

2.

Die Synteresis in der mittelalterlichen Mystik.

Von

Heinrich Appel,

Konrektor in Malchin i. M.

Mit der nachstehenden Untersuchung möchte der Verfasser seine im Anfang vorigen Jahres erschienene Arbeit über die Lehre der Scholastiker von der Synteresis¹ ergänzen. — Dem Ausdruck Synteresis begegnen wir in der mittelalterlichen Theologie zuerst bei Alexander von Hales. Über das Wesen des Gewissens reflektierend unterschied Alexander zwischen der einzelnen Gewissensentscheidung (*conscientia*) sowie der Gewissensanlage und bezeichnete letztere mit dem merkwürdigen griechischen Worte *συντήρησις*. Die Gewissensanlage umfaßt die obersten Habitus der Vernunft und des Willens, sie spricht immer eine allgemeine Wahrheit aus und ist absolut irrtumslos. Dagegen ist es nicht ausgeschlossen, daß der Erkenntnisinhalt der Synteresis auf einen bestimmten Fall verkehrt angewandt wird, die *Conscientia* als die einzelne Gewissensentscheidung kann daher nur relativ irrtumslos sein. Alexander hat mit dieser Definition, welche den Semipelagianismus der vorreformatorischen Kirchenlehre geschickt ausnutzt, großen Beifall bei den späteren Scholastikern gefunden. Der einmal angeregte Gegenstand wurde um so lieber behandelt, als die ganze Erscheinungsform des Gewissens die Wahrheit der kirchlichen Lehre von der Beschaffenheit und den Kräften des natürlichen Menschen zu bestätigen schien. So hat man auch die Unterscheidung zwischen Gewissensanlage und einzelner Gewissensentscheidung sowie das rätselhafte griechische Wort als Bezeichnung für die erstere ohne weiteres acceptiert. Abweichungen von Alexander finden sich nur da, wo man sich zu entscheiden hatte, ob die Gewissensanlage vorzüglich im Verstande oder im Willen oder gleichmäßig in beiden zu suchen sei. Diese Frage mußte so verschieden beantwortet werden, so verschieden man über das Verhältnis jener beiden Seelenkräfte zu einander dachte. Bezeichnend für die große Bedeutung,

1) Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis. Gekrönte Preisschrift. Rostock 1891.

welche man der Synteresis beimaß, ist nun ferner der Umstand, daß sie auch in den praktischen, erbaulichen Schriften der mittelalterlichen Mystiker erscheint. Bonaventura hat den von seinem Lehrer und Ordensgenossen in die Scholastik eingeführten Begriff zuerst in den Dienst der mystischen Kontemplation gestellt. Er teilt mit Alexander die Ansicht von der wesentlichen Gleichwertigkeit der beiden Seelenkräfte und sieht in seinen scholastischen Schriften die Gewissensanlage sowohl im obersten Verstandes- wie Willenshabitus begründet. Auffallend ist es nun, daß er nur den Willenshabitus Synteresis nennt, den der Vernunft dagegen Conscientia, so daß letzterer denselben Namen führt wie die einzelne Gewissensentscheidung. Wenn ich auf diese Neuerung Bonaventura's aufmerksam gemacht habe, so wollte ich doch derselben keine prinzipielle Bedeutung beimessen. So scheint mich aber Nietzsche in der Kritik meiner oben erwähnten Arbeit (Theol. Litteraturzeitung, 1891, Nr. 4) verstanden zu haben. In der Sache stimmt Bonaventura vollkommen mit Alexander überein. Er hat jedoch das Bestreben, die Wechselwirkung der beiden obersten Seelenfertigkeiten zum Zustandekommen der Conscientia genau zu fixieren und wählt deshalb für beide verschiedene Bezeichnungen. Besonders wird es die Rücksicht auf die Verwendung der Synteresis für seine praktisch-mystischen, eine präzisere Diktion erfordernden Schriften gewesen sein, welche ihn veranlaßte, von Alexander abzuweichen.

Um das Verhältnis der mystischen zur scholastischen Synteresis bei Bonaventura zu bestimmen, müssen wir vornehmlich die beiden Schriften „Itinerarium mentis ad Deum“ und „Parvum bonum“ oder „Incendium amoris“ berücksichtigen. Dieselben ergänzen einander, sofern erstere die Wirkung der mystischen Erhebung auf die Seele und letztere die Mittel beschreibt, mit denen der Mensch zur Kontemplation ausgerüstet ist. Im „Itinerarium mentis“ erfahren wir von drei Hauptstufen der Kontemplation, der Cogitatio, Meditatio und Contemplatio. Diese Einteilung findet sich bereits bei den Viktorinern, von denen Bonaventura abhängig ist. Schon Hugo unterschied nun in der höchsten Stufe zwei Species, einmal die vollendete Anschauung der Welt, die er Speculatio nannte und die Contemplatio im engeren Sinne, das unmittelbare Schauen des Göttlichen. Richard gewann weitere Unterabteilungen, indem er auch Speculatio und Contemplatio zerlegte. Auf der ersten Stufe der Speculatio läßt er die Seele vom Sinnlichen auf das Unsinnliche schließen, auf der zweiten werden die himmlischen Seelen und überweltlichen Intellekte betrachtet. Die Contemplatio in ihrer ersten Species ist die Anschauung Gottes, die zweite bezeichnet das Eindringen in die Geheimnisse der Gottheit. Bonaventura weicht nur darin

von Richard ab, daß er auch die Cogitatio zerlegt, was jener unter Speculatio versteht, zur Meditatio rechnet. Es tritt nur eine Verschiebung der Bezeichnungen ein. So nimmt auch er gleich jenem drei Hauptstufen mit je zwei Unterabteilungen an. Diese sechs Stufen leitet er aus sechs Seelenkräften ab, dem Sinn, der Einbildungskraft, der Vernunft, dem Verstand, der Intelligenz und der Synteresis. Itin. mentis. cap. I: *Juxta igitur sex gradus ascensionis in Deum sex sunt gradus potentiarum animae, per quos ascendimus ab imis ad summa, ab exterioribus ad intima, sc. sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia et apex mentis seu synderesis scintilla.* Richard nennt nur die Kräfte der drei Hauptstufen, die einzelnen Species entstehen nach seiner Ansicht dadurch, daß die Imaginatio, Ratio und Intelligentia einmal für sich, sodann in Wechselbeziehung zu einander wirken. Bonaventura hingegen sucht dem affektiven Moment zu seinem Rechte zu verhelfen, wenn er betont, daß auf jeder Hauptstufe Gott sowohl durch wie in dem Spiegel geschaut werde. Das Schauen in dem Spiegel ist ein unmittelbares, affektives. — Wenn er nun die Synteresis im Itinerarium als höchste mystische Kraft nennt, so scheint dieser Gebrauch des Begriffes mit seiner Verwendung als Habitus im Sentenzenkommentar in Widerspruch zu stehen. Aber ein Widerspruch besteht doch in der That nicht. Es ist hier die Frage Preger's (Geschichte der deutschen Mystik, 1874, Bd. I, S. 253) zu beantworten, wie es komme, daß Bonaventura die wider das Böse und für das Gute erregende Gabe der Synteresis an einer Stelle auftreten lasse, wo es sich um die Organe für die Erfassung der Wahrheit und nicht um die Hilfe für die richtige Erfassung derselben handele, daß er ferner nicht, wie in den scholastischen Schriften, die Conscientia, sondern die Intelligentia der Synteresis parallel stelle. Bevor wir mit Preger urteilen, der Gebrauch der Synteresis als Kontemplationskraft beruhe auf willkürlichem Schematismus, muß versucht werden, ob uns nicht die mystischen Schriften Bonaventura's selbst die Mittelglieder an die Hand geben zur Ausgleichung des scheinbaren Widerspruches. Zunächst aber ist Preger auch dem Gebrauch der Synteresis in den scholastischen Schriften nicht gerecht geworden mit der Definition: „Hilfe zur richtigen Erfassung der Wahrheit“. Das Hilfsmittel zur richtigen Erfassung und Erkenntnis der Wahrheit ist nach Bonaventura der oberste Vernunft habitus. Die Synteresis hat hingegen die Aufgabe, den Willen zur Befolgung des Vernunftdiktamens zu veranlassen, cf. Comm. in IV libr. sent. dist. 39, art. 2, qu. 1, concl. Ohne sie würde uns das wahrhaft Gute gar nicht begehrenswert erscheinen. Die Synteresis ist Willens habitus. Sie ist der Urgrund alles unseres Strebens nach dem

Guten und darum auch die Grundvoraussetzung aller mystischen Kontemplation. Denn ein Aufsteigen zu Gott kann nicht stattfinden, ohne daß eine Hinneigung zu ihm vorhanden wäre. So nennt Bonaventura auch im *Incendium amoris* die Synteresis unter den Hilfsmitteln, welche dem Menschen zugebote stehen, um den Weg der Kontemplation beschreiten zu können. Diese sind: der Stachel des Gewissens, der Strahl der Vernunft und endlich der Funke der Weisheit. *Inc. amoris. cap. I: Scindum ergo, quod tria sunt in nobis, secundum quorum usum in hac triplici via exercemur, sc. stimulus conscientiae, radius intelligentiae, igniculus sapientiae. Si ergo vis purgari verte te ad conscientiae stimulum, si illuminari ad intelligentiae radium, si perfici ad sapientiae igniculum.* Der Ausdruck *igniculus sapientiae* erinnert sofort an das häufige *synderesis scintilla* der scholastischen Schriften. Der Genetiv *scintillae* muß ein objektiver sein. Auch Gerson, der ausdrücklich die Synteresis nur als Willenshabitus faßt, nennt sie *scintilla intelligentiae*. Cf. *De myst. theol. cons. XIV*. Zu übersetzen wäre also *igniculus sapientiae*: dasjenige, was für die Weisheit (den weisen Ausspruch des Vernunfthabitus) entflammt. Als Habitus mit eben dieser Aufgabe erscheint aber die Synteresis im Sentenzenkommentar. Daß Bonaventura in der That mit *Radius intelligentiae* und *Igniculus sapientiae* die obersten Fertigkeiten der Seele bezeichnen will, beweist eine andere Stelle im selben Kapitel des *Incendium amoris*. Hier wird der Willenshabitus auch ausdrücklich Synteresis genannt und die einzelne Gewissensentscheidung (*conscientia*) erscheint wie in den scholastischen Schriften als ein aus den obersten Habitus resultierender Akt. Zur Meditation heißt es hier, müsse sich die ganze Seele sammeln. Die Vernunft stelle einen Satz auf, die Synteresis gäbe ihre Meinung ab (d. h. stimme zu), das Gewissen bezeuge, indem es den Schluss fertige, der Wille habe sich zur Handlung zu entschließen. *Inc. am. cap. I: In meditatione ratio percunctando affert propositionem, synderesis sentiando profert diffinitionem, conscientia testificando infert conclusionem, et voluntas praeligendo defert solutionem.* Hier ist es aufs deutlichste ausgesprochen, daß durch die Vernunft und Synteresis die Neigung zur mystischen Kontemplation hervorgerufen und dem Willen durch die *Conscientia* vermittelt werde. — Wenn der oberste Vernunfthabitus hier *Ratio* und oben *Radius intelligentiae* genannt wird, so kann das nicht befremden und kann kein Beweis für ein leeres Schematisieren Bonaventura's sein. In der Gewissenstheorie des Sentenzenkommentars lag aller Nachdruck darauf, aus jenem Habitus die einzelne Gewissensentscheidung abzuleiten. In der Theorie geht es an, Habitus und Akt mit demselben Namen zu bezeich-

nen, in erbaulicher, praktischer Rede würde es verwirren. Bonaventura bezeichnet daher den Habitus mit dem Namen der entsprechenden Kraft. Es kommt hier überhaupt nicht darauf an, zu beweisen, daß der Vernunfthabitus die Grundlage der Conscientia sei, sondern derselbe wird betrachtet als Hilfsmittel für die mystische Kontemplation, und da dürfte sich kaum eine passendere Bezeichnung finden als Radius intelligentiae, welche Bonaventura in der oben erwähnten Stelle gebraucht. Das Incendium amoris giebt die scholastische Gewissenstheorie im praktischen Gewande, darauf führen sich die Differenzen mit dem Sentenzenkommentar zurück.

Dieselbe Schrift macht es aber auch erklärlich, wie Bonaventura die Synteresis im Itinerarium als mystische Kraft gebrauchen konnte. Sie konstatiert nämlich ein Wachsen und Zunehmen der obersten Habitus und unterscheidet hierin wieder drei Grade (Sammlung, Anfachung, Erhebung), entsprechend den drei Hauptstufen der Kontemplation. Wir beschränken uns auf eine Wiedergabe der Sätze Bonaventura's über die Veränderungen, welche der Willenshabitus erfahren muß, damit der Mensch zur vollendeten Anschauung Gottes komme. Die Synteresis muß zunächst gesammelt werden. Dies geschieht, indem wir unser Herz reinigen von aller Anhänglichkeit an die Kreaturen. Die kreatürliche Liebe ist unkräftig und bietet der Seele weder Erquickung noch Genüge. *L. c.: Congregatur autem per reductionem affectionis ab omni amore creaturae. A cuius amore revocari debet affectio. Quam amor creaturae non perficit, et si perficit, non reficit, et si reficit, non sufficit.*

Die Entzündung der Synteresis, welche auf ihre Sammlung zu folgen hat, besteht darin, daß wir unsere Liebe ansehen als Bräutigamsliebe und sie mit der wahren Liebe vergleichen. Erhoben wird der Willenshabitus, indem wir Gott unmittelbar schauen als den, der nicht gesehen, nicht gehört, nicht geschmeckt, nicht sinnlich empfunden werden kann. *L. c. cap. IV.*

Dieser Schilderung des Incendium amoris von den mit der Synteresis vor sich gehenden Veränderungen entspricht im Itinerarium mentis die Beschreibung des Zustandes, in welchem sich die Seele auf jeder zweiten Stufe der drei Kontemplationsgrade befindet. Auf der zweiten Stufe der Contemplatio gewahre der Mensch, wie sich aus der sinnlichen Auffassung der Dinge die Lust an ihnen bilde. Dies müsse ihn hinleiten zur Erkenntnis der unendlichen Schönheit und Glückseligkeit Gottes. *It. ment. cap. 1.* Bezüglich des zweiten Meditationsgrades wird ausdrücklich betont, daß sich das mystische Leben hier nicht so sehr in der Vernunftbetrachtung bewege als in den Tiefen des Affektes. *L. c. cap. IV: Hunc quartum gradum nemo capit,*

nisi qui accipit, quia magis est in experientia affectuali, quam in consideratione rationali. Diejenige Stufe endlich, als deren Kraft Bonaventura die Synteresis nennt, vgl. oben S. 537, bezeichnet einen Zustand, in welchem wir Gott als die absolute Güte betrachten. Hier entschlügt sich die Seele aller Verstandesthätigkeit, und der Affekt geht ganz in Gott über. *L. c. cap. VII: In hoc transitu, si sit perfectus, oportet, quod relinquuntur omnes intellectuales operationes, et affectus totus transferatur et transformetur in Deum.*

Dieselbe Übereinstimmung, welche zwischen den Sätzen des Incendium amoris über die dreifache Veränderung des obersten Willenshabitus und der Beschreibung des Itinerarium mentis von dem Zustande der Seele auf der jedesmaligen zweiten Stufe der drei Kontemplationsgrade herrscht, besteht auch bezüglich des Verstandeshabitus und der ersten Abteilung aller drei Hauptstufen. Es liegt somit auf der Hand, daß sich Bonaventura's Mystik auf der Unterscheidung zwischen den intellektuellen und affektiven Fähigkeiten der Seele aufbaut. Die obersten Habitus der Vernunft und des Willens sind die notwendige Voraussetzung der mystischen Betrachtung. Diese wird um so mehr fortschreiten, je mehr sich die Seele jenen accommodiert. Werden nun drei Hauptstufen der Kontemplation angenommen, so muß für jede sowohl die Veränderung des Verstandes- wie des Willenshabitus beschrieben werden, dadurch ergeben sich dann die Unterstufen. Folgerichtig aber mußte Bonaventura, da er in der Intelligentia und Synteresis das Verlangen nach Gott begründet sieht, auch betonen, daß es zur Vereinigung mit dem Göttlichen erst dann kommen kann, wenn sich die Seele ihren höchsten Habitus ganz oder, soweit es für den Menschen überhaupt möglich ist, accommodiert hat. Nichts anderes will er, wenn Synteresis und Intelligentia im Incendium amoris als die Kräfte des höchsten Kontemplationsgrades bezeichnet werden. Der Verstand muß ganz Intelligentia, der Wille ganz Synteresis geworden, die Kräfte nach ihren Habitus umgeformt sein. — So sehr nun auch Bonaventura das affektive Moment hervorhebt und die Verwendung des obersten Willenshabitus für die Kontemplation einen entschiedenen Fortschritt bezeichnet, ganz hat er sich doch noch nicht freigemacht von den Einwirkungen der rein intellektualistischen Mystik eines Hugo und Richard von St. Viktor. Trotz der Betonung des affektiven Charakters der zweiten und vierten Stufe werden als die entsprechenden Kräfte nicht etwa das sinnliche und vernünftige Begehungsvermögen bezeichnet, sondern Einbildungskraft und Verstand. So ist es doch nicht in allen Teilen zu einer gleichmäßigen Durchbildung der das Ganze der Mystik Bonaventura's beherrschenden Grundidee gekommen.

Erst bei Gerson finden wir die Unterscheidung zwischen mystischen Vernunft- und Willenskräften bis ins einzelne durchgeführt. Derselbe hat nach seiner eigenen Aussage die Namen der affektiven mystischen Potenzen (die Synteresis natürlich ausgenommen) neu bilden müssen. Cf. *Considerationes de theol. mystica*, cons. XXVII: *Si de re constiterit, peto ut non magnopere columnia fiat de nominibus, non enim ab aliis talem circa affectus distinctionem nominum, quemadmodum de cognitionibus reperi.* — Gerson nennt als die drei Grundvermögen der mystischen Erkenntnis die *vis cognitiva sensualis* für die Stufe der *Imaginatio* die *Ratio* für die *Meditatio*, für die *Contemplatio* die *Intelligentia*. Jede intellektive Vorstellung wirkt auf den Willen ein und ruft entweder den Beifall oder die Mißbilligung desselben hervor. Das sinnliche Begehungsvermögen wird durch die *Imaginatio* erregt, dasjenige der zweiten Stufe durch den Verstand. Letzteres heißt, wenn es sich um das Mögliche oder Unmögliche einer That handelt, Wille, wenn seine Bethätigung als selbstverursachte in Betracht gezogen wird, Freiheit, wenn die Objekte angesehen werden als mögliche, Wahlvermögen. Als Verlangen, das Gewählte anzuführen, ist es Vorsatz und als Neigung Gewissen. Der höchsten Erkenntniskraft der *Intelligentia* entspricht die *Synteresis*. Sie ist eine begehrende Kraft, welche unmittelbar von Gott eine Neigung zu dem in den Erkenntnisakten der reinen Intelligenz sich darbietenden Guten empfängt. Wie diese auf das erste Wahre und Gewisse geht, so richtet sich die *Synteresis* auf das in ihrer Bestimmung liegende Gute. Ebenso wenig wie die *Intelligentia* eine falsche Erkenntnis darbieten kann, vermag die *Synteresis* den obersten Prinzipien des Sittlichen zu widersprechen. Ob sie aber auch rücksichtlich derselben ihre Zustimmung suspendieren könne, ist streitig; doch entscheiden sich die meisten Ansichten dafür. — Als Namen für die höchste affektive Potenz verzeichnet Gerson noch, Funke der Intelligenz, jungfräulicher Teil der Seele, natürlicher Stachel zum Guten, das Höchste des Gemütes. *L. c. consideratio XIV: Synderesis est animae vis appetitiva, suscipiens immediate a Deo naturalem quandam inclinationem ad bonum, per quam trahimur insequi monitionem boni ex apprehensione simplicis intelligentiae praesentati, quemadmodum namque se habet intelligentia respectu veri primi et certi, ita synderesis respectu boni finalis, sine mixtione malitiae simpliciter praesentati. Quoniam simplex intelligentia sicut non potest dissentire talibus veritatibus agnitione habita, quid termini significant, ita non potest synderesis velle positive principia prima moralium, dum sibi per intelligentiam ostensa sunt. Ut vero possit ea non velle, hoc est in suspenso se tenere, communis opinio affirma-*

tiva tenet . . . Synderesim autem aliis nominibus appellamus vel habitum practicum principiorum, vel scintillam intelligentiae, ratione cujusdam suae evolationis ardoris ad bonum, vel portionem virginalem, vel stimulum naturalem ad bonum, vel apicem mentis. Während Bonaventura das Bestreben hatte, die mystische Theologie gleichmäÙig auf die intellektuellen und affektiven Kräfte der Seele zurückzuführen, sich aber dennoch im einzelnen von der rein intellektualistischen Mystik der Viktoriner als abhängig erwies, kommt bei Gerson der Affekt ganz zu seinem Rechte. Nicht allein, daß die Willenskräfte der zweiten und dritten Hauptstufe passende Bezeichnungen erhalten, Gerson betrachtet das affektive Moment in der Mystik als das vorzüglichere, grundlegende. Ihm ist die mystische Theologie nichts anderes als eine Ausdehnung der Seele zu Gott durch die Liebe, als eine nach oben gerichtete Bewegung, welche uns mit reiner, heißer Liebe zu Gott emporhebt. *L. c. consid. 28: Theologia mystica est extensio animi in Deum per amoris desiderium. Aliter sic: Theologia mystica est motio anagogica, i. e. sursum ductiva in Deum per amorem fervidum et purum.* Die intellektuelle Thätigkeit der Seele ist nur Voraussetzung der entzückten Liebe. Ohne die letztere giebt es überhaupt keine Kontemplation. In nominalistischer Weise wird das Verhältnis von affektiven und intellektuellen Seelenkräften weiter dahin bestimmt, daß sie im Grunde genommen eins seien, nur zur Erforschung des wahren Sachverhaltes würden sie getrennt behandelt. *L. c. cons. 27: Propterea non fallitur, qui dicit, contemplationem sine dilectione nomen contemplationis non mereri, sed nos unum ab altero secernimus, ut pretiosior habeatur inquisitio veritatis et cognoscamus, quoniam appropriate loquendo sicut contemplatio est in vi cognitiva intelligentiae, sic in affectiva correspondente reponitur mystica theologia.*

Parallel mit dem Gebrauche der Synteresis als mystischer Kraft gehen wie bei Bonaventura auch in den theoretischen Schriften Gerson's Erörterungen über ihr Verhältnis zur Conscientia: *Comp. theol. I, p. 398.* Gerson ist scholastischer Mystiker, gleich Bonaventura, er setzt die Ergebnisse seiner theoretischen Forschungen in die Praxis der Mystik um. Man könnte nun erwarten, daß ein seinen scholastischen Ursprung so wenig verleugnender Begriff, wie die Synteresis, bei denjenigen Mystikern nicht habe zu Ehren kommen können, welche prinzipielle Gegner der sich immer mehr in Formalismus und Kriticismus verlierenden Sentenzentheologie waren. Nichtsdestoweniger reden auch sie von einer „Synteresis“, „Sinderesis“, einem „Vonke der Sielen“ etc. — Die Scholastiker und scholastischen Mystiker suchten das eigentliche Wesen der Seele in den obersten

Habitus der Vernunft und des Willens. Die deutsche Mystik dagegen trennt den Wesensgrund der Seele scharf von den Kräften und betont ihn als einfach einen gegenüber der Mannigfaltigkeit jener. Dies hindert sie jedoch nicht, den Grund der Seele gleichsam als einen Habitus des Willens und der Vernunft zu betrachten. Ja, wenn bezüglich der Kräfte ein verschiedenes Werturteil besteht, wenn die kognoscitive bzw. die affektive Potens als prävalierende angesehen wird, so richtet sich danach auch die Definition des Seelengrundes. So beschreibt Meister Eckhardt entsprechend seiner Ansicht vom Primat der Vernunft das eigentliche Wesen der Seele nur in Beziehung auf die kognoscitive Potenz. Der Seelengrund erscheint bei ihm als Habitus der theoretischen wie praktischen Vernunft und heißt Synteresis. Preger T. I, p. 416. Eine etymologische Deutung des griechischen Wortes versucht er in der 32. Predigt. L. c.: . . . und ist ein Licht von oben eingedrückt, und ist ein Bild göttlicher Natur, das da ist kriegend allewege wider alles das, das nicht göttlich ist, und ist nicht eine Kraft der Seele, wie etliche Meister wollten, und ist allewege geneigt zum Guten, auch in der Hölle ist es geneigt zum Guten.

Die Meister sprechen, dieses Lichtes Eigenschaft ist, dass es fort und fort ein Kriegen hat, und heisset synderesis und bedeutet so viel als ein Zubinden und Abkehren. Er hat zwei Werke: eines ist ein Widerbiss wider das, was nicht lauter ist; das andere ist, dass es fort und fort locket zum Guten, und das ist ohne Mittel gedrückt in die Seele, auch denen, die in der Hölle sind. — Wenn Meister Eckhardt's Aussagen über den Seelengrund sehr erinnern an die Lehre von der Synteresis in ihrer Fassung bei Thomas von Aquino, dem Hauptverteidiger des Vernunftprimates, so weisen auf Bonaventura die entsprechenden Sätze Ruysbroek's zurück. Dieser betrachtet den Seelengrund als Abbild der göttlichen Dreieinigkeit. Die Einheit und Unterteiltheit entspricht dem Wesen des Vaters, durch die oberste Vernunft nehmen wir den Sohn auf, durch den Funken der Seelen empfangen wir den heiligen Geist. Jan Ruysbroek's Werke, Genter Ausgabe, Bd. II, S. 168: Die erste eyghenscap der sielen es onghebeelde weselike bloetheit, daer mede syn wi ghelyc en oec gheëinicht den Vader en syner godliker naturen. Die ander eyghenscap mach heten die overste redene der sielen, dat is een spiegelike claeerheit, da er in onfaen wi den Sone Gods, die ewige waerheit. Die derde eyghenscap noemen wi di vonke der Sielen, dat is naturlike inghenychtheit der sielen in haren oirsprone, daer in ontfaen wi den heylighen Gheest, die minne Gods. — Sogleich wird dann aber auch wieder betont, daß diese verschieden Eigenschaften einer einheitlichen

Substanz angehören, dem Lebensgrund und Ursprung der obersten Kräfte. *L. c.*: *En diese drie eyghenscape syn eene onghedeilde substancie der Sielen, en levende gront, eyghendom der overster crachte.* — An einer andern Stelle, *Bd. V, S. 8*, unterscheidet Ruysbroek gleichfalls zwischen oberster Vernunft und Funken der Seele als Eigenschaften des Seelengrundes: *En oec heft die mensche een naturlyc grontneyghen te Gode overmits die vonke der Sielen en die overste redene, die altoes begheert dat goede en haet dat quade.* — Was Bonaventura *Intelligentia* bzw. *Ratio* nannte heist hier *Overste Redene*, seinem *Igniculus sapientiae* bzw. *Synderesis scintilla* entspricht die Bezeichnung *Vonke* der Sielen. Dafs Ruysbroek die Ansicht Bonaventura's von der wesentlichen Gleichwertigkeit der Seelenkräfte teilt, erhellt daraus, dafs der Seelengrund ebenso gut als *Habitus* des Verstandes wie des Willens betrachtet wird. Den Ausdruck *Synteresis* hat er nicht, derselbe findet sich desto häufiger bei anderen Vertretern der deutschen Mystik. Das geheimnisvolle Wort mußte recht geeignet erscheinen als Name für den geheimnisvollen Grund der Seele.

Aus den angeführten Beispielen dürfte die Fassung, welche der Begriff *Synteresis* innerhalb der deutschen Mystik erhalten hat, zur Genüge erhellen, ebenso wie der Zusammenhang, welcher zwischen dieser Fassung der *Synteresis* und der ursprünglichen Gestalt des Begriffes bei den Scholastikern und scholastischen Mystikern besteht.

3.

Zur Chronologie des Lebens Johanns von Salisbury.

Von

P. Gennrich

in Erlaa bei Atzgersdorf.

Durch Giesebrecht's¹ scharfsinnige Untersuchungen ist es über allen Zweifel sicher gestellt, dafs das Fragment der „hi-

1) Sitzungsberichte der Kgl. Bayer. Akademie d. Wiss. (München 1873), S. 125. — Kaisergeschichte IV, 408. Vgl. Wattenbach, *Deutschl. Geschichtsquellen* II, 225 f.