

ANALECTA CARTUSIANA
EDITOR: DR. JAMES HOGG

130

THE MYSTICAL TRADITION
AND
THE CARTHUSIANS

Volume 5

edited by JAMES HOGG

1996

INSTITUT FÜR ANGLISTIK UND AMERIKANISTIK
UNIVERSITÄT SALZBURG
A-5020 SALZBURG
AUSTRIA

Notitia experimentalis Dei - Was heißt das? - Hugo de Balmas Begriff der Erfahrungserkenntnis Gottes - Versuch einer Rekonstruktion

Harald Walach¹

1. Einleitung

Hugo de Balma war wohl einer der wichtigsten Kartäuserschriftsteller. Er hinterließ ein sehr einflußreiches Werk: "Mystische Theologie - Der dreifache Weg zur Weisheit", besser bekannt unter dem Incipit des lateinischen Textes "Viae Sion lugent". Dieses Werk habe ich vor kurzem übersetzt, ausführlich stilistisch und auf seine Quellen hin untersucht.² Die dort geführte Argumentation zu Text und Autor setze ich hier voraus und wiederhole zum besseren Verständnis des folgenden die wichtigsten Ergebnisse. Das Verständnis von Hugos Text und seines Begriffes der Erfahrungserkenntnis Gottes muß ansetzen an der Person des Autors, an seinen wichtigsten Quellen, an seinen Adressaten und damit an seiner mutmaßlichen Intention. Meine Analysen haben als ziemlich wahrscheinlich folgende Propositionen ergeben:

1. Das Gesamtwerk von "Viae Sion lugent" (VS) ist kein einheitlicher Corpus, sondern eine nachträgliche Redaktion, vermutlich aus der Hand des Autors, von ursprünglich verschiedenen Texten, mit unterschiedlicher

1. Psychologisches Institut, Rehabilitationspsychologie, Universität Freiburg, D - 79085 Freiburg, Tel. +49-(0)761-203-3055; email walach@psychologie.uni-freiburg.de.

2. WALACH, H. (1994) Notitia experimentalis Dei - Erfahrungserkenntnis Gottes. Studien zu Hugo de Balmas Text "Viae Sion lugent" und deutsche Übersetzung. Salzburg: Institut für Anglistik. Analecta Cartusiana 98:1, zitiert als "notitia".

notitia experimentalis Dei

Intention, gerichtet an je andere Adressaten. Dies ergibt sich aus Textvergleichen innerhalb der Textteile von VS.

2. Die hier interessierenden erkenntnistheoretischen Passagen stammen fast alle aus den vermutlich früheren Werken: der Quaestio am Ende von VS und dem Fragment eines Kommentars zu Ps-Dionysius' Mystischer Theologie (Kommentar MT). Diese entstammen vermutlich der akademischen Diskussion. Auf jeden Fall wollte der Autor mit ihnen die theologische Debatte um die Erkenntnis und Erkennbarkeit Gottes beeinflussen. Entgegen anderen Auffassungen, die von der Homogenität des Textes von VS ausgehen und damit zu einer anderen Interpretation von Hugos Aussagen gelangen, bin ich ganz dezidiert der Meinung, daß nur diese historische Sichtweise der Entstehung der Teile von VS und eines unterschiedlichen Adressatenkreises die teilweisen Widersprüche des Werkes klären hilft.³

3. Hugo de Balma versteht sich als Schüler von Thomas Gallus und setzt auch die Tätigkeit eines Ps.-Thomas Gallus fort, den ich versuchsweise

3. RUELLO, F. (1981) Statut et rôle de l'Intellectus et de l'Affectus dans la Théologie Mystique de Hugues de Balma. *Analecta Cartusiana* (Kartäusemystik und -mystiker. 3. Int. Kongreß) 55,1: 1-46, beispielsweise beachtet dies zuwenig und kommt zu falschen Schlüssen. Es ist ein mittlerweile allgemein akzeptiertes Ergebnisse von etwa 200 Jahre Tradition in der hermeneutischen Forschung, daß man Texte nicht einfach im luftleeren Raum aus sich selbst heraus interpretieren kann, sondern sie in ihrer historischen Bedingtheit und in ihrem Kontext verstehen muß. Erst dann kann sich der hinter der historischen Bedingtheit liegende Sachgehalt, der diese überdauert, ihr "logos", zeigen. Dazu hat sich GADAMER, H.G. (1975) *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr, 4. Aufl., kompetent geäußert. Insofern liegt ein Mißverständnis vor, wenn Dennis Martin zum einen meint, ich würde Hugo "linear" lesen, und zum anderen denkt, daß eine zyklische, chiasmatische oder wie auch immer geartete komplexere Lesart die Schwierigkeiten beheben würde, die Hugos Text bietet (vgl. MARTIN, D.D. [1995] *Die Wege nach Sion trauern: Kartäuseraffektivität und Dionysische Unwissenheit*. *Analecta Cartusiana* 130:3, 41-60). Ähnlich wenig hilft es, wenn man das Weihnachtsevangelium nach Lukas zirkulär oder sonstwie liest, solange man nicht verstanden hat, daß dies kein historischer Bericht ist, sondern in der Textgattung der Legende eine theologische Aussage darüber macht, daß Jesus Christus zum eigenen eine historische Person war, die zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem definierten Ort geboren worden ist, und zum anderen "das Licht in der Finsternis", der eigentliche "Herr der Welt und des Kosmos". Dieses Verständnis erwächst einem aber erst, wenn man sich von einer naiven Lesart befreit und den Text in seinem Kontext liest, in seiner historischen Bedingtheit und auf dem Hintergrund seiner Entstehung heraus. Dann erst erschließt sich auch der "logos" des Textes. Ähnlich ist für mich die historisch-hermeneutische Analyse des Textes eine Voraussetzung des Verständnisses, nicht ein Ersatz dafür. Verständnis aber kann erst im Anschluß an die hermeneutische Analyse geschehen.

Harald Walach

mit dem Franziskaner Adam Marsh identifiziert habe. Seine Absicht ist es, die Lehre von der Gotteserkenntnis, wie sie diese beiden Autoren in diversen Schriften formuliert haben, weiterzuführen und gegen "moderne" Auffassungen zu verteidigen.⁴

4. Diese intellektuellen Streitpartner Hugo de Balmas sind der Thomas-Schüler und Dominikaner Helwicus Teutonicus⁵ und vor allem Bonaventura.⁶ Hugo versucht in seinen Texten einen alternativen Weg der Gotteserkenntnis vorzuschlagen, der zwar in sich nicht neu ist, aber in seiner Radikalisierung.

5. Gerade die genaueren Textanalysen haben ergeben, daß sich Hugo mit großer Wahrscheinlichkeit vor allem gegen Bonaventuras Stufenlehre

4. PSEUDO-THOMAS GALLUS (1503) *De septem gradibus. Incipit Tractatus (ut fertur) Sancti Bonaventurae de septem gradibus contemplationis.* In: *S. Bonaventurae doct. Seraph. Parva Opsucula*, (Ed. Gerson) Paris: Gaspard Phillipe. Ohne Foliation. PSEUDO-THOMAS GALLUS (1865) *Expositiones seu Glossae in Mysticam Theologiam Sancti Dionysii.* In: *Patrologia Latina* (Ed. Migné), 122: 267-284. PSEUDO-THOMAS GALLUS (1972) *Le Commentaire du Cantique des Cantiques "deiformis animae gemitus". Étude d'authenticité et édition critique par Jeanne Barbet.* Paris, Louvain: Nauwelaerts. THOMAS GALLUS (1936) *Commentaire sur Isaïe.* Ed. par G. Théry. *Vie Spirituelle*, 47: 146-162. THOMAS GALLUS (1967) *Commentaires du Cantique des Cantiques. Texte critique avec introduction, notes et tables par Jeanne Barbet.* Paris: Vrin. *Textes philosophiques du Moyen Age XIV.* THOMAS GALLUS (1934) *Explanatio in mysticam theologiam. Grand Commentaire sur la theologie mystique.* Ed. G. Théry. Paris: Editions historiques et philosophiques R. Haloua. THOMAS GALLUS (1902) *Paraphrase: De divinis nominibus.* In: *Dionysius Cartusianus, Opera Omnia* Bd. 16, Tournai: S. M. de Pratis, 39-348 (kapitelweise interpoliert) THOMAS GALLUS (1902) *Paraphrase: De mystica theologia.* In: *Dionysius Cartusianus, Opera Omnia* Bd. 16, Tournai: S. M. de Pratis, 454-468 (kapitelweise interpoliert) THOMAS GALLUS (1902) *Paraphrase: De coelesti hierarchia.* In: *Dionysius Cartusianus, Opera Omnia* Bd. 15, Tournai: S. M. de Pratis, 30-275 (kapitelweise interpoliert).

5. HELWICUS TEUTONICUS (1875) *De dilectione Dei et proximi.* In: *Thomae Aquinatis Opera Omnia* Ed. Fretté, Paris: Vives 1875, Bd. 28: 324-394.

6. besonders BONAVENTURA (1961) *Itinerarium mentis in Deum. De reductione artium ad theologiam.* Lat. & deutsch. Eingel., übers. & erl. v. J. Kaup. München: Kösel; aber auch BONAVENTURA (1993) *De triplici via - Über den dreifachen Weg.* Übers. & eingel. v.M. Schlosser. Freiburg: Herder. *Fontes Christiani* 14 und BONAVENTURA (1966-67) *Breviloquium. Texte latin de Quaracchi et traduction française. Introduction générale. Prologue. Partie I-VII* Ed. J.G. Bougerol, L. Matheiu, T. Mouiren, P. Delhaye, L. Hamelin, B. Carra de Vaux, J. Rezette, L. Prunières. Paris: Editions franciscaines.

notitia experimentalis Dei

abgrenzt, wie sie dieser in seinem "Itinerarium mentis in Deum" gelehrt hat. Diese und eine Reihe weiterer, subtiler Textbezüge zum Werk Bonaventuras legen es nahe, in Hugo einen ehemaligen Franziskaner oder einen Kleriker zu sehen, der den Franziskanern nahestand und erst später zu den Kartäusern übertrat. Dies würde die unklare Überlieferungsgeschichte plausibel machen. Seine Schriften sind wohl um das Jahr 1260 bis 1265 entstanden.

6. Für unsere Diskussion weniger bedeutsam, aber der Vollständigkeit halber erwähnt: Die in der Literatur überlieferte Identifikation von Hugo de Balma mit Hugo de Dorche, Prior von Meyriat, ist eine Verlegenheitslösung, die zum einen unplausibel und zum andern anhand meiner textanalytischen Ergebnisse als unhaltbar gelten muß.

7. Mindestens in den frühen Textteilen von VS (Quaestio, Kommentar MT, Teile der Vaterunserauslegung) ist weniger Seelenführung und mystische Erbauung Ziel des Autors, als vielmehr Argumentation, vor allem erkenntnistheoretische. Diese Argumentation rankt sich um den Begriff der "Erfahrungserkenntnis Gottes - notitia experimentalis Dei", den er als "neuen" oder "alternativen" Erkenntnisbegriff einführen will.

Was Hugo mit diesem Begriff genau meint, wie er ihn - vermutlich - konzipiert hat und wie er aus dem Stand der damaligen Begrifflichkeit rekonstruierbar ist, das ist Gegenstand dieser Untersuchung.

2. Erfahrungserkenntnis bei Aristoteles und in der Tradition

Jedem akademisch gebildeten Schriftsteller ab 1250 war die Erkenntnislehre des Aristoteles, wie sie dieser in der Metaphysik und in "de anima" formuliert hatte, bekannt.⁷ Vor allem zu Beginn seiner Metaphysik bestimmt Aristoteles den Weg der Erkenntnis folgendermaßen: Sinneseindrücke werden vom Gedächtnis aufgenommen und bewahrt. Aus der Erinnerung mehrfacher ähnlicher Sinneseindrücke entsteht Erfahrung: *ἐκ τῆς μνημῆς ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις*.⁸

⁷. Daß Hugo de Balma akademisch gebildet war und Aristoteles kannte, ergibt sich aus VS selbst. Vgl. WALACH, notitia, S. 70ff.

⁸. ARISTOTELES (1978) Metaphysik. Übers. v. H. Bonitz, hrsg. v. H. Seidl.

Harald Walach

Wissenschaft und Kunst gehen aus der Erfahrung hervor. Sie setzen die Abstraktion von verschiedenen Erfahrungen voraus. Dadurch entstehen Begriffe und ein Annahmefüge über die zugrundeliegenden allgemeinen Begebenheiten und Gesetzmäßigkeiten. Kunst und Wissenschaft abstrahieren von Erfahrungen und richten sich auf Allgemeines, wie ja der Abstraktionsweg immer weg vom Einzelnen hin zum Allgemeinen geht. Deshalb ist auch für Aristoteles eine Wissenschaft vom Einzelnen schlicht undenkbar. Nur Allgemeines, der Einzelerfahrung Enthobenes ist wissenschaftsfähig. Erfahrung aber richtet sich immer auf Einzelnes, auf das "daß"; ihr Ziel ist das Handeln, die Praxis. Wissenschaft hingegen richtet sich immer auf Allgemeines, auf das "warum", auf Gründe und Ursachen also; ihr Ziel ist die Erkenntnis. Erkenntnis der Gründe ist aber nie Erfahrungserkenntnis, sondern immer Prinzipienkenntnis, abstraktive Erkenntnis.⁹ Ihr widmet sich die Erste Philosophie, die Metaphysik.

Wir haben also bei Aristoteles einen Erkenntnisprozeß vor uns, der immer mehr vom Einzelnen absieht und immer abstrakter werdend zu den Gründen und Prinzipien vorstoßen will. Erfahrungserkenntnis auf der anderen Seite hat im aristotelischen Schema einen relativ "niedrigen" Rang inne: ihre Aufgabe ist Erkenntnis des Einzelnen, des Faktischen, *cognitio quod*, in scholastischer Terminologie, Erkenntnis von Kontingentem, philosophisch gesprochen.

Nun ist aber klar, daß Gott das genaue Gegenteil von kontingent ist. Es ist Gottes Wesen, nicht-kontingent zu sein. Dies ist sozusagen seine philosophische Definition. Denn er ist der Grund aller Gründe, der erste Anfang, der in seinem Ruhen selber alle Bewegung bedingt.¹⁰ Thomas hatte genau diese philosophische Definition des Aristoteles übernommen, indem er beispielsweise schon in seiner frühen Schrift "De ente et essentia" Gott als erstes und reines Sein definiert, welches gleichzeitig erste Ursache ist.¹¹ In Thomas' Konzeption wird Metaphysik und

Hamburg: Meiner, I.1.

⁹. zum aristotelischen und im Anschluß an Aristoteles zum thomasischen Begriff der Erkenntnis und Abstraktion siehe OESER, E. (1969) Begriff und Systematik der Abstraktion. Wien und München: Oldenbourg.

¹⁰. vgl. Metaphysik, A.5 ff., 1071a ff.

¹¹. THOMAS VON AQUIN (1976) Über das Sein und das Wesen. Dtsch.-lat., übers. & erl. v. R. Allers. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 49f.: *Patet ergo quod intelligentia est forma et esse et quod habet esse a primo ente, quod est esse*

notitia experimentalis Dei

Theologie gleichgesetzt. Dies geht aus seinem Prolog zum Metaphysik-Kommentar hervor.¹² Insofern ist das Ziel der Theologie die Erkenntnis des Allgemeinen Seins, nämlich Gottes. Dies schließt aber eine Erfahrungserkenntnis Gottes als *contradictio in adjectum* aus. Denn eine solche Erkenntnis Gottes kann im Gefolge der aristotelischen Erkenntnislehre nur abstraktiv, allgemein und universal sein, als Prinzipienkenntnis, nicht aber Erfahrungserkenntnis, die immer partikular, unmittelbar und individuell ist. Dies ergibt sich nicht nur aus der aristotelischen Lehre, sondern ist schon immer tradiertes Gut: Erfahrungserkenntnis ist Erkenntnis von Kontingentem. Gott aber ist das einzig Nicht-kontingente. Also kann Erkenntnis Gottes nicht Erfahrungserkenntnis sein.

Bereits *Richard von St. Viktor* hatte sein grundlegendes Werk *De trinitate* mit den Worten begonnen: "*Nam alia experiendo probamus, alia ratiocinando colligimus, aliorum certitudinem credendo tenemus. Et temporalium quidem notitiam per ipsam experientiam apprehendimus; ad aeternorum vero notitiam, modo ratiocinando, modo credendo assurgimus.*"¹³ Auch aus der Tradition ist also klar: Erfahrungserkenntnis ist Erkenntnis des Zeitlichen, Kontingenten. Insofern ist also die Behauptung, es gebe eine Erfahrungserkenntnis Gottes auf dem Hintergrund der scholastischen und aristotelischen Tradition gewagt, wenn nicht sogar unmöglich. Erfahrungserkenntnis Gottes ist allerdings ein Begriff, der in der kontemplativen Tradition vorkommt, vor allem dort, wo sie durch die augustinische Erkenntnislehre beeinflusst ist.¹⁴

tantum. Et hoc est causa prima, quae Deus est.

12. THOMAS VON AQUIN (1993) Prologe zu den Aristoteles Kommentaren. Hrsg., eingel. & übers. v. F. Chevenal & R. Imbach. Frankfurt: Klostermann, 98ff. S. 102, (9): *Secundum igitur tria praedicta... sortitur tria nomina. Dicitur (sc. scientia regulatrix) enim scientia divina, sive theologia... metaphysica... autem prima philosophia.*

13. RICHARD VON ST. VIKTOR (1959) *De Trinitate - La Trinité*. Intr., trad. et notes de G. Salet. Paris: Cerf. Sources Chrétiennes 63, I.1., S. 64.

14. vgl. RICHARD VON ST. VIKTOR (1855) *De gratia contemplationis libri quinque occasione accepta ab arca Moysi et ob eam rem hactenus dictus Benjamin Maior* In: *Patrologia Latina* (Ed. Migné) 196: 63-202, z.B. Cap. 74, S. 52: *Benjamin itaque nascente, Rachel moritur, quia mens ad contemplationem rapta, quantus sit humanae rationis defectus, experitur.* Vgl. hierzu auch ZWINGMANN, W. (1967) *Ex affectu mentis. Über die Vollkommenheit menschlichen Handelns und menschlicher Hingabe nach Wilhelm v. St. Thierry.* Citeaux 18: 5-37. ZWINGMANN, W. (1967) *Affectus illuminati amoris. Über das Offenbarwerden der Gnade und die Erfahrung von Gottes beseligender Gegenwart.* Citeaux 18: 193-226.

Harald Walach

Immer wieder finden wir den Erfahrungsbegriff bei Bonaventura, der mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit zu Hugos Quellen zu rechnen ist.¹⁵ Aber eines scheint Hugos historischen Ort und seine Intention von der Tradition zu unterscheiden: Hugo gehört bereits zu jenen Autoren, die durch die Einführung des Aristoteles ihre erkenntnistheoretische Unschuld verloren haben, oder, vielleicht besser: Hugo hat erkannt, daß durch das Umsichgreifen der aristotelischen Terminologie und Erkenntnislehre dem altherwürdigen Begriff von der Erfahrungserkenntnis der Boden entzogen wird. Hierin folgt er ganz Bonaventura, der dies vielleicht als erster klar gesehen und deswegen auch die aristotelische Art zu philosophieren und die "Philosophen" (die eben nichts anderes mehr taten), mit seinem Schimpf überzogen hat.¹⁶

Wer immer nach 1250 schreibt, Aristoteles kennt und dessen Einfluß und Mächtigkeit verstanden hat, und wer dabei die alte Lehre von der Erfahrbarkeit und Erfahrungserkenntnis Gottes aufrechterhalten will, wie sie von Thomas Gallus gelehrt wurde, hat genau zwei Optionen, nicht mehr und nicht weniger: Er kann entweder den ganzen Schulbetrieb der aristotelisierenden Philosophie und Theologie verdammen, sich ganz aus dem akademischen Betrieb ausklinken und sich ganz der "Mystik" verschreiben. Wir sehen aus unserer heutigen Sicht Autoren wie Hugo de Balma, Meister Eckhart und andere mittelalterliche "Mystiker" gerne so: als Renegaten des herrschenden Systems, die eigene, ganz andere Wege gegangen sind. Hugo ist von späteren Rezipienten, z.B. von Vinzenz von Aggsbach auf diese Weise (miß)verstanden worden, wie Dennis Martin gezeigt hat.¹⁷ Die zweite Option war: zeigen, daß im System der Tradition und bei Aristoteles selbst diese Möglichkeit einer Erfahrungserkenntnis Gottes grundgelegt war, vernunftgemäß und auf die

15. BONAVENTURA (1898) *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia...* studio et cura collegii A.S. Bonaventurae. Quaracchi: St. Bonaventura, z.B. Bd. VI, S. 51, *Commentarius in Ecclesiasten: quia non habemus cognitionem per diuturnitatem, sep per experientiam.* Bd. VI, S. 574, *Collationes in Ioannem, VIII, Coll 34: Missus enim fuit ... contemplantibus, ut sublimarentur in gratia experientiae.*

16. vor allem im Hexaameron: BONAVENTURA (1964) *Collationes in Hexaameron.* Das Sechstageswerk, lat. & deutsch, übers. & eingel. v. W. Nyssen. München: Kösel, aber auch in seinem Sermon "Christus unus omnium magister" (*Opera omnia*, Bd. V, 567-574)

17. MARTIN, D., a.a.O. Ich bin mit D. Martin der Meinung, daß es ein komplettes Mißverständnis wäre, wenn man Hugo nur anti-intellektualistisch, anti-akademisch, anti-philosophisch lesen würde; allerdings aus anderen Gründen wie Martin; siehe unten.

notitia experimentalis Dei

Begrifflichkeit der Tradition aufbauend.

Ich bin der Meinung, daß Hugo ursprünglich diesen zweiten Weg gewählt hat und daß er der Überzeugung war, daß es einen begrifflichen Weg gab, die Lehre von der Erfahrungserkenntnis mit der Tradition und mit Aristoteles zu versöhnen. Daß dies so war, kann man freilich nur indirekt aus seinen Formulierungen erschließen. Ich behalte mir den ausführlichen Nachweis für meine bereits angekündigte ausführliche Rekonstruktion und Interpretation der Gedanken Hugos vor. Hier will ich vor allem einige wichtige hermeneutische Rekonstruktionen ausführen, die plausibel machen sollen, daß Hugo so vorgegangen ist: von der Tradition ausgehend, Aristoteles assimilierend zeigen, daß es einen direkten Weg der unmittelbaren Erfahrungserkenntnis Gottes gibt, die *Erkenntnis* ist, aus der *Erfahrung* entsteht und zu einer *Vollendung des Intellekts* führt. Die vorangegangenen Überlegungen sollen uns mittlerweile klar gemacht haben: Was Hugo vorhat, ist auf dem Hintergrund der aristotelischen Erkenntnislehre eine Quadratur des Kreises.

3. Das Schlupfloch bei Aristoteles

Für Aristoteles war Wahrheit eine Angelegenheit des Verstandes, genauer gesagt der Sätze. Wahrheit kommt nicht der Wirklichkeit zu, sondern den Aussagen über die Wirklichkeit.¹⁸ Deswegen ist Wahrheit begrifflich vermittelt. Mit einer Ausnahme: αἰσθησις τῶν ἰδίων - die Wahrnehmung der den Sinnen eigenen Gegenstände. Aristoteles hat diesen Begriff in "De anima" eingeführt. Damit ist folgender Sachverhalt gemeint: Jedes Sinnesorgan hat einen ihm gemäßen Gegenstand, seine Modalität, könnten wir sagen. Das Auge nimmt, modern gesprochen, elektromagnetische Energie in einem bestimmten Spektrum wahr, das Ohr Druckwellenunterschiede der Luft, der Schmerzsinne chemische Veränderungen, etc. Der genaue Inhalt dessen, was wahrgenommen wird, kann der Täuschung unterliegen. Beispielsweise kann ich mich darüber täuschen, ob die Person, die ich kommen sehe, Max, Fritz oder der Erzengel Michael ist. Aber ich kann mich nicht darüber täuschen, daß ich sehe. Genauso kann ich mich darüber täuschen, ob ich ein G ein Gis oder ein Ges höre (wenn ich kein absolutes Gehör habe). Aber ich kann mich

18. ARISTOTELES, Metaphysik, a.a.O., VI.4: "Denn das Falsche und das Wahre liegt nicht in den Dingen... sondern im Denken".

Harald Walach

nicht darüber täuschen, daß ich höre. Ebenso kennen wir das bekannte Phänomen, daß heißes Badewasser manchmal als kalt empfunden wird, was eine Sinnestäuschung ist. Aber wir täuschen uns nicht darüber, daß wir eine Temperaturempfindung haben. Der genaue Inhalt der Wahrnehmung unterliegt, weil zusammengesetzt, der Frage nach Wahrheit oder Falschheit. Die Tatsache, daß überhaupt in einem Sinneskanal wahrgenommen wird, normalerweise nicht (außer bei krankhaften Phänomenen wie Halluzinationen oder Parästhesien).¹⁹

Das bedeutet aber, daß Aristoteles eine unmittelbare Art der Wahrheit und Falschheit anerkennt, die sozusagen ganz vorne an der Wahrnehmungskette liegt, noch bevor Urteil und Abstraktion beginnen: die der unmittelbaren Wahrnehmung oder Affizierung eines Sinnes als solchem, unabhängig vom Inhalt. Wahrheit und Falschheit kommen erst ins Spiel, wenn die Inhalte der Wahrnehmung zur Debatte stehen. Aristoteles bietet also ein Modell an, das eine unmittelbare, notwendigerweise wahre (Er)kenntnis zuläßt: die Wahrnehmung des einem Sinn angemessenen oder eigentümlichen Gegenstand.

Aristoteles ließ also, bei aller Abstraktion, ein Schlupfloch für eine unmittelbare Wahrnehmung, die gewissermaßen eo ipso wahr ist, insofern sie das Affiziertsein eines bestimmten Sinnes meint. Wenn es nun gelänge, die Erfahrungserkenntnis so zu rekonstruieren, daß sie analog einer Sinneswahrnehmung mit einem bestimmten "Erfahrungsorgan" vonstatten ginge, dessen "eigentümlicher Gegenstand" Gott selber wäre, dann könnte man in Anlehnung an Aristoteles' Theorie der Wahrnehmung und der "αἰσθησις τῶν ἰδίων" eine täuschungsfreie Erfahrungserkenntnis Gottes reklamieren. Man müßte nachweisen, daß es ein solches Erfahrungs- und Wahrnehmungsorgan, analog den Sinnesorganen, in der Seele gibt, dessen "Wahrnehmungsgegenstand" oder -ziel Gott selbst ist. Da Gott kein bestimmter, begrenzter Gegenstand unter anderen ist, sondern in gewisser Weise das Sein selbst, kann diese Wahrnehmung nur nach dem Alles-oder-Nichts-Prinzip funktionieren. Entweder, man macht eine Erfahrung und hat damit Gott erfahren, oder eben nicht. Über das "daß" dieser Erfahrung kann es dann keine

19. ARISTOTELES (1983) Vom Himmel. Von der Seele. Von der Dichtkunst. Übers. & hrsg. v. O. Gigon München: DTV., De anima, 418a7 ff.: "Eigentümlich nenne ich, was nicht mit einem anderen Sinnesorgan wahrgenommen werden kann und worüber man sich nicht täuschen kann: das Sehen der Farbe, das Hören des Tones, das Schmecken des Saftes." S. 301, oder 428b7ff.: "die Wahrnehmung des je Eigentümlichen ist immer wahr oder hat doch nur ganz geringe Spuren von Täuschung." S. 329. Vgl. auch Metaphysik IV.5, 1010b1f.

notitia experimentalis Dei

Täuschung geben, und a fortiori auch nicht darüber, daß dies eine Erfahrung Gottes wahr.

So etwa könnte eine Überlegung aussehen, die sich an die aristotelische Konzeption der eigentümlichen Wahrnehmungsgegenstände anlehnt.²⁰ Ich halte dafür, daß es in der Tradition, zumal in der Tradition, in der wir Hugo sehen müssen, genau einen solchen "Innensinn", ein solches Erfahrungsorgan der Gotteserfahrung, gegeben hat: den *sensus interior*, auch *sensus cordis*, bei Thomas Gallus im apex affectus lokalisiert.

4. Sensus Interior, Sensus Cordis, Affectus

Tatsächlich ist es altes Traditionsgut der mittelalterlichen Psychologie, daß es einen Innensinn gibt, der verschiedentlich als *sensus interior* oder *sensus cordis* bezeichnet wird. Wenden wir uns zwei Beispielen zu, um dies zu verdeutlichen: Dem *Liber de spiritu et anima* und einigen Stellen aus *Bonaventura*:

1. Der *Liber de spiritu et anima*²¹

Dieses pseudo-augustinische Buch, das von Migné einem Alcher von Clairvaux zugeschrieben wird, dürfte eine wichtige Quelle mittelalterlicher Psychologie sein. Jedenfalls findet man hier sehr viele Kolportagen, die später von Bonaventura und anderen aufgegriffen und differenziert wurden.²² Wir finden bereits dort viele Details wieder, die für die Lehre des Thomas Gallus und des Hugo de Balma von Wichtigkeit sind, beispielsweise daß die Sehnsucht das Herz in der Liebe

20. Daß Hugo, mindestens implizit, eine solche Konzeption vor Augen hatte, scheint mir aus dem Text von VS heraus plausibel zu sein. Den Nachweis für diese Behauptung werde ich gesondert führen.

21. PSEUDO-AUGUSTINUS (ALCHER VON CLAIRVAUX ascr.) (1845) *Liber de Spiritu et anima*. PL (Ed. Migné), 40: 779-832.

22. Ich habe mich nicht systematisch mit der Überlieferungstradition dieser Schrift auseinandergesetzt. Endre von Ivanka führt diese Schrift als bedeutsame Vermittlerin von neuplatonischem und augustinischem Gedankengut im Mittelalter an: IVANKA, E.v. (1964) *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln: Johannes Verlag.

Harald Walach

Gottes ruhen läßt.²³ Ausführlich handelt diese Schrift auch von der kontemplativen Entrückung, allerdings nicht systematisch, sondern verstreut durch den ganzen Text hindurch. Hier wird der Gedanke geäußert, daß es eine bestimmte (Seelen-)Kraft gibt, mittels derer die kontemplative Entrückung geschieht.²⁴ Allerdings wird diese Kraft an dieser Stelle nicht benannt. Statt dessen versucht der Text in der Folge die augustinische Seelenlehre und diejenige des Boethius miteinander in ein halbwegs schlüssiges Amalgam zu verwandeln, um dann den Gedanken einzuführen, daß die Seele als Abbild Gottes diesen in sich trägt. Als vermittelnde Instanz, die es der Seele möglich macht, sich zu Gott zu kehren, muß die Liebe gelten, auf die allein sich die Seele zurückziehen muß, will sie mit Gott verbunden sein.²⁵ Und dann kommt die entscheidende Wendung. Die Liebe wird als eigentlicher Sinn, vergleichbar den fünf äußeren Sinnen, bestimmt, vermittels dessen Gott wahrgenommen wird:

*Amor etiam sensus est. Nam sicut exterior homo circa ista temporalia quinquepartito sensu afficitur, id est, visu, auditu, gustu, odoratu et tactu: sic interior homo in beata vita circa quinque ineffabilia Dei ineffabili amore afficietur.*²⁶

Zwar wird diese Wahrnehmung Gottes mittels des Liebessinnes an dieser Stelle noch in die Zukunft, ins ewige Leben verlagert. Aber die grundlegende Wendung ist eingeführt: Die Liebe ist ein Sinn, vergleichbar den äußeren Sinnen. An anderer Stelle führt der Autor diese Parallelisierung noch in einem eigenen Kapitel aus²⁷ und greift sie an

23. Liber de spiritu et anima, a.a.O. Cap. XIV: Haec est enim requies cordis nostri, cum in Dei amore per desiderium figitur.

24. Liber de spiritu et anima, a.a.O., Cap. XXIV, p. 797: Idcirco quadam vi occulta et spirituali rapitur anima. Aus dem Kontext geht hervor, daß es sich dabei um eine Seelenkraft handelt.

25. Liber de spiritu et anima, a.a.O., Cap. XXXVI, p. 806f.: Habet anima in se amorem, quo semper potest stare cum Deo, aut redire... Renuntians ergo cunctis affectionibus aliis, tota soli incumbat amori.

26. Liber de spiritu et anima, a.a.O.

27. Liber de spiritu et anima, a.a.O., Cap. XLIX, p. 815f.: Notandum tamen quod iidem ipsi sensus, qui in exteriori homine describuntur, simili modo secundum modum suum in interiori esse manifestantur; quia spirituales res non coporalibus sensibus, sed spiritualibus rimandae sunt.

notitia experimentalis Dei

anderer Stelle mit der gleichen Intention wieder auf.²⁸ Der Autor dieser Schrift denkt seinen Ansatz nicht weiter. Aber er hat damit psychologische Begrifflichkeit geliefert, die in der Folge weiterentwickelt werden konnte. Die Grundidee war formuliert. Wie die Seele mit ihren äußeren Sinnen die Außenwelt wahrnimmt, so kann sie mit einem Innensinn Gott lieben und damit wahrnehmen, gleichsam sinnhaft. Denn die Seele hat hierfür ein eigenes "Organ", die Liebe, die ein innerer Sinn ist, den *sensus mentis*.

2. Bonaventura

Wer den Liber de spiritu et anima liest, kann sich nicht gegen den Eindruck wehren, daß hier das grundlegende psychologische Lehrbuch des Mittelalters vorliegt, aus dem spätere Autoren geschöpft haben, die sich mit der Frage beschäftigt haben, auf welche Weise die Seele mit Gott verbunden ist und diese Verbundenheit verwirklichen kann. Vieles klingt an, was man später bei Bonaventura ausführlicher dargestellt findet. Grundlehren, die für Thomas Gallus kennzeichnend sind, sind bereits im Liber de spiritu et anima vorgezeichnet.²⁹

Interessanterweise finden wir nun einige wichtige Elemente in einer Schrift des Bonaventura, die als dessen Wissenschaftskonzeption gilt: In De reductione artium ad theologiam.³⁰ Wir finden hier *sowohl* die oben vermutete Beziehung zu des Aristoteles' Wahrnehmung der eigentümlichen Gegenstände, *als auch* die Bedeutung des *sensus cordis*:

*Unusquisque enim sensus se exercet circa proprium obiectum ...
Per hunc modum tunc sensus cordis ordinate vivit, dum se ipsum
exercet ad id, ad quod est...*

*Si autem consideremus oblectamentum, intuebimur Dei et animae
unionem. Omnis enim sensus suum sensibile conveniens quaerit
cum desiderio, invenit cum gaudio, repetit sine fastidio... sensus*

28. Liber de spiritu et anima, a.a.O., Cap. LIV, p. 819: Duplex est natura hominis. Una interior... altera exterior... ut in uno sensus carnis ad iucunditatem foveretur; in altero sensus mentis ad felicitatem repletur. Idcirco duplici sensu rationalis anima instructa est, ut visibilia caperet per sensum carnis, invisibilia per sensum mentis;

29. So etwa die Rolle des Affekts und der Entrückung über das Denken hinaus in der Sehnsucht. Vgl. Liber de spiritu et anima, a.a.O., Cap. XLIX, p. 816: Affectus est spontanea quaedam ac dulcis ipsius animi ad Deum inclinatio., Cp. LV, p. 821.

30. BONAVENTURA, De reductione artium, a.a.O.

Harald Walach

*cordis nostri sive pulchrum, sive consonum... debet desideranter quaerere... Ecce, quomodo in cognitione sensitiva continetur occulte divina sapientia, et quam mira est contemplatio quinque sensuum spiritualium secundum conformitatem ad sensus corporales.*³¹

Bonaventura führt hier den aristotelischen Begriff der αἰσθησις τῶν ἰδῶν ein und bringt ihn mit dem Innensinn, den er hier *sensus cordis* nennt, in Beziehung. Jeder Sinn, sagt Bonaventura, hat ein ihm eigentümliches Objekt, auf das er sich richtet und das er erstrebt. Der Innensinn muß sich aufs Schöne, Gute, Angenehme richten. Und dies ist klarerweise Gott selbst, genauer gesagt die Vereinigung der Seele mit Gott.

Dies sagt Bonaventura auch ausdrücklich in seinem erkenntnistheoretisch bedeutsamen Sermon *Christus unus omnium magister*, wo er den *Liber de spiritu et anima* zitiert:

*Duplex est vita animae... Duo siquidem sunt in homine sensus: unus interior, et unus exterior; et uterque bonum suum habet, in quo reficitur: sensus interior in contemplatione Deitatis, sensus exterior in contemplatione humanitatis.*³²

Bonaventura schlägt also implizit die Brücke: Jeder Sinn hat ein ihm gemäÙes Objekt (αἰσθησις τῶν ἰδῶν - Aristoteles). Es gibt einen Innensinn (*Liber de spiritu et anima*), der sich auf das Gute richtet, anders ausgedrückt: Der Innensinn, *sensus cordis*, hat als sein ihm gemäÙes Objekt Gott selbst, den er gleichsam sinnenhaft erstrebt, erschmeckt, erfaÙt.

Eigentlich haben wir jetzt bereits alle Elemente beisammen, die Hugo berechnen würden, im Rahmen der Tradition und der aristotelischen Erkenntnislehre gleichermaßen von einer sicheren, untrüglichen Erfahrungserkenntnis Gottes zu sprechen: Der Innensinn richtet sich auf Gott, als sein ihm eigentümliches Objekt. Die Wahrnehmung der eigentümlichen Dinge aber ist zweifelsfrei. Also ist diese Art der Wahrnehmung eine wahre Form der Erkenntnis Gottes. Blicken wir, bevor wir die Elemente zusammenfügen, noch auf die Version der Erkenntnislehre, die vielleicht am meisten auf Aristoteles zugeht, auf

31. *De reductione*, a.a.O., 9 & 10, 250ff.

32. BONAVENTURA, *Opera omnia*, a.a.O., Bd. V, p. 571.

notitia experimentalis Dei

einige Gedanken des Thomas von Aquin. Die einzelnen Elemente entnehme ich der Summa theologica (ST), die zwar erst spät, ab 1268 geschrieben wurde, später als die mutmaßliche Abfassung von VS. Dies ist an dieser Stelle allerdings von sekundärer Bedeutung, da ich Thomas nur anführe, um zu illustrieren, daß der Gedanke des Hugo nicht so weit von der damals herrschenden Doktrin entfernt war, wie man meinen könnte.

3. Thomas von Aquin

Thomas spricht in seiner Quaestio "Utrum homo possit scire se habere gratiam" davon, wie wir überhaupt sichere Erkenntnis haben können.³³ Thomas führt die Meinung an, die sicherste Erkenntnis, die der Mensch überhaupt haben könne, sei von denjenigen Dingen, die essentiell in der Seele sind, und führt einen Verweis auf Augustinus als Beispiel an. In seiner Respons differenziert er diese Aussage und spricht von drei Weisen der Erkenntnis: durch Offenbarung, in sich selbst (d.h. durch Prinzipien und Gründe, die aristotelische Form der Wesenserkenntnis), oder durch Zeichen - conjecturaliter per aliqua signa. Zu dieser Art der Erkenntnis, sagt Thomas, gehört auch die Erfahrungserkenntnis. Sie sei eine Erkenntnis dessen, was essentiell in der Seele selber sei. Als Beispiel verwendet er die unmittelbaren Akte der Seele wie das Wollen, das Sich-in-seinen-Akten-Erfahren.³⁴ Wir wollen an dieser Stelle nicht diskutieren, ob es plausibel ist, diese Art der Erkenntnis der Innenzustände als eine vermittelte anzusehen oder nicht.³⁵ Von Bedeutung ist hier der

33. THOMAS VON AQUIN (1894) Summa theologica. Editio altera Romana. Rom: Forzani. II.1, Q.112, art 5 (ST)

34. ST, a.a.O., ad primum ergo dicendum, quod illa quae sunt per essentiam sui in anima, cognoscuntur experimentaliter cognitione; in quantum homo experitur per actus principia intrinseca: sicut voluntatem percipimus volendo, et vitam in operibus vitae.

35. Genau dies wird später der Streitpunkt sein, an dem Heinrich von Gent, Duns Scotus, Vital du Four und William Ockham die thomatische Erkenntnislehre angreifen. Denn diese zwingt Thomas dazu, selbst Innenzustände, Akte der Seele selbst, als vermittelt anzusehen. Deswegen spricht er an dieser Stelle davon, diese Art der Erkenntnis sei "conjecturaliter per aliqua signa". Damit sind species sensibiles gemeint, die Thomas, Aristoteles folgend, braucht, um die Erkenntnis der Innenzustände zu erklären. Dies ist wohl der schwächste Punkt von Thomas' Erkenntnislehre und genau an diesem Punkt haken seine Kritiker ein. Vgl. hierzu WALACH, notitia, a.a.O. S. 231 ff., DAY, S.J. (1947) Intuitive Cognition. A Key to the Significance of the Late Scholastics. St. Bonaventure, N.Y.: Franciscan Institute Publications. Philosophy Series

Harald Walach

begriffsgeschichtliche Aspekt: Erkenntnis von Innenzuständen der Seele, ob vermittelt oder unmittelbar, ist Erfahrungserkenntnis. Erfahrung ist Erkenntnis des der Seele Essentiellen, nach anderer Lesart: die sicherste Erkenntnis. Der Sache nach greift also auch Thomas auf diese Tradition zurück, indem er die Erkenntnis dessen, was in der Seele selbst verspürt wird, als Erfahrungserkenntnis bezeichnet. Es ist bezeichnend, daß Thomas hier den Willen als Beispiel eines solchen essentiellen Seelenaktes anführt. Der Wille gehört nämlich traditionell dem Affekt zu, weswegen es auch gar nicht Wunder nehmen muß, wenn Thomas an anderer Stelle Erkenntnis anders aufteilt, nämlich in spekulative und affektive.³⁶ Der Affekt nämlich ist, der Psychologie des Liber de spiritu et anima folgend, Strebevermögen.³⁷

4. Thomas Gallus

Thomas Gallus hat seine ganze Psychologie auf der Dichotomie zwischen Intellekt und Affekt aufgebaut.³⁸ Das Grundgerüst dieser Psychologie ist in der Abbildung im Anhang wiedergegeben.

Der Intellekt erfaßt Fremdes, sagt Thomas Gallus, der Affekt Eigenes, der Intellekt richtet sich auf Wahres, der Affekt auf Gutes.³⁹ Aber beides,

4. McCORD ADAMS, M. (1970) Intuitive cognition, certainty, and scepticism in William Ockham. *Traditio* 26: 389-398. LYNCH, J.E. (1972) *The Theory of Knowledge of Vital du Four*. St.Bonaventure: The Franciscan Institute. Philosophy Series 16. Ich persönlich vermute, daß Thomas an dieser Stelle genau zu jener Haltung hätte finden können, die Hugo einnimmt, wenn er sich nicht auf die aristotelische Erkenntnistheorie als *via regia* festgelegt hätte.

36. vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologica*, a.a.O., I.1. Q 64 art 1. Hier wird zwar von der Erkenntnisfähigkeit der Dämonen gehandelt, aber Thomas nimmt bisweilen an entlegenen Stellen aufschlußreiche Klärungen vor. Hier teilt er Erkenntnis ein in natürlich und gnadenhafte, letztere in spekulative und affektive. Aus dem Kontext und an anderen Stellen geht dann hervor, daß mit affektiver Erkenntnis Erfahrungserkenntnis gemeint ist.

37. vgl. Anm. 29.

38. Diese Psychologie ist ursprünglich in seinem Isaiaskommentar (1218) dargestellt, der allerdings verloren ist und nur in einem Selbstzitat enthalten ist: THOMAS GALLUS (1936) *Commentaire sur Isaie*. Ed. par G. Théry. *Vie Spirituelle*, 47: 146-162. (Isaias)

39. Isaias, a.a.O., S. 153: "Sic suo modo spiritus rationalis ex condicione nature quadam simplici noticia apprehendet et sua et aliena... Primus autem modus precipue

notitia experimentalis Dei

und das ist für das weitere Verständnis wichtig, sind Momente des menschlichen Erkenntnisvermögens. Beide sind konzipiert wie die Sprossen einer Leiter, die von unten nach oben strebt. Ganz am pseudo-dionysischen Schema der Engelshierarchien ausgerichtet unterteilt Thomas Gallus die Seele in drei Bereiche oder Wohnungen, die wiederum in drei Teilbereiche aufgegliedert sind, die den 9 Engelschören entsprechen und bestimmte Funktionen haben. Die unteren drei Bereiche sind die natürliche Grundlage der Seele. Darauf bauen die mittleren drei Bereiche auf, die mit der ratio, dem vernünftigen Seelenteil, gleichgesetzt werden. Darauf wiederum baut der dritte, höchste Teil auf, "*id est synderesim sive superioris partis vires*"⁴⁰. Durch alle drei "Wohnungen" reichen intellectus als dasjenige Seelenvermögen, das die Außenwelt erfaßt, und affectus als dasjenige, welches der Seele Eigenes erfaßt. In der unteren Abteilung wirken sie rein natürlich, in der zweiten mit Absicht und mit Aufwand, in der dritten rein aus Gnade.⁴¹ Diese beiden Seelenaspekte, Erkenntnis von Äußerem (intellectus) und Erkenntnis von Innerem (affectus) sind ganz parallel gefaßt bis zum achten Stockwerk. Dort hört der Intellekt auf, weil es gleichsam nichts mehr für ihn zu tun gibt.⁴² Dies ist durchaus im Einklang mit der auch sonst von Thomas Gallus geäußerten Meinung, daß in der letzten Erfahrung der Vereinigung mit Gott nicht mehr der Intellekt, sondern nur noch der Affekt von Bedeutung ist.⁴³ Thomas Gallus sagt ganz klar auch an anderen Stellen, daß diese Seelenspitze, den er apex mentis, apex affectus, principalis affectio oder scintilla synderesis nennt, allein dem Affekt zugeordnet ist und das "Organ" der Vereinigung der Seele mit Gott sei: "*cum sit alia (sc.*

consistit in pulchro et claro... in qui sitivis est veritatis... Secundus in dulci et suavi et facit desideratum bonitatis. Primus dicitur intellectus, secundus affectus."

40. Isaias, a.a.O., S. 152.

41. Isaias, a.a.O., S. 152: Prima mansio est tota in ipsa natura citra industriam. Secunda tota industria intra nature metam. Tercia tota supra naturam et industriam... S. 153f.: Primus dicitur intellectus, secundus affectus; uterque in prima mansione oritur, in secunda proficit, in tercia perficitur; uterque in prima videtur sola naturalia et naturaliter operari licet illuminante gracia adiuvetur; in secunda cooperari gracia illuminanti et adiuvantia, in tercia illuminari et portari a pura gracia.

42. Isaias, a.a.O., S. 157: "Ille (sic!) ergo illuminationes quasi simul percipiunt affectus et intellectus usque ad novissimam intellectus consummacionem ordinem complent Cherubyn. Illi vero fervores fulgidi seu fulgores fervidi quos experitur affectus nec post (sic!- potest?) comprehendere vel estimare intellectus, ordinem Seraphym constituunt."

43. vgl. hierzu vor allem THOMAS GALLUS, die Canticum-Kommentare, aber auch den Kommentar zu Mystischen Theologie, a.a.O. und WALACH, notitia, a.a.O., S. 95f.

Harald Walach

vis animae) que non minus excedit intellectum, quam intellectus rationem ... scilicet principalis affectio, et ipsa est scintilla synderesis que sola unibilis est spiritui divino... ipsi divino spiritui apicem affectionis principalis divina dignacione unit..."⁴⁴

Daß hier, wenn es um die Erfahrung der Vereinigung geht, der Intellekt keine Aufgabe mehr hat, ist aus der Systematik des Gedankens und aus der Psychologie des Thomas Gallus leicht verständlich: Aufgabe des Intellekts ist die Erkenntnis der Außendinge, die Erkenntnis von wahr und falsch. Aufgabe des Affekts ist die Erkenntnis des Innenbereichs der Seele, die Erkenntnis von gut/angenehm und böse/unangenehm. Gott aber, so können wir mit der augustinischen Seelenlehre des Liber de spiritu et anima unterstellen, ist das Wesen der Seele selbst, der Grund der Seele. Er wird in der Seele vermöge der Liebe erkannt. Daher ist es ganz folgerichtig, daß Thomas Gallus diesen letzten Akt der Seele, die Vereinigung mit Gott, auf der einen Seite als Erkenntnis auslegt, nämlich als Erkenntnis, an der einzig und allein der affectus beteiligt ist, auf der anderen Seite als Erkenntnis eines der Seele innerlich eigenen Seins, ihrer Essenz, würde man thomasisch sagen. Thomas Gallus war es, der für diesen Erkenntnisakt ein eigenes "Organ" postuliert hat, den Seelenfunken, apex mentis, scintilla synderesis.⁴⁵ Dieser Begriff ist gewissermaßen die Zuspitzung des Innensinns, des sensus interior oder sensus cordis der Tradition. Er ist die Spitze des Affekts. Der Affekt aber ist Erkenntnisvermögen von der Seele Eigenem. Diese Erkenntnis aber ist Erfahrungserkenntnis.

5. Zusammenfassung und Ausblick

Wir können nun die Elemente zusammenfügen und Hugo de Balmas grundlegende Konzeption einer Erfahrungserkenntnis Gottes rekonstruieren. Wir finden in der Tradition den Begriff des Innensinns (*sensus interior, sensus cordis*) vor. Dieser wird gefaßt als ein Sinn, der analog den äußeren Sinnen zu denken ist (*Liber de spiritu et anima*), aber auf das der Seele Innerste gerichtet: auf das Gute, genauer gesagt, auf das

44. THOMAS GALLUS, Comm. MT, ed. Théry (1934), a.a.O., S. 14f.

45. Selbstverständlich hat auch Thomas Gallus diesen Begriff aus der Tradition. Dort aber meint "synderesis" den im moralischen Sinn unzerstörbar guten Teil des Menschen, den Kern des Gewissens.

notitia experimentalis Dei

einziges Gut, nämlich die Vereinigung mit Gott (*Bonaventura, de reductione artium*). Bonaventura führt sogar ausdrücklich die aristotelische Begrifflichkeit von der "Wahrnehmung der eigentümlichen Gegenstände" an. Erkenntnis von der Seele eigenen, wesentlichen Akten aber ist Erfahrungserkenntnis (*Thomas von Aquin*). Schon *Thomas Gallus* hatte unterschieden in intellectus, der Außendinge erkennt, und affectus, der Innenzustände oder der Seele Eigenes erkennt. Affekt und sensus interior/sensus cordis scheinen also begriffliche Äquivalente zu sein. Thomas Gallus differenziert am weitesten, indem er eine Spitze des Affekts annimmt, die über den Intellekt hinausragt. Diese ist das Organ der Vereinigung der Seele mit Gott, oder, anders gesprochen, der Erfahrungserkenntnis Gottes.

Es gibt also ein Innenorgan, das auf der Seele Innerliches gerichtet ist, auf das Essentielle der Seele. Erkenntnisse dieser Art nennt die Tradition "Erfahrung". Die Essenz der Seele, ihr Grund, ist aber in der augustinischen Tradition Gott selbst. Thomas Gallus nennt dies die Seelenspitze. Diese ist in analoger Redeweise ein Wahrnehmungsorgan, welches Gott als seinen ihm eigentümlichen Gegenstand hat. Nimmt man nun die aristotelische Lehre von der Wahrnehmung der eigentümlichen Gegenstände hinzu, so kommt man leicht zu dem Schluß, daß es eine Erfahrungserkenntnis Gottes gibt, die zweifelsfrei und wahr ist. Sie ist wahr, weil die Wahrnehmung der eigentümlichen Dinge ist. Aristoteles frei ist von Täuschung. Sie ist eine Wahrnehmung Gottes, weil die Spitze des Affekts die Vereinigung der Seele mit Gott, die Wahrnehmung Gottes, als eigentümlichen Gegenstand hat. Gott ist sozusagen die einzige Modalität dieses "Organs". Sie ist eine Erfahrung, weil der Innensinn insgesamt eigene, innere Zustände vermittelt und dies als Erfahrung bezeichnet wird. Sie ist Erkenntnis, weil der Affekt (oder der Innensinn) nach Thomas Gallus Teil der vernünftigen Verfaßtheit der Seele ist und als Erkenntnisorgan für die Erkenntnis von der Seele eigenen Inhalten zuständig ist. Also kann die Schlußfolgerung nur lauten: es gibt eine Erfahrungserkenntnis Gottes, die frei ist von Zweifel und Täuschung. Sie geschieht im Affekt.

Es hat sich also gezeigt, daß es sehr wohl möglich ist, ausgehend von der Tradition und von Aristoteles, den Begriff einer Erfahrungserkenntnis Gottes zu entfalten und widerspruchsfrei darzustellen, sofern man die Prämissen akzeptiert: Es gibt einen Innensinn (= affectus). Dieser richtet sich auf Innenzustände der Seele, auf das ihr Essentielle. Gott ist das der Seele Innerste, Essentiellste. Diese Erfahrungserkenntnis wäre, Aristoteles zufolge, zweifels- und täuschungsfrei. Ob Hugo seinen Erfahrungsbegriff tatsächlich so konzipiert hat, habe ich bei dieser

Harald Walach

Betrachtung außer Acht gelassen. Ich glaube, daß er es tut, werde dies aber an anderer Stelle anhand der Texte Hugos noch gesondert belegen. Was ich hoffe gezeigt zu haben, ist die Tatsache, daß alle Elemente, die zu einer solchen Konstruktion nötig wären, bereits als ausformulierte Begrifflichkeiten in der Tradition vorhanden waren und lediglich ein Zusammenfügen notwendig ist, um daraus eine Theorie der Erfahrungserkenntnis zu konstruieren.

Diese Erfahrungserkenntnis ist notwendigerweise, aus der Begriffstradition kommend, affektive Erkenntnis. Allerdings ist der Affekt der mittelalterlichen Tradition in keiner Weise der Affekt unseres Sprachgebrauchs. Der Affekt des Mittelalters ist ein Teil der vernünftigen Verfassung, ein Teil der Erkenntnisfähigkeit der Seele: er ist Innenerkenntnis. Modern gesprochen könnten wir auch sagen: Intentionalität. Mit Intentionalität meinen wir das willentlich-absichtliche, bewußte Gerichtetsein auf etwas, normalerweise auf ein Außending. In der mittelalterlichen Diktion ist es auch ein Gerichtetsein nach Innen, auf Innenzustände, willentlich oder rezeptiv. Im modernen Sprachgebrauch ist nur noch die rezeptive Seite dieser Erkenntnis übrig geblieben: als Emotion, als Gefühl und Erleben. Verloren gegangen ist die intentional-willentliche und die kognitive Komponente des Begriffs als absichtlich auf innere Zustände Gerichtetsein. Für Thomas Gallus und die mittelalterliche Begriffstradition war aber genau das die entscheidende Seite: affektive Erkenntnis ist eben zuallererst Erkenntnis, Erfahrungserkenntnis. Insofern ist die rein affektive Rezeption im modernen Sprachgebrauch, die Hugo de Balma durch die *devotio moderna* zuteil geworden ist, eine Verkürzung seiner Absicht. Seine Absicht war, einen Erkenntnisbegriff zu etablieren, der direkter, unvermittelter war als der abstraktive des Thomas oder der stufenweise des Bonaventura. Insofern ähnelt meiner Meinung nach Hugos Programm dem der späteren "nominalistischen" Scholastiker. Allerdings wollte er nichtsdestoweniger ein Programm der Erkenntnis erarbeiten, das der Erfahrungserkenntnis.

Erfahrungserkenntnis ist Erkenntnis der Innenzustände der Seele, letztlich des essentiellen Grundes der Seele, also Gottes. Diese wird möglich durch reines Gerichtetsein nach innen. Methodisch könnte man dies auslegen als reine Intentionalität, ohne intellektuellen Inhalt, wie dies in verschiedenen Meditationstraditionen gelehrt wird. In allen mir bekannten Traditionen geht es darum, daß der kognitive Inhalt überstiegen wird und die Intentionalität selbst zur Erfahrung wird, daß also der Seelengrund selbst Inhalt wird, aber nicht mehr als kognitiv oder abstraktiv gedacht und vermittelt, sondern gewissermaßen rein, purer Affekt, in der

notitia experimentalis Dei

Terminologie des Thomas Gallus. Und in dieser Erfahrung erfährt sich die Seele in ihrem Wesen und erfährt, daß sie unendlich mehr ist als ihre Akte, nämlich verbunden mit ihrem transzendent-immanenten Grund, mit Gott. Diese Erfahrung macht sie, mit Hugo gesprochen, nur im Affekt, wenn alle kognitiven Inhalte, Gedanken, Abstraktionen, etc., abgefallen sind und aufgehört haben. Das Vehikel zu dieser Erfahrung ist die Sehnsucht, weniger emotional-nostalgisch mißverstanden, als vielmehr Ausdruck der reinen Gerichtetheit, der reinen Intentionalität der Seele. Sehnsucht ist diejenige Regung der Seele, in der ihr affectus am reinsten zum Ausdruck kommt. Sehnsucht nach Gott ist purer Affekt, Gerichtetsein nach innen auf das Zentrum, den Grund der Seele. Dieses reine, inhaltsfreie Gerichtetsein kommt sehr schön in den Bildern von den flammenden Pfeilen der Liebe oder der Sehnsucht zum Ausdruck, die Hugo häufig verwendet.

In der Spitze des Affekts, ohne Denken, ohne kognitive Konzepte, ohne diskursive geistige Tätigkeit, kommt die Erfahrung zustande.⁴⁶ Dort also, wo die Seele nur noch eines in einem ist: reine Rezeptivität und reine Gerichtetheit, und wo sie mit dem, worauf sie sich richtet, und mit dem, den sie empfängt, eins wird. Deswegen wird diese Erfahrung immer als Vereinigung ausgelegt, weil nur noch eines ist: Gott-Seele. Und dennoch ist diese Erfahrung der Vereinigung eine Art der Erkenntnis: affektive oder Erfahrungserkenntnis. Genauer gesagt, eine solche Erkenntnis bleibt zurück oder ergibt sich aus der Erfahrung.⁴⁷ Die Erfahrung der Einheit und Unmittelbarkeit selbst ist begrifflich erst im Nachhinein als eine solche differenzierbar, weswegen es mit Worten immer hapert und sich auch Hugo schwer getan hat, passende Worte zu finden, geschweige denn eine stimmige Theorie. Möglich wäre sie, das haben meine Überlegungen zeigen wollen. Aber vielleicht ist es Hugo so gegangen wie Thomas, nachdem dieser am 6. Dezember 1273 eine ...?... (? Erfahrungserkenntnis, Erkenntnis der Erfahrung, reine Erfahrung, Erfahrung der Vereinigung, Vereinigung der Erfahrung?) ...?... (?erlebt, erfahren, erkannt?) hat und aufgehört hat, seine Theorie weiterzuentfalten?⁴⁸ Vielleicht war Hugo nicht mehr daran gelegen zu theoretisieren? Jedenfalls hat er keine

46. Deswegen ist auch die Frage nach Vorbereitungen durch Studieren, Wissen, etc., die für Bonaventura wichtig sind, für Hugo von sekundärer Bedeutung.

47. vgl. VS, IV.110.

48. vgl. WILHELM VON TOCCO (1924) Vita S. Thomae. Ed. D. Prümmer. St.-Maximin. GRABMANN, M. (1946) Thomas von Aquin. Persönlichkeit und Gedankenwelt. München: Kösel.

Harald Walach

schlüssige Theorie hinterlassen. Er hätte es tun können, wenn er gewollt hätte. Die Elemente waren vorhanden. Er hat sie auch implizit benutzt. Aber er hat die Gedanken nicht explizit vorgetragen. So als wollte er sagen: Selbst wenn die Theorie noch so schlüssig ist, sie ersetzt nicht die Erfahrung selbst. Die Erfahrungserkenntnis Gottes ist zugleich ihre Theorie. Diese Theorie ist Praxis. Wer die Erfahrung macht, kennt sie (wieder) und braucht keine Theorie und keine Begriffe mehr. Wer sie nicht macht, dem helfen auch Begriffe und die beste Theorie nicht weiter.