

dung kann das freilich nicht geschehen. Dabei darf man nie vergessen, daß Gott sich an Großmut von seinem Geschöpfe nie übertreffen läßt, und sollte es ihm gefallen, zu uns zu sagen: „Freund, rücke weiter hinauf¹²“, so wird die Gnade kein Hindernis in uns finden.

Das ist die Vollkommenheit, die jeder erreichen kann und mit Recht erstrebt.

Schwierige Stellen aus den „Bekennnissen“ des hl. Augustin

Von Jos. Stiglmayr S. J.

Nach dem reichen Ertrag der literarischen Ernte, welchen die Jubiläumsfeier S. Augustini schon eingebracht hat, mögen auch die bescheidenen Ergebnisse einer interpretativ-kritischen Ährenlese aus den „Bekennnissen“ des großen Lehrers und Heiligen mitgeteilt werden. Es handelt sich um acht markante Textstellen, auf deren Aufhellung schon manche Mühe der Augustinusforschung verwendet worden ist, ohne daß eine volle Befriedigung zu erreichen war: I 11, 18; I 17, 27; II 2, 4; IV 15, 24; V 13, 23; VIII 2, 4; IX 8, 18; IX 4, 7. Zur Herausgabe der vorliegenden Studie ermunterte mich Herr Hochschulprofessor a. D. Dr. Alfr. Schröder, der mir auch sonst aus dem Schatze seiner gründlichen Augustinuskenntnis wertvollste Beiträge geliefert hat.

Zu I 11, 13. *Sed quot et quanti fluctus impendere tentationum post pueritiam videbantur, noverat eos iam illa mater (sc. Monica); et terra potius, unde postea formarer, quam ipsam iam effigiem committere volebat.*

Zunächst sei bemerkt, daß hier die Mauriner, die sonst ein so feines Empfinden für die Würdigung einer Textvariante haben, sonderbarer Weise dem cod. Sessorianus folgten und statt *potius* die Lesart *per eos* aufgenommen haben. Unverständlich wäre ja das *quam ipsam iam effigiem*, das doch einen vorausgehenden Komparativ erfordert. Die Hauptschwierigkeit liegt in dem *Verbum committere*, das allerdings mit einem zweifachen Objektsakkusativ verbunden ist, aber den Dativ vermissen läßt, der auf die Frage *cui committis?* Antwort gäbe. Der Sinn der ganzen Stelle ist, wenn man die Anspielung auf Gen. 2, *formavit . . . Deus hominem de limo terrae* berücksichtigt, offenbar dieser: Besser wäre es gewesen, wenn man mir in jener schweren Krankheit die Taufe gespendet hätte, statt

¹² Luk. 14, 10.

sie ins spätere Alter nach damaligem Brauche hinauszuschieben¹. Aber meine Mutter sah voraus, wie viele und gewaltige Fluten der Versuchungen nach dem Knabenalter über mich hereinbrechen würden, und so wollte sie lieber den erdhaften (nondum formatam terram) Stoff aufs Spiel setzen („riskieren“) als das bereits hergestellte Bild (und Gleichnis Gottes) (Gen. 1, 27). Augustinus erscheint im Zustand des Ungetauften der frommen, vor der Sünde schauernden Mutter als der noch ungeformte Erdenstaub, den man immerhin eher den großen Versuchungen aussetzen mag als den durch die Taufe nach dem Ebenbild Gottes umgeschaffenen Jünger Christi. Übersetzt man *committere* mit „gefährden“ oder mit „preisgeben“ (Hefele, Hertling), so dürfte erstere Wendung den Vorzug vor der zweiten verdienen.

Zu I 17, 27. *Laudes tuae, Domine, laudes tuae per scripturas suspenderent palmitem cordis mei, et non raperetur per inania nugarum turpis praeda volatilibus. Non enim uno modo sacrificatur transgressoribus angelis.*

Zum Verständnis dieser Stelle, die durch ihre Kürze verdunkelt wird, muß der ganze Gedankengang von cap. 17—18 ins Auge gefaßt werden. Augustinus beklagt sich über den Schulbetrieb seiner Zeit, demgemäß auch er zum Zweck rhetorischer Fertigkeit hervorragende Dichterstellen in Prosa umsetzen und die auftretenden Personen, wie z. B. die zürnende Juno (Verg. Aen. 1, 37 ff.), auf möglichst effektvolle Weise redend einführen mußte². Er hatte vor andern Schülern viel Lob geerntet und sich der eiteln Freude überlassen. Und doch war das alles, was in jener fabelhaften Mythologie behandelt wurde, nichts als Rauch und Wind (*fumus et ventus*). Es hätte wohl andere, bessere Stoffe gegeben, um den Geist und die Zunge zu üben. Das Lob Gottes, das in den heiligen Schriften enthalten ist, hätte für sein Herz gleichwie das Aufbinden für die Ranke, die sonst am Boden jämmerlich dahinkriecht, Halt und Richtung nach oben gegeben. Es wäre nicht durch eitles Possenwerk hin und her gezerzt worden, wenn die Aufgabe gestellt wurde, in literarischen Kämpfen für und gegen die gleiche Sache zu sprechen. Und es wäre Augustin nicht ergangen wie der losen, vernachlässigten Ranke, auf welche sich die Vögel stürzen, um sie in mutwilligem Spiel hin und her zu zerren. Aber leider ward seine Seele eine

¹ *Quanto ergo melius et cito sanarer et id ageretur mecum meorum meaque diligentia, ut recepta salus animae mea etuta esset tutela tua, qui dedisses eam.*

² Diese Lehrmethode war von keinem geringern als Quintilian *Instit. orat.* 10, 5, 2, festgelegt und nachher immer angewendet worden.

schmähliche Beute des wilden Geflügels, d. i. der bösen Engel, denen auch durch solche verkehrte Lehr- und Erziehungsweise Opfer dargebracht werden. Daß den wilden Vögeln (ähnlich wie den Hunden) die Leiber der Verwundeten und Erschlagenen überlassen werden, um sie recht schimpflich zu behandeln, ist altbekannte heidnische Sitte, die schon in den ersten Versen der Ilias gekennzeichnet ist. Bei Augustinus dürfen wir mit Fug und Recht annehmen, daß er eher durch die Hl. Schrift beeinflusst war, als er die Wendung niederschrieb *turpis praeda volatilibus* Vgl. Jerem. 16, 4: *erit cadaver eorum in escam volatilibus coeli et bestiis terrae*; ferner ib. 19, 7; 34, 20; Ezech. 29, 5. Aber auch schon in der Fluchform Deut. 28, 26, und in den Psalmen liest man dergleichen. Nun ist es eine oft wiederkehrende Eigentümlichkeit Augustins, daß er bei der blitzschnellen Assoziation seiner Ideen aus verschiedenen Gebieten einen eben verwendeten Ausdruck des profanen Sprachgebietes sofort hinüberspielen läßt in die geistliche moralische Sphäre. Daher denkt er bei den *volatilia, quae per inania nugarum rapiunt* natürlich an vernunftbegabte Wesen, an die Dämonen der Luft (Vgl. Eph. 6, 12), welche sich mit der verwerflichen Erziehungspraxis verbinden, um die Seelen zu verderben. Prof. Schröder verweist hier auf Augustins Schrift *De divinat. daemonum* n. 7 und will „Flügelwesen“ für *volatilia* sagen, also nicht Vögel im eigentlichen Sinn, sondern solche dämonische Flügelwesen verstehen, die sich wie Vögel im Dunstkreis unmittelbar über der Erde aufhalten, eine außerordentliche Schnelligkeit und Beweglichkeit besitzen und mit einem luftartigen Körper umkleidet sind. Wenn Augustin dann etwas unvermittelt betont: „Denn nicht nur auf eine Weise wird den abtrünnigen Engeln geopfert“, nämlich nicht bloß durch greifbare, konkrete Opfergaben, so wird wohl der in den „Bekanntnissen“ wiederholt ausgedrückte Gedanke, daß eben diese ein Opfer der Zunge, ein mit den Lippen dargebrachtes Opfer (*sacrificum laudis linguae, confessionum*) seien, zu Grunde liegen. Im Einklang damit heißt es *Civ. Dei* VI 5, daß die mythologische Fabel der Heiden ebensogut eine Form der Götterversöhnung, ein Versöhnungsopfer darstelle, wie die eigentlichen Götzenopfer (*Civ. Dei* VI 6). Gerade diese von den Dichtern verherrlichten Göttermythen bildeten aber die Grundlage für den Schulunterricht.

Zu II 2, 4. *Qui fingis dolorem* (Vulg. *laborem*) in *praeepto* et *percutis*, ut sanes, et occidis nos, ne moriamur.

Der Psalmist, an den Augustinus sich hier anschließt, gebraucht die gesperrten Worte (Ps. 93, 20) in dem Sinne: der du Mühe (Schmerz) bereitest

im (heilsamen) Gebote, d. h. strenge sittliche Forderungen stellst³, du kannst unmöglich es mit den Gottlosen (Gesetzesverächtern) halten. Abweichend gibt Hertling die Stelle wieder: „der du uns den Schmerz zum Lehrmeister machst.“ Labriolle stimmt damit überein: „qui nous donnez la douleur pour maître.“ Gewisse Stellen aus andern Schriften des Heiligen bestätigen, daß dies die Auffassung Augustins war. Enarr. in Psalm 38 n. 17 erklärt Augustin, daß Gott seinen Auserwählten Schmerz und Mühsal zur Belehrung (eruditio) gestalte. *Formatus dolor meus, inflictus a te, praeceptum mihi erit, ut liberer a te.* En. in ps. 93 n. 23—25 heißt es gleicher Weise *De dolore praeceptum nobis facis, ut ipse dolor praeceptum sit nobis; emendat iustos, ut erudiat*⁴. Auffällig wird man finden, daß in *praecepto* gesagt ist, während wir erwarten: *ingere* in (*ad*) *praeceptum*. Aber die nachklassische Latinität verwechselt auch beide Konstruktionen: Beachtenswert ist, daß LXX Ps. 93, 20 geschrieben ist *πλάσσων κόπον ἐπὶ τῷ προστάγματι* Mühe schaffend zum Zwecke des Gebotes. Vgl. *ἐπὶ πῖνι*; zu welchem Zweck? *ἐπ’ ἀγαθῶ* zum Vorteil u. a.: Drei parallele Glieder mit ihren antithetischen Spitzen entsprechen sich in Voraussetzung der gedachten Bedeutung: *dotorem ingere-praecepere; percutere-sanare; occidere-ne moriamur*. Und schon vorher steht einleitend das Oxymoron *misericorditer-saevire*; ferner *amarissimis aspergere offensio-nibus-illicitas iucunditates; quaerere sine offensione iucundari* (in te).

Zu IV 15, 24 *Sed tantae rei cardinem in arte tua nondum videbam, omnipotens, qui facis mirabile solus* (Ps. 71, 18).

Mit vorstehenden Worten beginnt das fünfzehnte Kapitel des vierten Buches. Man fragt sich vergeblich, inwiefern es an das vorausgehende Kapitel mit dieser Übergangsformel angeschlossen ist: *sed tantae rei cardinem . . . nondum videbam*. Denn cap. 14 erzählt von dem berühmten Redner Hierius, den Augustin besonders liebte und hochschätzte, weil er von andern so sehr gelobt wurde, während er selbst ihn persönlich nicht kannte und nur wenig von ihm gelesen hatte. Er überschickte ihm seine Schrift *de pulchro et apto* und war sehr interessiert, daß der gefeierte Mann davon Kenntnis erhalte. Man sieht, die emphatischen Worte *tantae rei*

³ Landersdorfer übersetzt: Hat Gemeinschaft mit dir, der ungerecht richtet, der da Unheil schafft wider das Recht? P. Wendelin Meyer: Hältst du es wohl mit ungerechten Richtern, die unter dem Deckmantel des Gesetzes Unheil schaffen? Zorell nach TM: *Qui machinatur vexationem contra ius.*

⁴ Ich verdanke deren Mitteilung wieder Herrn Prof. Schröder.

cardinem in arte tua nondum videbam können sich nicht darauf beziehen. Wir müssen auf Kap. 10 und die nächstfolgenden zurückgehen, um den Faden des Gedankenganges wieder aufzunehmen, nachdem er durch das dazwischen geschobene 14. Kapitel uns entglitten ist. An jenen früheren Stellen spricht Augustin von dem Schönen, das sich in den verschiedenen Geschöpfen verstreut findet und mit ihnen das Schicksal der Vergänglichkeit teilt. Es kann deshalb das Herz nicht befriedigen und soll vielmehr zum Schöpfer hinlenken (in artificem eorum retorque amorem), der unveränderlich und ewig ist und in dem alles Wandelbare und Hinfällige seinen ursprünglichen festen Bestand hat und in aller Ewigkeit vorgebildet ist. Das wußte Augustinus aber in der Periode seiner Irrungen noch nicht, daß Gott der Urquell alles Wahren, Guten und Schönen ist; sein Auge hing an den abgeleiteten Teilschönheiten und wanderte abwärts von dem einen Schönen zum andern (amabam pulchra inferiora et ibam in profundum). Hier ist nun der Anschluß hergestellt (Sed tantae rei cardinem nondum videbam . . . ibat animus meus per formas corporeas . . .). Augustin bekennt, daß er früher den Urgrund (*cardo*) einer so großen Erscheinungswelt, wie sie sich im Universum in unendlicher Mannigfaltigkeit offenbart, nicht in der Weisheit Gottes geschaut habe. Er sagt in *arte tua non videbam*. Um die Übersetzung des „in arte tua“ zu rechtfertigen, sei auf nachstehende Stellen verwiesen. *Creatura in Dei sapientia velut in arte, qua facta est, plenius cognoscitur, quam in seipsa*. *Civ. Dei XI 7*. — *Opus secundum artem factum, quae sapientia Dei est* *Civ. Dei XI 21*. Desgleichen wird *ars* im Sinne von „Urbild“ gebraucht und als *summa et incommutabilis sapientia* erläutert *De libero arb. III 15, 42*. Mithin kann *ars* an unserer Stelle *IV 15, 24* nur die urewigen Ideen und Vorbilder bedeuten, welche im Schoße der göttlichen schöpferischen Weisheit ruhen, m. a. W. die unendlichen Möglichkeiten der Nachahmungen göttlicher Schönheit, die Gott aus freier Liebe mit unbegrenzter Macht verwirklicht, wie es ihm von Ewigkeit her gefällt, sozusagen die überreiche Schatzkammer und die von ungezählten Idealbildern widerstrahlende Kunststätte der Gottheit, die identisch mit dem einfachen Wesen Gottes ist und ihm allein zu beliebigem Schaffen nach außen zu Gebote steht. Sagt ja auch die Schrift: *qui facis (facit), mirabilia solus* *Ps. 71, 18*. Man versteht, warum Augustinus nun so dringend auffordert, von dem trügerischen Reiz der geschöpflichen Dinge hinweg zur ewigen Wahrheit und Schönheit sich hinzuwenden (*ibi fige mansionem*

tuam . . . in veritate Dei. Noli esse vana, anima mea, et obsurdescere in aure cordis tumultu vanitatis tuae . . . cap. 11, 16. Eine ähnliche Gedankenfolge begegnet uns schon I 6: *apud te rerum omnium instabilium stant causae et rerum omnium mutabilium immutabiles manent origenes — omnium irrationalium et temporalium sempiternae vivunt rationes*. Anklänge an die Platonische Ideenlehre sind in solchen Ausführungen Augustins unverkennbar.

Zu V 13, 23. *Ad eum (sc. Ambrosium) ducebar abs te (Deus) nesciens, ut per eum ad te sciens ducerer. Suscepit me paterne ille homo Dei et peregrinationem meam satis episcopaliter dilexit.*

Mannigfache Versuche sind gemacht worden, die letzten fünf Textworte zu übersetzen und zu erklären. Was ist gemeint mit *peregrinatio mea*? Was mit dem sonst ungebräuchlichen *satis episcopaliter*? Daß Augustinus einfach sagen wollte: „Ambrosius freute sich über meine Ankunft“ (Labriolle⁵) oder: „Er freute sich recht bischöflich an meiner Übersiedlung (von Rom nach Mailand)“, wie Hertling schreibt, scheint gegenüber dem gewählten und ethisch betonten *peregrinatio* zu matt und bedeutungslos. An zahlreichen Stellen der Hl. Schrift, in deren Ausdrucksweise Aug. lebt und webt, kommt das Wort *peregrinatio*⁶ oft genug vor und bedeutet im vertieften christlichen Sinn, daß wir hienieden keine bleibende Stätte haben, sondern auf der Pilgerschaft nach der ewigen Heimat begriffen sind. So auch bei Augustin oft im Anschluß an 2 Kor. 5, 6. Andern Verbindungen unterlegt Augustin den Gedanken der Abirrung von den Wegen Gottes, wie z. B. in der Homilie über den verlorenen Sohn (En. in psalm. 145. n. 7.). Einen begehrenswerten Sinn hinwieder bietet das *peregrinari* serm. Dei 32 n. 2: Der rechte Christ fühlt sich auf Erden als ein Fremdling (*peregrinus*). Mithin dürfte der Schluß berechtigt sein, daß Augustin mit einem schmerzlichen Rückblick auf sein ganzes bisheriges Wanderleben (Tagaste, Madaura, Karthago, Rom, Mailand), dem sein Wandel in der Gottesferne zur Seite ging, sagen wollte: Ambrosius, der mich mit der Liebe eines Vaters aufnahm (*paterne me suscepit ille homo Dei*), hat sich um mich armen Erdenpilger mit der echten Hirten-sorge (*satis episcopaliter*) bekümmert. Dem *paterne suscepit* steht gegenüber *satis episcopaliter dilexit*. Dem Stil Augustins entspricht es vollkommen, daß er hier die rhetorische Figur der Synekdoche *peregrinatio*,

⁵ Cet homme de Dieu . . . se félicita de ma venue avec une charité digne d' un évêque.

⁶ Die profane Bedeutung ist so ziemlich allgemein: vorübergehender Aufenthalt in der Fremde.

Bezeichnung der Person durch Benennung der Sache, verwendet, zumal der gespreizte Zeitstil den Konfessionen auch sonst eigentümlich ist (Schröder). Nehmen wir hinzu Konf. IV 16, wo Augustinus selbst von sich bekennt: *profectus sum abs te in longinquam regionem* (nach Luk. 15, 13) *ut eam (sc. tam bonam partem substantiae meae) dissiparem in meretrices cupiditates*. Eine traurige peregrinatio!

Nun noch etwas zu dem ganz singulären Ausdruck *satis episcopaliter* (*dilexit peregrinationem meam*)! Durchaus abzulehnen ist die Deutung, welche L. Bertrand in seiner sonst herrlichen Biographie Augustins den zwei Worten gibt. Wenigstens lese ich in der Übersetzung von Platen-Hallermund: „mit ziemlicher Zurückhaltung“ sei Augustin von Ambrosius empfangen worden. Dem widerspricht doch das vorausgehende *suscepit me paterne ille homo Dei*, von dem entschuldigend bemerkt wird, daß er vor dem großen Zudrang der Besucher keine Muße hatte, sich mit Augustinus besonders abzugeben. Die oben erwähnten Übersetzungen des *satis episcopaliter* von Hertling und Labriolle, mit denen andere Übersetzer übereinstimmen, scheinen sicher die Meinung Augustins wiederzugeben. Aber ein besonderes Moment dürfte aufhellend noch beigebracht werden: Der Apostel (1. Petr. 2, 25) sagt: *Eratis enim sicut oves errantes, sed conversi estis nunc ad pastorem et episcopum animarum vestrarum*. Daß Augustinus diese Stelle vorschwebte, als er von seiner peregrinatio (*errorum plena*) und seiner Aufnahme bei Ambrosius (*episcopus animarum, cuius eloquia strenue ministrabant adipem frumenti tui . . . populo tuo* V 13) erzählte, scheint außer Zweifel. Eine ähnliche Anspielung auf 1 Petr. 2, 25 siehe Konf. II 3 *infelix pecus aberrans a grege tuo*.

Zu VIII 2, 4. *O Domine, Domine, qui inclinasti caelos et descendisti, tetigisti mentes et fumigaverunt, quibus modis te insinuasti illi pectori*.

Diese und eine weitere Stelle (IX 18, 18) mögen zeigen, wie großartig das Denken Augustins Analogien aus dem nächstliegenden Einzelleben und dem großen elementaren Naturgeschehen aufzudecken weiß. Der berühmte Rhetor Victorinus, der jahrzehntelang die alte Götterwelt mit wuchtigstem Nachdruck (*ore terrecrepo*) verteidigt hatte, war Christ geworden und hatte seinen Nacken unter das verachtete Kreuz Christi gebeugt, ohne sich vor dem alten heidnischen Freundeskreise zu schämen. Augustinus zieht sofort mit spontaner Leichtigkeit den 143. Psalm heran, der die unwiderstehliche Macht Gottes über die säkularen Schöpfungen und Kräfte schildert. Mit derselben Hand, die den Himmel niederneigt und die Berge in

Flammen setzt, greift Gott in das Innenleben des Menschen ein und macht es sich untertänig.

Ad IX 8, 18. At tu, Domine, rector caelitem et terrenorum, ad usus tuos contorquens profunda torrentis, fluxum saeculorum ordinans turbulentum, etiam de alterius animae insania sanasti alteram, ne quisquam, quum hoc advertit, potentiae suae tribuat, si verbo eius alius corrigatur, quem vult corrigi.

Augustinus erzählt, wie seine Mutter Monika in ihrer Jugend allmählich in die böse Gewohnheit verfallen sei, heimlich zu viel Wein zu trinken, wenn sie ihn aus dem Keller holen mußte. Eine Magd des Hauses, die sie beim Weinholen zu begleiten pflegte, geriet einmal mit ihr in Streit und schleuderte ihr den Vorwurf einer Weinsäuferin (meribibula) ins Gesicht. Das genügte, um Monika vollkommen von diesem Fehler zu heilen⁷. Augustinus ergeht sich nun in staunenden Reflexionen über die Weisheit und Barmherzigkeit Gottes, die aus scheinbar untauglichen und selbst fehlerhaften Worten und Handlungen des einen Menschen das wirksamste Heilmittel gegen böse Gewohnheiten eines andern zu schaffen weiß⁸. „Aber du, Herr, der du alles, was im Himmel und auf Erden ist, regierst, der du die Tiefen des brausenden Stromes nach deinen Zwecken lenkest und den stürmischen Lauf der Jahrhunderte ordnest, du hast auch aus der Seelenkrankheit der einen (insania) die Heilung der Seelenkrankheit der andern bewirkt, damit keiner, wenn er das wahrnimmt, es seiner Macht zuschreibt, daß durch sein Wort ein anderer gebessert wird, den er gebessert sehen will. Welch umfassende Konzeption in solcher Steigerung, das Zwiegespräch der zwei Frauen — die Lenkung des Flußlaufes — die Beherrschung aller Säkularepochen!

Zu IX 4, 7. Ibi (sc. Cassiciaci) quid egerim in litteris, iam quidem servientibus tibi, sed adhuc superbiae scholam tamquam in pausatione anhelantibus testantur libri disputati cum praesentibus et cum ipso me solo coram te.

Augustinus spricht von seiner schriftstellerischen Tätigkeit auf dem Landgut Cassiciacum, wohin er sich im Herbst 386 zurückgezogen hatte,

⁷ Zur Kontroverse, die sich über die IX. 8, 18 vorkommende Lesart der Handschriften per praepositum erhoben hat, vgl. Alfr. Schröder, *Zum Text der Augustinischen Konfessionen*. Dillingen a. D. 1929.

⁸ Quid tunc egisti. Deus meus? Unde curasti? Unde sanasti? Nonne protulisti durum et acutum ex altera anima convicium tamquam medicinale ferrum ex occultis provisionibus tuis uno ictu putredinem illam praecidisti?

um sich vor der Taufe die philosophischen Voraussetzungen des christlichen Glaubens noch recht klar zu machen und dann um so zuversichtlicher den übernatürlichen Ideen und Kräften sich ganz hingeben zu können (Bardenhewer IV 453). So schrieb er den Dialog *Contra Academicos*, den Dialog *De beata vita* und einen Dialog *De ordine*, woran sich noch ein Monolog *Soliloquia* anschloß. Nun ist die Frage: Wie ist der Vergleich zu verstehen, daß diese Schriften, welche doch schon der Ehre und dem Bekenntnis des wahren Gottes dienen, immerhin noch die Atmosphäre der Schule des Stolzes atmeten *superbiae scholam anhelantes tamquam in pausatone*? Gewöhnlich übersetzt man diese Worte als Anspielung auf den Wettlauf in der Rennbahn: gleichwie einer (im Laufe) innehaltend eine Pause des Verschnaufens macht. An und für sich kann man *pausatio* in diesem Sinne gewiß verstehen, aber der Zusammenhang scheint doch die andere Bedeutung zu fordern, nämlich das Röcheln, letzte Verschnaufen vor dem Sterben. *Pausatio* (euphemistisch: *dormitio*) ist sicher in dieser Bedeutung zu belegen. Hier nun gilt es, die innere Verfassung Augustins durch den metaphorischen Ausdruck zu erklären. Er hat bereits mit den frühern irrigen Vorstellungen der stolzen, heidnischen Schulweisheit gebrochen und sein Lehramt aufgegeben (*iam cogitatu solutus eram . . . iam erueras cor meum*). Natürlich wird er dem christlichen Leben treubleiben und das alte gänzlich von sich abstreifen, es ersterben lassen. Nahe ist er schon daran, nur in einer Art Todesröcheln macht sich die Schule des menschlichen Stolzes noch geltend. Wenn man dagegen das Bild vom Wettläufer beibehalten will, so ergibt sich eine Unebenheit des Gedankens. Denn der Wettläufer läßt das von Anbeginn ins Auge gefaßte Ziel nicht aus den Augen und gönnt sich die Pause des Ausschnaufens nur, um mit erneuter Kraft den ganzen Lauf zu vollenden.

Auch im weitern Verlaufe der Schilderung jener innern entscheidenden Krisis tritt immer die freudige Stimmung zu Tage, daß damals ein ebener Weg für ihn bereitet, die Berge und Hügel in seiner Gedankenwelt abgetragen, das Krumme gerade und das Rauhe geglättet worden sei (Widerhall aus der Predigt des Täufers Luk. 3, 4—5). Ferner mag wohl die Bemerkung, daß Alypius anfangs es ungern sah, wenn Augustinus den Namen Jesu in seine damaligen Schriften einflocht, darauf hindeuten, daß Augustinus aus Schwäche selbst etwas nachgab, wenn die Nachwirkungen aus der ehemaligen stolzen Schultätigkeit (*superbiae schola*) sich noch geltend machten.