

# ANALEKTEN.

1.

## Augustin und das Dämonische.

Von

Hans Lindau, Berlin.

Tolle, lege!

Der Begriff des Dämonischen teilt in der Beziehung das Schicksal fast aller anderen menschlichen Begriffe, daß er im Laufe der Zeiten viele Wandlungen erfahren hat. Was lebt, das wandelt sich. Nur Begriffe, die in eine gewisse Region ewiger Eisgefilde der Logik oder ihrer Anwendungen hinauffragen, oder einfache ganz bestimmte Tatsächlichkeitsbeziehungen scheinen von diesem Schicksale der Wandelbarkeit ausgenommen zu sein. Das ist aber beim Begriffe des Dämonischen durchaus nicht der Fall. Er gehört nicht zu den Begriffen, die sich durch Härte und Klarheit auszeichnen. Vieldeutig und dunkel ist das, was er meint. Ja, er scheint in einer gewissen taghellen Beleuchtung rationalistischer Dialektik wie Nachtgespenster überhaupt zu zerfließen und zu verschwimmen, sich als ein Pseudobegriff des Aberglaubens oder wie man es sonst ausdrücken mag, als etwas Nichtiges, Nichtssagendes, als eine bloße Geburt unklarer Gefühle zu erweisen.

Die gemeinten Realitäten, die hinter so einem Worte stecken, gewinnen jedoch ihre verlorene Bedeutung sofort wieder, wenn nur die geeignete seelische Situation eintritt, die dereinst schon ihre früheren Entstehungsbedingungen begünstigte. Die wichtige Schornsteinfegerarbeit der begrifflichen Gedankenarbeit, mit abergläubischen Denkgebilden aufzuräumen, das Innere reinzufegen von unberechtigten Hirngespinnsten, auf daß es im Hause keine Feuergefahr gäbe, ist gewiß dankenswert und unentbehrlich. Einen vorbereitenden Schritt hierzu, zu dem eigentlichen philosophischen

Geschäfte, leistet wohl aber auch bereits die psychologische und geschichtliche Betrachtung, indem zunächst einmal möglichst unbefangen die Verhältnisse aufgesucht werden, unter denen bedenkliche Gedanken und Gedankenzusammenhänge sich zu Worte meldeten. Dies möchte ich im folgenden auch versuchen. Ich möchte das Dämonische bei Augustin zu schildern versuchen, weil ich glaube, daß hier gerade, im Leben dieser gewaltigen und heiligen Persönlichkeit, ein großer Teil dessen, was dem genannten Begriffe neue Nahrung und neues Blut einflößen kann, sich deutlich offenbaren wird.

Ich kann natürlich nicht eine vollständige Darstellung des Verhältnisses wagen, das dieser Kirchenvater zu den seiner Seele fremden oder auch nicht fremden Gewalten, die wir die dämonischen nennen mögen, während seines ganzen Lebens oder in allen seinen überlieferten Lebensäußerungen eingenommen hat. Es sollen nur einige sehr wenige, aber möglichst bedeutsame Punkte bezeichnet werden, die uns darüber vielleicht etwas Aufklärendes erzählen können. Es ist, wie ich wohl gleich vorausschicken darf, ein über das Individuelle und geschichtlich Einmalige hoch erhabener Weg, den wir hier erkennen werden, es ist ein typischer Weg, der aus dem unruhvollen Getriebe des Zweifels, da der Geist „in der Zerstreuung stückweise verfällt und sich selbst verliert an das Viele“, hinausführt zur Erleuchtung und Erlösung.

\*

\*

\*

Ohne aus der Tür zu gehen,  
 Kann man die Welt erkennen.  
 Ohne aus dem Fenster zu blicken,  
 Kann man des Himmels Sinn erschauen.  
 Je weiter einer hinausgeht,  
 desto weniger wird sein Erkennen.

Also auch der Berufene:

Er wandert nicht und kommt doch ans Ziel.  
 Er sieht sich nicht um und vermag doch zu benennen.  
 Er handelt nicht und bringt doch zur Vollendung ...

Diese Worte hat Laotse geschrieben. Die stille Weisheit des fernen Ostens, mag auch ihre paradoxe Verhüllung befremden, spricht etwas aus, das in tausend klugen Sprüchen auch unser Westen verkündet hat. „Es ist nicht draußen, da sucht es der Tor...“ — „Wir im eignen Herzen finden, was die ganze Welt versagt“. — Wir müssen auch den Ort der Dämonen nicht außerhalb der eigenen Seele suchen.

Doch bevor wir weiter auf die Suche gehen, ist der Ordnung halber und nicht nur aus einer pedantischen Schrulle die Frage

aufzuwerfen: Was soll denn eigentlich unter dämonisch verstanden sein? — Die „heilige Krankheit“ (der Antike und des Neuen Testaments) von dem Besessenheitszauber, über den soeben Johannes Smit ein großes gelehrtes Werk geschrieben hat (*De daemoniis in historia evangelica, Romae 1913*)? Der Dämon des Philosophen Sokrates bei Platon? Der neckisch ins Koboldhafte schillernde, in lauter negativen Wendungen seltsam gemalte Begriff des Dämonischen am Schlusse von Goethes *Dichtung und Wahrheit*? Oder sollen es jene zu Spukgestalten degradierten Götter sein, die uns so reichlich in den 22 Büchern der *Civitas Dei* unseres Heiligen begegnen? — Nein, nichts von alledem ist jetzt gemeint, wenn wir Augustin und das Dämonische ins Auge fassen, sondern eine persönliche Relation tieferer und weniger intellektueller Art. Die Dämonologie des Zeitalters ist der Kulturgeschichte Eigentum. Der Dämon des Sokrates ist etwas Eigenes, das zum Dämonischen bei Augustin eine der stärkstmöglichen Kontrasterscheinungen bildet. Das Dämonische in Goethes „*Dichtung und Wahrheit*“ ist als eine Art Lückenbüßer gemeint für alles das, was keine der bisherigen Religionsstufen überwältigt habe. Diese kecke Äußerung geht von einer Voraussetzung aus, die Goethe zwar intellektuell berührt, zu erfüllen aber keineswegs beim Schreiben seiner neckischen Äußerungen ernstlich im Sinne hat, es gehört ja dazu etwas viel Stärkeres als die intellektuelle Berührung. Denn hätte der Dichter, als er schrieb, in Wahrheit auf irgendeinem radikalen Religionsstandpunkte wirklich gestanden, so hätte das von dort aus erblickte Weltbild ohne Zweifel viel einheitlicher sich darstellen müssen, als daß noch zu solchen Scheinkomplexen des Wirklichen, wie das Dämonische es nach seinem Bilde offenbar ist, Platz gelassen wäre. Psychologisch kann man sich ein religiöses Erleben in dieser dort gebotenen Fassung nicht recht verdeutlichen, wohl aber an vielen anderen Stellen des tönereichen Sängers. — Die Dämonen, die im „*Faust*“ ihr Wesen treiben, die wohlbekannte Schar,

„Die strömend sich im Dunstkreis überbreitet,  
 „Dem Menschen tausendfältige Gefahr  
 „Von allen Enden her bereitet . . .  
 „Sie hören gern, zum Schaden froh gewandt,  
 „Gehorchen gern, weil sie uns gern betrügen,  
 „Sie stellen wie vom Himmel sich gesandt,  
 „Und lispeln englisch, wenn sie lügen!

Diese Dämonen — *prava docent, turpibus gaudent* (Civ. 4, 27) sagt Augustin — dieser Spuk, den man „schwerlich los wird, — das geistigstrenge Band ist nicht zu trennen“ — reduziert sich uns für die Zwecke der heutigen Untersuchung in die Wolke

des furchteinflößend Fremden. Unter dämonisch soll verstanden sein das Unbegreifliche, Undurchsichtige, Gegebene, dem wir gegenüberstehen, in dem durch das religiöse Erleben noch unbearbeiteten Stadium des Fremden, des Bösen. Rudis indigestaque moles. Es steigt vor uns auf in dreifacher Gestalt je nach der seelischen Seite, die wir ihm zuwenden, als ein Gefühls, Gedachtes, ja Gewolltes. Wir fühlen uns in einem Zustande der pathologischen Affiziertheit durch das Gegebene — solange wir die in ihm enthaltenen Aufgaben noch nicht aktiv ergriffen und in seelischen Handlungen gleichsam in die Hand genommen haben (Spinozas Lehre von den *passiones animae* bezeichnet hier sehr klar die ethische Wendung der Befreiung durch Aktivität); wir suchen uns denkend mit ihm dialektisch auseinanderzusetzen, und aus Fühlen und Vorstellungswelt stellt sich uns am Ende als das eigenste Wesen die Gesinnung dar, d. h. die Sicherheit der Willenslenkung und Richtung, in der wir leben, — die Unseligkeit der Leidenschaft, wenn wir getrieben einer unserm Innern fremden Gewalt gehorchen, die Seligkeit der eindeutigen Bestimmtheit durch die Idee des Guten, wenn die Dämonen in der eigenen Brust in den Dienst des klaren Willens gezwungen sind.

\*

\*

\*

Die Frage, deren Beantwortung zu antizipieren naheliegt, sollte lauten: Bleibt das Undurchsichtige, wenn es Gewalt hat, unseren Willen in der Gesinnung zu beherrschen, der Seele so fremd, daß es als Außenmacht, in ewiger Heteronomie die Zügel führt, — oder kann es, bis zu einem gewissen Grade wenigstens, dieser Fremdheit entkleidet werden? Kann das Dämonische — so würden wir uns in anderen Worten vielleicht ausdrücken dürfen — übergehen in eine Form, die, ohne ihre Unbegreiflichkeit und Undurchschaubarkeit zu verlieren, alles unserer Seele Inadäquate abstreift und nur noch sittlichen Segen enthält? Kann es dahin kommen, daß aus dem Dämon sich durch den Glauben an das Gute entwickelt die Gottheit?

Auf diese Fragen gibt uns die Geschichte des großen Heiligen wie alle ernste und tiefe Erlebniswahrheit eine Antwort.

\*

\*

\*

Das, was unserm Innern als Außenwelt erscheint, stellt sich als gut und böse dar. Der naive Standpunkt erkünstelt nicht eine Alleinherrschaft der einen oder der anderen Wertbezeichnung.

Es gibt auch eine „Philosophie“ oder hat sie gegeben, die in ähnlicher Weise verfährt und noch im 17. Jahrhundert einen

scharfsinnigen, von übermütigen dialektischen Teufeleien nicht ganz freien Interpreten (in Pierre Bayle) gefunden hat. Durch diese „Philosophie“ ist auch Augustinus hindurchgegangen, ich meine den Manichäismus, der das naive Weltbild in einen spekulativen, metaphysischen Dualismus hinüberträgt und steigert. Weil die Dinge gut und böse erscheinen, werden auch ihnen zugrundeliegend zwei schöpferische Prinzipien angenommen, die einander gleichsam befehlen, ein gutes und ein böses. Und da uns die Fähigkeit, mit Gefühlen auf das Gegebene zu reagieren, nie verläßt, solange uns Leben und Bewußtsein nicht verlassen, könnte der Manichäismus auch fortgesetzt Nahrung in unseren Lebenserfahrungen finden.

So wäre es, wenn nicht dagegen noch etwas anderes in uns lebendig wäre.

Dieses andere ist der starke Einheitstrieb unserer Vernunft.

Dem Einheitstrieb, dessen Wurzeln offenbar tiefer liegen als das intellektuelle Spiel, das sich in der Konstruktion von bloßen Denkmöglichkeiten ergötzt und gefällt, widerstrebt es, unsere, wenn ich so sagen darf, lyrischen Erlebnisse so äußerlich zu deuten. Der Dualismus spukt nur noch unausgesprochen, nicht zu Ende gedacht, in schwebenden Stimmungsgebilden über der Oberfläche unserer Weltanschauung, namentlich in sprachlichen Gleichnissen, in nicht ganz ernst genommenen bildhaften Wendungen, die etwas Undurchsichtiges dramatisch beleben, dabei freilich selber einer vollständig resoluten Gefühlserfassung, die im Religiösen allein liegen würde, einer Zerstretheit folgend, ermangeln. In diesem Reiche der poetischen Ausdrucksformen mag auch noch bei Augustin nach seiner radikaleren Revolution, nach seiner Erleuchtung und seiner Befestigung im Erlösungsglauben etwas vom Manichäismus haften geblieben und gelegentlich zu erkennen sein. Da es aber nur zur Oberfläche gehört, nicht in das zentrale Leben hineinreicht, mag es außeracht bleiben.

Die religiöse Einstellung, die für Augustin charakteristisch bleibt, ist in vollendeter psychologischer Kunst von dem 47jährigen Manne in den „Kessionen“ gegeben. Die gefühlvolle Beziehung zum höchsten Wesen — Gott und die Seele — ist die Sonne, die alles übrige machtvoll und gelind bestrahlen soll. Daß diese bedeutende Einstellung hervorgegangen sein mag aus einer teilweise gegenüber der Kritik der folgenden Jahrhunderte nicht ganz stichhaltigen theoretischen Stellungnahme in Einzelfragen, tut ihrer geschichtlichen Würde wenig Abbruch. Das Unzulängliche der augustininischen Ausgangspunkte werden rationalistische Philosophen wohl namentlich in seiner eigenen partiellen Befangenheit in Zauberglauben und Dämonologie, in seiner mangelhaften Berücksichtigung des leichten und freien ästhetischen Elements innerhalb

des von ihm einigermaßen finster und selbst nicht ohne Züge von Aberglauben behandelten Aberglaubens der Vielgötterei und endlich in der menschlich sittlichen Unvollkommenheit im Labyrinth der eignen Brust erblicken, die wir selbst bei den verehrungswürdigsten Gestalten antreffen können, wenn wir den idealen Maßstab anlegen. Doch daß wir eben diesen idealen Maßstab überhaupt suchen und ersehnen, daß das betrachtete Phänomen in sich die Aufforderung zu enthalten scheint, über es hinaus sich sittlich zu orientieren, ist nur ein Beweis für seine unabgeschlossene Fruchtbarkeit und Höhe.

\*

\*

\*

Adolf von Harnack hat neuerdings (1912 und 1913) in drei kleinen Aufsätzen in der „Christlichen Welt“ die „Konfessionen“ wiederum auf eine sehr eindringliche und anziehende philologische wie philosophische Weise behandelt. Er hat jedesmal zuerst Augustin selbst sprechen lassen und die charakteristischen, etwas zusammengezogenen Zitate sodann biographisch und ideengeschichtlich interpretiert. Er hat zuerst die lyrische Eingangspforte in den wundersamen Dom der „Konfessionen“ und nach und nach zwei Türme dieses Bauwerks näher beschrieben, die er als die „beiden Höhepunkte des Dramas der inneren Entwicklung“ Augustins bezeichnet, nämlich die theoretische Erleuchtung durch den Platonismus und endlich die praktische Erlösung durch den völligen, ins Leben aufgenommenen radikalen Glauben und ethischen Glaubensgehorsam. Für die hier ins Auge gefaßte Beziehung zum Dämonischen mag es genügen, bei diesem letzten Kapitel, dieser für die Folgezeit so wichtigen Loslösung des Heiligen von allen Banden irdischer Verstricktheit, zu verweilen.

Zu dem Unbegreiflichen, in dem der erleuchtete Sinn des Heiligen den Urquell seines Ichs als ein Licht über ihn, aus dem sein Leben ihm verliehen ward, erkannte, zu diesem erhabenen Unbegreiflichen, das sein Blick im Seelenaufstiege der Kontemplation, der aus der Ideengeschichte des Ostens und Westens eine vertraute Erscheinung — eine vertraute Schilderung der Erscheinung ist, berührt hatte, berührt in einem Augenblicke zitternder Anschauung — *Et pervenit ad id, quod est in actu trepidantis aspectus* (Conf. VII, 17) —, konnte seiner Seele nicht ein rein theoretisches Verhältnis bewahren. Es drängte innig fort zu einer entscheidenden ethisch eingreifenden Lebenshaltung. Das ist der zweite Höhepunkt, der Höhepunkt der Konfessionen schlechthin, von dem aus gesehen sich die theoretische Erleuchtung durch den Stufengedanken des Platonismus als eine vorbereitende Epoche unterordnet.

Wir wissen, das Dämonische bei Sokrates war ungefähr das Gegenteil von dem, was wir „dämonisch“ im goethischen und überhaupt wenigstens überwiegend gebräuchlichen Wortverstande heutzutage zu heißen belieben. Sokrates folgt der inneren Stimme des Gewissens, er will sich und allen Rechenschaft abverlangen und ablegen für sein und aller Tun und Lassen. Da ist keine Spur von Romantik, keine Spur von zauberhaftem Mondlicht, keine Spur von Schauerlichkeit, Furchterlichkeit, unterirdischer Gespensterphysiognomie. Die klarste Tagesbeleuchtung eines fröhlichen Rationalismus breitet sich über diese dialektischen Untersuchungsgefilde aus. Alles ist voller Probleme, aber es wird auch gefragt, und die artikulierte Frage ist der rüstige Gedankenschritt dieses Wanderers unter einem heiteren athenischen Himmel. Als das wichtigste Mittel zu einer rationalen Systematik in der Ethik figurirt da nun ein Begriff, der, wie kein zweiter, die völlige Ganzheit und Ungebrochenheit dieses genialen sittlichen Charakters (in platonischer Spiegelung) beleuchtet, — der Begriff der Enkratie. Das Wissen hat die Macht, es ist getragen vom Wollen. Die Einsicht des Auges und die Gewalt des Willens sind wie eins. Es kommt nicht zu einer Isolierung der bloßen Erkenntnis, sondern: das Rechte wissen ist selbstverständlich zugleich das Rechte tun. Es gibt da gar keine hemmenden Zwischeninstanzen. Das Tun gehorcht der vernehmenden Erkenntnis. Die eingesehene Sache hat ohne weiteres befehlende Kraft. —

Wie unendlich fern sind wir dieser sokratischen Selbstverständlichkeit der Enkratie, wenn wir das Verhältnis des großen Afrikaners zum Dämonischen ins Auge fassen wollen! Diese beiden gründlichen Lehrer der Menschheit scheinen sich in nichts so stark, so lebendig zu unterscheiden, wie in diesem wichtigen Begriffe. Bei Sokrates ist die Tugend lehrbar, ein Wissen, dem die Handlung als Frucht, organisch, natürlich, entwächst. Bei Augustin scheint das Dämonische gegen den befehlenden Geist aufzubegehren. Deutlich hören wir aus seinen Worten heraus, was unser Dichter des Faust klagend von den „zwei Seelen“ ausruft, beinahe wortgetreu deutlich.

\*

\*

\*

Augustin war (Conf. VIII, 5 ff.) durch die Erzählung von einem bekannten Lehrer in Rom, Victorinus, der eine glänzende Stellung aufgegeben hatte und Christ geworden war, tief erschüttert. Dieser Lehrer hatte gefunden, wonach er seufzte, ganz sich Gott hinzugeben. Er aber war gebunden, nicht mit einer eisernen Kette, sondern geschlagen in die eisernen Bande seines eigenen Willens — *ligatus non ferro alieno, sed mea ferrea voluntate ...*

Der neue Wille, der in ihm keimte, war noch nicht imstande, den früheren altersstarken Willen zu überwinden — nondum erat idonea ad superandam priorem vetustate roboratam. Ita duae voluntates meae ... conflagabant inter se ... Zwei Willen hatte er nun, und sie zerrissen seine Seele. So begriff er das Wort, das er gelesen hatte,

„wie das Fleisch wider den Geist begehre,  
und der Geist wider das Fleisch“,

begriff es, weil er es an sich selber erfuhr ... An die Erde war er gebunden und fürchtete die Befreiung von ihrer Last so sehr, wie er die Belastung hätte fürchten sollen. Sanft lag diese Last der Welt auf ihm, wie auf einem Träumenden, und die Gedanken, die er sinnend auf Gott richtete, glichen dem Bemühen derer, die sich aus dem Schlafe aufraffen wollen, aber von der Tiefe des Schlafes überwältigt, wieder und wieder zurücksinken. Von allen Seiten hatte Gott ihm gezeigt, daß sein Wort die Wahrheit sei, aber, obgleich von ihr überzeugt, wußte er doch dem Herrn keine andere Antwort zu geben als die säumigen, träumigen Worte: 'Gleich, gleich! Laß mich nur noch ein wenig träumen!' Doch das 'Gleich, gleich!' nahm kein Ende, und das 'Noch ein wenig' zog sich in die Länge.

Da kam die Erzählung des Pontitianus von einer Bekehrung, die tiefen Eindruck auf ihn machte. Während Pontitianus sprach, schreibt Augustin, stellte Gott ihn sich selber gegenüber. „Du zogst mich hinter meinem Rücken hervor, wohin ich mich versteckt hatte, weil ich mich nicht selbst sehen wollte. Du stelltest mich vor mein Angesicht, auf daß ich sähe, wie häßlich ich wäre, wie mißgestaltet und schmutzig, voller Flecken. Ich sah's und entsetzte mich, aber da gab's kein Ausweichen.“ — Gewaltsam, schreibt er, wurde er gezwungen, sich ins Auge zu sehen, auf daß er seine Bosheit sähe und haßte. Er kannte sie wohl, aber er verhehlte sie sich, ließ sie gehen und vergaß sie ...

Pontitianus ging weg, heißt es weiter. „Ich aber, was habe ich nicht alles zur eignen Seele gesprochen!“ Und nun — das vollendete Gegenstück zur sokratischen Enkratie, jenem leichten, selbstverständlichen, willigen Gehorsam gegenüber der eignen Einsicht — „wie haben nicht meine Gedanken meine Seele sozusagen mit Geißeln geschlagen, auf daß sie dem Versuche folge, Gott nachzufolgen! Aber sie sträubte sich in Widerreden und fand doch keine Ausrede. Alle ihre Gegenvorstellungen waren ja erschöpft und widerlegt; nachgeblieben war ihr nur eine furchtbare Angst, und wie vor dem Tode schauderte sie davor, dem Ströme ihrer Gewohnheit entrissen zu werden, in den sie doch dahinstarb.

Es folgt alsdann die ergreifende Szene im Garten. Alypius



folgt dem in gesteigerter Aufregung davonestürzenden Augustin. Woher diese Ungeheuerlichkeit? fragt der Bedrängte: Der Geist befiehlt dem Körper, und der Körper gehorcht sofort, der Geist befiehlt sich selbst, und er verweigert sich selber den Gehorsam! Woher diese Ungeheuerlichkeit? ruft er in ungeduldiger, leidenschaftlicher Seelenqual; Versuch auf Versuch, und es will nicht gelingen. Schon steht der Fuß beim Entschluß, schon tat ich's fest — aber ich tat's nicht. „An der Schwelle stand ich, hielt ein, atmete tief auf und zögerte doch, dem Tode zu sterben und dem Leben zu leben. Alle weltlichen Eitelkeiten, meine alten Freundinnen, hielten mich zurück, sie stießen mich verstohlen an und flüsteren leise: 'Willst du uns wirklich entlassen? Sollen wir von nun an bis in Ewigkeit dir fernbleiben?' — Und Bilder auf Bilder stiegen in ihm auf, versuchende, verlockende, aber auch die läuternden Flammen seiner gottsuchenden Sehnsucht brannten in seinem Herzen. In diesem gewaltigen Sturme der streitenden Gefühle, in dem wie aus einem inneren Abgrunde seines aufgewühlten Innern sein ganzes Elend ihm heraufzog, wie dem rasenden Orest in Goethes Iphigenie, brach er in einen Strom von Tränen aus, und unter einem Feigenbaum warf er sich nieder. — Worte hatte ich nicht, sagt er; der einzige Sinn seiner Klagen aber war: Wie lange noch? Wie lange? —

Und siehe, da hörte ich aus dem Nachbarhause eine Kinderstimme, die in singendem Tone zwei Worte fortwährend wiederholte: Tolle, lege; tolle, lege! — Sogleich horchte ich auf (*mutato vultu*). — Ein Kinderspiel, bei dem etwas Derartiges gesungen wurde, war ihm nicht bekannt. Er erhob sich, unterdrückte die Tränen und war der Deutung gewiß, daß ihm Gott befehle: Nimm und lies! —

Der Doppelsinn des 'tolle, lege' ist ansprechender, als es sich in unserem deutschen 'Nimm und lies' erraten läßt. 'Tollere' und 'legere' zusammengestellt, bedeuten „den Anker lichten und das Tau aufwickeln“. Die Kinder spielten also vielleicht irgendein Schiffsspiel. — Tolle, lege! enthält somit die Aufforderung, die Anker zu lichten, das Schiff flott zu machen zum Verlassen des Hafens. — Augustin, der Gefesselte, an die Erde Gekettete, sehnte sich danach, die Anker zu lichten.

\*

\*

\*

Einer aufgeschlagenen Bibelstelle entnahm sein sehndes Herz die Bekräftigung in den neuen Entschlüssen. Er glaubte, durch einen Bruch mit seinem alten Leben sich in das neue Leben aufschwingen zu können; denn „libido“ und „caritas“ schieden sich ihm wie zwei entgegengesetzte Mächte, das Reich der selbstsüchtigen Lüste und das Reich, wo der Geist der Liebe

atmet. So erlebte der Heilige den Kampf mit den Dämonen im eignen Herzen und die Überwindung des Dämonischen durch heiligende Gnade.

Die Bedeutung, die später namentlich von den augustinischen Jansenisten der *contritio* beigelegt wird, der inneren Zerknirschung, die dem Gnadenakte der Erlösung vorangeht, läßt sich aus dieser Schilderung wohl erkennen und fühlen. Für das, was bei Sokrates verborgen bleibt, findet Augustin die stärkste Darstellung.

\*

\*

\*

Velle fortiter et integre (Conf. VIII, 8), ex toto velle (VIII, 9), plane velle (VIII, 10) — bedeuten sicherlich jedesmal dasselbe: das volle, ganze, ungeteilte Wollen, den Ernst, den regierenden Lebensernst der Religion — im Gegensatze zu dem leichten Spiel der Gedanken, das nicht in der Kraft und Tapferkeit des Entschlusses daherkommt. Augustin deutet und vervollständigt uns die Lebensweisheit des Sokrates. Auch er gelangt zur Enkratie, aber er hat auch die Demut. Er weiß, was Gnade ist.

Er weiß, daß alles, was von außen an uns herangetragen wird, nicht wesentlich ist, nichts von außen verunreinigt; wesentlich und läuternd ist allein, wie wir uns dazu verhalten. Diese im Christentum enthaltene Ethik vermag es, die Dämonen endgültig zu verscheuchen, die irrationale Macht der Leidenschaft in den Dienst zu zwingen der Form und Idee des Gottgewollten, Gesollten.

In den Schlußworten des „Vater Unser“:

„Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit“ — ist eine Überwindung des Dämonischen, wie ich es hier gemeint habe, enthalten. Das Reich ist die Ordnung Gottes, die Kraft ist das Dämonische, das, wenn es in die Ordnung eingeht, uns als Herrlichkeit erscheinen wird. Wer diese Herrlichkeit nicht als persönliche Selbstherrlichkeit erstrebt, sondern in der Ordnung des Reiches Gottes, der hat, wie Augustin, das Dämonische überwunden.