

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 5 (1918)

Artikel: Die Psychologie des Johannes Cassianus [Fortsetzung]
Autor: Wrzol, Ludwig
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762392>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 17.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

sei, ihre Arbeit vorderhand auszusetzen, (und) alles bisher Geschehene als ungeschehen anzusehen“ (Vorrede, p. 255).

Die letzte Erklärung des Kritizismus ist die Verkennung der Grenzen des Menschlichen. Kant genügt es nicht, bis zur Erkenntnis Gottes zu gelangen, er will sein Dasein auch a priori begreifen und die Notwendigkeit seines Daseins aus Verstandesbegriffen ableiten. Darum müssen seine Vorstellungen von dem Vermögen unseres Geistes sich verwirren. Ebenso bescheidet er sich nicht, das sittliche Gesetz als göttliche Forderung in uns zu finden und es vor der Vernunft aus der Natur der Dinge zu rechtfertigen; er macht vielmehr die Vernunft selbst zur Gesetzgeberin und verurteilt die Gesetzesbeobachtung aus Furcht oder Hoffnung als Heteronomie. Läßt er Gott dabei noch immer als Garanten und Wächter des Gesetzes bestehen, so kann das nur als Halbheit erscheinen.

DIE PSYCHOLOGIE DES JOHANNES CASSIANUS

Von Dr. LUDWIG WRZOEŁ

(Fortsetzung aus V, p. 181—213)

II. Die Kräfte und Tätigkeiten der Seele

a) Die Dreiteilung der Seele und die Seelentätigkeiten

Wir haben gesehen, daß Cassian Anhänger der platonischen Dreiteilung der Seele ist. Da wir nun daranschreiten, die Lehre Cassians über die Seelentätigkeiten darzustellen, läge es nahe, an diese Dreiteilung anzuknüpfen und den Stoff nach diesem Schema zu gliedern. Leider hat aber unser Schriftsteller eine unzweideutige Zuteilung der Seelentätigkeiten an die einzelnen Seelenteile nicht durchgeführt und wir müßten uns darum allzusehr in Kombinationen ergehen. Nur einiges steht fest:

1. Ganz sicher ist, daß das innere Gedanken- und Vorstellungsleben (das Denken und die Phantasietätigkeit) dem Geist, *mens* (*νοῦς*), also dem *λογικόν* zugeschrieben wird. Unzählige Belegstellen wären hier anzuführen. Ich verweise auf die Abschnitte 2 und 3 des folgenden Kapitels (b) dieser Abhandlung (über die Erkenntnisquellen und über die Ruhelosigkeit des Erkenntnislebens)¹.

¹ Unten p. 433 und 441.

2. Ferner werden die acht Hauptlaster folgendermaßen auf die drei Seelenteile verteilt¹:

Die vernünftige Seele kann an eitler Ruhmsucht (cenodoxia) und an Hochmut (superbia) erkranken, die iras-zible an Zornwut (ira), Traurigkeit (tristitia) und Überdruß (acedia), der begehrlische Seelenteil kann von der Pest der Bauchdienerei (gastrimargia), der Unzucht (fornicatio) und der Habgier (filargyria) angesteckt werden.

3. Ob die concupiscentia carnis und spiritus in Conl. IV 10ff. in der oben p. 212 angegebenen Weise auf das ἐπιθυμητικόν und λογικόν zu verteilen ist, während der in der Mitte zwischen ihnen stehende freie Wille etwa als ein Vermögen des θυμικόν anzusehen wäre, läßt sich aus Cassian selbst nicht entscheiden. Ich mache allerdings auf eine merkwürdige Parallele aufmerksam. In den Capita practiva ad Anatolium des Evagrius von Pontus c. 15 (Migne PG. 40, col. 1225 B.) erscheint der θυμός in derselben Mittelstellung zwischen ἐπιθυμία und νοῦς wie bei Cassian in der angezogenen Stelle (Conl. IV 10 ss.) der freie Wille. Es sei die Natur des θυμός, für jede Lust (ἡδονή) zu kämpfen. Darum suchten Engel und Dämonen den θυμός für sich zu gewinnen, die einen, indem sie uns geistliche Genüsse anböten, die anderen weltliche.

Ich setze die Stellen im Wortlaute hieher.

Evagrius

Cap. pract. ad. Anat. 15.

Φύσις θυμοῦ, τὸ τοῖς δαίμοσι μάχεσθαι καὶ ὑπὲρ ἡστινοσοῦν ἡδονῆς ἀγωνίζεσθαι. Διόπερ οἱ μὲν ἄγγελοι τὴν πνευματικὴν ἡμῖν ἡδονὴν ὑποβάλλοντες καὶ τὴν ἐκ ταύτης μαχαριότητα, πρὸς τοὺς δαίμονας τὸν θυμὸν τρέψαι παρακαλοῦσιν. ἐκεῖνα δ' αὖ πάλιν πρὸς τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας ἔλκοντες ἡμῶν τὸν θυμὸν παρὰ φύσιν μάχεσθαι τοῖς ἀνθρώποις βιάζονται, ἵνα σκοτισθεῖς ὁ νοῦς... προδότης γένηται τῶν ἀρετῶν.

Cassian

Conl. IV 4, § 1.

Inter has utrasque concupiscentias animae voluntas in meditulo quodam vituperabiliore consistens nec vitiorum flagitiis oblectatur nec virtutum doloribus acquiescit, sic quaerens a passionibus temperare carnalibus, ut nequaquam velit dolores necessarios sustinere, sine quibus desideria spiritus nequeunt possideri . . . postremo sic mavult futura consequi bona, ut praesentia non amittat.

¹ Conl. XXIV 15, § 4, p. 691. Das wörtliche Zitat siehe oben p. 208.

Die Parallelität beider Stellen wird nicht wesentlich gestört, wenn Cassian, um die Freiheit zu betonen, mehr darauf Nachdruck legt, daß der Wille für keine der beiden Konkupiszenzen Partei ergreift, während bei Evagrius der *θυμός* für jedwede Lust in die Schranken tritt. Denn die Indifferenz des *θυμός* tritt auch bei Evagrius deutlich hervor, wie andererseits bei Cassian der Wille geistliche und irdische Güter zugleich erstrebt.

So möchte man sich gedrängt fühlen, Cassian die Ansicht zuzuschreiben, daß der freie Wille ein Vermögen des mutartigen Seelenteiles ist. Und doch wäre das ein voreiliger Schluß. Denn wenn Cassian die etwa bei den orientalischen Asketen übliche Lehre von der Indifferenz des *θυμός* auf den freien Willen überträgt, so folgt daraus nicht mit Notwendigkeit, daß er beide identifiziert. Vielmehr würden wir erwarten, daß er dann ausdrücklich darüber sich äußere. Eine solche Äußerung fehlt gänzlich.

Ferner erscheint die Freiheit des Willens in der engsten Verknüpfung mit der Vernünftigkeit, so daß Unfreiheit mit tierischer Vernunftlosigkeit auf gleiche Stufe gestellt wird.

Conl. XIII 12 (p. 378) heißt es: § 1. „Wir dürfen doch wohl nicht glauben, Gott habe den Menschen so geschaffen, daß er das Gute niemals wolle noch vermöge. Sonst hätte er ihm ja keinen freien Willen gelassen... § 2... Man darf doch nicht annehmen, daß (Adam vor dem Sündenfall) des Guten völlig unkundig war; sonst müßte man ja zugeben, daß er als unvernünftiges und sinnloses Tier geschaffen worden sei.“

An einer anderen Stelle (Inst. XII 18, p. 219) erklärt Cassian, wir müßten Gott danken, „quod vel rationabiles nos condidit, vel liberi arbitrii potestate donavit, vel baptismi largitus est gratiam...“

Jedenfalls kommt also das Wollen, insofern es ein freies ist, dem *θυμός* nicht schon als solchem zu, sondern es ist eine besondere Gottesgabe für den Menschen, ebenso wie die Vernunft.

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Cassian selbst über die Zuteilung der Seelenkräfte an die einzelnen Seelenteile zu keiner Klarheit gekommen ist; jedenfalls finden wir in seinen Schriften nicht hinreichend Material, das uns gestattet, diese Frage restlos zu beantworten.

Wir werden darum ohne direkte Anlehnung an diesen Lehrpunkt die Tätigkeiten der Seele nach jenen Gruppen und Gesichtspunkten behandeln, auf deren Erörterung sich Cassian in ausführlicher Weise einläßt.

b) Die Erkenntnistätigkeiten

1. Terminologisches

Wir beginnen mit der Behandlung der Erkenntnistätigkeiten der Seele.

Vorerst wird es sich empfehlen, einige Termini kennen zu lernen, die Cassian für die Erkenntnisfähigkeiten sowie die Erkenntnistätigkeiten verwendet. Er ist nicht Philosoph und Psycholog ex professo, infolgedessen darf man bei ihm nicht eine scharfe Abgrenzung der synonymen Ausdrücke erwarten. Immerhin gibt auch eine weniger genau und konsequent durchgeführte Terminologie dankenswerte Aufschlüsse über prinzipielle Anschauungen.

Für das entferntere Prinzip (Subjekt) des Erkennens und Denkens kommen die Ausdrücke *anima, spiritus, mens, cor, animus* vor, für das nähere (Erkenntniskraft) die Termini *mens, cor, ratio, memoria, sensus*. *Sensus* wird aber meist, und *intellectus*, soweit ich sehe, ausnahmslos nicht im Sinne einer Potenz, sondern des tatsächlichen Empfindens und Verstehens (*sensus*), beziehungsweise nur des Verstehens (*intellectus*) gebraucht.

Der Geist als Gegensatz des Grobmateriellen heißt *spiritus*, die rein geistige Eigenschaft oder Tätigkeit *spiritalis*.

Eine besondere geistige Befähigung heißt *ingenium*. (Inst. III 1, p. 33)

Die nähere Disposition (Bereitschaft) der Potenz zum Erkenntnisakte (= Aufmerksamkeit) heißt *intentio*. Die ursprüngliche und eigentliche Bedeutung dieses Ausdrucks (= aufmerksames Streben) ist in der Verwendung deutlich erkennbar.

Für die Erkenntnistätigkeiten selbst kommen folgende Bezeichnungen vor: *sentire, cogitare, intellegere, recordari; sensus, cogitatio, intellectus, intuitus, contemplatio* (die beiden letztgenannten bedeuten Schauen), *aestimatio* (= existimatio)¹, *recordatio, phantasma, imago* u. a.

¹ c. Nest. VI 1, § 1, p. 325.

Im einzelnen bedeuten:

1. Spiritus¹ drückt *a*) den stärksten Gegensatz zu *caro* aus: „desideria carnis et spiritus“². *β*) Darum bedeutet auch spiritus profectus³ den geistlichen Tugendfortschritt, spiritalis⁴ = geistig und geistlich im Gegensatz zum Grobmateriellen, Sinnlichen, vom Fleische Stammenden. *γ*) Dann bezeichnet spiritus überhaupt den inneren Menschen (= anima, cor): „tumenti spiritu indignationis amaritudinem reservare“⁵. *δ*) Endlich ist es gleichbedeutend mit mens: spiritus fervor und mens ignita stehen als Gegensatz zu tepor mentis⁶.

2. Mens kennen wir bereits *a*) als die lateinische Übersetzung von νοῦς = vernünftiger Teil der Seele, τὸ λογικόν, die Vernunft (ratio): „mens id est νοῦς sive ratio“⁷. *β*) Dann bedeutet es im allgemeinen den inneren und höheren Teil des Menschen im Gegensatz zum Körper, etwa gleich cor oder anima: „mente promptus ad... usus et opera monasterii“⁸. *γ*) Die Fähigkeit des Denkens (cogitare), den Verstand: „inpossibile namque est, mentem bonis cogitationibus inmorari“⁹; pro captu mentis suae diversas regulas sibi constituere¹⁰. *δ*) Im allgemeinen die Fähigkeit des inneren Erkennens, Schauens: „cum principale cordis (= mens) ad turpes atque terrenos intuitus fuerit devolutum“¹¹; mentis intuitum¹², „obtutum“¹³; „mentis oculus obcaecat ira“¹⁴. Darum heißt die Zerstreuung confusio mentis¹⁵. *ε*) Mens ist auch der Sitz der Phantasie und der Traumbilder: „mens... ad-

¹ Der Vollständigkeit halber durften wir uns bei der Angabe der Bedeutung gewisser Termini nicht auf den Gesichtspunkt des Erkenntnismäßigen beschränken.

² Conl. IV 11, § 2, p. 105.

³ Inst. II 14, p. 29.

⁴ Inst. II 5, § 2, p. 21: spiritalium meditationum studia. Inst. II 9, § 3, p. 25: spiritalia sacrificia. Vgl. insbes. Conl. IV 11, p. 105.

⁵ Inst. VIII 14, p. 161.

⁶ Inst. II 10, p. 25.

⁷ Inst. VIII 10, p. 158. Vgl. Conl. VII 4, § 2, p. 183; Conl. XXIV 15, § 3, p. 691.

⁸ Inst. I 11, § 1, p. 15.

⁹ Conl. XX 9, § 4, p. 567.

¹⁰ Inst. II 2, § 1, p. 18.

¹¹ Conl. XX 9, § 4, p. 567.

¹² Inst. II 12, § 2, p. 27.

¹³ Inst. V 14, § 4, p. 93.

¹⁴ Inst. VIII 1, p. 151.

¹⁵ Inst. II 11, § 2, p. 26.

huc dormiens imaginum visione deluditur¹. ζ) Endlich ist mens auch der Sitz des höheren geistigen (spiritalis) Strebens: „mentem nostram insatiabiliter esurientem sitientemque iustitiam²“; „mentis tepor³“. — Da durchwegs nur bewußte Vorgänge auf die mens bezogen werden, so ergibt sich als allgemeinste Bestimmung: mens = Bewußtsein oder Sitz des Bewußtseins.

3. Cor heißt α) der Sitz der inneren Erfahrung (des reflektierenden Bewußtseins): „qui oculos cordis contegunt crasso velamine vitiorum, . . . nullas . . . cogitationum subreptiones possunt intueri⁴“. β) Der innere Mensch überhaupt: „oris pariter et cordis officio in meditatione . . . occupato⁵“. Darum bedeutet cor auch soviel als mens = die Denk- und Urteilskraft, sowie den Sitz der Gedanken, Erinnerungen und jeglicher Begierden: „corde intueri⁶“; „perspicaci discretionem cordis“ (durch die Urteilskraft den Zorn bemeistern)⁷; „de corde odium et iniuriae non solum retributio sed etiam ipsa memoria . . . iubetur evelli⁸“; cordis desideria⁹.

4. Animus deckt sich im allgemeinen mit mens: α) Verstand: „res tam obscuras animo ac mente complecti¹⁰“; „pro animi sui virtute“ (gleichbedeutend mit „pro captu mentis suae“)¹¹. β) Sitz der Vorstellungen und Erinnerungen; „animo ac mente ipsis cohabitare“ (= in der Erinnerung wieder mit den Verwandten zusammenleben)¹². γ) (Insbesondere) die Fähigkeit, zu Affekten erregt zu werden: „animus litterarum permotus affectu¹³“ (durch Briefe aus der Heimat erregt).

5. Ratio bedeutet überall Vernunft, rationabilis vernünftig, irrationabilis vernunftlos: „humano sensu ac ratione non potest comprehendi“ (nämlich die Vereinbarkeit von Freiheit und Gnade)¹⁴; „de ordine vitiorum non solum ratione-

¹ Inst. VI 22, p. 127 et passim.

² Conl. XI 15, p. 332.

³ Inst. II 10, § 2, p. 25.

⁴ Conl. XXIII 6, § 5, p. 650.

⁵ Inst. II 15, § 1, p. 30 und an unzähligen anderen Stellen.

⁶ Inst. V 32, § 2, p. 106.

⁷ Inst. VIII 1, § 2, p. 151.

⁸ Inst. VIII 15, p. 161.

⁹ passim.

¹⁰ Inst. praef. 4, p. 4.

¹¹ Inst. II 5, § 4, p. 22. Inst. II 2, § 1, p. 18.

¹² Inst. V 32, § 2, p. 106.

¹³ ibid.

¹⁴ Conl. XIII 18, § 5, p. 396. Vgl. Conl. XIII 9, § 1, p. 372.

sed etiam exemplis instructi¹“; „inrationabilium iumentorum et animalium²“.

6. Sensus. *a*) Es heißen so die Sinneswerkzeuge (Belege überflüssig); das körperliche Empfinden: „abbas Apollo intellexit, . . . diaboli telum illam in eo . . . perturbationem (Aufregung) sensuum operari³“; „et illa quidem (vitia dicimus) carnalia, quae specialiter ad fotum sensumque pertinent carnis, quibus illa . . . delectatur et pascitur⁴“. Doch ist letztere Bedeutung verhältnismäßig selten. Meist wird dann carnalis, carnis u. ä. hinzugefügt. *β*) Viel häufiger ist der Gebrauch in der allgemeinen Grundbedeutung empfinden, innerlich verspüren, fühlen: (die größten Versuchungen zur Ungeduld kommen von innen) „nemo enim mihi magis quam sensus meus, qui mihi est vere intimus domesticus, adversatur⁵“; innerlich gesammelt, aufmerksam sein: „indisciplinato strepitu intercipit sensum“ (sc. orantis = den Betenden durch Geräusch stören⁶). *γ*) Meist steht es allgemein für Erkennen und Erkenntnisfähigkeit überhaupt, auch für die geistige: „humano sensu ac ratione non potest comprehendi⁷“; „conlocutio (dei), quae in arcanos animae sensus solet clementer infundi⁸“; „ne (sole rationis) occidente perturbationum tenebrae . . . universum cordis nostri occupent sensum⁹“; „quorum (sc. graduum castitatis) subtilitas ita humanos subterfugit sensus, ut eam nec mens inspicere, nec proloqui lingua valeat¹⁰“; „nec enarrare sermo, nec colligere aestimatio (= existimatio), nec concipere sensus potest“ (sc. das Wunder der Brotvermehrung¹¹); „animam (Job) amentem faciens et inpotem sensu¹²“. *δ*) Ferner bedeutet sensus das Verständnis, Verstehen einer Sache: (gleich intellectus als Gabe des Heiligen Geistes) „in hac (discretionem) intellectus sensusque consistit“ (nach Prov. 24₃₋₄)¹³; darum das Verbum sentire = verstehen:

¹ Inst. XI 17, § 1, p. 202.

² Conl. VIII 3, § 3, p. 219.

³ Conl. II 13, § 8, p. 55.

⁴ Conl. V 4, § 4, p. 123.

⁵ Conl. XVIII 16, § 4, p. 527.

⁶ Inst. II 10, § 2, p. 26.

⁷ Conl. XIII 18, § 5, p. 396.

⁸ Inst. VIII 4, § 2, p. 153.

⁹ Inst. VIII 10, p. 158.

¹⁰ Conl. XII 7, § 2, p. 345.

¹¹ C. Nest. VI 1, § 1, p. 325.

¹² Conl. XIII 14, § 2, p. 385.

¹³ Conl. II 4, § 2, p. 43.

„significatione membrorum (dei) . . . efficientias dei et immensas operationes eius sentire debemus¹“. ε) Wahrscheinlich gleichbedeutend mit intellectus = Gedanken (namentlich heilige Gedanken, Schriftsinn): „Danihel, inquirentibus nobis, cur interdum . . . tanta alacritate cordis cum . . . exuberantia sacratissimorum sensuum repleremur . . . respondit²“.

7. Intellectus und intellegentia bedeutet α) im allgemeinen Verständnis: „discernere divisiones et lineas quaestionum, portio intellectus est et maxima pars intellegentiae scire, quid nescias³“. β) Verstandesmäßige Erkenntnis: „non enim fidem ex intellectu sed intellectum meremur ex fide⁴“. γ) Gedanken: „(post mortem) perdurare in animabus pristinos intellectus⁵“. δ) Die vom Heiligen Geiste verliehene Gabe des Verstandes: „in hac (discretionem) sapientia, in hac intellectus sensusque consistit⁶“. ε) Endlich häufig heilige Gedanken, Schriftsinne: „intellectuum spatia coram (infidelibus et fidelibus) immensa tenduntur⁷“; „nec sequentem prior intellectus evacuat“. Darum bedeutet „intellectualis“ = „gemäß dem geistigen Schriftsinne“: „intellectualibus Syris⁸“ = den im geistigen Sinne verstandenen Syrern, d. h. den Dämonen. Ebenso „intellectualis bestia⁹“ = der Teufel.

8. Intentio (mentis): α) Gedankenrichtung (Aufmerksamkeit): „erigenda semper est ad caelestia nostrae mentis intentio¹⁰“; „intentionem pectoris mei a proposita contemplatione revocabunt“ (die empfangenen Briefe werden zerstreud wirken)¹¹. β) Zielbewußtes Streben: „quam (discretionem) nisi monachus omni intentione sit adsecutus¹²“; „a spiritus sui intentione cessare¹³“.

¹ Inst. VIII 4, § 1, p. 153.

² Conl. IV 2, p. 98.

³ Conl. IV 8, p. 103.

⁴ Conl. XIII 18, § 5, p. 296. cf. Isai 7, (LXX).

⁵ Conl. I 14, § 5, p. 23.

⁶ Conl. II 4, § 2, p. 43.

⁷ Conl. VIII 3, § 2, p. 219.

⁸ Inst. XII 22, p. 222.

⁹ Conl. I 22, § 2, p. 31.

¹⁰ Conl. XX 9, § 5, p. 567. Ähnlich Inst. V 18, p. 95.

¹¹ Inst. V 32, § 2, p. 106.

¹² Conl. II 1, § 4, p. 40.

¹³ Inst. V 32, § 2, p. 106.

2. Die Erkenntnisquellen

Über die äußere Sinneserfahrung als die primäre Quelle der menschlichen Erkenntnis finden wir bei Cassian keine prinzipiellen Erörterungen; noch weniger über die Art und Weise des Zustandekommens der äußeren Sinneserkenntnis.

Daß wir durch die Sinne erkennen und Wahres erkennen, wird als eine Selbstverständlichkeit vorausgesetzt. Die äußeren Sinne sind Geschenke des gütigen Schöpfers an die Menschen. Sie stellen den Zusammenhang zwischen der Seele und der äußeren Welt her. Ihre Tätigkeit ist eine von Natur gute und ethisch nur bewertbar, insofern sie von dem Einfluß des „Herzens“ abhängig ist. Inst. VI 12, p. 121 s. heißt es: „Indem (der Heiland) die vorwitzigen Augen tadelte (Mt. 5₂₈), hat er nicht so sehr sie angeklagt, als jenen inneren Sinn (sensus), der ihren Dienst mißbraucht... Die Wohltat des Sehens (intuitus), die der Schöpfer dem Auge in rechter Weise verliehen, mißbraucht das Herz... und weckt die in seinem Inneren schlummernde Wollustkrankheit bei Gelegenheit des Anschauens (contemplatio)... Denn die Augen leisten der Seele lediglich den einfachen Dienst des Sehens.“

Die äußeren Sinne liefern dem Geiste (mens) das natürliche Material für das Gedächtnis und die Phantasie und sind damit eine Quelle der Gedanken (cogitationes). Aber auch Gott und die (guten¹ und) bösen Geister können dem Menschen Gedanken eingeben: Das Kapitel 19 der Conl. I (p. 27 s.) ist überschrieben: De tribus cogitationum nostrarum principiis. Vater Moyses führt darin folgendes aus:

§ 1. „Das müssen wir in der Tat vor allem wissen, daß es drei Quellen (principia) unserer Gedanken gebe; sie können nämlich von Gott, vom Teufel und von uns selbst kommen. Von Gott nun sind sie, wenn er... sich würdigt, uns mit der Erleuchtung des Heiligen Geistes heimzusuchen... oder auch, wenn er uns himmlische Geheimnisse aufschließt und unseren Vorsatz und Willen zu besseren Handlungen wendet... § 3. Vom Teufel aber kommt die Gedankenreihe, wenn er uns zu stürzen sucht sowohl durch den Reiz der Laster als durch heimliche Nachstellungen,

¹ Von dem Einfluß der guten Geister wird nicht ausdrücklich gesprochen.

indem er mit der feinsten Schlaueit trügerisch das Böse als gut hinstellt und sich für uns in einen Engel des Lichtes verwandelt . . . § 4. Von uns aber kommen die Gedanken, wenn wir in natürlicher Weise an das denken, was wir tun oder getan oder gehört haben . . .“

Diese Dreizahl der auf unser Erkenntnisleben wirkenden Faktoren scheint zu den ausdrücklichen Lehrpunkten der orientalischen Mönchsweisheit gehört zu haben. Ich verweise diesbezüglich auf Conl. IV 3s., p. 98s., wo mit Berufung auf die Mönchstradition in völliger Übereinstimmung mit der soeben zitierten Stelle ein dreifacher Grund für die geistige Trockenheit angegeben wird:

Cap. 3. „Ein dreifacher Grund ist uns von den Vorfahren für diese genannte Unfruchtbarkeit des Geistes (*sterilitas mentis*¹) angegeben. Entweder kommt sie von unserer Nachlässigkeit oder von der Anfechtung des Teufels oder auf Anordnung Gottes zu unserer Prüfung. Von unserer Nachlässigkeit kommt sie, wenn wir aus eigener Schuld zuvor in Lauigkeit fielen, uns unvorsichtig und bequem verhielten und mit Feigheit und Trägheit schädlichen Gedanken ergaben und so auf der Erde unseres Herzens Dornen und Disteln sprossen ließen; wenn diese hervorkeimen, so werden wir notwendig unfruchtbar und leer von aller geistlichen Frucht und Beschauung. — Die Anfechtung des Teufels ist schuld, wenn wir zuweilen . . . ohne unser Wissen oder gegen unseren Willen von den besten Meinungen abgezogen werden . . . — Cap. 4, § 1. Für die Anordnung und Prüfung des Herrn aber gibt es einen zweifachen Grund. Der erste ist, damit wir uns . . . wegen der früheren Herzensreinheit . . . ja nicht überheben, sondern . . . einsehen, daß wir . . . die Frische und Fruchtbarkeit des Herzens (*alacritas*) von seiner Gnade und Erleuchtung erlehen müssen . . .“

Wir wollen auf diese drei Erkenntnisquellen näher eingehen.

1. (Die natürlichen menschlichen Erkenntniskräfte.) Den Einfluß der äußeren Erfahrungen auf

¹ Sie wird a. a. O. Cap. 2 beschrieben: Unerklärliche Trauer erfüllt uns, die Lesung ist voll Ekel, das Gebet ist unstet, schwankend und wie im Rausche; je mehr wir uns anstrengen, den Geist zum Blick auf Gott zurückzuführen, desto leichter wird er ausgleiten und desto rascher zu unsteten Abschweifungen hingerissen.

unsere Gedankenwelt erwähnt Cassian wiederholt, wenn er von den Mitteln oder den Hindernissen der inneren Sammlung spricht.

Conl. I 5, § 4 (p. 11 s.) wird z. B. erörtert, warum man sich des Zieles und der Bestimmung alles Betens und Ringens bewußt bleiben müsse. „Wenn das Ziel nicht beständig uns vor Augen steht, so wird sein Fehlen nicht nur alle unsere Arbeiten leer und unbeständig machen . . ., sondern auch in allen Gedanken Verworrenheit und Widerspruch erregen. *Necesse enim est, mentem, quo recurrat cuique principaliter inhaereat, non habentem, per singulas horas atque momenta pro incursum varietate (je nach der Beschaffenheit dessen, was auf ihn eindringt) mutari atque ex his, quae extrinsecus accedunt¹ in illum statum continuo transformari, qui sibi primus occurrerit.*“

Es gehört also eine gutdisziplinierte Aufmerksamkeit dazu, wenn der menschliche Geist des von außen sich aufdrängenden Gedanken- bzw. Vorstellungsmaterials sich erwehren soll.

Wie das Gedächtnis mit Zähigkeit an den in der Jugend erlernten Liedern, Heldengesängen, Fabeln und Kriegsgeschichten festhalte, wie dadurch die Phantasie auch beim Psallieren und beim Gebete beunruhigt werde, schildert Conl. XIV 12 (p. 413).

Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, von außen durch tägliche geistliche Lesung und heilige Gespräche sich ein heiliges Gedankenmaterial zu verschaffen. Denn der Geist muß immer irgendwie beschäftigt sein. Wird ihm keine entsprechende Nahrung geboten, so wendet er sich den altgewohnten Erinnerungen der Jugend zu. Durch häufige Wiederholung ist es möglich, gewisse Inhalte im Gedächtnis zu befestigen und sie der Seele vertraut und die Beschäftigung mit ihnen ihr angenehm zu machen.

Cassian verbreitet sich über diesen Gegenstand in Cap. 13 der Conl. XIV (p. 414 ss.): Aus der weltlichen Literatur stammende Phantasmen stören seine Gebete. Vater Nesteros richtet an ihn folgende Ermahnung: § 1. „. . . Denselben Fleiß und Eifer, welchen du, wie du sagtest, auf die weltlichen Studien verwendet hast, wolle jetzt auf die

¹ Textvariante: *accidunt*.

Lesung und Betrachtung der geistlichen Schriften übertragen. Denn dein Geist (mens) muß notwendig solange von diesen (weltlichen) Gedichten eingenommen sein, als er sich nicht mit gleicher Anstrengung und Beharrlichkeit etwas anderes verschafft, was er in sich selbst bearbeiten kann (recolat), so daß er statt des Unfruchtbaren und Irdischen, Geistliches (spiritalia) und Göttliches gebäre. § 2 . . . Denn der menschliche Geist kann nicht ganz ohne Gedanken sein und wird also, solange er sich nicht mit geistlichen (spiritalibus) Studien beschäftigt, notwendig darin verwickelt (gefangen) bleiben, was er früher gelernt hat. Solange er nämlich keine andere Zuflucht hat, wohin er unermüdlich sich bewege, muß er in das, was ihm von Kindheit auf beigebracht wurde, zurückfallen und immer wieder das hernehmen, was er in langem Üben und Denken erfaßt hat. § 3. Damit also die geistliche Wissenschaft in dir zu dauernder Festigkeit erstarke, . . . damit sie gewissermaßen in das Eingeweide deiner Geisteskräfte dringe und geschaut und getastet werde, so mußt du, obwohl du in der (geistlichen) Unterredung vielleicht etwas hörst, was du ganz gut weißt, es doch darum nicht geringschätzen und widerwillig hinnehmen, sondern es mit aller Aufmerksamkeit bewahren . . . § 4. Denn wenn auch die Besprechung heiliger Dinge noch so häufig geschieht, so wird doch eine Seele, die nach der wahren Wissenschaft dürstet, . . . um so gieriger zuhören oder reden, je öfter sie schon gehört hat und aus der Wiederholung mehr eine Befestigung der schon erlangten Wissenschaft gewinnen, als irgendeinen Überdruß.“

Aus den angeführten Zitaten ist zu ersehen, daß Cassian weit davon entfernt ist, uns belehren zu wollen, wie etwa aus der äußeren Sinneserfahrung die Ideen, die Gedanken entstehen. Es wird nur im allgemeinen festgestellt, daß unsere Sinne uns Gedankenmaterial liefern, sei es, daß infolge des sinnlichen Schauens ein Bild der Gegenstände, der geübten Tätigkeiten u. ä. in uns entsteht, sei es, daß Lesung und Unterredung uns mit fremdem Gedankenmaterial bekannt machen. So sind wir selbst, das heißt unsere eigenen Erkenntniskräfte eine natürliche Quelle der Erkenntnis.

2. und 3. (Göttliche Erleuchtung und Einflüsterungen der Geister.) Die Termini hierfür lauten: meist suggerere, suggestio, suggestor, ingerere, aber auch

inspirare, adloqui; ferner bei Gott: inluminare, bei bösen Geistern: inludere, inlusio¹. Daß solch übernatürliche Beeinflussung möglich ist, wird so oft ausgesprochen, daß weitere Belege hiefür überflüssig erscheinen².

Mehr interessiert uns die Art und Weise, wie der Verkehr der Geister mit der Seele sich gestaltet. Wir finden hierüber mehr negative als positive Bestimmungen.

Gott kann die Seele mit seiner Substanz durchdringen. Er besitzt Macht nicht bloß über die Gedanken, sondern auch über den Willen des Menschen, ist darum nicht bloß suggestor der Gedanken und dadurch indirekt Erreger der Handlungen (incentor), er ist auch direkt impulsor des Willens zum Handeln.

Der Dämon, selbst ein körperliches Wesen, kann die Seele nicht durchdringen, um so ihre geheimsten Regungen unmittelbar sehen zu können. Diese kann er nur aus Worten, Mienenspiel und körperlichen Bewegungen erraten. Aus demselben Grunde kann er auch nicht seine Kraft gleichsam an die Stelle der menschlichen setzen. Wohl aber kann er wegen der Ähnlichkeit des Wesens einen äußeren Verkehr mit der Seele unterhalten und ihr seine Gedanken einflüstern. Wie das des Näheren geschehen mag, erfahren wir von Cassian nicht mehr.

Ich lasse die Belege folgen.

In Conl. VII c. 8 ss. (p. 189 ss.) gibt Abt Serenus folgende Belehrungen:

Cap. 8, § 1. „Ita dicimus hos (daemones) nostris profectibus adversari, ut eos tantummodo incentores malorum, non etiam impulsores credamus. ceterum nullus hominum posset omnino vitare peccatum, quodcumque illi cordibus nostris inurere voluissent, si eis quemadmodum ad suggerendum ita etiam ad conpellendum facultas violenta subpeteret. § 2. Quamobrem sicut in illis est instigationis copia, ita in nobis virtus respuendi sive adquiescendi libertas est adtributa“. Auch dürfen wir der mächtigeren Gnadenhilfe Gottes nicht vergessen. „Nam bonarum rerum non tantum suggestor, sed etiam fautor atque impulsor est deus, ita ut nonnumquam nos etiam invitos et ignorantes adtrahat ad salutem . . .“

¹ Vgl. insbes. Conl. VII 9, p. 190.

² S. ob. p. 433ff. Die Tatsache des Sprechens Gottes zur Seele wird z. B. erwähnt Inst. VIII 4, § 2, p. 153.

Cap. 10. Ermöglicht wird der Einfluß der Dämonen durch ihre Verwandtschaft mit der Seele. Durchdringen kann aber unsere Seelensubstanz nur die völlig unkörperliche Gottheit.

Cap. 12 zeigt, wie es komme, daß Besessene dennoch auch wider ihren Willen sprechen und tun müssen, was der Dämon will. Das rühre nicht daher, weil etwa die Dämonen positiv zwingende Gewalt über die Gedankenwelt der Seele erhalten könnten, sondern es gelinge ihnen nur, die vernünftigen Tätigkeiten der Seele durch Beschwerung des Körpers zu unterbinden, so daß Mund und Glieder ihr nicht mehr gehorchten. Direkt sei der Einfluß nur auf den Körper des Besessenen, auf jene Glieder desselben, „in quibus vigor animae continetur“. In ähnlicher Weise vermöchten ja der Wein, das Fieber, übermäßige Kälte und andere Krankheiten den Leib zu beschweren.

Cap. 15 führt aus, wie der Teufel unsere Gedanken und inneren Regungen aus ihren Äußerungen im sinnlich-körperlichen Leben, aus Worten, Blicken, Mienenspiel usw. erkenne. So erfahre der Dämon auch, welche Wirkung seine Einflüsterungen geübt haben. Auch hier wird zwar die Tatsache der Einflüsterungen erwähnt, nochmals betont, daß der Teufel in das Innere der Seele nicht einzudringen vermöge, wie aber die Einflüsterungen in die Seele gelangen, bleibt unerörtert. Es läge nahe, an die oben erwähnte Macht des Dämons über den Körper anzuknüpfen und Cassian die Ansicht zuzuschreiben, daß der Dämon etwa das Organ der Phantasie beeinflusse, wodurch in der Seele die entsprechenden Vorstellungen geweckt würden. Doch fehlt bei Cassian jede Erwähnung eines Organes der Phantasie und Cap. 10 läßt eher einen direkten Verkehr zwischen den geistigen Wesen vermuten: (p. 191) „Non mirum est posse spiritum spiritui insensibiliter coniugari et occultam suadendi vim . . . exercere. est enim inter eos sicut inter homines quaedam substantiae similitudo atque cognatio.“

4. (Angeborene Wissenshabitus?) Wir haben oben die Erfahrung und unsere Erkenntniskräfte als Mittel kennen gelernt, uns natürlicherweise Kenntnisse zu erwerben. Eine Stelle der Conl. VIII stellt uns vor die Frage, ob es nicht auch fertige Wissenshabitus gibt. Dort wird nämlich erklärt, daß die Kenntnis des Sittengesetzes dem Menschen angeboren sei. In welchem Sinne näherhin

dieses Angeborensein zu verstehen ist, kann nicht festgestellt werden. Wahrscheinlich hat Cassian nicht tiefer über diese Frage nachgedacht. Es ist übrigens unschwer, seine Lehre in dem Sinne zu deuten, daß der Mensch in seiner Vernunft die natürlicherweise angeborene Kraft besitzt, das Sittengesetz zu erkennen.

Die einzige Schwierigkeit, die mit dieser Deutung verbunden ist, ist folgende: Cassian zählt unter den Geboten, die den Vorvätern natürlicherweise bekannt waren, solche Vorschriften auf, die der Mensch durch bloßes Nachdenken kaum hätte finden können, und die wir darum der positiven Gesetzgebung zuschreiben müssen, wie z. B. die Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Tieren und die Auswahl der Opfertiere. Natürlicherweise erkennbar ist doch höchstens das allgemeine Gebot, Gott nichts Unreines zu opfern. Trotz dieser Schwierigkeit müssen wir uns hüten, an ein angeborenes Wissen im Sinne der Platoniker oder gar der Kartesianer zu denken. Ein solcher Nativismus ist im Cassianschen Schrifttum nicht sicher nachweisbar. Vielmehr glaube ich annehmen zu dürfen, daß Cassian tatsächlich nur an die menschliche Vernunft denkt, die uns über das natürlicherweise Gebotene unterrichte; aber biblisch-theologische Gründe veranlassen ihn (mit Unrecht), die Grenzen des natürlicherweise Erkennbaren weiter zu stecken. Der Semipelagianismus Cassians mag vielleicht auch hier einigermaßen zur Geltung kommen: die menschliche Vernunft wäre, wenn ihr der Mensch nur immer hätte folgen wollen, an und für sich imstande gewesen, nicht bloß das mosaische, sondern auch das Gesetz des Evangeliums zu erkennen¹.

Ich lasse die Belegstelle hier in Übersetzung folgen:

Conl. VIII 22 fragt Germanus, wie denn Gott den Söhnen Seths ihre unheilige Verbindung mit Kains Töchtern habe zur Sünde anrechnen können, da doch das Verbot solcher Verbindungen erst später gegeben worden sei.

Abt Serenus antwortet (Cap. 23, p. 241):

§ 1. „Gott hat bei der Erschaffung des Menschen diesem die ganze Kenntnis des Gesetzes von Natur aus eingepflanzt (omnem naturaliter ei scientiam legis inseruit). Und wenn der Mensch dieses gemäß der Absicht Gottes von Anfang an beobachtet hätte, so wäre es nicht nötig gewesen, ein anderes zu geben, das nachher schriftlich veröffentlicht wurde. Denn es wäre ja überflüssig gewesen, von außen ein Heilmittel zu geben, das noch im Innern eingepflanzt und lebendig

¹ Vgl. übrigens unten p. 455 zu Conl. VIII 21, § 4ss. p. 238.

war (*vigebat insertum*). Aber weil dieses (Gesetz), wie gesagt, ganz verdorben war durch die Freiheit und die Gewohnheit zu sündigen, so wurde als sein Zwingherr und Rächer... und auch als sein Beihelfer das strenge mosaische Gesetz gegeben, damit wenigstens kraft der Furcht vor gegenwärtigen Strafen die gute Gabe des natürlichen Wissens nicht völlig ausgetilgt werde... § 2. So heißt denn auch (das mosaische Gesetz) beim Apostel ein Erzieher (Gal. 3₂₄),... damit (die Menschen) von der Lehre, in der sie von Natur aus unterrichtet waren, nicht durch Vergeßlichkeit¹ abweichen möchten. Daß nämlich den Menschen alle Kenntnis des Gesetzes gleich bei der Erschaffung eingegossen war (*infusa*), ergibt sich klar daraus, daß... schon vor dem Gesetze, ja schon vor der Sündflut, alle Heiligen die Gebote des Gesetzes hielten, ohne das geschriebene Gesetz zu lesen. Denn wie hätte Abel, da noch kein Gesetz da war, wissen können, daß er Gott von den Erstlingen seiner Schafe und von dem Fette derselben ein Opfer bringen müsse, wenn ihn das nicht ein von Natur aus eingepflanztes Gesetz gelehrt hätte? Wie hätte Noe unterscheiden können, was ein reines und unreines Tier sei, da das unterscheidende Gesetzesgebot noch nicht gegeben war, wenn er nicht durch das natürliche Wissen (*scientia naturali*) wäre unterrichtet worden (*instructus*)? § 3. Woher hat Enoch gelernt, mit Gott zu wandeln, da er keine Erleuchtung durch das Gesetz... empfangen hatte? Wo hatten Sem und Japhet gelesen: *Du sollst die Schande deines Vaters nicht aufdecken*...? Woher war Abraham belehrt, der Beute, die ihm angeboten wurde, zu entsagen... oder warum gab er dem Priester Melchisedech den Zehnten, der durch das Gesetz des Moses vorgeschrieben ist?... § 4. Woher hat Job eine solche Ehrfurcht des Glaubens, eine so reine Keuschheit, eine solche Kenntnis der Demut, Sanftmut, Barmherzigkeit und Menschenliebe erlangt, wie wir sie jetzt nicht einmal von denen, die das Evangelium auswendig wissen, erreicht sehen?... Wer von den Heiligen (§ 5) hat nicht beachtet das Gebot: *Du sollst nicht töten, nicht ehebrechen, du sollst kein falsches Zeugnis geben, sollst nicht begehren deines Nächsten Weib* — und andere viel größere als diese, wodurch sie nicht nur den Geboten des Gesetzes, sondern selbst jenen des Evangeliums zuvorkamen?“

Cap. 24, § 1. „So sehen wir also, daß Gott von Anfang an alles vollkommen erschaffen hatte, und daß es nichts gab, wodurch seine erste Anordnung, weil kurzsichtig und unvollkommen, hätte ergänzt... werden müssen, wenn alles in dem Zustande... geblieben wäre, worin es von ihm erschaffen war... § 3. Jene, die die gesunde und unverletzte Zucht des natürlichen und eingeborenen Gesetzes (*naturalis atque insitae*) besaßen, bedurften keineswegs dieses von außen angewandten und schriftlich aufgezeichneten Gesetzes.“

5. (Der Glaube.) Zum Schluß mag noch Erwähnung finden, daß auch der Glaube Erkenntnisquelle ist. „*Non enim fidem ex intellectu, sed intellectum meremur ex fide,*

¹ In traditionalistischem Sinne darf man Cassians Lehre nicht deuten, da überall von einem natürlichen Wissen gesprochen wird. Vgl. jedoch unten p. 455.

sicut scriptum est: „*nisi credideritis, non intelletis*“¹. Esai 7, (LXX)¹.

3. *Ruhelosigkeit und Wandelbarkeit des Erkenntnislebens. Seine Beherrschung durch den Willen*

Das Phantasie- und Traumleben

Das Gedankenleben vollzieht sich im Geiste (mens, νοῦς). Nie kann der Geist ruhen, stets muß er denken. Die Gegenstände des Denkens sind dem Geiste an und für sich gleichgültig. Es liegt darum in der Macht des Willens, ihm geziemende Gegenstände darzubieten, ungeziemende von ihm fernzuhalten. Diese Macht des Willens geht soweit, daß gewisse sinnliche Phantasiebilder, wenn sie beharrlich durch längere Zeit dem Geist ferngehalten wurden, allmählich überhaupt nicht mehr darin aufsteigen, nicht einmal mehr im Traume. — Werden dem Geiste die Objekte, womit er sich beschäftigen soll, nicht vom Willen diktiert, so wandert er ziel- und ruhelos von einem Gegenstande zum andern, wie die äußeren Sinne oder das Gedächtnis ihm gerade die Richtung weisen. Meist werden ihn irdische Gegenstände mehr anziehen als die geistigen.

Das ist in kurzen Worten Cassians Lehre über die volubilitas (mobilitas) mentis, auf die er des öfteren zu sprechen kommt, weil sie ja das größte Hindernis des gesammelten Gebetes und damit jedes geistlichen Fortschrittes ist.

Wir lassen wiederum die Belegstellen im einzelnen folgen.

Am klarsten und ex professo ist die Frage behandelt in Conl. VII c. 3 und 4. Schon die Überschrift der Unterredung zeigt, daß diese Frage unter den Asketen viel erörtert wurde. Die Conl. VII will nämlich ausdrücklich handeln: „de animae mobilitate et spiritalibus nequitiis.“ Noch mehr bezeugt den traditionellen Charakter dieses Lehrpunktes das griechische Zitat in c. 4 (p. 183): „*νοῦς itaque ἀεικίνητος καὶ πολυκίνητος* definitur“; das sind Prädikate der Seele, die in der asketischen Literatur des Orientes zu den feststehenden gehörten².

¹ Conl. XIII 18, § 5, p. 296. Vgl. Augustinus Epist. 120 ad Consentium, nr. 3, CSEL 34, p. 706.

² Evagr. Pont. lib. practicus c. 48, Migne PG. 40 col. 1246: „*Ἐδκίνητον γάρ τι πρᾶγμα ὁ νοῦς, καὶ πρὸς τὰς ἀνόμους φαντασίας δυσκάθεκτον*“

Conl. VII (p. 181 s.) klagen die Schüler dem Abt Serenus ihr Leid ob der Wankelmütigkeit ihrer Seele, der unverminderten Belästigung ihres Geistes durch irdische Bilder und Vorstellungen, so daß ein Fortschritt (namentlich in der Tugend der Keuschheit) nicht zu verzeichnen sei. § 3: „Denn wenn wir meinen, daß die Richtung des Herzens auf eine bestimmte Betrachtung gestellt sei, da wendet sich unvermutet der Geist (mens) davon ab und fällt in heftigerem Drange in die früheren Abschweifungen (evagationes) zurück; und so wird er mit den täglichen Zerstreungen beschäftigt und durch zahllose Fesseln un-
aufhörlich abgezogen, so daß wir beinahe schon an der gewünschten Besserung verzweifeln und unsere (einsiedlerische) Lebensweise uns unnütz erscheint. § 4. Wenn nämlich auch der Geist (animus), der jeden Augenblick auf schlüpfrigen Wegen abschweift, zur Furcht Gottes und zur geistigen Betrachtung zurückkehrt, so verschwindet er um so flüchtiger wieder, ehe er darin befestigt werden kann...; und wenn wir ihn... mit der hartnäckigsten Anspannung des Herzens... festhalten wollen, so entschlüpft er während unseres Versuches schneller als ein Aal... § 5. So sind wir, von der Verzweiflung gebrochen, zu dem Glauben gekommen, daß diese Ausschweifungen der Seele dem menschlichen Geschlechte nicht durch unsere Schuld, sondern durch einen Fehler der Natur anhängen (ut non nostro iam, sed naturae vitio has animae pervagationes humano generi inesse credamus).“

Serenus antwortet c. 4, § 1 (p. 182), es sei voreilig und gefährlich, aus der eigenen Gebrechlichkeit auf einen Fehler der Natur zu schließen; ebenso könnte auch der des Schwimmens Unkundige meinen, es sei überhaupt unmöglich, sich über Wasser zu erhalten. Der Sachverhalt sei vielmehr folgender:

§ 2 (p. 183). „νοῦς itaque, i. e. mens, ἀεικίνητος καὶ πολυκίνητος definitur, id est semper mobilis et multum mobilis. quod etiam in Sapientia quae dicitur Salomonis¹..

(res quippe valde mobilis est mens aegreque ab improbis phantasiis coercetur.

S. Nilus Asceta, de monachor praestantia c. 23, Migne P G. 79 col. 1088: Ἀεικίνητος γὰρ ὢν τὴν φύσιν ὁ νοῦς, ὅταν τῆς τῶν ματαίων σχολάζῃ φροντίδος, περὶ τὰ λυσιτελεῖ τρέπει τὴν μερίμναν (quando a sollicitudine rerum futillum otium egerit curam vertit ad utilia).

¹ Sap. 9₁₅ LXX.

ita describitur: καὶ γεῶδες σχῆνος βρῖθει νοῦν πολυφρόντιδα, i. e.: et terrenum habitaculum adgravat mentem multam cogitantem. haec igitur pro condicione naturae nunquam potest otiosa consistere, sed necesse est, eam, nisi provisum habuerit, ubi suos exerceat motus, et in quibus iugiter operetur, propria mobilitate discurrere et per omnia volitare, donec longo exercitio usuque adsuefacta diuturno, quo vos in cassum dicitis laborare, experiatur et discat, quas memoriae suae materias debeat praeparare, erga quas circumagat volatus et inmorandi robur adquirat et ita praevaleat adversas inimici suggestiones, quibus distrahebatur extrudere atque in illo, quem desiderat, statu et qualitate durare. § 5. Non ergo hanc evagationem cordis vel naturae humanae vel deo creatori eius debemus adscribere.“

Die Beweise für die Möglichkeit der Beherrschung unseres Gedankenlebens werden der Heiligen Schrift entnommen. Dort werde entweder direkt gesagt, daß die Gedanken in unserer Macht stünden, oder indirekt, indem wir für sie verantwortlich gemacht würden¹.

Der philosophische Grund aber, warum einerseits die Gedankenwelt sich so schwer beherrschen läßt, andererseits aber eine solche Beherrschung doch möglich ist, besteht laut obigem Zitat in folgenden Tatsachen:

1. Es liegt in der Natur des Geistes, stets tätig zu sein und sich zu bewegen. Er bedarf also stets eines Objektes, womit er sich beschäftige.

2. Dieses Objekt darzubieten, sind wir imstande. Es steht auch in unserer Macht, ein Objekt aus dem Geiste zu entfernen (extrudere). Cap. 5 derselben Conl. VII (p. 184s.) spricht von der „virtus et constantia“, des Hauptmannes im Evangelium (Mt. 8), „qua non quibuslibet ingruentibus cogitationibus abducebatur, sed pro suo indicio vel admittebat bonas vel contrarias absque ulla difficultate pellebat“.

3. Allerdings braucht es hiezu Übung und Gewöhnung. α) Das Gedächtnis muß mit jenen Gegenständen erfüllt werden, mit denen der Geist sich beschäftigen soll: (memoriae suae materias praeparare). β) Der Wille muß durch stete Übung die Kraft erlangen, den Geist trotz des sich

¹ Conl. VII 4, § 3—4, p. 183s.

aufdrängenden fremden Stoffes, bei dem gewünschten festzuhalten: (inmorandi robur).

4. Fehlt ein willkürlich dargebotenes Objekt, dann eilt der Geist eben wegen seiner Beweglichkeit (*propria mobilitate*) ziel- und planlos („per omnia“) von einem Gegenstand zum anderen.

Um zu zeigen, daß die *volubilitas mentis* zu den feststehenden Punkten Cassianischer Lehre gehört, seien noch einige andere Stellen angeführt.

Conl. I 16 (p. 26) fragt Germanus, warum beim betrachtenden Gebete gegen unseren Willen, ja ohne unser Wissen so überflüssige Gedanken (*cogitationes*) fein und heimlich (*subtiliter ac latenter*) sich einschleichen, so daß es schwer sei, sie zu verdrängen, ja sie auch nur zu bemerken. „Potest ergo mens aliquando ab istis vacua reperiri?“

Vater Moyses antwortet: Cap. 17, § 1. „*Mentem quidem non interpellari cogitationibus impossibile est, suscipere vero eas sive respuere omni studenti possibile est, quemadmodum igitur ortus earum non omnimodo pendet a nobis, ita reprobatio vel electio consistit in nobis. nec tamen ex eo, quod diximus, impossibile esse, mentem cogitationibus non adiri, totum vel incursui vel illis spiritibus tribuendum est, qui eas nobis nituntur ingerere. Alioquin nec liberum in homine maneret arbitrium nec in nobis staret nostrae correctionis industria.* § 2. Sed est, inquam, nostrum magna ex parte, ut cogitationum qualitas emendetur et vel sanctae ac spiritales in cordibus nostris, vel terrenae carnalesque concrecant.“

Die Mittel, um die Beschaffenheit unserer Gedanken zu verbessern, sind teils positive, teils negative. Die positiven bestehen darin, daß wir dem Geist entsprechenden Gedankenstoff darbieten: öftere Lesung der Heiligen Schrift und stete Erwägung ihres Inhaltes in betrachtendem Gebete wird empfohlen, „*ut exinde spiritalis memoriae praebeatur occasio*“. Die negativen bestehen in der Losschälung von dem irdischen Interessenkreise durch Psalmensingen, Nachwachten und Fasten, „*ut extenuata mens non terrena sapiat*“. Werden diese Mittel nicht angewendet, so wird der Geist dem Fleische sich zuwenden und fallen¹.

¹ Conl. I 17, § 2, p. 26.

„Die Tätigkeit des Herzens (das Denken),“ so wird c. 18 weiter fortgesetzt¹, „wird nicht unpassend mit Mühlsteinen verglichen, welche die rasche Strömung des Wassers wälzt in kreisendem Schwunge. Sie können keineswegs absteigen von ihrem Werk, da die Kraft des Wassers sie treibt; aber es steht in der Macht des Müllers, ob er Weizen oder ob er Gerste vermahle. Denn ohne Zweifel muß ja das gemahlen werden, was (er) aufgelegt hat... § 2. So wird auch der Geist herumgewälzt von dem Drange des gegenwärtigen Lebens, wo von allen Seiten die Ströme der Versuchungen heranstürzen, und er kann nicht frei sein von den Wogen der Gedanken. Er selbst wird aber mit eifrigem Streben für ihre Beschaffenheit sorgen. § 3... Wo unser Schatz ist, da weilt auch unser Herz.“

Auch in der IX. Unterredung, die vom Gebete handelt, heißt es c. 3, § 3 (p. 252): „Der Zustand, in dem wir uns beim Gebete befinden wollen, muß vor der Gebetszeit vorbereitet werden, denn aus dem vorhergehenden Zustand bildet sich der Geist zur Zeit des Gebetes... Das Bild der vorhergegangenen Taten oder Worte wird vor unseren Augen spielen und uns je nach der früheren Beschaffenheit zornig oder traurig machen oder vorhergegangene Begierden und Anliegen wiederbringen...“ Im folgenden wird der Geist wegen der „Beweglichkeit seines Wesens“ mit einer Flaumfeder verglichen, die naturgemäß in die Höhe und zum Himmel sich erhebe, außer sie würde durch weltliche Sorgen und Laster beschwert (ibid. c. 4, § 1, p. 253).

In Conl. XIV 12 (p. 413 s.) erklärt Cassian selbst, daß seine klassische Bildung, die Kenntnis der Kriegsgeschichten, Heldensagen und Gedichte ihn beim Gebete störe. Nesteros rät ihn darum (c. 13), das weltliche Wissen durch ein heiliges zu ersetzen: § 2. „*Vacare enim cunctis cogitationibus humana mens non potest et ideo, quamdiu spiritalibus studiis non fuerit occupata, necesse est eam illis, quae pridem didicerit, implicari*“².

¹ Ibid. p. 27.

² Ich wage es nicht, zu entscheiden, ob die Lehre von der Veränderlichkeit des Gedanken- und Phantasielebens nicht mit der Auffassung über das Wesen des Geschöpflichen überhaupt zusammenhänge. Das Geschöpfliche ist wesentlich veränderlich. Conl. VI 14 (p. 173 s.): „Es ist... notwendig, daß man jeden Tag fortschreite, ... oder... (man) muß folgerichtig rückwärts gehen... Deshalb kann

Trotz der angeborenen leichten Beweglichkeit des Gedankenlebens ist nach Cassian eine sehr weitgehende Beherrschung der Phantasie möglich. Man kann sich durch allmähliche Gewöhnung soweit von sündhaften Vorstellungen befreien, daß sie nicht einmal mehr unwillkürlich in uns auftauchen.

In Conl. XX, die von der Buße und Genugtuung handelt, erklärt Cassian, daß wir erst dann von einer begangenen Sünde gänzlich frei sind, wenn die Erinnerung daran unsere Phantasie nicht mehr belästigt.

Cap. 5 (p. 558): „Das Zeichen der Genugtuung und der Verzeihung . . . ist, wenn wir auch die Neigung zu den Sünden aus unseren Herzen verdrängt haben. Denn es möge ein jeder wissen, daß er noch nicht von den alten Sünden frei ist, solange ihm . . . noch das Bild entweder der eigenen oder ähnlicher Verbrechen vor Augen spielt und ich will nicht sagen die Ergötzung, sondern auch nur die Erinnerung daran das Innere seines Geistes bestürmt.“

Ähnlich wird in Conl. XII 7 (p. 345) als zweite unter den sechs Stufen der Keuschheit bezeichnet, „daß der Geist nicht bei lüsternen Gedanken verweile“, als sechste aber, „daß er sogar im Schlafe nicht durch verführerische Vorstellungen von Weibern betrogen werde. Denn obwohl wir nicht glauben, daß solche Betörung mit Sündenschuld verbunden ist, so ist sie doch ein Zeichen der noch im Innersten verborgenen Begehrlichkeit“ (vgl. Inst. VI 10, p. 121).

Der Wille muß die Phantasie durch die eigene Kraft im Zaume halten. Vorübergehende Ablenkung, etwa dadurch, daß man die Zelle verläßt (und Gesellschaft sucht), schafft nur neue Anfechtungen. Conl. XXIV 5 (p. 679): „Es ist nun kein Wunder, daß einer, der in der Zelle bleibt, wo dann die Gedanken gleichsam in einem engen Kerker versammelt sind, von der Menge der Anfechtungen fast

der Geist keineswegs (nullo modo) in einem und demselben Zustande verharren (in eadem qualitate manere), ebensowenig wie ein Boot, das entweder von den Ruderern aufwärts oder von der Strömung abwärts getrieben wird . . . § 2 . . . In keinem Geschöpfe kann irgendeine solche Vollkommenheit sich finden, die der Veränderung nicht unterworfen wäre (quae mutabilitatis non subiaceat passioni) . . . § 3. Gott allein nämlich preisen wir als unveränderlich.“

erstickt wird. Verläßt er dann seine Wohnung, dann brechen sie mit ihm hervor und fliegen gleich zügellosen Pferden überall umher. Für den Augenblick nun, solange sie wie aus Ställen hinauseilen, schöpft man einigen . . . Trost. Wenn aber der Körper wieder in die Zelle zurückgeht und die ganze Schar der Gedanken wieder wie zum Sitzen kommt, dann erregt gerade die . . . Ungebundenheit, an die man sie gewöhnt hat, um so ärgere Stacheln . . . Es glauben ja auch Fiebernde durch einen Schluck kalten Wassers die Gewalt der inneren Glut zu dämpfen, während doch . . . das Feuer hiedurch mehr entflammt als beruhigt wird.“ Als einziges Mittel gegen das Spiel der inneren Anfechtungen wird empfohlen, den Blick stets auf Gott gerichtet zu halten (c. 6).

Die Frage nach den Mitteln der Fixierung der Phantasie ist von besonderer Wichtigkeit für das Gebetsleben und für den Kampf gegen innere Versuchungen. Deshalb wird an sehr vielen Stellen der *Conlationes* und *Instituta* darüber gesprochen:

Der Betende soll irgendeinen Stoff vorbereitet haben, zu dem das Gedächtnis ohne schwieriges Suchen immer wieder zurückkommen könne, wenn der Betende merkt, daß seine Gedanken sich zerstreuen. Nützlich seien hiezu kurze Gebetsformeln wie der Psalmvers: *Deus in adiutorium meum intende* usw.¹

Es wird empfohlen, mit dem Gebete Arbeit zu verbinden. Das betrachtende Gebet solle tagsüber überhaupt nicht aufhören. Durch das Gewicht der Handarbeit werde nun an die flüchtigen Regungen des Herzens und das unstete Schwanken der Gedanken gleichsam ein starker und unbeweglicher Anker gelegt. Die Handarbeit bewahre uns vor allen unnützen und müßigen Gedanken².

Die Stellung des Körpers beim Gebete sei auch nicht gleichgültig. Es sei bei den Mönchen Sitte, beim Gebete zu stehen. „*Humi namque diutius procumbentem non solum cogitationibus aiunt, verum etiam somno gravius inpugnari. quod etiam nos verum esse, utinam non experimentis . . . nosceremus*“³!

Unnötige Geräusche seien beim Beten zu vermeiden; um nicht die Sammlung der anderen zu stören, solle man

¹ *Conl.* X 8–10, p. 294 ss.

² *Inst.* II 14, p. 29.

³ *Inst.* II 7, § 2–3, p. 23.

sich nicht hörbar räuspern, husten, gähnen, auch nicht laut beten oder beim Gebete seufzen¹.

Gut sei es, für entsprechende Abwechslung und Erholung zu sorgen. Darum trete am Sonntag eine Änderung und Erleichterung im Gebetsoffizium ein. „Denn immer erträgt man mit größerem Gleichmut jegliche Ermüdung und verwendet unverdrossen Anstrengung auf ein Werk, wenn zuweilen eine gewisse Abwechslung . . . in der Arbeit folgt².“

Darum halte man auch kurze, aber häufig wiederholte Gebete für nützlicher als langatmige oder lange dauernde, die eine gewisse Erlahmung des Geistes und zerstreuende Gedanken zur Folge haben³.

Das Wichtigste bleibe aber die Disziplinierung der Aufmerksamkeit durch den Willen.

Insbesondere gefährlich seien unkeusche und eitle Vorstellungen. Für die Erwerbung der Geduld sei es sehr vorteilhaft, diese Tugend recht oft auf die Probe zu stellen und darum den Verkehr mit Menschen zu suchen, sich auch aufregende Gegenstände ins Gedächtnis zu rufen. Wolle man aber den Geist der Unzucht niederkämpfen, dann müsse man nicht nur dem Leib den Genuß der Lust und die fleischliche Nähe gänzlich entziehen, sondern auch dem Geiste jegliche Erinnerung jeden Gedanken an solche Dinge. Darum sei auch heilige Lektüre in diesem Punkte einzuschränken⁴.

Eitle Gedanken hinwiederum könnten den Geist des Mönches derart gefangennehmen, daß er wie mit offenen Augen träume und nicht einmal auf das gegenwärtige Tun und auf die Mitbrüder merke⁵.

Was das Traumleben anlangt, so habe ich bei Cassian keine Erörterungen gefunden, die eigens diesem Thema gewidmet wären.

Die gelegentlichen Hinweise auf die Traumursachen haben in unseren Ausführungen zum Teile bereits Platz gefunden. So ist es Cassian wohl bekannt, daß der Inhalt der Träume sich nach der Beschaffenheit der wachen Zustände richte. „Nam secundum illum usum, quem vigilans exercere vel

¹ l. c. 10, § 2, p. 26.

² Inst. III 11, p. 45.

³ Inst. II 10, § 3, p. 26.

⁴ Conl. XIX 16, p. 551. Vgl. Conl. XX 9, p. 567.

⁵ Inst. XI 15, p. 201.

cogitare consueverat, etiam dormiens unusquisque temptatur¹.“ „Qualitas enim cogitationum, quae distentionibus (Zerstreuungen) diei negligentius custoditur, probatur quiete nocturna.“ Daher kann man den eigenen Seelenzustand einigermaßen aus den Träumen erkennen: „Et idcirco cum intercesserit aliqua talis inlusio, non culpa somni credenda est, sed negligentia temporis praecedentis et manifestatio morbi latentis intrinsecus, quem (morbum) non primitus noctis hora parturiit, sed intimis animae reconditum fibris ad cutis superficiem . . . produxit².“

Doch sind körperliche Reize, die in der Nacht selbst entstehen, ebenfalls geeignet, Träume zu erzeugen, so daß dann nicht der Traum die Ursache der körperlichen Erregung ist, sondern diese die Ursache des Traumes sind. Vgl. Conl. XII 7, § 7 (p. 347) und Conl. XXII 6, § 5 (p. 623) über nächtliche Pollutionen und unreine Träume.

4. Objekte des Erkennens

(Das heilige Wissen. Die Kontemplation und Ekstase.
Physik und Magie)

Nirgends läßt sich bei Cassian eine strenge Scheidung zwischen sinnlichem Vorstellungsvermögen und geistiger Denkkraft feststellen. Das Phantasie- und Traumleben gehört ebenso dem Geiste (mens) an, wie das Sichversenken in den Sinn der Heiligen Schrift und die Erforschung der Mittel zu höherer Vollkommenheit; zerstreute Vorstellungen sinnlichster Natur heißen ebenso cogitationes, wie die Erhebung des Geistes zu Gott.

Es kann darum nur zwischen den äußeren Sinnen und dem Geist (mens) unterschieden werden und beim letzteren lediglich ein Unterschied gemacht werden zwischen irdischem (terrenum, carnale) und geistigem (spiritale) Gedankenstoff.

Wir haben auf diesen Mangel der Cassianischen Psychologie bereits bei der Besprechung der Unsterblichkeitsbeweise hingewiesen. Es ist ja die Cassianische Zuteilung der Seelenvermögen an bestimmte Seelenteile platonisches Erbgut; und für die platonische Seelenteilung waren ja vor allem ethische, nicht erkenntnistheoretische Gesichtspunkte maßgebend. Daher schon bei Plato die Unbestimmt-

¹ Conl. XII 7, § 4, p. 346.

² Inst. VI 11, p. 121.

heit der Zuteilung der Sinneserkenntnis, des Empfindens und Vorstellens an die Seelenteile¹.

Das höchste Objekt unseres Erkennens ist Gott. Im erkennenden Schauen Gottes liegt das Ziel und die höchste Glückseligkeit des Menschen:

Conl. I 8, § 1 (p. 14 s.): „Das also muß unser Hauptringen, das die unveränderliche . . . Absicht (*σκοπός*) unseres Herzens sein, daß der Geist (*mens*) den göttlichen Dingen und Gott immer anhänge. Was davon verschieden ist, das muß, wie groß es auch sei, für das zweite und für ganz niedrig oder auch für schädlich gehalten werden . . . § 2. (An dem Beispiel der Maria und Martha) seht ihr, daß der Herr das größte Gut in die *θεωρία* allein, d. h. in die Beschauung Gottes verlegt hat. Deshalb erklären wir, daß die übrigen Tugenden, obwohl wir sie für nützlich und notwendig halten, doch auf die zweite Stufe zu stellen seien, weil sie alle zur Erreichung dieser einzigen erworben werden. § 3. Denn indem der Herr sagt: ‚*Du bist besorgt und kümmerst dich um vieles, weniges aber oder auch nur eines ist notwendig*‘, setzt er das höchste Gut nicht in die tätige Übung (*in actuali opere*), so lobenswert und reich an Früchten sie auch sei, sondern in die Beschauung (*contemplatio*) Seiner, die wahrhaft einfach und eine ist.“

Auch insofern dürfen die anderen Tugendwerke der Beschauung gegenüber nicht überschätzt werden, als sie immerhin von der unmittelbaren göttlichen Kontemplation abziehen oder sie verzögern² und weil sie nur als Anfang des Strebens nach Vollkommenheit zu gelten haben. Mit dem Tode hören sie auf, während die liebende Betrachtung Gottes bleibt³. Dieses beglückende Schauen der Herrlichkeit Gottes (*theoretica claritas*), das größte Gut des Menschen auf Erden, kann mit natürlichen Kräften nicht verdient werden, sondern ist ein Gnadengeschenk Gottes⁴.

Die (beschauende) Erkenntnis Gottes (*contemplatio*) ist eine dreifache:

1. entweder wird er erkannt (*cognoscitur*) „in der Bewunderung seiner unbegreiflichen *Wesenheit*, was jedoch noch verborgen ist und nur aus der Verheißung gehofft wird“,

2. oder man sieht ihn schon hienieden „in der Größe seiner *Geschöpfe*“, oder

3. „in der Betrachtung seiner *Gerechtigkeit* oder in dem täglichen hilfreichen Wirken seiner *Vorsehung*“ (in den objektiven und subjektiven Erlösungsgnaden), „wenn wir z. B. mit ganz reinem Geiste durchgehen, was er mit seinen Heiligen von Anfang an getan, wenn wir mit zitterndem Herzen seine Macht bewundern, mit der er alles leitet,

¹ Vgl. E. Zeller, *Philos. d. Griech.* II 1⁴, p. 846.

² Conl. XXIII 4, § 4, p. 645.

³ Conl. I 10, p. 16. Vgl. auch c. 11.

⁴ Conl. XXIII 3, p. 643.

ordnet und regiert, und die Unermeßlichkeit seines Wissens, und wie seinem Auge die Geheimnisse des Herzens sich nicht verbergen können; wenn wir den Sand des Meeres und die Zahl der Welten, die er gezählt und erkannt hat, zagend bedenken; wenn wir staunend betrachten, wie die Tropfen des Regens, die Stunden und Tage und Jahrhunderte, wie alles Vergangene und Zukünftige seinem Wissen gegenwärtig ist; wenn wir seine unaussprechliche Milde betrachten, mit der er unzählbare Schandtaten . . . mit Langmut erträgt; wenn wir die Berufung erwägen, mit der er uns . . . erbarmend aufnahm . . ., wie er zuletzt den Ratschluß seiner Menschwerdung zu unserem Heile faßte und die Wunder seiner Heilsgeheimnisse bei allen Völkern verbreitete¹."

Die erste Stufe zur vollkommenen *contemplatio* ist nun die, daß man zunächst das Leben einiger (weniger) Heiligen betrachtend sich vor Augen stellt; dann schreitet man zum „*Dei solius intuitus*“ fort, „so daß man nur mehr an Gottes Schönheit und Wissen sich erfreut².“

Das Ideal wäre nun eine ununterbrochene beschauende Verbindung mit Gott. Diese ist aber, solange wir mit diesem gebrechlichen Fleische umgeben sind, unmöglich, weil doch auch der heiligste Mensch wenigstens essen, trinken, schlafen und seinen Berufsgeschäften nachgehen muß. Nur das Wollen liegt in unserer Macht, nicht aber das Vollbringen. Wohl aber können wir immer wieder zu den Gedanken an Gott zurückkehren³.

Der Gipfel des heiligen Wissens ist also ein möglichst ununterbrochenes Versenktsein in Gottes Herrlichkeit und Vollkommenheit (*θεωρία* = *contemplatio*). Eine notwendige Vorstufe hiezu ist die Erlangung der übrigen Tugenden: vollkommenste Herzensreinheit. So teilt denn Cassian in der *Conl.* XIV, die eigens „*de spiritali scientia*“ überschrieben ist, die heilige Wissenschaft (*scientia*) in folgende Stufen ein⁴:

A) Weltliche Wissenschaften. Sie dienen den Interessen des gegenwärtigen Lebens oder sind überhaupt unnütz.

¹ *Conl.* I 15, p. 25.

² *Conl.* I 8, § 3, p. 15.

³ *Conl.* I 13, § 1 p. 18; *Conl.* XXIII 5, p. 645 ss.

⁴ *Conl.* XIV 1, p. 398 s. Für Cassians Abhängigkeit von der orientalischen Mönchsweisheit ist diese *Conl.* ungemein charakteristisch.

B) „Religionis nostrae disciplina atque professio, quae ad contemplanda invisibilium sacramentorum (Geheimnisse) tendit arcana nec praesentes quaestus sed aeternorum retributionem expetit praemiorum.“

Diese heilige Wissenschaft aber ist wiederum zweistufig:

I. „Prima πρακτική, i. e. actualis, quae emendatione morum et vitiorum purgatione perficitur.“

II. „Alterā θεωρητική, quae in contemplatione divinarum rerum et sacramentissimorum sensuum (Schriftsinn) cognitione consistit.“

Zur praktischen Wissenschaft, die offenbar nicht so sehr Wissen als Können bedeutet, gehört einerseits

a) die durch Übung erlangte Tugenderfahrung, andererseits

b) auch eine zur Erlangung höherer Vollkommenheit notwendige theoretische Kenntnis der Wege zur Herzensreinheit. Diese ist wiederum eine doppelte:

1. Die Kenntnis der Natur der Laster und der Heilmittel dagegen. Cassian selbst widmet diesem Gegenstande die Bücher V—XII der *Instituta coenobiorum* und die *Conl. V*.

2. Die Kenntnis der Ordnung der Tugenden. Ist die Tugend durch praktische Übung und durch fromme Unterredungen uns endlich so vertraut geworden, daß wir sie wie etwas Naturgemäßes und nicht durch Befehl Aufgezwungenes üben, dann können wir aufsteigen zur *θεωρία*¹.

Die *θεωρητική* enthält wiederum zwei Stufen:

a) auf der ersten Stufe erstrebt sie die Kenntnis des historischen Sinnes der hl. Schriften (*historica interpretatio*),

b) auf der zweiten das Verständnis ihres geistigen Sinnes (*intellegentia spiritalis*)².

Die Arten des geistigen Verständnisses aber sind 1. die *tropologia*, 2. *allegoria*, 3. *anagoge*.

Das historische Wissen geht auf das Vergangene und Sichtbare, z. B. Jerusalem wird aufgefaßt als Stadt der Juden

Die *Tropologie* oder die moralische Auslegung geht auf die Besserung des Lebens und die Unterweisung im

¹ *Conl. XIV 3*, p. 399.

² *Conl. XIV 8*, p. 404.

Handeln. So könne man Jerusalem als Seele des Menschen verstehen, die geistig unter diesem Namen vom Herrn getadelt oder gelobt wird.

Die Allegorie zeigt in dem, was wirklich geschehen ist, das Vorbild eines anderen Geheimnisses. So kann Jerusalem als Kirche Christi aufgefaßt werden.

Die Anagoge endlich führt von den geistlichen Geheimnissen zu höheren und dunkleren Mysterien des Himmels empor, wie wenn Jerusalem als die himmlische Gottesstadt gepriesen wird¹.

Das Verständnis des tieferen Sinnes der Heiligen Schrift fördert der Glaube: „non enim fidem ex intellectu sed intellectum meremur ex fide.“

Vor allem aber ist volle Herzensreinheit Voraussetzung der scientia². Nur durch die Sünde ist die Seele irrtumsfähig und ungelehrig geworden. Ein von Leidenschaften freies Herz bedarf keines Bücherstudiums, ebenso wie das Auge, wenn es rein ist, nicht unterrichtet zu werden braucht, um zu sehen³.

Und wenn es scheine, daß Juden, Häretiker und solche Katholiken, die in Laster verstrickt sind, eine vollkommene Schriftkenntnis ohne Herzensreinheit zu erlangen vermochten, während eine ungezählte Schar heiliger Männer eines tieferen Wissens ermangelte, so sei doch das Wissen jener mehr erworbene Disputier- und Redekunst, als tiefes Schriftverständnis, so daß sie sehen und doch nicht sehen, hören und nicht verstehen. Ihr Wissen sei also eine scientia *ψευδώνυμος*⁴.

In tiefster Sammlung des Geistes, in einsamem, stillem Gebete, in der Stille der Nacht erschlossen sich uns die tiefen Geheimnisse der Religion⁵.

Die Sammlung des Geistes kann hiebei so vollkommen sein, daß die Seele sich gleichsam vom Leibe loslöse, das Irdische, die ganze Umgebung und die eigene Leiblichkeit ganz vergessen werde, so daß auch flüchtige Phantasie-

¹ A. a. O.

² Conl. XIV 13s., p. 415 ss.

³ Inst. V 34, p. 107.

⁴ Conl. XIV 15s., p. 417s. Vgl. Conl. XV 3, § 2, p. 429, wo dialektische Kniffe „Aristotelicae spinae“ genannt werden.

⁵ Conl. XIV 10, § 4, p. 411.

bilder nicht mehr die Betrachtung störten, ja man nicht einmal darum wisse, was man bete:

Conl. X 11 spricht von der rechten Weise des Psalmensingens und fügt dann hiezu: § 6 (p. 305). „So werden wir zu jener Reinheit des Gebetes gelangen . . ., daß es nicht nur nicht mit dem Anblick eines (Phantasie-)Bildes beschäftigt ist, sondern auch durch das Aufmerken auf die Laute und Worte nicht abgelenkt wird; vielmehr wird dies Gebet in feuriger Inbrunst des Geistes mit unaussprechlicher Entzückung des Herzens und unverwüstlicher Geistesfreude vorgetragen und der Geist, über alle Sinne und sichtbar-stofflichen Dinge erhoben, gießt es mit unaussprechlichen Seufzern und Anmutungen vor Gott aus.“

Noch ausführlicher wird derselbe Gedankengang Conl. III 6 s. (p. 73 ss.) vorgetragen. Danach gibt es drei Stufen der Weltentsagung. Auf der ersten reißt sich unser Körper von all den Schätzen und Gütern dieser Welt los. Auf der zweiten wird auch der Geist frei von dem Verlangen nach dem Irdischen, auf der dritten versenkt er sich völlig ins Unsichtbare und Zukünftige (c. 7, § 3 s.): „Wir werden die wahre Vollkommenheit dieser dritten Entsagung dann besitzen, wenn unser Geist . . . durch unaufhörliche Betrachtung der göttlichen Schriften und geistige Beschauungen (spiritalis theorias) zum Unsichtbaren derart emporgestiegen ist, daß er auf das Himmlische und Unkörperliche allein achtet und gar nicht mehr merkt, daß er von diesem gebrechlichen Fleische und der körperlichen Örtlichkeit umgeben ist; dann wird er in solche **Verzückungen** (excessus) hingerissen, daß er nicht nur keine Stimmen mehr mit dem leiblichen Ohr vernimmt, noch sich in der Phantasie mit vorübergehenden Menschen beschäftigt, sondern daß er nicht einmal die nächsten und gewaltigsten Gegenstände bemerkt, die sich dem leiblichen Auge bieten. § 4. Die Möglichkeit und den Einfluß dieses Zustandes (cuius rei fides atque robor) wird nur der fassen, der das Gesagte durch Erfahrung kennen gelernt hat, dessen Herzensaugen nämlich der Herr so von allem Gegenwärtigen losgelöst hat, daß er die irdischen Dinge nicht nur für vergänglich, sondern gleichsam für nichtseiend hält, und sie für leeren Rauch ansieht, der in Nichts sich auflöst.“

In Conl. IX 31 (p. 277) wird erzählt, daß der hl. Einsiedler Antonius nur jenes Gebet für ganz vollkommen gehalten habe, wo der Betende nicht einmal mehr seiner selbst und dessen sich bewußt sei, was er bete: „Non est, inquit, perfecta oratio, in qua se monachus vel hoc ipsum, quod

orat, intellegit.“ Diese Ansicht des Heiligen wird allerdings von Cassian für eine himmlische und „mehr als menschliche“ gehalten, der man aber „secundum mensuram tenuitatis nostrae“ zu folgen sich bestreben soll.

Wie die Reinheit des Gemütes und die Freiheit von Leidenschaften die Geistessammlung fördert und dadurch das Verständnis der heiligsten Geheimnisse erschließt, so sind das Laster und die Leidenschaft die größten Feinde einer klaren Erkenntnis. Es gehört zu den häufigst wiederkehrenden und stehenden Redewendungen, daß das Laster (*vitium*) das Auge des Geistes blind mache und die ruhige und reife Urteilsbildung verhindere¹.

Im Anhange an dieses Kapitel über die Arten und wichtigsten Objekte des Wissens mag die Erzählung Platz finden, wie die wahre und echte **Naturphilosophie** und wie die **Magie** entstanden ist.

Conl. VIII 21, § 4 ss. (p. 238), erklärt Vater Serenus, die frommen Nachkommen Seths hätten die echte Naturphilosophie (*physicae philosophiae disciplinam*) besessen als ein vom Urvater Adam ererbtes Gut. Adam habe, unterstützt von göttlicher Erleuchtung, die Einrichtung und Entwicklung der Natur in ihrer ersten Jugend erforschen können, so daß er seinen Nachkommen ein sicheres Wissen hierüber überliefern konnte. Er habe nicht bloß aller Tiere Namen gekannt, sondern auch die wilde Kraft und das Gift der Tiere und Schlangen in ihrer Verschiedenheit, sowie die Wirkungen der Kräuter, die Natur der Bäume und der verschiedenen Gesteine und den Wechsel der künftigen Zeiten. Seths Geschlecht habe dieses Wissen sowohl zum Dienste Gottes als auch zum allgemeinen Wohle gepflegt. Erst nach der Vermischung der Nachkommen Seths mit Kains gottlosen Töchtern habe die Menschheit begonnen — nicht ohne teuflischen Einfluß —, die fromme Wissenschaft zu unheiligen und schädlichen Dingen zu mißbrauchen, neugierig und verwegen nach magischen Geheimnissen und Künsten zu forschen und die Elemente, das Feuer und die Geister der Luft zu verehren. Die Sündflut überdauerten die magischen Geheimnisse durch Cham, der diese schändlichen Künste und unheiligen Erklärungen auf Metallplatten und in Stein

¹ Inst. VIII 1, § 1, p. 151; Inst. VIII 6, p. 155; Conl. XXIII 7, § 5, p. 650.

niederschrieb, so daß sie von der Wasserflut nicht verdorben werden und nach der Flut wiedergefunden werden konnten. So laute der Bericht alter Überlieferungen.

Die Erzählung des alten Serenus wird ohne ein Wort der Kritik vorgetragen. Noch eine zweite Stelle derselben Conlatio zeugt vom Glauben an die Möglichkeit magischer Künste: Conl. VIII 18 s. (p. 234). (Fortsetzung folgt)

GOTT IM LICHT DES ALTEN UND NEUEN PANTHEISMUS

Von P. FR. GUNDISALV FELDNER, Ord. Praed.

(Fortsetzung aus V, p. 339—364)

b) Der Pantheist Spinoza

40. Da es sich im System des Baruch hauptsächlich um die Begriffsbestimmung der Substanz handelt, müssen wir uns vorerst über den wahren Begriff der Substanz Klarheit verschaffen. Was verstehen wir demnach unter einer Substanz in metaphysischer Bedeutung? Sagt man uns, Substanz nennen wir jenes Ding, welches durch sich selber, nicht in und abhängig von einem Substrat, existiert, so erweist sich diese Begriffsbestimmung der Substanz als grundfalsch. Das Dasein, die Existenz, gehört niemals in die Begriffsbestimmung der Wesenheit eines Dinges. Weil die Wesenheit Gottes das Dasein selber bildet, deshalb kann man von der Wesenheit Gottes im eigentlichen strengen Sinne auch keine Begriffsbestimmung aufstellen, die entspräche. Die Begriffsbestimmung einer Wesenheit muß die Gattung und Differenz enthalten. Allein das Dasein, die Existenz, untersteht weder einer Gattung noch Art. Das Dasein kann aber auch nicht eine Gattung oder Art selber bilden. — Secundum Avicennam in sua Metaph. esse non potest poni in definitione alicuius generis vel speciei, quia omnia particularia uniuntur in definitione generis vel speciei, cum tamen genus vel species non sint secundum unum esse in omnibus. Et ideo haec non est vera definitio substantiae: substantia est, quae per se est, vel: accidens est, quod est in alio. Sed est circumlocutio verae descriptionis, quae talis intelligitur: substantia est res, cuius naturae