

## Der Psalter und die Bekehrung der VOCES und AFFECTUS

Zu Augustinus, Conf. IX, 4,6 und X, 33

Von Hermann-Josef Sieben, S. J.

Augustinus, zeit seines Lebens ein Mann der vielen Bücher, gab sich auf seinem Sterbelager mit einem einzigen Buch, dem Psalter, zufrieden. Sein Freund und erster Biograph Possidius von Kalama berichtet, der Bischof von Hippo habe sich die Bußpsalmen abschreiben und an die Wände seines Krankenzimmers heften lassen. So konnte er sie immer wieder beten und brach dabei in Tränen aus. Man ließ den Sterbenden, der sein Leben lang nicht allein sein konnte und immer eine Schar von Freunden um sich hatte, auf seinen ausdrücklichen Wunsch allein, allein mit seinen Psalmen<sup>1</sup>. Mit diesem Bericht legt Possidius nicht nur allgemein ein interessantes Zeugnis ab über die auch im Tode sich bewährende Frömmigkeit dieses großen Mannes; er weist vielmehr auch auf einen wichtigen Zug eben dieser Frömmigkeit hin, seine große Verehrung für den Psalter. Zu dieser Hochschätzung gelangt nicht erst der alternde Bischof, sie charakterisiert das ganze Leben des Bekehrten. Bezeichnenderweise nennt er einmal den Psalter *deliciae spiritus nostri divina cantica*<sup>2</sup>. Kein Wunder, daß die Psalmen ein bevorzugter Gegenstand seiner Predigt sind. Zeuge dafür ist das Riesenwerk seiner auf uns gekommenen *Ennarrationes in psalmos*, die zwei Foliobände von Migne füllen und somit das umfangreichste „Werk“ des auch sonst nicht wortkargen Bischofs von Hippo darstellen<sup>3</sup>. Die in den *Ennarrationes* auf uns gekommene intensive „Beschäftigung“ mit dem Psalter beginnt 392 und endet nicht vor 422, erstreckt sich also über einen Zeitraum von mehr als einem Vierteljahrhundert.

<sup>1</sup> Possidius, Vita S. Augustini, cap. 31, PL 32, 63–64: ...sibi iusserat psalmos Davidicos, qui sunt paucissimi de paenitentia, scribi, ipsosque quaternios iacens in lecto contra parietem positos diebus suae infirmitatis intuebatur, et legebat, et iugiter ac ubertim flebat: et ne intentio eius a quoquam impediretur, ante dies ferme decem quam exiret de corpore, a nobis postulavit praesentibus, ne quis ad eum ingredere- tur, nisi iis tantum horis, quibus medici ad inspiciendum intrarent, vel cum ei refec- tio inferretur. Et ita observatum et factum est: et omni illo tempore orationi vacabat.

<sup>2</sup> Enn. in ps 145, 1; CCL 40, 2105.

<sup>3</sup> Wir setzen Werk in Anführungszeichen, weil der Titel selbst nicht von Augu- stinus, sondern von Erasmus stammt. Vgl. über die sehr komplexe Entstehungs- geschichte der *Ennarrationes in psalmos* den Forschungsstand bei A. Mandouze, Saint Augustin, l'aventure de la raison et de la grâce (Paris 1968) 606–611, ferner die ‚tabula chronologica‘ in der Ausgabe von CCL 38, p. XV–XVIII.

Eine beachtliche Zahl von Arbeiten über die Probleme der Datierung, Lokalisierung, ferner die in diesen Predigten angesprochenen zentralen Themen<sup>4</sup> liegen seit einiger Zeit vor, es fehlt aber, soweit wir sehen, eine genauere Studie zum biographischen Hintergrund dieser besonderen Hochschätzung des Psalters. Wo und wie ist diese zeitlichen und selbst auf dem Sterbelager bezeugte Vorliebe für den Psalter in Augustins Entwicklung begründet? Gewiß kann man für diese Wertschätzung des Psalters zunächst allgemein auf die „Renaissance des Davidpsalters“ im vierten Jahrhundert hinweisen<sup>5</sup>, sie genügt aber keineswegs, um das außergewöhnliche Interesse des Bischofs von Hippo an den Psalmen zu erklären. Die besondere Beziehung Augustins zum Psalter ergibt sich vielmehr u. E. aus der Rolle, die der Psalter in seiner Bekehrung spielte.

Aufschluß über die Rolle des Psalters in der Bekehrung Augustins bietet zunächst der Abschnitt 4, 8–12 im 9. Buch der Konfessionen. Die Stelle interessiert die Forschung zumindest seit der Diskussion über die Historizität der Bekenntnisse. Forscher, die trotz gewisser Spannungen zwischen den Aussagen der Frühdialoge und den Konfessionen an einer unmittelbaren Bekehrung Augustins zum kirchlichen, traditionellen Christentum festhalten, sehen in unserem Abschnitt eine Bestätigung ihrer Anschauung. So schreibt z. B. Ch. Boyer mit Verweis auf unseren Abschnitt: „Augustin aimait à méditer le psaume quatrième. Dans une page des Confessions, qu'on ne peut traiter d'invention pure, il se souvient avec complaisance des sentiments que les accents de David éveillaient en lui“<sup>6</sup>. Ähnlich bezieht sich D. J. Nörregaard auf unsere Stelle<sup>7</sup>. P. Henry, der den

<sup>4</sup> V. Capánaga, La doctrina Agustiniiana de la gracia en los Salmos, in: TU 81 (1962) 315–349; M. Réveillaud, Le Christ-homme tête de l'Eglise. Étude d'ecclésiologie selon les Ennarrationes in Psalmos d'Augustin, in: RechAug 5 (1968) 67–94; O. Brabant, Le Christ, centre et source de la vie morale chez saint Augustin. Étude sur la pastorale des „Ennarrationes in psalmos“ (Gembloux 1971); A. J. Miralles, La interpretación de los Salmos en San Agustín, Scripta theologica 5 (Pamplona 1973) 789–829.

<sup>5</sup> Mehrere Faktoren erklären diese Renaissance. Im 4. Jh. kam der Scheidungsprozeß zwischen kanonischen und nicht-kanonischen Büchern zum Abschluß. Entsprechend wollte man zum Gottesdienst nicht mehr irgendwelche selbstverfaßten Hymnen zulassen. Andererseits empfand ein Teil des aufkommenden Mönchtums nicht-biblische kunstvolle Hymnen als Abfall vom ursprünglichen Geist christlicher Einfachheit und Strenge. Der biblische Psalter entsprach den Formvorstellungen der Mönche und erfreute sich dementsprechend in ihren Reihen größter Beliebtheit. Vgl. hierzu H. Schneider, Psalmenfrömmigkeit einst und heute, in: StZ 33 (1960) 359–369, hier 364–368.

<sup>6</sup> Christianisme et Néoplatonisme dans la formation de saint Augustin (Paris 1920) 162.

<sup>7</sup> „Das Studium der Schrift setzte er fort, und besonders erinnert er sich dessen, unter starker innerer Bewegung Davids Psalmen gelesen zu haben; denn hier wurden Töne angeschlagen, die ganz seinem Seelenzustand entsprachen... Besonders verweilte er bei Psalm 4 und behandelte ihn Vers für Vers als Ausdruck seiner in Cas-

Passus in den Zusammenhang der Vision von Ostia stellt<sup>8</sup>, fragt sich, „comment la critique a pu négliger de tels textes et accréditer la légende d'un Augustin occupé à Cassiciacum uniquement de philosophie, non encore converti et à peine chrétien de cœur“<sup>9</sup>. Ein so vorzüglicher Augustinuskennner wie P. Courcelle hingegen mißt unserem Passus im Gesamt des 9. Buches der Konfessionen kaum Bedeutung zu. Augustinus beeile sich zum Abschluß, nämlich dem Bericht über die Vision von Ostia, zu kommen. Er erzähle in ziemlichem Durcheinander, was ihm gerade einfällt<sup>10</sup>. Derselbe Forscher faßt nicht sehr glücklich, wie uns scheint, zusammen: „Il se contente de quelques pages de commentaire antimanichéen sur le Psaume IV“<sup>11</sup>. Während P. Brown in seinem schönen Augustinus-Buch im Kapitel über Cassiciacum<sup>12</sup> auf Augustins Beschäftigung mit dem Psalter leider nicht näher eingeht, bemerkt A. Mandouze sehr treffend: „L'essentiel du chapitre – c'est à dire le chapitre IV, 8–11 – que les Confessions consacrent à Cassiciacum est un véritable centon psalmique fait pour exalter les *cantica fidelia* . . . Centon constitué essentiellement par les versets successifs d'un psaume particulièrement représentatif du mouvement qui anime tout le Psautier et, de plus, spécialement adapté à la situation d'un homme exaucé: le Psaume IV . . .“<sup>13</sup> Der Blickwinkel der Forscher hat sich von Boyer bis Mandouze sichtlich gewandelt: Augustins Rückblick auf Cassiciacum steht ganz deutlich unter dem Zeichen der Beschäftigung mit dem Psalter!<sup>14</sup> Ganz neues Licht bringt in unserem Abschnitt – schon vor Mandouze – C. N. Knauers bedeutsame Studie „Psalmenzitate in Augustins Konfessionen“<sup>15</sup>. Leider hat dieser Autor selber nicht die letzte Kon-

siciacum gehegten Stimmung, die gerade in diesem Psalm einen überraschend guten Ausdruck findet.“ Augustins Bekehrung (Tübingen 1923) 92.

<sup>8</sup> Il est superflu d'insister sur la similitude des sentiments qu'expriment et le récit de la vision et la première méditation du psaume quatrième. De part et d'autre, il s'agit du repos en Dieu, du détachement de toutes les créatures, du désir de la vie éternelle. Le cri poussé du verset neuvième, in id ipsum, se prolonge et fait écho de la plaine de Milan au rivage de la Méditerranée.“ La vision d'Ostie, sa place dans la vie et l'œuvre de saint Augustin (Paris 1938) 42. – Zum „id ipsum“ vgl. J. Swetnam, A note on „in id ipsum“ in saint Augustine, in: MSM 30 (1953) 328–331.

<sup>9</sup> Henry 41.

<sup>10</sup> „Il rapporte toute sorte de souvenirs, pêle-mêle, comme ils lui viennent, sans souci de chronologie, souvent pour combler une lacune trop sensible du récit antérieur.“ Recherches sur les Confessions de saint Augustin (Paris 1950) 36.

<sup>11</sup> Courcelle 36.

<sup>12</sup> Augustinus von Hippo (Frankfurt 1973) 98–109.

<sup>13</sup> Mandouze 202 und 202, Anm. 6.

<sup>14</sup> Vgl. eine ähnliche Sicht bei O. Perler, Les voyages de saint Augustin (Paris 1969) 142: „... Augustin s'intéressa à la Bible et sa piété se forma grâce aux Psaumes, comme en témoignent non seulement les Confessions mais encore les Dialogues. Néoplatonisme et Sainte Ecriture devinrent donc pour lui les sources d'une même vérité.“

<sup>15</sup> Göttingen 1955.

sequenz aus seiner minuziösen Analyse von Augustins Psalterbenutzung gezogen – vielleicht deswegen nicht, weil er sich vom Ausgangspunkt seiner Untersuchung nicht lösen konnte und an der Vorstellung festhielt, die Konfessionen seien eine Biographie, in der der Psalter sehr häufig zitiert wird. Andere Forscher jedoch haben diese Konsequenz gezogen, so z. B. H. Lausberg: „Die Confessiones sind also literarisch etwas ganz anderes als die Traktate, Predigten usw., sie sind eben . . . selbst ein *amplifiziertes Psalterium*, dem die Psalmenzitate nicht als bloß stilisierte Belegzitate, sondern als typologischer Grundton zugehören. Die Psalmzitate sind also appropriierte Ineinssetzungen . . .“<sup>16</sup> Knauer nun war nicht entgangen, daß Augustinus nur an zwei Stellen innerhalb der Bücher I–X „im modernen Sinn“ zitiert, nämlich in unserem Passus IX, 4, 8<sup>17</sup> und außerdem IX, 12, 31<sup>18</sup>; er macht sich aber keine Gedanken über dieses erstaunliche Faktum, sondern bemerkt nur lakonisch, daß Augustin „aus gegebenem Anlaß hinzufügt, daß es sich um ‚Psalmen‘ handelt, die er ‚zitiert‘“<sup>19</sup>. Die Frage muß u. E. lauten: Was ist der „gegebene Anlaß“, daß Augustinus, statt den Psaltervers inhaltlich wie stilistisch in den Kontext einzuweben, ihn durch Zitat ausdrücklich kennzeichnet? Bei einem Schriftsteller niedrigeren Ranges genügte die Auskunft, es handle sich um mangelnde Konsequenz. Bei Augustinus ist es angebracht, nach einem tieferen Grund zu fragen. Unsere Arbeitshypothese nun lautet: Das explizite Zitat signalisiert einen näher zu bestimmenden Zusammenhang zwischen der literarischen Form der Konfessionen, d. h. ihrer Eigenart als biographisch amplifiziertem Psalterium und dem an dieser Stelle der Schrift berichteten Lebensabschnitt. M. a. W. die Form der Konfessionen ergibt sich in gewissem Sinne aus der hier erzählten Etappe der Bekehrungsgeschichte.

Innerhalb des 9. Buches ist der Abschnitt 4, 7–12 durch die *inclusio recordatio* und *recordor* deutlich als zusammenhängender Passus gekennzeichnet<sup>20</sup>. Wovon ist genauerhin in diesem Abschnitt die Rede?, lautet die erste Frage. Zweitens ist zu fragen: Wenn Augustinus hier von einer bestimmten Form der „Beschäftigung“ mit dem Psalter spricht, warum tut er es gerade hier? Soweit wir sehen, gehen die oben genannten Forscher auf diese Fragen nicht ein. Sie beschränken sich im Grunde auf die Feststellung der Tatsache, daß Augustinus sich mit dem Psalter befaßt; warum er es tut und wie er es tut und

<sup>16</sup> H. Lausberg, Rezension von G. N. Knauer, Psalmenzitate, in: ThRv 53 (1957) 16.

<sup>17</sup> Quas tibi . . . voces dedi, cum legerem *psalmum* David . . . in *psalmis* illis . . . quando legi *quartum psalmum* in illo tunc otio, quid de fecerit me ille *psalmus*.

<sup>18</sup> (Evodius) cantare coepit *psalmum* . . .

<sup>19</sup> Knauer 184.

<sup>20</sup> Revocat enim me *recordatio* mea (4, 7) – quando *recordabar* omnia dierum illorum *feriatorum* (4, 12).

warum er es hier berichtet, wird nicht untersucht. Vor allem für Courcelle handelt es sich ja um eine sehr zufällige Erinnerung<sup>21</sup>.

Auszugehen ist nun, um zunächst die zweite Frage zu behandeln, von dem auffallenden Umstand, daß Augustinus im Kontext mehrmals seinen Abschied von der Rhetorik erwähnt<sup>22</sup>. Er stellt also die noch näher zu bestimmende „Beschäftigung“ mit dem Psalter in den unmittelbaren Zusammenhang mit der Aufgabe seines Redneramtes. Außerdem betont er, daß die damals von ihm verfaßten Schriften zwar schon Gott dienten, „aber doch noch gleichsam im Todesröcheln die von Hochmut besessene Schule atmen“ (4, 7). Wird man wirklich mit Courcelle<sup>23</sup> behaupten, das sei *pêle-mêle* nebeneinandergesetzt, die Aufgabe des Rhetoramtes zusammen mit dem Geständnis, zu diesem Zeitpunkt noch die Sprache des Rhetors gesprochen zu haben, und die Beschäftigung mit dem Psalter? Haben wir es nicht vielmehr mit einer absichtlichen Verknüpfung zu tun, durch die Augustinus eine weitere Etappe seiner Bekehrung *andeutet*? Daß er ein Meister der andeutenden Aussagen ist, sollte man aus den vorausgegangenen Büchern wissen! Genausowenig wie er im 7. Buch *explicitis verbis* sagt, es handele sich hier um die Bekehrung des Intellekts – und doch geht es darum! –, genausowenig wie er im 8. Buch ausdrücklich affirmiert, daß er die Bekehrung des Willens berichtet – und doch ist dies dort das Thema! –, sagt er hier in diesem Abschnitt des 9. Buches auf direkte Weise, daß er eine weitere „Bekehrung“ schildert. Er erzählt sie wie in den beiden vorausgegangenen Büchern unausdrücklich, eben durch den Zusammenhang, in den er das eine wie das andere Ereignis stellt, den Abschied von der *cathedra mendacii* (2, 4) und das „Lesen“, „Rezitieren“ des Psalters.

Doch damit sind wir schon bei der ersten Frage angelangt, der genaueren Bestimmung der „Beschäftigung“ mit dem Psalter. Handelt es sich tatsächlich um eine Meditation (Boyer, Henry), eine Interpretation (Knauer), oder gar einen „commentaire antimanichéen“ (Cour-

<sup>21</sup> Vgl. w. o.; fragen kann man sich freilich, ob die Beschäftigung mit dem Psalter statt mit einem anderen Buch der Hl. Schrift nicht ganz einfach der Ordnung und Reihenfolge entspricht, die, wie es scheint, von den geistlichen Lehrern empfohlen wird. Augustinus ist eben *rudis* (in germano amore), d. h. Anfänger und *catechumenus* (4, 8). Das Bibelstudium hat aber mit dem Psalter zu beginnen. Die von Hieronymus empfohlene Reihenfolge lautet z. B.: Psalter, Sprichwörter, Kohelet, Job, die Evangelien, Apostelgeschichte, die neutestamentlichen Briefe, die Propheten, der Heptateuch, die Bücher der Könige, Paralipomenon, Esdras, Esther, *ultimum sine periculo discat canticum canticorum* (Ep. 107, 12; CSEL 55, 302–303); vgl. auch Ep. 128, 4; CSEL 36, 160, wo in kürzerer Form die gleiche Reihenfolge angegeben ist: *discat memoriter psalterium et usque ad annos pubertatis libros Salomonis, evangelia, apostolos ac prophetas* . . .

<sup>22</sup> *Subtrahere ministerium linguae meae nudinis loquacitatis* (2, 2); *magisterii illius sarcinam deponere* (2, 4); *actu solverer a professione rhetorica* (4, 7); *renuntiavi* (5, 13).

<sup>23</sup> Courcelle 36.

celle)? Perler kommt u. E. der Wahrheit schon näher, wenn er von der „Formung“ von Augustins Frömmigkeit spricht<sup>24</sup>. Unsere These jedenfalls lautet: Nicht nur seine Frömmigkeit wurde durch den Psalter „geformt“, sondern auch – und zunächst – seine Sprache! Der Verfasser der Konfessionen deutet in unserem Passus an, daß er die „christliche Sondersprache“, um hier einmal diesen Terminus zu verwenden, vor allem mit Hilfe des Psalters gelernt hat. Denn tatsächlich geht es in diesem Abschnitt zunächst um Worte, um Sprechen, nicht um Gedanken, nicht um Meditation, erst recht nicht um Interpretation, wie einige der obengenannten Autoren meinen: *quas tibi, deus meus, voces dedi, cum legerem Psalmos David . . . quas tibi voces dabam in psalmis illis . . . et accendebar eos recitare . . . vellem, ut audirent (scil. manichaei) voces meas, quando legi quartum psalmum (4, 8) . . . et haec omnia exhibant . . . per vocem meam . . . Et audivi et contremui . . . et insonui multa graviter et fortiter in dolore recordationis meae. Quae utinam audissent (manichaei) . . . (4, 9) . . . Legebam: irascimini . . . et exclamabam legens haec foris et agnoscens intus (4, 10) . . . Et clamabam consequente versu . . . legebam et ardebam (4, 11). Um Worte, also Sprache, eine neue Sprache geht es, durch die – und das ist das zweite, was es zu sehen gilt – neue Affekte zum Ausdruck kommen, neue Affekte, die durch die neuen Worte gelernt, angeeignet werden. Diesen kausalen Zusammenhang zu sehen, ist entscheidend: durch das *Lesen* des Psalters verändert Augustinus seine Affekte, erwirbt er die der Bekehrung entsprechenden inneren Haltungen. In diesem Sinne *bewirkt* der Psalter, nachdem Verstand und Willen (7. und 8. Buch) bekehrt sind, die Bekehrung der Affekte und Gefühle. M. a. W. *quid de me fecerit ille psalmus* (4, 8) ist ganz wörtlich zu nehmen: „Was dieser Psalm aus mir machte!“*

Vielleicht wendet man hier ein, wir übertrieben die Rolle des Psalters in der Bekehrung Augustins. Einerseits sei von einer Wirkung der Psalterlektüre auf die Sprache des Neubekehrten in den Cassiciacum-Schriften nichts oder fast nichts zu spüren. Das Gebet am Anfang der Soliloquien z. B. zeige keinen psalmischen Einfluß, sondern bleibe ganz dem griechischen Gebetsstil verpflichtet. Andererseits dürfe man nicht übersehen, daß Augustin selber nicht dem Psalter, sondern anderen Teilen der Heiligen Schrift, denkt man an die berühmte Gartenszene von Buch VIII, z. B. Paulus die entscheidende Rolle in seiner Bekehrung zuschreibt. Dem ersten Einwand hinsichtlich der Sprache der Frühdialoge ist voll zuzustimmen. Aber es geht uns ja gar nicht – an dieser Stelle der Untersuchung – um die historische Frage, ob der Psalter tatsächlich die von Augustin geschilderte Wirkung gehabt hat. Wir betreiben lediglich Textkritik und fragen: deutet Augustinus einen Zusammenhang zwischen der Aufgabe des Redneramtes

<sup>24</sup> Vgl. Anm. 14.

und der Psalmenlektüre an? Auch der zweite Einwand hilft uns, unsere Interpretation zu verdeutlichen. Natürlich spielen auch andere Teile der Heiligen Schrift, z. B. Paulus, eine Rolle, ja unter bestimmter Rücksicht sogar die entscheidende, man denke an die Gartenszene. Aber dem Psalter kommt in Augustins Augen und Schilderung eine spezifische Rolle zu, eben die von uns gekennzeichnete. Selbstverständlich findet im ganzen Prozeß der Bekehrung ein Übergang von Stolz zu Demut und von Selbsteingenommenheit zum Bekenntnis statt –, und zwar aufgrund von Schriftlektüre –, aber es sind erst die *voces* des Psalters, die diese neuen *affectus* zum Ausdruck zu bringen vermögen. Auch hier wieder die Nuance: ob es wirklich so war, lassen wir zunächst auf sich beruhen; wir beschränken uns auf die Feststellung: Augustinus schildert es so! Augustinus nennt in unserem Abschnitt die breite Palette neuer, christlicher Affekte, die durch die entsprechenden Worte der Psalmen, der *cantica fidelia et soni pietatis*, d. h. der Glauben und Frömmigkeit zeugenden Gesänge und Laute, hervorgebracht wurden. Bezeichnenderweise heißt es an erster Stelle: *excludentes turgidum spiritum* und *in te inflammabar ex eis* (4, 8), d. h. die Psalmen treiben den Hochmut aus<sup>25</sup> und sie entflammen zur Gottesliebe. Auf diesem Fundament, der Demut und der Gottesliebe, bringt dann der Psalter weitere Affekte hervor: Gottesfurcht, Hoffnung und Frohlocken<sup>26</sup>, inneren Abscheu vor den begangenen Sünden, Reue und Zerknirschung, Freude und inneres Verkosten Gottes<sup>27</sup>. Nicht um bloße blasse Gedanken geht es dabei, sondern um Affekte, die das Äußere wie das Innere erschüttern: „Dies alles brach hervor in meinen *Augen*, meiner *Stimme*, da ich *las*<sup>28</sup>, wie dein guter Geist sich also an mich wandte“<sup>29</sup> . . .

Augustinus selber bezeichnet die Wirkung des Psalters auf ihn, den Rezitierenden, Lesenden, als medizinisch, in diesem Sinne als „therapeutisch“; der Psalter stellt die Gesundheit der Seele wieder her<sup>30</sup>. Er selbst, Augustinus, gehörte einst zu den Verächtern dieser Psalter-

<sup>25</sup> Die Übersetzung „accent de piété où n'entre aucune enflure d'esprit“, Bibl. August. 14, 85 bzw. „fromme Weisen, die allem Hochmutsgeist den Einlaß wehren“, Bernhard (1955) 435, verfehlen die Pointe.

<sup>26</sup> „Inhorruí timendo, ibidemque inferbui sperando et exultando in tua misericordia“, 4, 9.

<sup>27</sup> „Didiceram irasci de praeteritis . . . mihi iratus eram intus . . . compunctus eram . . . dederas laetitiam in corde meo . . .“ 4, 10.

<sup>28</sup> Über das laute Lesen in der Antike und die davon erwartete Wirkung vgl. J. Balogh, *Voces paginarum*, in: *Philologus* 82 (1927) 84–109 und 202–240, ferner H. Schöne, „Peri Hygieines anaphoneseos bei Oribas. coll. med. 6, 10, in: *Hermes* 65 (1930) 92–105.

<sup>29</sup> „Et haec omnia exibant per oculos et vocem meam, cum conversus ad nos spiritus tuus bonus ait nobis“, 4, 9.

<sup>30</sup> „Quam vehementi et acri dolore indignabar Manichaeis; et miserabar eos rursus, quod illa sacramenta, illa *medicamenta* nescirent, et insani essent adversus *antidotum* quo sani esse potuissent“, 4, 8.

medizin. Er bekennt es jetzt ausdrücklich am Schluß unseres Abschnitts<sup>31</sup>. Wir werden damit auf III, 5, 9 hingewiesen, d. h. seinen ersten vergeblichen Versuch, diese Arznei zu verwenden, und die daran anschließende Verstrickung in die Schlingen der Manichäer; so erklärt sich sein im Zusammenhang auffallendes Verlangen, gerade den Manichäern die Wirkung des Psalters vor Augen und Ohren zu führen<sup>32</sup>.

Ist erst einmal die genauere Art und Weise bestimmt, in der Augustinus sich mit dem Psalter ‚beschäftigt‘ – Augustinus *liest* den Psalter, um mit den *Worten* des Psalters die *Affekte* des ‚Psalmlisten‘ zu erwerben –, erscheint auch die Einleitung unseres Abschnitts 4, 7 in einem neuen Lichte: die *interna stimula*, durch die Gott ihn ‚zähmte‘ und an die er sich jetzt dankbar beim Schreiben der *Confessiones* erinnert, bezeichnen konkret nichts anderes als die Wirkungen der Psalterlektüre in seiner Seele. Was ihn ‚geebnet‘, Berg und Hügel seiner Sinne abgetragen, das Krumme in ihm gerade, die Härten geschmeidig gemacht hat<sup>33</sup>, ist wiederum konkret nichts anderes als der Psalter, von dem im Anschluß die Rede ist. Wie sehr tatsächlich der Psalter durch seine Worte, in diesem Sinne durch seine Sprache, wirkt, verdeutlicht der Hinweis auf Alypius. Dieser hatte sich zunächst geweigert, den Namen Jesu Christi in den in Cassiciacum geschriebenen Schriften zu gebrauchen, „denn lieber war es ihm, sie dufteten nach den ‚Zedern‘ unserer Schule, die der Herr doch schon zersplittert hatte, als nach den heilsamen Kräutern wider Schlangengift im Garten der Kirche“ (4, 7). Auch diese *salubres herbae ecclesiasticae adversae serpentibus* sind konkret nichts anderes als die *psalmi David* – im Sinne einer *pars pro toto* –, an deren heilsame Wirkung er sich unmittelbar anschließend erinnert<sup>34</sup>. Mit diesen Worten (*voces*) des Psalters bekehrte sich der sprachlos gewordene Rhetor zu seiner neuen Sprache. Mit der Sprache lernte der *rudis*, d. h. der Anfänger im christlichen Glauben, den *germanus amor* (4, 8).

Doch Art und Weise des Lesens ist noch genauer zu bestimmen. Augustinus spricht 4, 8 zunächst in der Mehrzahl von den *psalmi David*, von den *psalmi illi*, verdeutlicht dann aber an Psalm 4, was er allgemein über die Rolle des Psalters in seiner Bekehrung angedeutet hat. Was Augustinus hier zur Illustration seiner Aussage, er sei vom Psalter zur Gottesliebe entflammt worden, zu den einzelnen Versen

<sup>31</sup> „Nec inveniebam quid facerem surdis mortuis, ex quibus fueram pestis, latrator amarus et caecus adversus litteras de melle caeli melleas, et de luce tuo luminosas: et ‚super inimicis‘ scripturae huius ‚tabescebam‘“, 4, 11.

<sup>32</sup> „Vellem ut alicubi iuxta essent tunc, et me nesciente quod ibi essent, intuerentur faciem meam, et audirent voces meas, quando legi quartum psalmum, in illo tunc otio, quid de me fecerit ille psalmus“, 4, 8.

<sup>33</sup> IX, 4, 7.

<sup>34</sup> „Quas tibi, deus meus, voces dedi, cum legerem psalmos David“, 4, 8.

ausführt, haben verschiedene Autoren als ‚Kommentar‘ bezeichnet<sup>35</sup>. Diese Charakterisierung ist zumindest mißverständlich. Soll damit gesagt sein, Augustinus interpretiere den Psalm, lege ihn aus, erkläre, was der Psalter an sich sagen will, so ist diese Bezeichnung falsch. „Da ich dich anrief, erhörtest du mich, Gott meiner Gerechtigkeit; in der Drangsal hast du mir Raum geschaffen. Erbarme dich meiner, Herr, und erhöre mein Gebet!“ lauten die ersten Verse von Psalm 4. Augustinus ‚Kommentar‘ dazu lautet: „Audirent (scil. die Manichäer) ignorante me, utrum audirent, ne me propter se illa dicere putarent, quae inter haec verba dixerim. Quia et revera nec ea dicerem, nec sic ea dicerem si me ab eis audiri viderique sentirem: nec, si dicerem, sic acciperent quomodo mecum et mihi coram te de familiari affectu animi mei“ (4, 8). Lassen wir Augustins Aporie, in Gegenwart der Manichäer so zu sprechen, wie wenn sie nicht gegenwärtig wären, zur Seite, sie braucht uns hier nicht weiter zu beschäftigen. Uns interessiert nur, *was* er in ihrer Gegenwart sprechen würde. Die Antwort muß lauten: eben den zitierten Psalmvers und die folgenden Verse. Die sollen sie aus seinem Munde hören. Mit den Worten dieses Verses<sup>36</sup> bringt er den *familiaris affectus animi* zum Ausdruck. M. a. W. Augustinus macht sich den Psalmvers zu eigen, spricht die Psalterworte als eigene Gebetsworte zu Gott. Hier wird nicht ausgelegt, erklärt oder kommentiert. Deswegen gibt es auch auf seiten der anwesend/abwesend gedachten Manichäer nichts zu verstehen und zu begreifen. Sie brauchen nur zu hören (*audirent*) und zu sehen (*intuerentur faciem meam*). Sie sollen hören und sehen, wie Augustinus den Psalmvers spricht und unter diesem Sprechen (*inter haec verba*) ein anderer Mensch wird. Die durch den Vollzug der Psalterworte gewonnenen Affekte sind: *inhorrui timendo*, *ibidem* (d. h. inter haec verba) *infernui sperando et exultando in tua misericordia*.

Unmittelbare Identifikation mit dem Psalmisten und so Nachvollzug der Psalterworte als eigene ist jedoch nicht bei allen Versen des Psalms 4 möglich, sondern nur bei solchen, in denen der Psalmist in der ersten Person spricht oder sich an eine andere Person wendet. „Ihr Menschensöhne, wie lange noch seid ihr herzensstarr? Was liebt ihr die Nichtigkeit und geht der Lüge nach?“ (4, 9). Diesen Vers spricht Augustinus nicht als eigene Worte; er läßt sie, vom „Propheeten“ (*propheta*) oder „deinem guten Geist“ (*spiritus tuus bonus*) gesprochen, an ihn persönlich gerichtet sein<sup>37</sup>. *Et ideo audivi et contre-*

<sup>35</sup> Vgl. w. o.

<sup>36</sup> Wörtlich: *inter haec verba* = während dieser Worte (d. h. des Psalters). Aus dem Zusammenhang ist deutlich, daß Augustinus nicht vom Psalmvers verschiedene Worte den Manichäern zu Gehör bringen will, sondern diese selbst.

<sup>37</sup> Insofern eine Verteilung der einzelnen Verse auf verschiedene Personen vorgenommen wird, kann übrigens von einer ‚Auslegung‘, nämlich von prosopographischer Auslegung, die Rede sein. Vgl. hierzu unseren Beitrag „Hermeneutique de

*mui, quoniam talibus dicitur qualem me fuisse reminiscebar.* Genauso wenig wie die von ihm appropriierten Verse interpretiert werden, wird des „guten Geistes“ oder des „Propheten“ Anrede an ihn interpretiert: sie wird vielmehr vernommen, gehört (*audivi*) und löst Zittern aus (*contremui*). *Et insonui multa graviter et fortiter in dolore recordationis meae.* Und wieder der (unerfüllbare) Wunsch: hätten doch die Manichäer das Gebet des vom „guten Geist“ Angesprochenen und Betroffenen *hören* können.

Mit Vers 5 („Zürnet euch und sündigt nicht länger“) läßt sich Augustinus noch einmal selber vom „guten Geist“ ansprechen. Die Frage von Vers 6 („Wer zeigt uns das Glück?“) attribuiert er dagegen, wie es scheint, den Manichäern. Vers 7–8a *spricht* er wiederum als seine eigenen Worte: „Eingeprägt ist uns dein lichtiges Angesicht, Herr!“ In Vers 9 (In pace in idipsum dormiam, et requiescam) *liest* Augustinus dann den Höhepunkt des Psalms: *et clamabam in consequenti versu clamore alto cordis mei.* Er assoziiert beim Lesen mit den einzelnen Worten des Verses die höchsten und tiefsten Vorstellungen seiner neuplatonisch bestimmten Eschatologie: *et tu es ‚idipsum‘ valde qui non mutaris; et in te ‚requies‘ obliviscens laborem omnium* usw.

„Ich las und entbrannte“, das gilt nicht nur vom letzten Vers, das gilt vom ganzen Psalm 4. Augustinus macht sich die Worte des Psalms zu eigen, prosopographisch zergliedert enthält derselbe einen Abriss seiner persönlichen Heilsgeschichte mit Gott. Psalm 4 seinerseits ist dabei in seinen Augen nur ein Paradigma für den Psalter überhaupt. Über die Rolle des Psalters in Augustins Bekehrung handelt nicht nur Kap 4, sondern auch 6, 14–15 und 12, 31 in Buch IX, schließlich 33, 50 in Buch X. Das Neue dieser Stellen im Vergleich zu IX, 4, 7–11 besteht darin, daß hier nicht vom Psalter als gesprochenem Wort, sondern vom Psaltergesang die Rede ist. Beginnen wir mit IX, 6, 14. In Erinnerung an die Zeit seiner Taufe schreibt Augustinus: „Nec satiabar illis diebus dulcedine mirabili, considerare altitudinem consilii tui super salutem generis humani. Quantum flevi in hymnis et canticis tuis, suave sonantis Ecclesiae tuae vocibus commotus acriter. Voces illa influebant auribus meis, et eliquabatur veritas in cor meum; et exaestuabat inde affectus pietatis et currebant lacrymae, et bene mihi erat cum eis.“<sup>38</sup> Zunächst, was ist hier unter *hymni et cantica* zu verstehen? F. Van der Meer scheint darin ausschließlich „jene Lobgesänge, die sein Vater in Christus, Ambrosius, selbst gedichtet hatte“, zu sehen<sup>39</sup>. Aus dem Kontext jedoch dürfte sich er-

l'exégèse dogmatique d'Athanase“, in: *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*, hrsg. von Ch. Kannengiesser (Paris 1974), 195–214, bes. 198–200, dort auch weitere Literatur.

<sup>38</sup> IX, 6, 14.

<sup>39</sup> Augustinus der Seelsorger, *Leben und Wirken eines Kirchenvaters* (Köln 1953) 345.

geben, daß unter den *hymni et cantica* auch Psalmen zu verstehen sind, wurden doch dieselben erst 4, 8 *cantica fidelia* genannt und heißt es doch unmittelbar anschließend im Bericht über die Einführung des *mos orientalium partium* des Gesangs: *tunc hymni et psalmi (canebantur)* (7, 15)<sup>40</sup>. Darauf daß unter *hymni et cantica* gegen Van der Meer auch Psalmen zu verstehen sind, deutet wohl auch die Erwähnung der *altitudo consilii tui super salutem generis humani*. Der göttliche Heilsplan mit seiner Geschichte in Gestalt der zwei Städte ist der theologische Rahmen der Psalterauslegung des Bischofs<sup>41</sup>. Wichtig ist nun die Erkenntnis: Augustinus sieht hier den Psaltergesang unter derselben Rücksicht wie die Psalterrezitation in IX, 4, 7–11, nämlich unter der Wirkung, die vom Gesang auf den Singenden und Hörenden ausgeht. Der Gesang der Psalmen (und Hymnen) „bewegt mächtig“. Mit den Lauten, die ins Ohr dringen, „flößt sich die Wahrheit ins Herz“<sup>42</sup>. „Davon wallt dann der Affekt (*affectus*) der Frömmigkeit auf.“ Es ist deutlich: die Wirkung des Psaltergesangs liegt ganz auf der Linie der Psalterrezitation. Das Singen verstärkt lediglich diese Wirkung. Von *exaestuarum* und *lacrymae* war IX, 4, 7–11 noch nicht die Rede, die Affekte wurden zwar in Augen und Stimme sichtbar, blieben aber doch noch innerlicher als jetzt beim Gesang: *et exaestuabat inde affectus pietatis et currebant lacrymae*<sup>43</sup>. Die Wirkung der *cantica hymnorum* ist um so stärker, als der Schmerz der einstigen Verkennung dieser Gabe Gottes hinzukommt<sup>44</sup>.

Vom Singen des Psalters ist dann noch einmal im 9. Buch die Rede,

<sup>40</sup> Vgl. auch den Abschluß des Berichts über den Gemeindegang, wo von *cantica hymnorum tuorum* die Rede ist, 7, 16.

<sup>41</sup> Vgl. P. Salomon, Probleme der Psalmen. Text und Interpretation der Psalmen zur Zeit des hl. Hieronymus und hl. Augustinus, in BenM 30 (1954) 393–416, hier 411; ferner A. Lauras und H. Rondet, Le thème des deux cités dans l'œuvre de saint Augustin, in: EtAug (Paris 1953) 99–160, bes. 114–138.

<sup>42</sup> Wörtlich: „Die Wahrheit wird ins Herz eingeseht.“ – C. J. Perl, Augustinus und die Musik, in: Augustinus Magister 3 (1954) 439–452, hier 449, sieht in unserer Stelle eine sehr grundsätzliche Aussage Augustins über die Wirkung der Musik: „... diese Stelle (wurde) bisher nicht in ihrem rechten Sinn erkannt... dieses ‚eliquabatur veritas in cor meum‘ (wurde) nur im Sinne eines Einträufelns gedeutet, während es ganz eindeutig auf die auch andernorts von Augustinus ausgesprochene Ansicht hinweist, daß die Musik das Wissen von Gott, ja die Erkenntnis Gottes vermittelt, und zwar wie aus dieser Ausdrucksweise hervorgeht, geklärt, gereinigt noch, als es das Wort allein vermag...“

<sup>43</sup> Allgemein zum Psaltergesang in der frühen Kirche vgl. J. Quasten, Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit, Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 25 (1930) 142–146; A. Dohmes, Der Psalmen-gesang des Volkes in der eucharistischen Opferfeier der christlichen Frühzeit, in: LiLe 5 (1938) 128–151; speziell zu Chrysostomus vgl. R. Kaczynski, Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus (Freiburg Br. 1974) 89–111; zur Einführung des Psaltergesangs in Mailand vgl. u. a. F. Van der Meer 345–346.

<sup>44</sup> „Et ideo plus flebam inter cantica hymnorum tuorum, olim suspirans tibi, et tandem respirans, quantum patet aura in domo fenea“, 7, 16.

und zwar beim Bericht über den Tod der Mutter. „So griff denn Evodius . . . nach dem Psalter und begann im Wechsel mit uns, dem ganzen Hause, den Psalm zu singen: ‚Von Erbarmen und Gerechtigkeit will ich dir singen, Herr‘ (Ps 100, 1)“ (IX, 12, 31). Vielleicht handelt es sich dabei schon um einen Teil der Totenliturgie<sup>45</sup>.

Auf eine letzte Stelle in den Konfessionen, wo von der Wirkung des Psaltergesangs die Rede ist, ist noch einzugehen: X, 33, 49. Der Abschnitt blieb in der Literatur nicht unbeachtet<sup>46</sup>. Lassen wir einmal Augustins subtilen Gewissenszweifel darüber, ob er der Sinnenlust der Ohren über Gebühr nachgibt, beiseite<sup>47</sup>. Fragen wir uns, was die Stelle positiv über den Psaltergesang sagt. Erstens ist festzuhalten: gesungen übt der Psalter eine größere Wirkung auf unsere Affekte aus als bloß rezitiert oder gesprochen<sup>48</sup>. Augustinus sieht dabei die eigentliche Wirkung auf die Seele vom Psalterwort ausgehen (*ipsis sanctis dictis*), nicht von der Melodie, diese verstärkt lediglich die Wirkung des Wortes. Er sieht beides, Psalterwort und -gesang, unter der Rücksicht der Wirkung auf die Seele. Zweitens nennt Augustinus den Grund für die Wirksamkeit der Worte und des Gesangs auf die Seele: Es besteht eine „geheime Verwandtschaft“ zwischen Wort und Ton auf der einen und den Affekten auf der anderen Seite<sup>49</sup>. Augustinus spielt hier auf die sog. Ethoslehre an, d. h. die Lehre von einer wechselseitigen Beziehung zwischen seelischem und musikalischem Ausdruck bzw. Empfinden. Schon die Pythagoreer hatten erste Ansätze einer ‚psychotherapeutischen‘ Verwendung der Musik ausgebildet. Hauptvertreter einer Verwendung von Musik zur Seelenbildung war Damon von Athen, angeblich Musiklehrer des Perikles und Sokrates. Die im einzelnen nur schwer zu rekonstruierenden Auffassungen fanden ihren wesentlichen literarischen Niederschlag im Werk Platos<sup>50</sup>. Nach ihm vollzieht sich die Erschaffung der Seele nach

<sup>45</sup> Vgl. hierzu Quasten 231, wo jedoch unter Hinweis auf Augustinus, Ep. 158, 2, CSEL 44, 490, von Hymnen und Psalmen am *Grabe* die Rede ist.

<sup>46</sup> Vgl. u. a. Van der Meer 350–351.

<sup>47</sup> „Die Wollust der Ohren hatte mich fest umgarnt und unterjocht, aber du hast die Fessel gelöst und mich befreit. Auch jetzt noch, ich bekenne es, gebe ich mich gern den Tönen hin, wenn deine Worte sie beseelen und sie mit lieblicher und geschulter Stimme gesungen werden; doch lasse ich mich nicht ganz von ihnen gefangen nehmen, sondern ich reiße mich los, sobald ich will. Aber wenn sie zugleich mit den Worten, die ihnen Leben einhauchen, Einlaß bei mir verlangen, fordern sie auch einen einigermaßen würdigen Platz in meinem Herzen, und schwerlich weise ich ihnen den richtigen an. Denn manchmal, so will mir scheinen, erweise ich ihnen mehr Ehre, als ihnen gebührt.“ (Übersetzung von Bernhard)

<sup>48</sup> „Ipsis sanctis dictis religiosius et ardentius sentio moveri animos nostros in flammam pietatis, cum ita cantantur, quam si non ita cantarentur“, X, 33, 49.

<sup>49</sup> „Omnes affectus spiritus nostri pro sui diversitate ha(ent) proprios modos in voce atque cantu, quorum nescio qua occulta familiaritate excitentur“, X, 33, 49.

<sup>50</sup> Vgl. Näheres hierzu bei W. D. Anderson, *Ethos and Education in Greek Music*, 1966; W. Vetter, in: Pauly-Wissowa, *Realenzyklopädie* 16a (1933) 823–876, hier 838–842.

streng zahlenmusikalischen Verhältnissen. Aufgrund dieser Strukturähnlichkeit von Seele und Musik sind Tonbewegungen imstande, die Bewegungen der Seele nachzubilden und sie so unmittelbar zu beeinflussen. Harmonie und Gesetzmäßigkeit der Tonbewegungen vermögen im Menschen seelisches ‚Gleichgewicht‘ herzustellen. Deswegen ist die Musik vor allem in der Pädagogik von höchster Bedeutung. Im Vergleich zu den anderen Bildungs- und Erziehungsmitteln ist die „Erziehung durch Musik darum die vorzüglichste, weil der Rhythmus und die Harmonie am meisten in das Innerste der Seele dringen und am stärksten sie erfassen und Anstand (‚euschemosyne‘) bringen und verständig machen, wenn jemand darin richtig erzogen wird“<sup>51</sup>. Weil nach Platons Auffassung die Musik eine so tiefgehende und nachhaltige Wirkung auf die Seele ausübt, ist unter den bestehenden Tonarten und Musikinstrumenten für die Erziehung der Jugend eine strenge Auswahl zu treffen. Die weichlichen, klagenden, erschlaffenden Tonarten sind unbedingt zu vermeiden, weil sonst die entsprechende Seelenhaltung in den Jugendlichen erzeugt wird<sup>52</sup>. Von der angedeuteten Musiktheorie her erklären sich übrigens auch die uns kaum nachvollziehbaren Zweifel und Skrupel Augustins, ob die sinnliche Lust der Ohren in der rechten Weise dem Geist beim Gesang der Psalmen untergeordnet bleibt<sup>53</sup>.

Näherhin – und das ist die dritte grundsätzliche Aussage unseres Abschnitts – besteht die Wirkung des Psaltergesangs in der Weckung der Affekte des Geistes, gerade insofern derselbe schwach ist. Weil der Gesang das vermag, den schwachen Geist zu stärken, überwindet Augustinus letztlich alles Schwanken über die Erlaubtheit des Psaltergesangs in der Kirche<sup>54</sup>. Eingedenk der Erfahrung mit dem Psalter in den Tagen seiner Bekehrung, aber auch der Erfahrung, die er jetzt noch macht, gibt er schließlich die *magna instituti huius utilitas*, d. h. des Psaltergesangs in der Kirche, zu. Gleichsam um einem Mißver-

<sup>51</sup> Plato, Republik III, 401 D.

<sup>52</sup> Vgl. W. Kurzschnekel, Über die theologische Bestimmung der Musik. Neue Beiträge zur Deutung und Wertung des Musizierens im christlichen Leben, Excerpta ex dis. ad Laur. in Fac. Theol. Pont. Univ. Gregoriana (Rom 1968) 86–87; zu Augustins Musiktheologie vgl. den vollständigen Abdruck der Arbeit (Trier 1971) 115–150.

<sup>53</sup> „Allein meine sinnliche Lust, der man den Geist nicht preisgeben darf, auf daß er nicht entnervt werde, täuscht mich gar oft. Dann halten die Sinne sich nicht geduldig zurück und lassen der Vernunft den Vortritt, sondern übernehmen selbst die Führung, obwohl sie doch nur durch jene eingelassen wurden. So sündige ich hierin, unbewußt, aber nachher merke ich es. Manchmal hüte ich mich auch wieder zu sehr vor solchem Trug und irre dann durch allzu große Strenge. Ja, bisweilen möchte ich wünschen, daß all die lieblichen Melodien, in denen die Psalmen Davids gesungen werden, von meinen eigenen und der Kirche Ohren fern gehalten werden“. 33, 49–50.

<sup>54</sup> „Ita fluctio inter periculum voluptatis et experimentum salubritatis, magisque adducor, non quidem irtractabilem sententiam proferens, cantandi consuetudinem approbare in Ecclesia, ut per oblectamenta aurium infirmior animus in affectum pietatis assurgat.“ 33, 50.

ständnis vorzubeugen, legt er jedoch Wert darauf zu betonen, daß die eigentliche Ursache der ‚therapeutischen‘ Wirkung dieses Gesangs nicht die Melodie als solche ist, sondern der Inhalt der Psalterworte: *moveor non cantu, sed rebus, quae cantantur*<sup>55</sup>.

Als beispielhaft für den rechten Gesang des Psalters in der Kirche nennt unser Abschnitt schließlich die Art und Weise, wie Athanasius in seiner Kirche in Alexandrien die Psalmen singen bzw. rezitieren ließ<sup>56</sup>. Mit dem Namen Athanasius haben wir das Stichwort für einen weiteren Punkt unserer Untersuchung. In der Tat, was Augustinus in den behandelten Stellen der Konfessionen eher *implicitis verbis* über die ‚therapeutische‘ Wirkung der Psalterrezitation und des Psaltergesangs anklagen läßt, stellt das eigentliche Thema einer Schrift des Bischofs von Alexandrien dar; wir meinen die *Epistula ad Marcellinum*. Mehr noch, soweit wir sehen, gibt es in der christlichen Antike überhaupt keinen Text, der mit solcher Ausdrücklichkeit über beide Aspekte der Psaltertherapie, die Rezitation und den Gesang, handelt wie dieser Brief<sup>57</sup>. Der Brief an Marcellinus enthält deutlich drei Teile; der erste handelt vom Inhalt des Psalters. Athanasius geht es hier darum zu zeigen, daß der Psalter gleichsam ein Kompendium der übrigen Bücher der Heiligen Schrift darstellt. Wer sich den Psalter innerlich aneignet, eignet sich somit die ganze Heilige Schrift an. Der Psalter als Schriftkompendium, das ist eher ein einleitender Gedanke; der eigentliche Gegenstand des Briefes ist dann der Psalter in seiner ‚therapeutischen‘ Funktion. Was zunächst die ‚therapeutische‘ Funktion des Psalterwortes angeht, so hat der Psalter „diese wunderbare Eigenschaft, daß er die ‚Bewegungen‘ der Seele (‚hekastes psyches kinemata‘), ihre Verwandlung und Besserung in sich darstellt und ausgeprägt enthält. Jeder, der da will, kann sie deswegen aus demselben wie aus einem Bilde entnehmen und begreifen und eine solche Gestalt sich zu eigen machen, wie sie dort beschrieben ist“<sup>58</sup>. Athanasius vergleicht dabei den Psalter mit einem Spiegel. Der Psalmbeter erkennt in ihm die Bewegungen und Regungen seiner Seele. Die Psalterworte als solche verwandeln und bessern den Beter. Die Ähnlichkeit der Gedanken und Vorstellungen mit den Ausführungen Augustins in Conf. IX, 4, 7–11 usw. ist unverkennbar. Es handelt sich offensichtlich um zwei Zeugnisse des einen und gleichen Überlieferungsstroms christlich-antiker Vorstellungen vom Wechselverhältnis von *vox/sonus*

<sup>55</sup> Ebd.

<sup>56</sup> „Tutiusque mihi videtur quod de Alexandrino episcopo Athanasio saepe mihi dictum commemini, qui tam modico flexu vocis faciebat sonare lectorem psalmi, ut pronuntianti vicinior esset quam canenti.“ Ebd.

<sup>57</sup> Vgl. H.-J. Sieben, Athanasius über den Psalter, Analyse seines Briefes an Marcellinus, in: ThPh 48 (1973) 157–173, dort auch weitere Literatur.

<sup>58</sup> Ep. ad Marc. 10, PG 27, 20 C.

auf der einen und *affectus* auf der anderen Seite: Der Vollzug, der Nachvollzug der Psalterworte wirkt sich nach beiden Autoren unmittelbar auf die Seele des Rezitierenden aus. Der Psalter hat in diesem Sinne eine ‚therapeutische‘ Wirkung, d. h. eine die Seele sittlich läuternde, in diesem Sinne heilende Funktion.

Ausdrücklich geht dann Athanasius im zweiten Hauptteil seiner *Epistula ad Marcellinum* auch auf den zweiten Aspekt der Psaltertherapie ein: den Gesang. Als gesungener verwirklicht der Psalter die gesuchte Seelenharmonie<sup>59</sup>. Auch hier stellen wir eine nicht zu übersehende zumindest formale Ähnlichkeit mit Augustins Vorstellungen über die Wirkung des Psaltergesangs fest. Gewisse Unterschiede freilich sind auch deutlich. Während bei Athanasius das Ziel und die eigentliche Wirkung des Psalmengesangs die Erstellung der Seelenharmonie ist und so die Erreichung einer gewissen ‚Apathie‘<sup>60</sup>, weckt der Gesang nach Augustinus gerade die Affekte, freilich Affekte der Liebe, der Hoffnung, der Freude. Es ist deutlich: beide Autoren fügen die Elemente der antiken Ethoslehre in ihre je eigenen Vorstellungen vom Heilsweg des Menschen ein.

Zum Schluß noch zwei Fragen: Kannte Augustinus die *Epistula ad Marcellinum*? und: Ist Augustins Bericht in den Konfessionen über die Rolle des Psalters in seiner Bekehrung historisch zutreffend? Was die erste Frage angeht, so ist natürlich nicht schlechterdings auszuschließen, daß Augustinus die *Epistula ad Marcellinum* gelesen hat. Denn bekanntlich gibt es ja eine andere Schrift des Athanasius, nämlich die *Vita Antonii*, verfaßt um 357, die spätestens seit 381 in Trier in lateinischer Übersetzung vorliegt. Man wird also nicht grundsätzlich ausschließen können, daß Schriften des Athanasius, zumal eine so hochgeschätzte wie die *Epistula ad Marcellinum*<sup>61</sup>, im Afrika Augustins bekannt waren. Aber es gibt andererseits u. E. auch keine Gründe, die die Bekanntschaft mit der *Epistula ad Marcellinum* entweder nahelegen oder gar zwingend beweisen. Weder ist die Ähnlichkeit der über die ‚therapeutische‘ Wirkung der Psalmrezitation und des Psaltergesangs von beiden Autoren vorgetragenen Ideen so groß, daß sie nur durch Abhängigkeit des einen vom andern erklärt werden

<sup>59</sup> Weitere Einzelheiten in dem Anm. 57 genannten Artikel.

<sup>60</sup> „Mehr und mehr hat (die Seele) das innere Auge auf das Gute gerichtet und empfindet sie eine größere Sehnsucht nach den ‚zukünftigen Gütern‘ (Hebr 10, 1). Durch die Melodie der Worte in die entsprechende Verfassung gebracht, vergißt sie ihre Leidenschaften (‚pathe‘). Voll Freude schaut sie auf den Sinn, der in Christus ist, und denkt an nichts anderes als an das Gute.“ Ep. ad Marc. 29, PG 27, 41 B.

<sup>61</sup> Die *Epistula ad Marcellinum* wird zusammen mit dem berühmten Codex Alexandrinus überliefert, vgl. die in Anm. 57 genannte Studie, hier 157.

kann, noch gibt es gar direkte literarische Indizien für eine solche Abhängigkeit Augustins von dem Alexandriner <sup>62</sup>.

Unsere zweite abschließende Frage: Wie steht es mit der Historizität von Conf. IX, 4, 7–11? Gemeint ist hier natürlich nicht die Frage, ob der Psalter tatsächlich diese von Augustinus in unserem Abschnitt angedeutete ‚therapeutische‘ Wirkung auf ihn ausgeübt, kurz ob der Psalter ihm tatsächlich Sprache und Affekte gegeben hat. Die Frage kann vielmehr nur lauten, ob er sich tatsächlich in Cassiciacum mit dem Psalter befaßt hat oder ob es sich um eine nachträgliche Stilisierung des Autors der Konfessionen handelt. Die Antwort hängt weitgehend davon ab, wie hoch man überhaupt die historische Zuverlässigkeit der Konfessionen veranschlagt. Was nun unseren besonderen Punkt, die Beschäftigung mit dem Psalter in Cassiciacum angeht, so haben wir immerhin einige Nachrichten aus den Frühdialogen, die eine solche ‚Begegnung‘ mit dem Psalter wahrscheinlich machen. Einerseits haben wir das formelle Zeugnis Augustins, daß er in Cassiciacum regelmäßig betete, und zwar am Morgen <sup>63</sup> und am Abend nach seinen einsamen Meditationen, von denen uns die Soliloquia eine Vorstellung geben <sup>64</sup>. Was speziell die Psalmen angeht, so gibt uns De Ordine I, 22–23 einigen Aufschluß. Augustinus erzählt hier, daß Licentius an einem unschicklichen Ort den Psalmvers „Gott über alle Macht, bekehre uns und zeige uns dein Antlitz, so sind wir gerettet“ (Ps 79, 8) mehrmals hintereinander in solcher Lautstärke gesungen hatte, daß es Monica im Hause hören konnte, die darüber schockiert war. „Er verfiel nämlich auf nichts anderes, weil er neulich die Weise dieses Liedes gierig aufgenommen hatte und sie liebte, so wie man eine neue Melodie lieben kann“, berichtet Augustinus weiter. „Die Frau, die sehr fromm ist, . . . schalt ihn deswegen, weil der Ort unpassend für das Lied sei. Da hatte er scherzend geantwortet: ‚Als ob Gott seine Stimme nicht gehört hätte, wenn mich ein Bösewicht dort eingeschlossen hätte!‘“ Am nächsten Morgen singt Licentius, der angehende Dichter, den gleichen Vers „fröhlich und ausgelassen“ beim Aufstehen. Augustinus nimmt es zum Anlaß, nicht wie Monica schockiert den Psaltergesang am falschen Ort zu tadeln, sondern im Gegen-

<sup>62</sup> Es ist wahr, X, 33, 50 erwähnt Augustin Athanasius im Zusammenhang des Psaltergesangs (quod de Alexandrino episcopo Athanasio saepe dictum mihi commemini). Aber es geht hier um eine Frage, nämlich die Art des gesanglichen Vortrags, die der Brief an Marcellinus gerade nicht behandelt. Andererseits wird man freilich auch nicht sagen können, Augustins Auskunft, er habe über Athanasius gehört, schließe die Kenntnis einer schriftlichen Quelle, in unserem Fall der *Epistula ad Marcellinum* formell aus. Denn diese Aussage bezieht sich ausschließlich auf die Art des Psaltergesangs. Zur Frage, inwieweit Augustinus Athanasius-Schriften kannte, vgl. B. Altaner, Augustinus und Athanasius, in: Kl. patr. Schriften = TU 83 (1967) 260–268.

<sup>63</sup> De ordine I, 22.

<sup>64</sup> Ep. 3, 4: haec mihi dixi; deinde oravi, ut solebam, atque dormivi.

teil die tiefe symbolische Bedeutung des Vorgangs unter dem Beifall des Licentius herauszustellen<sup>65</sup>. Vielleicht ist es keine unzulässige Verallgemeinerung dieser und ähnlicher Stellen, wenn Boyer schreibt: „Dans la villa de Verecundius, on s'élevait à Dieu par la lecture ou le chant des Psaumes“<sup>66</sup>. Conf. IX, 4, 7–11 wäre demnach nicht nur eine anschauliche Belehrung des Bischofs Augustinus über die ‚therapeutische‘ Funktion des Psalters, sondern auch eine persönliche Erinnerung des Konvertiten an die *magna erga nos beneficia tua in illo tempore* (4, 7). Die *cantica fidelia* des Psalters stünden am Anfang und, wenn wir das eingangs erwähnte Zeugnis des Possidius hinzunehmen, am Ende des Dialogs, den Augustinus auf Erden mit seinem Gott geführt hat.

<sup>65</sup> „Denn ich sehe, daß jener Gesang sowohl zu dem Ort, durch den jene Frau sich beleidigt fühlte, als auch zur Nacht eine Beziehung hat. Wir beten nämlich, daß wir zu Gott bekehrt werden und sein Antlitz schauen mögen: wovon sollen wir wohl bekehrt werden, wenn nicht von einem gewissen Kot und Unflat des Körpers und ebenso von der Finsternis, in die uns unser Irrtum eingehüllt hat?“ De ord. I, 23.

<sup>66</sup> Boyer 162.