und Hermeneutik*, *Hdb. kl. Altertumswiss.* I 3 (1913) S. 168.

erster Artikel behandelt Ep. 16—17, den bekannten Briefwechsel, in dem Augustin und sein alter Lehrer Maximus von Madaura ihre Kräfte messen. Zu diesem Zweck ist es unerlässlich, etwas näher den Schauplatz ins Auge zu fassen, der dem Briefwechsel seinen kulturhistorischen Hintergrund gibt. War es rein zufällig, dass eine Religionsdebatte gerade von Madaura ihren Ausgangspunkt nahm oder waren in den geistigen Überlieferungen jener Stadt besondere Voraussetzungen dafür gegeben?

II.

Das heutige M'daourouch¹⁾, 28 km südlich von Thagaste an der Grenze von Numidien und Gätulien gelegen, erinnert nur noch durch die Überreste offenbar bedeutender Wasserwerke, durch ein schlecht erhaltenes Mausoleum und ein byzantinisches Fort an seine stolze Vergangenheit²⁾. Die alte Militärkolonie, so wie sie ist, bleibt dem modernen Besucher stumm. Erst aus dem Schutt der epigraphischen Denkmäler und der literarischen Überlieferung hebt sich allmählich das Bild einer spontan aufstrebenden, hohen städtischen Wirtschaftskultur empor³⁾. Triumphbögen und Statuen spiegeln in den Inschriften den Wohlstand der Bevölkerung wieder; noch im fünften Jahrhundert vermeint der Bürgerstolz im Forum von Madaura eine erhabene Kunststätte zu sehen⁴⁾. Nach dem Eindruck des französischen Archäologen Héron de Villefosse zu schliessen, hätte die Stadt an Glanz und Grösse nur den bekannten Wirtschaftszentren wie Lambaesis, Thubursicum Numidarum und Timgad nachstehen müssen⁵⁾. Aber wie dem auch sein mag, das von hier aus gewonnene Bild schliesst sich doch nur mühsam aus zahllosen Einzelheiten zusammen. Eindrucksvoller als durch Trümmer und Inschriften weiss die Stadt noch heute durch die Macht ihrer geistigen Überlieferungen zur Nachwelt zu reden.

¹⁾ Stadtplan bei Stéphane Gsell, *Recherches archéologiques en Algérie* (1893) S. 356.

²⁾ Vgl. Ad. Schulten, *Archäologische Neuigkeiten aus Nordafrika* in: *Archäol. Anzeiger* 1901, S. 77; P. Alfarc, S. 13—22; 27.

³⁾ Vgl. J. Toutain, *Les cultes païens dans l'Empire Romain* III, 1 = *Bibl. École H. Ét. Sc. rel.* 31 (1920) S. 93 f.

⁴⁾ Vgl. Gsell a. a. O. S. 413.

⁵⁾ CIL VIII S. 472, zit. bei Alexis Schwarze, *Untersuchungen über die äussere Entwicklung der afrikanischen Kirche* (1892) S. 86 f., 174.

Es war ja nicht nur ein einmaliges Ereignis, dass sie im zweiten Jahrhundert einen gefeierten Dichter gebar. Die gesamten Lebensschicksale des Rhetors Apuleius, bunt und abenteuerlich wie sein Zauberroman, sind mit dem afrikanischen Schauplatz, teilweise sogar mit Madaura auf das Engste verknüpft geblieben. Und wie er seinen Romanhelden Lucius von Korinth im letzten Augenblick allen hellenischen Verkleidungen zum Trotz doch zum Madaurer¹⁾ gestempelt hat (Metamorphoseon XI 27), so ist auch ein Abglanz der eigenen Persönlichkeit auf die Vaterstadt gefallen. Dass einst, wie die Anklage zugestand, ein ‚philosophus formosus et tam Graece quam Latine disertissimus‘ (Apol. 4)²⁾ aus ihr hervorgegangen war, liess ihn in einem Zeitalter der Epigonen doppelt verehrungswürdig erscheinen. Noch im fünften Jahrhundert vermag sich Augustin eines Untertones nationalen Stolzes nicht zu erwehren, wenn er ‚als Afrikaner zu Afrikanern‘ davon spricht (Ep. 138, IV 19).

Aber was bedeuteten schliesslich alle Ehrentitel der Mitbürger, die Bildsäulen von Carthago und Tripolis, selbst die Erhebung zum Vorsteher des kaiserlichen Kults (sacerdos provinciae) neben den Ruhmeskränzen späterer Generationen! Apuleius hatte zu seinen Lebzeiten höchst geschickt zwischen Zauberei und Philosophie unterschieden³⁾, und der glänzende Freispruch von Sabrata, der die Antithese in einer cause célèbre bestätigte, war immerhin dazu angetan, seiner Beweisführung einen starken Schein von Berechtigung zu verleihen. Desungeachtet hat die Nachwelt ihr Urteil gefällt. Sie warf Apuleius nicht nur in flüchtiger Laune mit den Zauberern und Thaumaturgen zusammen, sondern zwang ihn geradezu, in diesem Bilde durch die Jahrhunderte zu gehen. Nachdem sich der Eintritt in den heidnisch-antiken Heldenkreis einmal vollzogen, wuchs die Gestalt unaufhaltsam zum Mythos empor. Für Augustin ist die Legende vom Magier Apuleius, speziell in Verbindung mit Apollonius von Tyana, bereits völlig fest geworden (Ep. 138, IV 19). Je weniger ihm dabei die ‚Magie an sich‘ oder die Wundertaten des Apuleius

¹⁾ Schanz, Geschichte der röm. Literatur III³ (1922) S. 114.

²⁾ Dass der Satz ironisch verstanden werden müsse, ist m. E. nicht zu beweisen.

³⁾ Vgl. Schanz ebend. S. 115 f. und Paul Valette, L'apologie d'Apulée. Thèse lettres Paris 1908, S. 1 f.

zweifelhaft¹⁾ waren, um so unheimlicher musste ihn dann das Fortwalten dämonischer Kräfte in der Geburtsstadt des Zauberers berühren, sobald ihm deren religiöse Gesamthaltung einmal zum Bewusstsein kam. Damit wird unter den Wesenszügen Madauras der entscheidende berührt.

Wir stehen vor der eigentümlichen Tatsache: die Stadt, die im Jahre 180 die ersten christlichen Blutzengen in ganz Nordafrika hervorbrachte²⁾, hat sich ihre heidnische Reinkultur am zähesten bewahrt. Mehr als das: als die bedeutenderen Nachbarstädte der christlichen Propaganda längst erlegen waren, hat die kleine Militärkolonie sich als ein ‚festes Bollwerk‘ des afrikanischen Heidentums gehalten und bewahrt³⁾. Wodurch war sie zu dieser Rolle befähigt? Eine besondere Menge von Kultstätten ist hier durch die Ausgrabungen nicht zutage gefördert worden⁴⁾. Das phoenizische Götterpaar Saturn-Baal und Caelestis-Tanit, in andern Funktionen als Liber pater und Tellus verehrt, gehört zum religiösen Normalbefunde des römischen Tunis⁵⁾. Der spezifisch afrikanische Lokalkult der Gottheit Lilleus⁶⁾, der uns in Madaura begegnet, dürfte für die Festigkeit des Heidentums ebensoviel und ebensowenig wie die Spuren von Priapodienst beweisen, die Stéphane Gsell⁷⁾ auf einem 1 km nordöstlich vom byzantinischen Fort ausgegrabenen Relief entgegenraten. Auch die Priester und Priesterinnen, die als Vertreter der genannten Kulte auf den Inschriften wiederkehren, lassen ihrer Zahl nach hier — im Gegensatz zu Timgad⁸⁾ — keineswegs auf einen besonderen Organisationsreichtum schliessen. Ein kultischer Kristallisationspunkt des römischen Afrika wäre Madaura hiernach nicht gewesen. So wertvoll die Daten der etwa 400 Inschriften also positiv sind, wir vermögen darauf bestenfalls eine Religionsstatistik zu gründen. Um Massstäbe über die Intensität und Lebenskraft

¹⁾ Vgl. Schanz ebend. S. 135.

²⁾ Schwarze S. 102 f.; Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums II³ (1915) S. 288.

³⁾ Vgl. Schwarze S. 87.

⁴⁾ Vgl. Gsell S. 378, 358 f.

⁵⁾ Vgl. Joh. Geffcken, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums (1920) S. 14; Toutain III 1, S. 15—37.

⁶⁾ Toutain a. a. O. S. 42, 10.

⁷⁾ Recherches S. 411 f.

⁸⁾ Vgl. Geffcken S. 22, 103; Toutain S. 110 ff.

der heidnischen Frömmigkeit zu gewinnen, ist es unumgänglich, den epigraphischen und archäologischen Funden das Zeugnis der literarischen Quellen zur Seite zu stellen. Als einfachster Ausgangspunkt bietet sich ein häufig zitierter, aber noch keineswegs ausgeschöpfter¹⁾ Augustinbrief (Ep. 232) dar. Es lohnt sich, dabei einen Augenblick zu verweilen.

Wir vergegenwärtigen uns kurz die Situation. Ein gewisser, sonst unbekannter Florentinus hatte den Bischof von Hippo Regius — das verloren gegangene Schreiben war *Patri Augustino* adressiert — um eine amtliche Hilfsaktion zugunsten eines unglücklichen Mitbürgers ersucht und ihm dabei im Namen der Stadtväter von Madaura den Segenswunsch der Christenheit *in Domino aeternam salutem* entboten. Als erstes hat sich daraufhin bei Augustin sofort die bange Zweifelsfrage geregt: was kann von Madaura Gutes kommen, wo der Götterkult trotz Schliessung der Tempel und Vernichtung der Götterstatuen so kräftig ‚in den Herzen‘ lebt! Ewiges Heil haben sie ihm gewünscht ‚in dem Herrn‘. Dieser Briefeingang kann offenbar — gemäss 1. Cor. 12, 3 b — nichts anderes als eine plumpe insinuatio oder eine bewusste Verhöhnung bedeuten. Denn dass irgend jemand es fertig gebracht haben sollte, dieser Hochburg des Heidentums die Tür der Erkenntnis aufzuschliessen, das vermag sich Augustin zunächst einfach nicht vorzustellen! Das erste auf den unmittelbaren Eindruck gestützte Urteil über den Florentinusbrief ist also vernichtend gewesen. Hinter der Nachäffung eines christlichen Brauches wittert er eine heidnische Kriegslist, einen Vorstoss, der sein Bischofsamt bedroht. Charakteristisch ist weiterhin: auch die persönlichen Erkundigungen beim Überbringer des Schreibens haben diese pessimistische Deutung nicht entkräftet, sondern eher bestätigt. Von einer Christianisierung Madauras bzw. seiner Verwaltungsorgane weiss der Bote nichts, auch von dem Erwachen neuer christlich religiöser Bedürfnisse (*utrum iam vel essetis christiani vel esse cuperetis*) hat er nichts gespürt. Angesichts der Gefahr, sich und seine Stellung zu kompromittieren, mag es Augustin taktisch als das Sicherste erschienen sein, den Vorstoss der Madaureser Stadtväter totzuschweigen, d. h. den

¹⁾ Vgl. Ginzel S. 196—198; Thimme, Augustin (1910) S. 176 f.; Rauscher-Wolfsgruber, Augustinus (1898) S. 738 ff.

Florentinusbrief unbeantwortet zu lassen. Aber ganz abgesehen davon, dass dieser Ausweg durch die persönliche Empfangsbestätigung ja verlegt war, der Bischof hat ein solches Advokatenkunststück verschmäht.

Bei näherem Studium (*quibus omnibus perlectis atque discussis*) macht der Zweifel einer ruhigeren Auffassung Platz. Könnte nicht am Ende im Florentinusbrief eine einzigartige Gelegenheit zur religiösen Propaganda gegeben sein? Die Gelegenheit stammt von Gott. Also gilt es, sie kräftig auszunützen. So marschieren denn im folgenden (§ 3—6) aus der Rüstkammer der christlichen Apologetik all die erprobten Kernstücke (Schriftbeweis, Prophetie, Missionserfolge und Heilsgeschichte) nach einander auf, um die heidnische Selbstgewissheit der Madaureser zu erschüttern. Aber ist es nicht höchst bezeichnend, dass Augustin selbst in diesem Augenblicke über dem praktischen Seelsorger und Missionar den religionspolitischen Taktiker nicht verleugnet? Die Angst vor einer Teufelslist der Heiden will so wenig von ihm weichen, dass er den Empfängern seines Briefes mitten unter liebevollen Ermahnungen zugleich alle Strafen des Himmels verheißt, wenn sie ihn zum Narren halten sollten: *Si autem me irridere voluistis, timete illum quem prius iudicatum irrisit superbus orbis terrarum et nunc iudicem subiectus exspectat!* Augustins Grundstimmung gegenüber Madaura bleibt also doch die des feindlichen Feldherrn¹⁾ gegenüber einer belagerten Festung, die soeben die ersten Anzeichen von Friedensbereitschaft zu erkennen gab: für den Fall freiwilliger Kapitulation werden ihr günstige Bedingungen eröffnet; für den Fall arglistiger Täuschung und weiteren Widerstandes steht das härteste Strafgericht bereit (§ 7)! Wenn nun auch seit

¹⁾ Das Verständnis der Ep. 232 verdunkelt sich, wenn Ad. Harnack, Mission und Ausbreitung II³, S. 299 Anm. 2, daraus folgern möchte, wie stark daselbst noch das Heidentum war und wie seltsam es sich mit christlichen Phrasen und mit der Hochschätzung für Augustin verband. Aber eine solche Mittelpartei zwischen Heidentum und Christentum hat es nach den uns sonst zu Gebote stehenden Quellen gerade in Madaura nicht gegeben, und der Zusammenhang des Briefes schließt eine so widerspruchsvolle Deutung aus. Entweder die Madaureser sind Christen: dann stellt die Hochschätzung für Augustin nichts Besonderes dar. Oder sie sind Heiden: dann sind die ‚christlichen Phrasen‘ eben Schwindel, und die ‚Hochschätzung‘ für Augustin wird von höchst fragwürdigem Wert.

den Untersuchungen der Mauriner eine genauere Datierung für Ep. 232 nicht ermittelt worden ist¹⁾, als Ergebnis steht fest, dass Augustin in der ersten Zeit seines Episkopats die Kraft des Heidentums in Madaura für ungebrochen hält.

So erhebt sich von neuem die Frage: warum besass die antike Religion gerade hier jene eigensinnig zähe Entschlossenheit, den Götterdienst in voller Öffentlichkeit zu begehen, auch nachdem die Kaiser Theodosius und Gratian den heidnischen Kultus verboten und die Tempelvermögen eingezogen²⁾ hatten? Es läge nahe, auf geographische Faktoren, beispielsweise die abgeschiedene Lage, fern von den grossen Verkehrsstrassen und den internationalen Handelsplätzen der Küste, zu verweisen. Aber da Madaura von der christlichen Mission ja keineswegs gänzlich unberührt geblieben ist und wir aus dem Jahr 349 sogar einen dorthier gebürtigen Bischof kennen³⁾, so ist mit solchen Erklärungsversuchen wenig anzufangen. Ausserdem genügt es, an Tipasa⁴⁾ und das benachbarte Thagaste zu erinnern, um die Unzulänglichkeit der ganzen Fragestellung darzutun.

Kein Zweifel, die tieferen Gründe für die innere Festigkeit der antiken Religion wurzelten in erster Linie in der verhältnismässig reichen Geisteskultur, die in Madaura von Apuleius her lebendig geblieben war. Es ist doch keineswegs gleichgültig, dass im nämlichen Jahrhundert, wo der Grad der Bildung sank, die Wissenschaften verfielen und die römische Literatur zu versiegen begann⁵⁾, in jenem verlorenen Winkel Nordafrikas eine bestimmte literarisch-ästhetische Atmosphäre — wahrscheinlich auf älterem Boden — erwachsen war. Zwei Jahrhunderte lang hat sie es verstanden, neben der Hauptstadt ihr Bildungsmonopol zu wahren. Die Richtung dieses Monopols war zunächst gewiss das ‚literarische Gebiet‘⁶⁾, und nichts könnte verkehrter sein als der Versuch, Apuleius zum

¹⁾ Auch Al. Goldbacher hält an der alten Datierung fest, dass Ep. 232 nicht vor 399 bzw. 407 geschrieben sein kann, vgl. CSEL 58, S. 62.

²⁾ Vgl. Albrecht Dieterich, *Der Untergang der antiken Religion* in: *Kl. Schriften* (1911) S. 532 f.; Geffcken a. a. O. S. 156 f.

³⁾ Vgl. Gsell S. 359 Anm. 4, vgl. auch die christlichen Inschriften bei Alfarc S. 13 Anm. 7.

⁴⁾ Vgl. Gsell S. 1 ff.

⁵⁾ Max Weber, *Die sozialen Gründe des Unterganges der antiken Kultur* in: *Ges. Aufs. z. Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte* (1924) S. 289.

⁶⁾ Gegen Toutain III 1, S. 11.

Religionsstifter zu erheben. Aber den vorwiegend religiös-philosophischen Charakter seines Schrifttums leugnen, heisst doch beinahe künstlich gegen die Wirklichkeit sich verschliessen. Nicht nur rein stofflich breiteten Apuleius' Schriften ein unvergleichliches Anschauungsmaterial an religiösen Vorstellungen und Dogmen aus (Magie, Divination, Mantik, Orakel, Dämonologie). Die religiöse Glut des Verfassers brachte die einzelnen Erscheinungen dem Leser auch persönlich nahe und liess sie zugleich im Licht einer höheren Weltansicht, der ‚Philosophie des Synkretismus‘ erscheinen¹⁾. Aber Apuleius ist nicht nur Synkretist, sondern auch Platoniker gewesen. Die grundlegenden Forschungen von Thaddeus Sinko (1906) haben über Mass und Bedeutung dieser Seite seines Wirkens Klarheit geschaffen²⁾. Und sie zwingen dazu, die ‚eigentlich philosophischen‘ Neigungen des Apuleius wesentlich ernster, als es vorher üblich war (Zeller, E. Rohde), zu nehmen. Als wichtigstes Ergebnis steht hiernach fest, dass Apuleius mindestens drei platonische Dialoge, insbesondere den Timäus selbständig, d. h. unabhängig von Cicero, übersetzt und in sich aufgenommen hat³⁾.

Wie weit hat die durch Apuleius geschaffene Atmosphäre des mittleren Platonismus nachgewirkt auf die folgenden Jahrhunderte? Die Antwort wird ganz davon abhängen, welche Beweiskraft Augustins Darstellung (Conf. I 23—31) beanspruchen darf. Dass wir darin nicht die lautere Wahrheit zu suchen haben, wird angesichts der Eingliederung der Schulzeit in die Geschichte des inneren Lebens wohl allgemein zugestanden. Aber dürfen wir aus den gehäuften Anklagen eines ganz bestimmten Schülerressentiments (*vinum erroris . . . ab ebriis doctoribus*) überhaupt ein Bild des höheren Elementarunterrichts⁴⁾ im vierten Jahrhundert abstrahieren? Keinesfalls lässt sich aus einer solchen Quelle erschliessen, dass

¹⁾ Vgl. Valette a. a. O. S. 265.

²⁾ *De Apulei et Albini doctrinae Platonicae adumbratione*, in: Verhandlungen der Akademie Krakau, Phil. Abt., Bd. 41 (2. Serie 26), Jahrg. 1906, S. 129—178. Es bedeutet einen empfindlichen Mangel der Darstellung von Alfarcic, dass Sinkos Untersuchung unberücksichtigt bleibt.

³⁾ Ebend. S. 136, 145, 175. Daneben bleibt der von Arthur Rathke, *De Apulei quem scripsit de Deo Socratis libello* (Diss. phil. Berlin 1911, S. 12 ff.) nachgewiesene Einfluss der Stoa durchaus bestehen.

⁴⁾ Vgl. Paul Monceaux, *Les Africains* (1894) S. 48—57.

das Trivium damals in hoffnungsloser Erstarrung begriffen gewesen sei und sich in *Ars grammatica*, *Metrik* und *Stiltechnik* erschöpft habe. Ist etwa Maximus als ‚Grammatiker‘ in jenem fatalen Sinn anzusehen? Eine ‚Schule der Weisheit‘ wollte Madaura mindestens sein! Haben wir mit gutem Grunde unter die Schulschriftsteller Augustins auch Apuleius mit *De Platone et eius dogmate* zu rechnen¹⁾, so war damit in Madaura ein natürlicher Boden für religiöse Diskussionen geschaffen. Gegenüber dem siegreichen Vordringen des Christentums musste hier wie von selbst einmal die Frage sich auf tun: ist die antike Religion eine überwundene oder eine die Geister noch immer überwindende Macht?

III.

Augustins Briefwechsel mit Maximus hat persönlich und sachlich seit langem die Wissenschaft beschäftigt²⁾. Der heidnische Grammatiker, der am Abend seines Lebens sich dem Untergang der alten Götter entgegenstemmt, und dem gegenüber der jugendliche Stürmer und Dränger als Anwalt des siegreichen Christenglaubens — welcher ein Stoff für die nachschaffende Phantasie der Homileten und Biographen! Sehen wir für unsere Zwecke von den unwesentlichen Nachwirkungen im Mittelalter und im Humanismus ab, so dürfen wir das Erwachen der modernen Fragestellungen vom 18. Jahrhundert ab datieren³⁾. Die keineswegs glückliche Übersetzung eines Tanzmeisters des Herzogs von Guise, Philippe Goibaud Dubois⁴⁾ (Paris 1684, 3. Aufl. Lille 1707), hat dazu den Hauptanstoß gegeben. Hier hat Voltaire den Briefwechsel entdeckt und natürlich sofort in den Dienst der aufklärerischen Propaganda gestellt. Nicht weniger als viermal kommt er in seinen Schriften, bald mit kurzem Hinweis, bald mit ausführlichen Zitaten darauf zurück, jedesmal stolz auf den

¹⁾ Wie Alfarc S. 20, 233 und 273 wahrscheinlich macht.

²⁾ Vgl. darüber die dürftige Skizze bei F. Ferrère, *La situation religieuse de l'Afrique romaine depuis la fin du 4^e siècle jusqu'à . . . 429. Thèse lettres Toulouse* (Paris 1897), S. 103 ff.

³⁾ Bayle hat weder im ‚*Dictionnaire historique et critique*‘ (2. Aufl. 1702) noch in den ‚*Entretiens de Maxime et de Thémiſte*‘ 1706 (vgl. Jean Delvolve, *Essai sur Pierre Bayle. Thèse Paris 1906*, S. 414) von Maximus Notiz genommen. Die Gestalt war also als Gegenpol zu Augustin noch nicht wieder entdeckt.

⁴⁾ Vgl. *Nouvelle biogr. générale* 14 (1858) Sp. 880 f.

glücklichen Fund. Diese erfreuliche Popularisierung des Stoffes ist dem Verständnis der Sache nicht immer zugute gekommen. Wenn Voltaire seinen Dialog ‚Sophronime et Adélos‘ (1766) als ein Originalwerk des Maximus ausgab, so entsprach das lediglich der Freude am Versteckspielen, die dem ganzen Jahrhundert eignet. Indem er diesem Gespräch aber die beiden Briefe 16 und 17 als Leitmotiv voranschickte, wurden auch die beiden Gegner des 4. Jahrhunderts einfach in das Ringen zwischen Licht und Finsternis¹⁾ hineingestellt! Dementsprechend hat Voltaire später Ep. 16 zum Angelpunkt seiner deistischen Religionsphilosophie gemacht. Im Artikel ‚Dieu‘ der Enzyklopädie wird Maximus zum Kronzeugen des in der ‚gesunden Antike‘ lebendigen Monotheismus gestempelt und in die Beleuchtung eines aufklärerischen Religionskämpfers gerückt²⁾.

Diese Fragestellungen des 18. Jahrhunderts sind an der späteren Literatur nicht spurlos vorübergegangen. Hatte Voltaire in Maximus, wenn auch ohne nähere Begründung, immerhin eine bestimmte Form des antiken Philosophierens, nämlich den Platoniker zu erkennen gemeint, so wird derselbe von Gaston Boissier³⁾ zum Wortführer einer höchst gebildeten geistigen Oberschicht von ‚Weisen‘ erhoben. Stilistisch der Abschluss der sogenannten Panegyriker, stelle er geistesgeschichtlich den Endpunkt des religiös-universalen Deismus der Antike dar. Von der Zugehörigkeit zu sonstigen philosophischen Richtungen wird also abgesehen, um dafür die Einsicht des Maximus um so stärker an die Königslinie Ammianus Marcellinus-Symmachus heranzurücken. Man sieht sofort, welche Früchte Voltaires gewaltsame Deutung hier getragen hat!

Der neueren Forschung blieb somit die Aufgabe vorbehalten, den Brief des Maximus ernstlicher als bisher in die Antike einzuordnen, d. h. seiner Zeit zurückzugeben. Zu einem einheitlichen Ergebnis ist sie dabei freilich nicht gekommen. Während A. Schwarze aus Ep. 16 ‚eine Art pantheistischer Weltanschauung‘ herausliest, ‚entstanden unter dem Einfluss der platonischen Philosophie, wie sie jener

¹⁾ Œuvres éd. Beuchot 42, S. 301.

²⁾ Ebend. Vol. 28, S. 364.

³⁾ La fin du Paganisme II (1891) S. 263 f.

Übergangszeit eigen war¹⁾, sieht Toutain in dem Bekenntnis des Maximus ein besonders schönes Beispiel von heidnischem Reunions-Synkretismus. D. h. die Einzelgötter hätten darin ihre „vormals bestimmte und individuelle Physiognomie“ abgestreift, um, wenn auch nicht praktisch, so doch in der theologischen Spekulation, der Tendenz eines ‚verschwommenen und sozusagen anonymen Monotheismus‘ zu weichen²⁾. Man wende nicht ein, der Gegensatz von Schwarze und Toutain sei lediglich eine Frage des Geschmacks und der Namensgebung! Jene Abstufung, speziell ihr Verhältnis zum griechisch-römischen Polytheismus, reicht viel tiefer als es zunächst scheint. Und was für Maximus vielleicht bedeutungslos sein könnte, erhält sofort ein ausserordentliches Gewicht vom Standpunkt seines Gegners Augustin! So sehr wir bei seiner Erwiderung (Ep. 17) die Psychologie des literarischen Kampfes in Ansatz bringen, d. h. mit rhetorischen Kunststücken rechnen müssen, so wichtig ist es doch, das Schreiben des Maximus auch mit Augustins Augen zu lesen. Thimme allein hat bemerkt, dass hier ein ernsthaftes Problem steckt, wenn er fragt: hat Augustin die ‚Frage des Philosophen, wie sich der Christengott zu dem allumfassenden, auch von den Heiden anerkannten Weltgott verhalte‘, nicht begriffen oder — nicht beantworten können³⁾? Auf alle Fälle bedeutet ihm Ep. 17 ein ‚wichtiges Dokument‘ für die innere Entwicklung. Ist aber der Briefwechsel mit Maximus dem Material zuzurechnen, das uns irgendwie Augustins Werden, die wichtigste und dringendste Aufgabe der Augustinforschung, zu erschliessen vermag, so verbietet es sich auch, diese Quelle von den gleichzeitigen Schriften des Jahres 390, insbesondere von *De vera religione* weiterhin zu isolieren. Dann wird zur Hauptaufgabe, folgende Einzelfragen zu untersuchen: 1. Mit welchen geistigen Mächten hat Augustin damals im Kampfe gestanden? 2. Mit welchen Kräften bzw. Kampfmitteln hat er den heidnischen Vorstoß abgewehrt? Um darüber Klarheit zu gewinnen, ist es nötig, den Gang der damaligen Debatte kurz zu analysieren.

¹⁾ a. a. O. S. 87.

²⁾ Les cultes païens dans l'Empire Romain I 2 = Bibl. École H. Ét. Sc. rel. 25 (1911) S. 234—241.

³⁾ W. Thimme, Augustin ... auf Grund seiner Briefe (1910) S. 174.

IV.

a) Mit einem persönlichen Auftakt setzt Ep. 16 ein, einem fast elegischen Hinweis auf die Zeiten gemeinsamen Lernens und Strebens. In verbindlichsten Formen bekundet der greise Lehrer¹⁾, dass er die einzelnen Entwicklungsstadien seines erlauchten Schülers mit Interesse verfolgt habe. Auch die taktvolle Polemik, die Augustin kürzlich (vermutlich in einem uns verloren gegangenen Briefe)²⁾ gegen ihn geführt, habe er ihm nicht übel genommen, jedenfalls nicht als Piätätsverletzung empfunden. Von hier aus gesehen scheint der Briefwechsel auf eine friedlich-belehrende Aussprache zwischen zwei Generationen hinauszulaufen, in der die alte zwar die jüngere zu überzeugen versucht, aber zugleich in Berührung mit ihr sich selber erneut. Der Abfall Augustins von der Madaureser Schulgemeinde (*secta*) bliebe dann freilich bedauerlich, würde aber keinen ernstlichen Grund zur Entfremdung bedeuten. Von der irenischen Tendenz des Briefeinganges durchdrungen hat denn auch Rauscher-Wolfsgruber sich bemüht, das Ganze als einen ‚seltsamen‘ (heidnischen), ‚Bekehrungsversuch‘ anzusehen³⁾. Nichts kann meines Erachtens das Verständnis ärger verwirren. Deutet bereits die Sorge vor dem Eingeständnis einer Niederlage (*ne silentium meum paenitudinem appellasset*) das Vorhandensein tieferer Gegensätze an, so beseitigen die sich steigernden kriegerischen Bilder (*pulsare, bellum Actiacum, pugnare, certamen*) sowie der Durchbruch persönlicher Leidenschaft im zweiten und dritten Abschnitt jeden Zweifel: wir haben es nicht mit einem Bekehrungsversuch, sondern mit einer Kampfschrift zu tun. Das stärkste Argument dafür ist freilich erst dem letzten Abschnitt zu entnehmen. Wer seinen Gegner so unverhüllt vor dem törichtem Vorhaben einer Briefunter-schlagung warnt, hat jede Hoffnung aufgegeben, ihn zu bekehren! Es gilt also, die vorliegenden Gegensätze nicht durch künstlich hineingetragene Kompromissabsichten zu verschleiern,

¹⁾ Woher Ferrère (S. 105) seine besondere Wissenschaft über das Lebensalter des Maximus (*Maxime octogénaire*) hat, ist un-erfindlich.

²⁾ Auch an ein mündliches Auftreten Augustins in Madaura liesse sich denken. Aber die Annahme verbietet sich angesichts des *paria redhibere*.

³⁾ a. a. O. S. 145.

sondern darzulegen, warum sie in ihrer letzten Schärfe zum Austrag gelangen müssen. Damit wird der Leser gleich mit dem dritten Satze auf die Höhe geführt.

In jener eigentümlichen Verachtung des Hellenischen¹⁾, wie sie uns aus der Rede Tatians und Juvenals dritter Satire entgegenweht, eröffnet Maximus das Gefecht mit einer Erörterung über das Wesen der antiken Religion (*sub incerta fide Graecia fabulatur*). Ein Vorstoss, bei dem der heidnische Philosoph als gewiegter Taktiker vorerst in der Defensive bleibt. Für das Verständnis dieses Abschnittes (§ 1 b) ist es wichtig, sich klar zu machen, dass dieses Thema keineswegs einen Schuss ins Leere bedeutet, sondern einen festen Zielpunkt hat. Worin ist er zu suchen? Etwa in dem verlorengegangenen Briefe Augustins, der die Korrespondenz eröffnete? Schwerlich ist anzunehmen, dass dies zahme Geplänkel allein genügt haben sollte, um das wuchtige Thema des ersten Abschnittes herauszufordern. Die Schärfe der Beweisführung und die Weite ihres Horizontes lässt meines Erachtens auf einen viel handfesteren Gegner schliessen. Ist dieser Eindruck zutreffend, so richtet die heidnische Apologetik ihre Spitze gegen den christlichen Publizisten, der durch die Verbindung von seelischer Erregung und afrikanischer Glut mit antiker Sophistik dem afrikanischen Heidentum am schwersten zu schaffen machte, gegen Tertullian²⁾.

Jener christliche Apologet, so möchte man interpretieren, hat sich seine Aufgabe unverantwortlich leicht gemacht, wenn er im Anschluss an Varros künstliches Schema einfach drei Auffassungen der Götter, die mythische der Dichter, die physische der Philosophen und die staatlich-nationale, unterschied, und daraufhin dem Heidentum triumphierend die Erkenntnis eines höchsten Wesens absprechen wollte (Ad nat. II, 11, 15). Die Leugnung eines höchsten Gottes bleibt das Vorrecht verblendeter Toren. Nein, die antike Religion ist ein mächtiges Wesen, und gerade darin enthüllt sich ihr Reichtum, daß sie ein Doppelantlitz trägt. Einerseits polytheistisch (wie jede echte Volksreligion) bietet sie den Massen

¹⁾ Vgl. Friedrich Marx, Chauvinismus und Schulreform im Altertum (1894) und Ad. Dyroff, Caesars Anticato und Ciceros Cato in: Rhein. Mus. N. F. 63 (1908) S. 592 ff.

²⁾ Vgl. Joh. Geffcken, Die altchristliche Apologetik in: N. Jbb. f. kl. Altertum 15 (1905) S. 660 f.

auf jedem Forum den trostreichen Anblick ihrer segnenden, gütigen Götter dar; andererseits zeigt sie philosophisch begründet dem ernstesten Denker die eine Gottheit als den grossen und mächtigen Vater des Alls. Wieweit vermag sich der neue Christenglaube auf diesem antiken Hintergrunde zu behaupten? Damit vollzieht Maximus den Übergang von der Apologetik zur Offensive. Die Frage nach dem Wert des christlichen Kultus leitet sie ein (2).

Auch dieses Thema gibt sich zunächst als direkte Antwort auf ein leicht rekonstruierbares, ungenannt gebliebenes Argument Augustins. Aber indem Maximus von dem gelegentlichen Irrtum (*error*) eines einzelnen offenbar auf eine gemeinchristliche Grundanschauung zurückschliessen möchte, nimmt er eine ältere religionsgeschichtliche Debatte wieder auf. Damals, als der fanatische Senator Firmicus Maternus um das Jahr 346 das Bedürfnis empfand, sich den christlichen Kaisern — unmittelbar nach der Bekehrung — durch Denunziation seiner bisherigen Glaubensgenossen zu empfehlen, hatte er auf einmal in den meisten heidnischen Kulte nur noch Totenfeiern für verruchte Menschen¹⁾ entdecken wollen (*De errore prof. rel. c. 16, 3, vgl. c. 6*). Maximus brennt darauf, es dem Renegaten und seinen Nachbetern heimzuzahlen. Mit Behagen macht er am Beispiel der afrikanischen Märtyrer die Gegenrechnung auf.

Die griechische Mythologie, so sehr sie in die Irre gehen mochte, hatte in ihrem Götterhimmel mindestens gewaltige Gottkräfte, d. h. einen imponierenden Kultgegenstand geschaffen. Und das Christentum? Es fordert kultische Verehrung für schwache Menschen, zumeist bewusste Verbrecher, über deren Bedeutungslosigkeit selbst die Vortäuschung eines glorreichen Todes nicht hinweghelfen kann. Sollte es einem Gebildeten überhaupt möglich sein, für Namphamo, Myggin, Lucitas und ähnliche Ungeheuer Verehrungsgefühle aufzubringen, für Wesen, die schon durch den barbarischen Klang ihres Namens unwiderstehlich komisch oder verächtlich wirken? Wie diesen Ausführungen der Gedanke des Gegensatzes gegen Tertullian die Pointe gibt, zeigt recht deutlich der Schlusssatz dieses Abschnittes, wenn Maximus der christlichen Anklage: *Busta sunt, sacratissimi imperatores, appellanda, non*

¹⁾ Vgl. Ebert S. 131.

templa (De spectaculis 13, 3; vgl. Minucius Felix, Octavius 8, 4) mit wohlberechneter Emphase entgegenhält: *horum busta . . . relictis templis, neglectis maiorum suorum manibus stulti frequentant*. Ein Hauptbestandteil des christlichen Kultus, der Gräberkult, soll also nicht nur als religiös minderwertig, sondern auch als widersinnig erscheinen.

Die steigende Siegeszuversicht, die die bisherige Auseinandersetzung belebt, hat sich besonders stark dem Abschnitt 3 aufgeprägt. Im Gefühl stärkster Überlegenheit fordert der Heide seinen christlichen Gegner zu einem öffentlichen Religionsgespräch heraus und hält es für angebracht, ihm für die kommende Diskussion schon jetzt die Bedingungen vorzuschreiben. Alle Haarspaltereien und unfruchtbaren Künste der Dialektik sollen vermieden werden¹⁾, um eine wirkliche Debatte aufkommen zu lassen. Vor allem gelte es, das Hauptthema schon jetzt festzulegen. Die ‚prinzipielle Besonderheit‘²⁾ des christlichen Gottesglaubens im Gegensatz zum Heidentum — so könnte man es mit Thimme umschreiben. Zwei Einzelprobleme sind darin beschlossen: 1. Wie erklärt sich der geheimnisvolle Kultus der Katakomben im Gegensatz zur Öffentlichkeit des heidnischen Gottesdienstes? 2. Welche Religion hat mehr Anspruch auf Allgemeinheit, die sog. katholische oder der heidnische Universalismus?³⁾

Man sollte meinen, Maximus konnte sich an dem Triumphgefühl dieser Herausforderung genügen lassen. Aber weit gefehlt. Ehe er von seinem christlichen Gegner Abschied nimmt — selbstverständlich mit ausgesucht heidnischen Segenswünschen (*dii te servent*) —, drängt es ihn, noch einen letzten Trumpf auszuspielen. Augustin möge sich nicht ein-

¹⁾ Chrysippeis argumentis postposita . . . dialectica. Die hierzu gegebenen Erklärungen von Karsten S. 239 = ‚vernünftig stoisch‘ und Alfr. Hofmann, *Bibl. der Kirchenväter* 29 (1917) S. 34 Anm. sind rein antiquarisch und unzureichend. Es handelt sich vielmehr darum, dass Chrysippos Logik später als gleichbedeutend mit Rabulistik in Verruf gekommen war, vgl. Prantl, *Geschichte der Logik I* 401 ff., Zeller, *Philosophie der Griechen III* 1⁴, S. 42 Anm. 2.

²⁾ S. Thimme S. 174.

³⁾ Vgl. die Häufung von religiös-universalistischen Ansprüchen: ante oculos atque aures omnium mortalium . . . et a cunctis haec cerni et probari contendimus . . . cunctorum mortalium communem patrem universi mortales, quos terra sustinet, mille modis concordia discordia veneramus et colimus.

fallen lassen, seine Rettung darin zu suchen, dass vorliegendes Schreiben verloren gegangen sei, oder auf den Gedanken kommen, bei dem Verlust nachzuhelfen (*quolibet pacto perituram*). Eine solche Ausflucht würde ihm nichts nützen. Blicke doch eine Abschrift für alle Zeiten zurück, stets bereit, Augustins Niederlage vor dem Tribunal ‚aller Frommen‘ zu bestätigen. In einem leidenschaftlichen Bekenntnis zum religiösen Universalismus der Antike, trotzig und tief ironisch zugleich, klingt der Brief des Maximus aus.

b) Wie antwortete hierauf Augustin? Soviel auch die Kritik an seiner Erwiderung aussetzen mag¹⁾, eins ist schwerlich zu leugnen: er hat im Verteidigungssystem des heidnischen Philosophen mit sicherem Blick den angreifbaren Punkt erspäht. Oder gab es in der antiken Theologie eine schwächere Stelle aufzudecken als ironisch zu fragen: ob das kunstvolle Gebäude von exoterischen und esoterischen Religionsbegriffen denn wirklich ernst zu nehmen sei? Nicht nur die christlichen Apologeten (vgl. z. B. Arnobius ad nat. V 32), auch die heidnischen Philosophen hatten längst so gefragt, seitdem Karneades mit der alten Stoa im Kampfe gestanden hatte²⁾. Indem Augustin seine Kritik des Polytheismus anknüpfte an die altüberlieferten Fragestellungen, gewann er also einmal die Möglichkeit, den Gegner mit dessen eigenen Voraussetzungen zu treffen, vielleicht sogar damit zu schlagen. Schon an dieser vorläufigen Abgrenzung des Kampfgebietes wird klar, dass Augustin hinter Maximus in erster Linie stoische Beweisgründe und Kräfte witterte, eine Feststellung, deren Bedeutung später, bei Erörterung der Quellenfrage, noch hervortreten wird.

Mit der brutalen Frage: *seriissime aliquid inter nos agimus, an iocari libet?* wird aber weiterhin der religionsvergleichenden Methode des Maximus energisch der Weg verlegt. Abgesehen von dem Kultus der punischen Märtyrer (ein Gegenstand, der vom Gegner aufgegriffen und deshalb kaum zu umgehen war) steht im folgenden nur noch die antike Religion zur Diskussion. Das Christentum gehört einer höhern Form des Fragens und Forschens an. Sein inneres Wesen

¹⁾ Vgl. z. B. Thimme S. 174 f.

²⁾ Vgl. A. Schmeckel, Die Philosophie der mittleren Stoa (1892) S. 307.

ist, wie Augustin vortäuschen möchte, von der Religionskritik des Maximus noch gar nicht berührt!

Gestützt auf diese mindestens taktisch hervorragende Eröffnungspartie ist Augustin nunmehr in der Lage, die gegnerische Beweisführung in überlegenem Stile anzugreifen. Unter Verzicht auf jede insinuatio geht er in einem ersten Abschnitt mit der Umdeutung der griechischen Mythologie ins Gericht. Die *historia sacra* habe zwar den Volksglauben nationalisiert, aber den Charakter der alten Götter selber unangetastet gelassen. Zur Begründung nimmt Augustin seinen Lehrer gewissermassen bei der Hand, um ihm das Madaureser Forum mit seinen gegenwärtigen Kultobjekten — auf Grund persönlicher Erinnerung — einmal vorzuführen. Und dieser Spaziergang enthüllt nicht ein Pantheon der Ideale, sondern ein Bild der Götteranarchie.

Hierbei ist meines Erachtens hervorzuheben, dass Augustin bei der homerischen Theomachie, dem Hauptarsenal zur Bekämpfung des Polytheismus, nur ganz flüchtig verweilt (*Iovem castra posuisse, cum adversus patrem bellum gereret*), um seine Waffen ausschliesslich der praktischen Anschauung der herrschenden Volkskulte zu entnehmen. Dadurch gelingt es ihm, zwei von Maximus peinlich vermiedene Themen in den Vordergrund zu rücken, den Bilderdienst und die Dämonenfrage. Nicht als ob er mit Cicero (*De Nat. Deor.* II 28) den Ursprung des Bilderdienstes zum Angriffspunkte nähme. Das bleibt einer späteren Erörterung vorbehalten (*De civ. Dei* IV 30). Hingegen kommt es ihm darauf an, dessen religiös-sittliche Wirkungen an der Wurzel zu treffen. Maximus war von der platonisch-stoischen Selbstverständlichkeit ausgegangen, dass unter die wesentlichen Attribute der Gottheit das *εὐποιητικόν* gehöre¹⁾. Daher seine Unterstellung, dass das Madaureser Forum einer Fülle von gütigen Göttern zur Wohnung diene.

Augustin war es ein Leichtes, auch hier die schöne Theorie mit rauher Hand zu zerstören. Ein Hinweis auf die beiden Bildsäulen des Mars genügte ja, um das Attribut der Güte anzufechten. Wie aber liess sich die Ohnmacht der heidnischen Gottheiten beweisen? Um sie darzutun, hat Augustin zu einer interessanten, aber nicht unbedenklichen Kampfes-

¹⁾ Vgl. J. Heinemann, Posidonios' metaphysische Schriften I (1921) S. 109.

weise gegriffen. Ausgehend von der antiken Vorstellung, dass das niedere *δαίμόνιον* der Gottheit durch Zauberformeln gebannt wird, um in der Statue zu wohnen¹⁾, durfte er den kriegerischen Todesgott in den beiden beseelten Marsstatuen als wesenhaft gegenwärtig ansehen. Bis hierher ist ihm der gute Glaube nicht abzusprechen (vgl. De civ. Dei VIII 23). Aber nun gewahrt er plötzlich, jenen Statuen gegenüberstehend, eine menschliche Figur mit drei ausgestreckten Fingern, und bei dieser rein zufälligen Anordnung hakt er ein. In die Haltung der menschlichen Figur wird hineingedeutet, dass deren apotropäische Gebärde bewusst gegen die Götterstatuen gerichtet sei, und hieraus wird triumphierend die Schlussfolgerung gezogen: wie jämmerlich muss es um das *δαίμόνιον* der heidnischen Gottheiten stehen, wenn eine menschliche Figur bereits genügt, um dessen verderbliches Wirken ausser Kraft zu setzen!

Fast scheint es, als sei Augustin bei dieser etwas perfiden Deutung selber nicht wohl zumute gewesen. Überraschend schnell bricht er ab. Die Besorgnis, seinem Gegner auf diesem Wege ‚mehr rhetorisch als wirklich‘ Eindruck zu machen, kommt einem Eingeständnis der Schwäche gleich. Deshalb wird im folgenden Abschnitt (§ 2) um so wuchtiger ein neues Thema aufgenommen, die Ehre der punischen Märtyrer. Hierbei ist es wichtig zu unterscheiden, was Augustin sagt und was er von den gegnerischen Argumenten unbeantwortet lässt. Die moralische Lebensführung der afrikanischen Märtyrer, insbesondere das Verhältnis von Schuld und Sühne bei ihrem Untergang, werden überhaupt nicht berührt. Der Vorwurf der Lächerlichkeit, den Maximus an ihre Namen geknüpft hatte, wird mit überlegener Ironie einfach zurückgegeben. Alles Interesse ist vielmehr darauf gerichtet, den heidnischen Grammatiker als schlechten Patrioten zu verdächtigen. Nicht dass es sich um Christen, sondern dass es sich um Punier handelt, soll ihn zur Ehrfurcht bringen oder — zum Schweigen! Dass aber Maximus die afrikanischen

¹⁾ Alfr. Merlin, Le sanctuaire de Baal et de Tanit près de Siagu. Notes et documents publiés par la direction des antiquités et arts de Tunis. Vol. 4 (Paris 1910), S. 23 f., 36 f.; Fr. Cumont, Die orientalischen Religionen² (1914) S. 110, 270 und J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos. A. u. d. T. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters Bd. 12 (1913) S. 90 ff., 408 f.

Märtyrer mit der aristokratischen Überhebung des Vollrömers abtun möchte, bedeutet einen Verrat am punischen Volkstum, seiner Kultur und seiner Sprache: *quae lingua si improbatum abs te, nega Punicis libris, ut a viris doctissimis proditur, multa sapienter esse mandata memoriae; paeniteat te certe ibi natum, ubi huius linguae cunabula recalent.* Man braucht diesem Bekenntnis des punischen Nationalstolzes nur einmal die Ausführungen des älteren Plinius über die Kulturmission des Römertums¹⁾ an die Seite zu stellen, um den Abstand zu fühlen. Jedenfalls ist es schwer verständlich, wie R. Reitzenstein angesichts der klaren Sprache der Quellen von Augustin behaupten kann: ‚ein Sonderempfinden für Afrika hat er nicht‘²⁾.

Dem Vorwurf des schlechten Patrioten tritt entsprechend dem antiken Denken auch hier sofort der des Religionsverächters an die Seite. Augustins Kampfesweise ist verblüffend einfach, sein Material fast in allen Einzelheiten (Cloacina, Timor [=Pavor], Pallor) Senecas verloren gegangenen Dialog *De superstitione* entlehnt (vgl. *De civ. Dei* VI 10). Indem Augustin von seinem Gegner als einem *Romanis initiatus sacris* die vorbehaltlose Anerkennung der abstrusesten Formen des national-römischen Kultus fordert, wird Maximus vor die Alternative gestellt, entweder als Philosoph abzudanken oder als Atheist im antiken Sinne zu erscheinen. Das Missverhältnis zwischen Kult und Gotteseerkenntnis soll also dazu zwingen, die Unterscheidung von exoterischer und esoterischer Religion in der Antike preiszugeben.

Der lose angereichte Abschnitt 3 bedarf hier keiner weiteren Erklärung. Der Hinweis auf die Theologie des Euhemeros ist seit langem erkannt und bietet ja nur Gelegenheit, die populäre Mythologie nochmals als Vergöttlichung schädlicher und feindlicher Mächte zu erweisen. Charakteristisch hingegen ist die Tatsache, dass Augustin mit dem Begriffe der voluptas, einem von seinem Gegner beiläufig verwendeten Vergilzitat, nichts anzufangen weiss. In *De vera religione* 72—83 dreht und wendet Augustin den Begriff wie einen Kristall, in dem die tiefsten Geheimnisse des Neuplatonismus

¹⁾ Vgl. die reichen Ausblicke von Matthias Gelzer, Das Römertum als Kulturmacht in: *Hist. Zeitschrift* 126 (1922) S. 194 f., 202 ff.

²⁾ Augustin als antiker und als mittelalterlicher Mensch S. 33 Anm. 5.

zu leuchten beginnen¹⁾. In Ep. 17 ist die voluptas das Stichwort, das ein neues Vergilzitat vermittelt, um eine schleppende Debatte in Fluss zu halten!

Der Abschnitt 4 führt in das Gebiet der praktisch-kultischen Erscheinungen zurück und ist durch seine erhöhte Anschaulichkeit lebhafter gestaltet. Es gilt den Vorwurf eines obskuren Konventikelwesens abzuwehren, der gegen das Christentum auf Grund seiner Märtyrerverehrung erhoben wird. Wie wird die Verteidigung geführt? Auch bei diesem Thema wird ein Eingehen auf die angreifbaren Seiten der eigenen Position (vgl. z. B. Augustin Ep. 22, 3) sorgfältig vermieden, um sofort die Blöße des Gegners zu erspähen. Der angreifbare Punkt, den Augustin aus der Fülle der antiken Mysterien, gewissermaßen als ein Beispiel für viele, herausgreift, ist der Bacchusdienst. Seine Wirkungen auf die im Bacchuszuge daherrasenden kaiserlichen Beamten und Stadtväter sind höchst anschaulich gezeichnet. Mit dem gleichen rhetorischen Kunstgriff wie in den vorausgehenden Abschnitten wird dann dem Gegner eine Alternative zugeschoben. In diesem Falle hat er zwischen zwei Möglichkeiten zu wählen: entweder die Mysten handeln gottbegeistert, dann lässt das auf eine schöne Gottheit schliessen; oder es handelt sich dabei um eine Fiktion, dann ist das Ganze kein Mysterium mehr.

In einer solchen Anhäufung von rein rhetorischen Kunstmitteln und dialektischen Finten konnte Maximus schwerlich die gewünschte sachliche Debatte sehen. Deshalb entlässt ihn Augustin (Abschnitt 5) mit einem Argument, das bisher in Reserve zurückgehalten worden ist und das durch den Gegensatz zum religiösen Universalismus von Ep. 16, 4 eine doppelte Schärfe bedeutet: es ist der Hinweis auf den Erfolg²⁾. Dass das Christentum seinen Siegeslauf vollendet und selbst in Madaura eine Kirche errichtet hat, ist der beste Beweis für die Wahrheit seiner Verkündigung. Der Konkurrenzkampf der Religionen wird letztlich nicht durch Gespräche und Diskussionen, sondern durch Tatsachen entschieden. Mit dieser schneidenden Feststellung bricht Augustin triumphierend ab.

¹⁾ S. H. Dörries, Das Verhältnis des Neuplatonischen und Christlichen in Augustins ‚de vera religione‘ in: Z. nt. W. 23 (1924) Heft 1/2, S. 71–73, 91–94.

²⁾ ‚Erfolg‘ in der eigentümlichen Bedeutung des Wortes, wie sie Jülicher gegenüber Holl herausgearbeitet hat; vgl. Theol. Lit.-Ztg. 48 (1923) Nr. 23 Sp. 488.

V.

Bisher hat sich die Untersuchung lediglich in den Bahnen der Analyse und in dem Aufspüren einzelner historischer Beziehungen bewegt. Um ein wirkliches Verständnis anzubahnen, gilt es nunmehr, von höheren Gesichtspunkten aus zu den philosophischen Voraussetzungen unserer Quelle vorzudringen.

a) Wir beginnen zweckmässig mit dem ersten Glaubensbekenntnis des Maximus, dem Nachweis der Polarität in der antiken Religion. Hierbei ist vor einem methodischen Irrweg zu warnen. Ausgehend von einem religionsphilosophischen Massstab der Gegenwart läge es nahe, den Gottesbegriff des Maximus als eine Vereinigung kontradiktorischer Gegensätze anzusehen. Dann bleibt natürlich nur die Wahl, ihn entweder zum synkretistischen ‚Gottsucher‘ zu machen oder zum ‚philosophischen Equilibristen‘, der sich darin gefällt, bald diese, bald jene Seite derselben Frage nach Sophistenmanier zu verfechten¹⁾. Beide Züge können als Ergebnis richtig sein, nur müssen sie bewiesen werden. Aber es kann uns schwerlich weiterhelfen, wenn wir mit einem zum voraus festgestellten Religionsbegriff diese Züge postulieren. ‚Es wird in Wahrheit immer schwer bleiben zu verstehen, wie die Priester zwei religiöse Systeme in Einklang brachten, die in Wahrheit unvereinbar sind‘²⁾. Wir haben also lediglich zu fragen: hat Maximus die antike Religion rein und kraftvoll empfunden und aus welchen Quellen hat sich sein religiöses Bewusstsein gespeist?

So gewiss die Kritik des griechischen Götterglaubens bei Homer selber angelegt ist³⁾, so genügt es doch für unsere Untersuchung von der Schule auszugehen, in der die Spannung zwischen Volkskult und philosophischer Religion zuerst eine wissenschaftliche Lösung gefunden hat, von der Stoa. Schon die ‚Aufzählung göttlicher Eigenschaften‘ weist ja nach Geffcken⁴⁾ ‚ursprünglich wohl‘ auf stoische Wurzeln zurück. Wesentliche Prädikate aus dem Glaubensbekenntnis des Maxi-

¹⁾ Vgl. die Charakteristik des Maximus von Tyrus bei Geffcken, Ausgang des griech.-röm. Heidentums S. 33.

²⁾ Cumont, Die Mysterien des Mithra. Deutsch von Gehrich-Latte. 3. Aufl. (1923). S. X.

³⁾ Vgl. Wilh. Nestle, Anfänge einer Götterburleske bei Homer in: N. Jbb. f. kl. Alt. 15 (1905) S. 161–182.

⁴⁾ Zwei griechische Apologeten (1907) S. 36.

mus finden denn auch sofort ihre Parallele in der stoischen Kosmologie. Nicht nur, dass die ältere Stoa (Chrysipp) bereits einen obersten Gott von den Einzelgöttern schied (Fragm. Stoic. II 634; 1021 Arnim vgl. Cic. Rep. VI 5; 9; 18; summus deus); auch die Ewigkeit des Zeus im Gegensatz zu den Einzelgöttern hat in der Doppelaussage Ausdruck gefunden: *ἄφθαρτος καὶ ἀγέννητος* (Diog. Laert. VII 70; 137). Dass dieser höchste Gott keinen eigentlichen Namen hat, aber seine durch die Welt hin verstreuten Kräfte unter vielen Namen angerufen werden, erinnert ohne weiteres an *δὲ πολλὰς προσηγορίας προσονομάζεται κατὰ τὰς δυνάμεις* (Diog. Laert. VII 147 = Fragm. stoic. II, Nr. 1021 vgl. Nr. 580, 1027, 1070). Das hier zugrunde liegende Bestreben, die Einzelgötter lediglich als Teile (membra) und Erscheinungsformen der göttlichen Urkraft zu fassen, entspricht durchaus der stoischen Vermittlungstheologie. Die Auffassung dieser Teilkräfte als besonderer Benennungen des einen vielnamigen Zeus (*partes sive virtutes*) erscheint wie bei Varro völlig fest geworden¹⁾.

Fügen sich die bisher aufgezählten göttlichen Eigenschaften der stoischen Kosmologie ohne weiteres ein, so sind weitere Prädikate geeignet, diesen Befund durch den Zusammenhang von Weltanschauung und Religionsübung auch für den Bereich der Ethik zu bestätigen. Hierzu rechnet in erster Linie der Glaube an die wohltätige Macht der Gottheit, die Maximus selbst an deren Teilkräften, den Einzelgöttern (*numina salutaria*) zu spüren meint. Die religiöse Zuständigkeit, die diesem Glauben entspricht, schliesst die überlieferten Religionsgebräuche keineswegs aus. Im Gegensatz zur stoischen *πρόνοια* werden der Kraft des Gebetes und der Opferzeremonien bedeutende Wirkungen zuerkannt, die auch der Weise nicht verschmähen darf²⁾. Ein deutlicher Beweis, dass Maximus, sei es aus religiösem Bedürfnis, sei es aus Autoritätsgefühl den Anschluss an den Staatskult gesucht hätte.

Das zweite Glaubensbekenntnis (§ 4 Z. 13 – 16), wesentlich kürzer als das erste, nimmt den Begriff *pater magnus atque magnificus* noch einmal auf, um ihn, und zwar diesmal

¹⁾ Vgl. P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum. 2. u. 3. Aufl. (1912), S. 141; Zeller III 1⁴, S. 333 f.

²⁾ Vgl. Heinemann a. a. O. S. 133 f.

rein positiv in der Richtung eines universalen Gottesbegriffes, näher zu erläutern. Ohne den volkstümlichen Polytheismus zu verleugnen, wird der Vater der Götter und Menschen als der wahrhaft universale Kultgegenstand gefeiert, dem aus tausendstimmigem Chore, aber doch in tatsächlicher Harmonie Verehrung und Anbetung entgegenklingt. Auch für die Auffassung des einen Urwesens *ὡςπερ πατέρα πάντων* liefert die stoische Theologie zahlreiche Vorbilder. Es genügt, an Diog. Laert. VII 147, Seneca de benef. IV 7 (= Stoic. fr. II, Nr. 1021, 1024) und an den Hymnus des Kleantes auf Zeus zu erinnern.

Demnach wäre scheinbar es ein Leichtes, die beiden Glaubensbekenntnisse des Maximus ins Griechische zurückzübersetzen und sie in ihren Hauptabschnitten auf Formeln aus dem Sprach- und Begriffsschatz der Stoa zurückzuführen. Aber was wäre damit gewonnen? Genügt es wirklich, aus verschiedenen Parallelen eine Art Mosaik zusammenzusetzen und das Ergebnis solchen Bemühens als Lösung der Quellenfrage auszugeben? Mit Recht hat Joh. Geffcken¹⁾, im Hinblick auf Hennekes Erläuterungen zu Aristides, die Forderung aufgestellt: ‚es gilt hier nicht blutleere Akribie zu üben und tote Nomenklatur zu schaffen, sondern die Stellen in das richtige Licht zu setzen, ihr Verhältnis untereinander, soweit dies möglich ist, zu konstatieren‘. Die bisher angewandte Methode kann aber schon deshalb nicht befriedigen, weil eine Aussage dieses heidnischen Symbols dabei unübersetzbar bliebe und bisher jeder strikten Quellenableitung widerstrebt: *sine initio, sine prole naturae*. Es gilt also, sie in einer genaueren Exegese zu erschliessen. Zur Bequemlichkeit des Lesers schicke ich den Text voraus:

et quidem unum esse deum summum sine initio, sine prole naturae ceu patrem magnum atque magnificum quis tam demens, tam mente captus neget esse certissimum?

b) Die Tatsache, dass die sechs von Alois Goldbacher zugrunde gelegten Hss. ebenso wie der Maurinertext unsere Stelle ohne Varianten wiedergeben, hat scheinbar genügt, um niemanden auch nur zu der Erwägung zu veranlassen, ob diese Überlieferung überhaupt möglich sei. Der allgemeine Sinn des Abschnitts ist ja wohl klar. Bei Aufzählung der

¹⁾ Zwei griech. Apologeten S. 36.

in der Negation gipfelnden göttlichen Eigenschaften soll der höchsten Gottheit die aristotelisch-peripatetische Erkenntnis zugute kommen, dass die Unzerstörbarkeit des Weltalls mit seiner Anfangslosigkeit korrespondieren müsse¹⁾. Gott soll demnach ohne Anfang und ohne Ende erscheinen. Wenn in unserer Formel *naturae* eine Art des Gen. *appositionis* bezeichnet, wäre also zu übersetzen: ‚ohne Nachkommenschaft, wie sie sonst in der Natur, d. h. durch Vermischung des männlichen und weiblichen Geschlechts, zu entstehen pflegt. Niemand wird leugnen, dass eine solche Negation der natürlichen Nachkommenschaft überall da möglich wäre, wo es gilt den sexuellen Anthropomorphismus der alten Göttermythen zurückzuweisen. Aber kommt eine solche Fragestellung in unserem Zusammenhang überhaupt in Betracht? Von dem Ursprung des höchsten Gottes ist die Rede, nicht von seinen Nachkommen oder seiner Geschlechtslosigkeit. Als korrespondierendes Glied zu *sine initio* kommt also die wunderliche Aussage *sine prole naturae* überhaupt nicht in Frage.

Die Schwierigkeiten werden keinesfalls geringer, wenn man die Formel in ihrem Verhältnis zu dem durch *ceu* eingeleiteten disjunktiven Satzgefüge ins Auge fasst. Denn man sieht sofort, dass die durch *ceu* verbundenen und damit gleichgeordneten Prädikationen Gottes keineswegs einfach koordinierbar sind. Die Negation der Nachkommenschaft kreuzt sich mit der Vorstellung des *pater magnus*, und die durch *ceu* koordinierten Aussagen können dann schwerlich in gleicher Weise gültig sein. Wie man die Formel also auch kombinieren mag, sei es nach rückwärts mit *sine initio*, sei es nach vorwärts mit *pater magnus*, in beiden Fällen darf sie — zumal in einem so kunstvoll ausgefeilten Briefe — erheblichen Anstoss erregen. Und dass die Verbindung *sine prole naturae* sich überdies weder in der klassischen noch in der frühmittelalterlichen Latinität weiter belegen lässt²⁾, sollte erst recht davor warnen, eine vorschnelle Lösung hinzunehmen.

Ehe man sich zu der Annahme einer verderbten Lesart und zu Textemendationen entschliesst, ist aber zu fragen, ob

¹⁾ Ebend. S. 38, vgl. z. B. Apuleius, *De deo Socratis* III 123 f.: *quos deos Plato existimat naturas incorporalis, animalis, neque fini ullo neque exordio, sed prorsus ac retro aeviternas ...*

²⁾ Freundliche Mitteilung des Herrn Dr. Bannier im Auftrage der Thesaurus-Kommission.

nicht sine prole naturae auch als Gen. objectivus möglich wäre. Die Übersetzung von Alfred Hoffmann ‚ohne Erzeugung‘ ist stillschweigend davon ausgegangen. Bei einer solchen Deutung würde unsere Formel sowohl an *ἀυτογενής* (orac. Sibyll. fr. I 17) als auch an *ἀγένητος*, (ebend.) erinnern, wobei freilich in jedem Falle ein ungeklärter Rest verbleibt. Überdies ist nicht zu verkennen, dass letztere Aussagen nur eine Verstärkung bzw. Präzisierung der Vorstellung sine initio bezeichnen, wogegen der Korrelatbegriff zu *ἀγένητος*, die *ἀφθαρσία* in dem überlieferten Texte des Maximus unausgesprochen geblieben wäre. Geht dieser Mangel auf Lücken bzw. Textverderbnis zurück, oder bietet sich die Möglichkeit, ihn auf anderem Wege zu beseitigen? Es muss also die Frage nach den philosophischen Voraussetzungen des Maximus noch einmal gestellt werden.

c) An dem bisherigen Gang der Untersuchung ist klar geworden, dass die Ableitung der beiden Glaubensbekenntnisse aus stoischen Quellen zwar mannigfache Aufschlüsse liefert, aber weder lückenlos noch zwingend ist. Von der Formel, die das Kreuz der Auslegung darstellt, sine prole naturae = ohne natürliche Nachkommenschaft, lässt sich sogar behaupten, dass eine solche Prädikation Gottes der stoischen Physik widerstrebt. Wenn die Weltseele oder Zeus beim Übergang der stoischen Anschauung ‚aus dem engen Kreise der Philosophen in den allgemeinen Gebrauch‘¹⁾ *progenitor genetrixque* genannt wird, *quod omnia semina ex se emitteret, et in se reciperet* (De civ. Dei VII 16, vgl. 13), sind dann die einzelnen *λόγοι σπερματικοί* Zeus gegenüber, wenigstens bis zum Akt der Weltverbrennung, nicht eben doch — *proles naturae*? Solche Erklärungen zwingen dazu, den Rahmen wesentlich weiter zu spannen und neben der Stoa die platonische Philosophie im weiteren Sinne heranzuziehen.

Wenn wir mit den Neubelebungen des Platonismus im dritten Jahrhundert n. Chr. beginnen, so scheinen sich auf den ersten Blick mannigfache Anklänge und Berührungen unserer beiden Glaubensbekenntnisse mit den Neuplatonikern zu ergeben. Solche Berührungen drängen sich nicht nur im allgemeinen angesichts der Verschmelzung anthropo-

¹⁾ S. Max Heinze, Die Lehre vom Logos in der griech. Philosophie (1872) S. 110.

morpher Göttervorstellungen und eines geistigen Gottesbegriffes auf. Auch zu einzelnen religiösen Vorstellungen des Maximus bieten sich Parallelen. Dass die Gottheit im Grunde nur eine ist und die Volksgötter nur Teile bzw. verschiedene Äusserungen dieser Universalkraft bedeuten, bildet den Ausgangspunkt in Porphyrius' Schrift von den Götterbildern¹⁾. Die Allnamigkeit des Zeus hat die neuplatonische Mystik zu begeisterten pantheistischen Ausführungen inspiriert²⁾. Das alles soll gewiss nicht unterschätzt werden. Aber was bedeuten solche Anklänge neben dem, was die Neuplatoniker von Maximus scheidet! Von einem Etagenbau der göttlichen Welt im Sinne Jamblichs weiss Maximus nichts, eine Gott verantwortliche Beamtenhierarchie der Dämonen ist ebensowenig vorgebildet. Das entscheidende Kriterium aber ist dies: während die Neuplatoniker sich scheuen, die Urgottheit Vater zu nennen, hat Maximus den *pater magnus atque magnificus* geradezu in den Mittelpunkt seines Bekenntnisses gestellt. Hiernach ist der Versuch, Maximus mit dem Neuplatonismus in Verbindung zu bringen oder gar daraus abzuleiten, als verwirrend abzulehnen³⁾.

Wesentlich engere Verbindungslinien sind dagegen zwischen Maximus und dem sogenannten mittleren Platonismus zu ziehen. Wie hart man auch den Platonismus des 2. Jahrhunderts sonst beurteilen mag, die Enge seines Quellenbreviers und die Unselbständigkeit seines Philosophierens, eins ist gewiss, dass er der Zeitströmung des religiösen Synkretismus einen lebendigen Ausdruck gab. Welche Anregungen und Impulse konnte Maximus den mittleren Platonikern entnehmen? Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass die Anschauung von der Unzerstörbarkeit des Weltalls, die mit seiner Anfangslosigkeit korrespondiere, von Albinus in Plato hineingelesen war⁴⁾. Vor allem bemerkenswert aber ist die Nachwirkung, welche die Stelle *Tim.* 28 C bei Apuleius gefunden hat. Anfangs mühsam mit dem Urtext

¹⁾ Vgl. F. Börtzler, Porphyrius' Schrift von den Götterbildern. Diss. phil. Erlangen 1903, S. 10 f.

²⁾ Zeller III 1⁴, S. 334 Anm. 2; III 2⁴, S. 544 f., 722 f.

³⁾ Gegen Geffcken, Der Ausgang des griech.-röm. Heidentums S. 174, 185.

⁴⁾ Sinko S. 140.

ringend (vgl. de Platone et eius dogmate I 191), lässt Apuleius später den Gedanken, dass Gottes Wesen unaussprechlich sei, in vollen Tönen erklingen¹⁾: *Plato praedicat hunc solum maiestatis incredibili quadam nimietate et ineffabili non posse penuria sermonis humani quavis oratione vel modice comprehendendi* (De deo Socratis III 124).

Daneben darf man die bedeutsame Tatsache nicht übersehen, dass dem mittleren Platonismus ein mächtiger Strom von religiös-theologischen Impulsen aus der pseudoaristotelischen Schrift ‚Von der Welt‘ zugeflossen kam. Apuleius mit seiner ‚freien Bearbeitung‘ der Schrift ist dafür ein lebendiger Zeuge. Was konnte Maximus dem Traktat *De Mundo* (c. 5 und 6) in dieser Bearbeitung entnehmen? Ein Dreifaches will mir scheinen. Einmal einen starken Eindruck von der Transzendenz des göttlichen Wesens, die Anschauung, dass Gottes Einwirkung auf die Welt durch seine δύναμις erfolgt²⁾; zweitens die Formel von der Vielnamigkeit des einen unerzeugten Gottes und drittens die aus stoischen und peripatetischen Gedankenreihen zusammengeschnitzte Erkenntnis, dass die mit ihrer Macht überall gegenwärtige Gottheit nicht aufhöre Vater zu sein: *rex omnium et pater!*

Damit ist freilich wiederum nur der allgemeine Rahmen, nicht die Vorlage des Maximus bezeichnet. Im Augenblick, wo wir dessen Quelle im einzelnen zu fassen meinen, weicht sie zurück. Somit muss nochmals versucht werden, den Gedankengang seines ersten Glaubensbekenntnisses zu zergliedern und die verschlungenen Fäden der Argumentation durch Klarstellung des Verhältnisses der Begriffe zueinander aufzudecken. Die Hauptschwierigkeit wurde bisher in dem Begriff *sine prole naturae* gesehen. Die von Alfr. Hoffmann vorgenommene Übersetzung (*naturae* = Gen. object.) scheidet bei näherer Überlegung als unerträglich aus. Wie verhält sich dann die Formel ‚ohne naturhafte Nachkommenschaft‘ zu dem folgenden Prädikat ‚herrlicher Vater‘?

Eine Möglichkeit der Lösung, auf die Ad. von Harnack und Ed. Norden mich gütigst aufmerksam machten, bietet

¹⁾ Ebend. S. 174.

²⁾ Vgl. die schöne Würdigung von W. Capelle, Die Schrift von der Welt in: N. Jbb. f. d. klass. Altert. 15 (1905) S. 560, 567, die Übersetzung des gleichen Verfs. Jena 1907 sowie W. Kroll, Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Possidonios in: N. Jbb. f. d. klass. Altert. 39 (1917) S. 148 ff., 155 f.

die bisher nicht genügend beachtete Gleichstellungspartikel *ceu*, wenn man die dadurch verbundenen Glieder *sine prole naturae* und *patrem magnum* ‚in engstem Zusammenschlusse‘ betrachtet. Hiernach hätte Maximus bei der höchsten Gottheit jede physische Deszendenz im geschlechtlichen Sinne abwehren wollen und dafür zu einem erst negativen, dann positiven Prädikat gegriffen. Um dann auch dem ‚*patrem*‘ jeden Gedanken an eine physische Vaterschaft zu nehmen, hätte er den Begriff nochmals durch das poetische, in dieser Verwendung ungewöhnliche *ceu* sozusagen entlastet. Dass mit dieser Auffassung alle Schwierigkeiten aus dem Wege geräumt wären, wird man nicht behaupten: das Fehlen eines korrespondierenden Gliedes zu *sine initio* bleibt fast unerträglich. Aber sie bietet die Möglichkeit, von einer Textkorruption zunächst abzusehen. Auch ein Fortwirken der kultisch gehobenen Sprache der Präfationen wird man bei Maximus schon deshalb nicht annehmen, weil der Begriff *pater magnus atque magnificus* bei Seneca *De prov.* I 5 als *parens ille magnificus* bereits vorgebildet war.

Zu untersuchen bleibt aber noch, was die in ihren Einzelbestandteilen geprüften Glaubensbekenntnisse des Maximus nunmehr als Ganzes bedeuten. Dass Maximus der grossen Bewegung des religiösen Synkretismus angehört, steht nach den Forschungen von Paul Wendland ausser Zweifel. Damit ist schon gesagt, dass eine Alternative: Monotheismus oder Pantheismus in dieser Schärfe nicht besteht. Toutain hat sich die Analyse unseres Textes entschieden zu leicht gemacht, wenn er aus dem ersten Glaubensbekenntnis des Maximus eine Verflüchtigung der Physiognomie der Einzelgötter folgern und einen mehr oder weniger klaren Monotheismus (*monothéisme entrevu*) herauslesen möchte¹⁾. Wie vereinigt sich damit die Tatsache, dass die verflüchtigten Götter hinterher einzeln (Iuppiter, Iuno, Minerva, Venus, Vesta) wieder aufmarschieren, um den Wettbewerb mit den afrikanischen Märtyrern auch als Individualitäten aufzunehmen²⁾?

¹⁾ Toutain, *Les cités romaines de la Tunisie*, *Bibl. écoles françaises* 72 (1896) S. 228; *Les cultes païens*, *Bibl. Ét. H. Ét.* 25 (1911) S. 234 f.

²⁾ Auch die Zusammenfassung des Maximus ‚*unctis, pro nefas! diis immortalibus*‘ bedeutet noch keinen *syncretisme par réunion*, sondern stellt nur eine rhetorische Steigerung dar. Selbst allen Göttern gegenüber bewährt Namphamo seine überlegene Popularität — diese Erscheinung soll bezeichnet werden.

Demnach darf man wohl von einer Umdeutung der Götter in göttliche Kräfte und Wirkungen, nicht von einer Verflüchtigung bzw. Auslöschung reden.

Auch die Auffassung des Maximus als eines ‚Sonnentheologen‘ ist meines Erachtens nicht restlos durchzuführen. Gewiss konnte ihm der afrikanische Saturn, der in sich die gesonderten *virtutes per mundanum opus diffusas* konzentriert, symbolisch unter dem Bilde des Sonnendiskus erscheinen¹⁾. Ein von A. D. Nock²⁾ soeben beigebrachtes Zitat aus den Saturnalien des Macrobius deutet diesen Übergang ausdrücklich an: ... *ostendit* [sc. Maro] *unius dei effectus varios pro variis censendos esse numinibus, ita diversae virtutes solis nomina dis dederunt* (Saturn. I 17, 4). Das alles ist richtig und soll nicht verschleiert werden. Aber wir brauchen bloss Julians Rede auf König Helios heranzuziehen, um den ausserordentlichen Abstand des Maximus von einer voll entwickelten Sonnentheologie zu veranschaulichen. Julian und Macrobius sind in ihrer Geisteswelt durch die eigentümliche Verschmelzung von Mysterienkult und Neuplatonismus gekennzeichnet. Das aber ist es gerade, was beides Maximus fehlt! Seine ganz bescheidene Eigenart besteht, wie wir sahen, in der Unabhängigkeit sowohl von der platonisch-porphyrischen Metaphysik als auch von deren Erweiterungen durch Jamblich. In zähem Trotz, wenn auch ohne jedes Gefühl der Verarmung verharret er — noch am Ausgange des vierten Jahrhunderts — innerhalb der Sphäre der mittleren Platoniker wie sein philosophischer Ahnherr Apuleius³⁾. Seine geistige Urheimat bleibt die Stoa. Insofern darf man ihn doch wohl einen Petrefakten nennen. Dass er die stoischen Ausdeutungen des Volksglaubens in einem dynamischen Pantheismus unbeirrt festhalten möchte, ist der beste Beweis, wie wenig er im Grunde zu einer unmittelbaren Anschauung des Urwesens vorgedrungen war. Konnte Augustin in alledem Spuren der ‚wahren Religion‘ erblicken?

¹⁾ Toutain, Les cultes païens. Bibl. H. Ét. 31 (1920) S. 25 f.

²⁾ Studies in the graeco-roman beliefs of the empire in: The Journal of hellenic studies Vol. 45 part 1 (1925) S. 90 f.

³⁾ Dabei braucht man Ep. 16 noch nicht als bewusste Anspielung auf Apuleius, Metamorph. XI, 2 anzusehen, wie Henri Lantoiné, La magie dans l'antiquité in: Revue politique et littéraire Série II année 9^e (1879) S. 64 f. schliessen möchte.

VI.

Damit kommen wir zur letzten Frage, welches Licht die bisher gewonnene Einsicht werfe auf den Weg, den Augustins Denken von der Rückkehr nach Thagaste (Ende 388) bis zur Presbyterweihe (391) durchmessen hat. Hierfür ist es lehrreich, Ep. 17 mit der zeitlich besonders nahe liegenden Schrift *De vera religione* zu vergleichen. In beiden Fällen handelt es sich ja zunächst um eine Frontstellung gegen die polytheistischen Völker. Hier wie dort werden als Haupteinwände gegen die heidnische Religion ihr Mangel an Wirkungskraft und die Differenz zwischen Kultus und Gotteserkenntnis¹⁾ ausgespielt. Aber neben der Gleichheit der Kampfziele welche Verschiedenheit der geistigen Voraussetzungen und der apologetischen Methoden! Während H. Dörries aus *De vera religione* nach sorgfältiger Analyse schliessen muss, „dass die Entwicklung Augustins jetzt ganz in neuplatonische Bahn eingelenkt habe“²⁾, scheint der Verfasser der Ep. 17 vom Neuplatonismus keinen Hauch verspürt zu haben. Wenn die zeitliche Ansetzung der Mauriner (auf das Jahr 390) beiden Denkmälern gegenüber richtig ist, so ergibt sich also das eigentümliche Schauspiel, dass Augustin zugleich Neuplatoniker und nicht Neuplatoniker war. Nun darf man selbstverständlich „Fehlern und Unsicherheiten in der Beweiskette Augustins“ nicht sofort eine „entwicklungsgeschichtliche Bedeutung“ geben. O. Scheel hat mit Recht davor gewarnt³⁾. Immerhin ist der Verzicht auf die neuplatonische Erkenntnis in Ep. 17 so überraschend, dass wir uns nach einer Erklärung umsehen müssen. Welche Möglichkeiten bieten sich in dieser Richtung dar?

Zunächst könnte man einwenden, in der Auseinandersetzung mit Maximus habe es sich nur um ein leichtes Geplänkel gehandelt. In einem Gefecht, das die Grundfragen der christlichen Religion noch gar nicht berührte, habe infolgedessen kein Anlass bestanden, gleich alle Kräfte einzusetzen. Augustin bemüht sich in der Tat, die Fiktion aufrecht zu erhalten, die entscheidende Abrechnung stehe seinem Gegner noch bevor: *disserentur ista latius ipso vero et uno deo adiuvante, cum te graviter agere velle cognovero*. Allein wenn man den

¹⁾ Vgl. H. Dörries a. a. O. S. 65, 78 f.

²⁾ Ebend. S. 78.

³⁾ Theol. Lit.-Ztg. 35 (1900) Sp. 272.

fast allzu sicheren Ton dieses Schlusswortes und das Übermass der Dialektik an der Psychologie des literarischen Kampfes misst, so lässt beides schwerlich auf das Gefühl wirklicher Überlegenheit schliessen. Nach Augustins äusserlicher Kampfweise besteht also kein Grund, die Auseinandersetzung mit Maximus als ein harmloses Geplänkel anzusehen.

Aber dann erhebt sich sofort die weitere Frage: hat Augustin seinen Gegner Maximus innerlich ernst genommen? Sah er in dem Forschen nach der Besonderheit des christlichen Gottesglaubens religiöse Sehnsucht oder lediglich ‚Literatur‘? Augustin hat, wie wir annehmen müssen, seinem Gegner den Ernst der religiösen Fragestellungen abgesprochen. Aber gerade unter letzterer Voraussetzung muss der Verzicht auf die neuplatonischen Beweismittel doppelt verwunderlich erscheinen. Man berücksichtige doch nur, dass die Frage: *qui sit iste deus, quem vobis Christiani quasi proprium vindicatis* keineswegs von einem einzelnen Skeptiker, sondern penes omnes religiosos gestellt, dass also durch Ep. 16 das öffentliche Religionsgespräch faktisch bereits erzwungen war. Warum hat Augustin bei einem so offiziellen Anlass die Waffen des Neuplatonismus verschmätzt?

Zur Erklärung liesse sich vermuten, jener Maximus hätte zu den ‚unverbesserlichen Philosophieprofessoren‘ gehört, die selbst im vierten Jahrhundert noch Plotin und dessen Nachfolgern mit höchster Abneigung gegenüberstanden. Deshalb hätte Augustin mit seinem neuplatonischen Standpunkt zurückgehalten, um den Gegner nicht unnötig zu reizen. Eine solche halb pazifistische Erklärung scheidet notwendigerweise daran, dass es beiden Gegnern, wie wir sahen, an ernstem Verständigungswillen völlig fehlt. Es heisst vielleicht das Wesen des echten Religionsgesprächs überhaupt verkennen, wenn man annimmt, dass dabei durch Entgegenkommen der jeweiligen Gegner eine Einigung erzielt werden könnte¹⁾. Hier-

¹⁾ Die Annahme, dass jedes Religionsgespräch mit einem Waffenstillstand enden bzw. in Relativismus einmünden müsse — wie das *Colloquium Heptaplomeres*, gehört zu den apriorischen Voraussetzungen der Aufklärung. Das heisst aber doch wohl die Wirklichkeit der Geschichte mit der Tendenz einer bestimmten literarischen Gattung verwechseln. Selbst Hermann Reuter ist davon nicht ganz frei; vgl. seine Geschichte der relig. Aufklärung im Mittelalter II (1877) S. 31 ff.

aus gewinnen wir das Ergebnis: Der Verzicht auf die neuplatonischen Argumente ist nicht in irgend welchen Rücksichten auf Maximus zu suchen, sondern in persönlichen Hemmungen Augustins!

Um diese Hemmungen aufzudecken, empfiehlt es sich, Ep. 17 einmal mit den Augen des späteren Augustin zu lesen. Wie würde er dies Jugenderzeugnis beurteilt haben, wenn es zu Retraktionen der Briefe gekommen wäre? Der später gegen 400 veranstaltete Anschauungsunterricht für den Kampf mit dem Heidentum (*Contra Faustum* XIII 1; XVI 9) bietet die Möglichkeit, Ep. 17 an den dort gegebenen Richtlinien zu messen¹⁾. Augustin konstatiert dabei ein weitgehendes Fiasko der christlichen Apologetik und macht dafür in erster Linie den Judaismus des Ausgangspunktes und die Zirkelschlüsse der Beweisführung verantwortlich. Deshalb möge man in Zukunft darauf bedacht sein, die Autorität der Bibel zunächst einmal durch ihre Übereinstimmung mit der Weisheit der Antike (Sibylle, Hermes Trismegistos usw.) zu erhärten, ehe man zur israelitischen Offenbarung greift!

Hat etwa Augustin die später ausgegebenen Richtlinien gegenüber Maximus bereits instinktiv befolgt? Das lässt sich schwerlich behaupten. Zwar hat er den Satz aus *De vera religione* (I 12, 3) nicht wiederholt, dass die wahre Religion erst mit Christus ihren Anfang genommen habe. Aber den Schein lässt er bestehen und will ihn offenbar nicht zerstören! Wenn Augustin den ganzen Brief hindurch katholische Christen und Polytheisten schlechthin in schroffer Antithese gegenüberstellt, so lässt nichts darauf schliessen, dass die *vera religio* auch *apud antiquos* bestanden und seit Beginn des Menschengeschlechts niemals ganz gefehlt habe (vgl. *Retr.* I 13)²⁾.

Auch in einer andern Richtung hat Augustin jede Akkommodation an den Standpunkt des Maximus sorgfältig vermieden. Wie nahe hätte es z. B. gelegen, den Heroismus der christlichen Märtyrer nach berühmtem Muster³⁾ mit der Seelenstärke der antiken Philosophen zu vergleichen! Statt dessen werden Namphamo und Genossen als punische Natio-

¹⁾ Vgl. Alfarc S. 168–173.

²⁾ Vgl. Harnack, *Die Retraktionen* S. 1121.

³⁾ Lucius-Anrich, *Anfänge des Heiligenkultus in der christl. Kirche* (1904) S. 58, 508 ff.

nalisten gefeiert, als ob sich sonst nichts zu ihren Gunsten vorbringen liesse.

Lässt sich der Verzicht auf die neuplatonischen Argumente am Ende ebenfalls aus der Besorgnis erklären, damit dem Gegner bereits eine Brücke der Verständigung zu bieten? Die Schrift *De vera religione* liefert dafür keine vollgültigen Belege, ist aber für das schwindende Vertrauen auf die Kraft der neuplatonischen Beweise mehrfach überaus bezeichnend: *si quando autem ad disputationem venitur, platónico nomine ora crepantia, quam pectus plenum, magis habere gestimus* (II 5)¹⁾? In die gleiche Richtung gehört die auffallende Zurückhaltung, die Augustin als ‚Neuplatoniker‘ in Ep. 17 zur Schau trägt.

Somit heben sich aus den kraus verschlungenen Fäden der Rhetorik nur zwei Grundgedanken heraus, in denen Augustins echtes Gefühl bis zur Leidenschaft zum Ausdruck kommt: der Hinweis auf die ‚Tatsachen der Geschichte‘ und das Bekenntnis zum punischen Nationalismus. Weist der erste Gedanke, das Pochen auf den ‚Erfolg‘, in die Zukunft des Bischofs der lateinischen Kirche, so bezeugt der zweite ebenso charakteristisch die tiefe Verwurzelung Augustins mit Afrika. Mochten sich die Gebildeten der ganzen Westhälfte des Reiches in der ‚Nation Ciceros‘ noch so eng verbunden fühlen: alle Verwaltungskunst der Zentrale hat das Gefühl einer afrikanischen Nationalität bis zum Ausgange des vierten Jahrhunderts nicht ersticken können.

Bonn.

Gisbert Beyerhaus.

¹⁾ In dem von R. Reitzenstein eingeleiteten Revisionsprozess gegen die unerträgliche theologische Übersteigerung des neuplatonischen Einflusses dürften die Ergebnisse von Dörries S. 77, 83—88 ff., 100 ff. besondere Beachtung verdienen.