

BONAVENTURA 1274–1974

Theologische und mystische Erkenntnis in ihrer einheitlichen Zusammenschau bei Bonaventura

Von Johannes Beumer, S. J.

Für die Scholastik des hohen Mittelalters gab es bei der Glaubenswissenschaft noch nicht die beinahe trennende Unterscheidung der einzelnen Disziplinen, wie sie später allgemein üblich geworden ist. Nicht nur Philosophie und Theologie, sondern auch in der letzteren die verschiedenen Sparten (Dogmatik und Moralthologie, Exegese und Patristik, Aszetik und Mystik) bildeten eine große Einheit, die immer noch trotz beginnender Aufteilungstendenzen gewahrt wurde. Vornehmlich bei Bonaventura, zu dessen Siebenhundertjahrfeier des Todestages dieser Aufsatz erscheint, ist das klar verwirklicht. Und wenn hier das Thema „Theologische und mystische Erkenntnis“ herausgegriffen wird, so kann es als Musterbeispiel den überzeugenden Beweis liefern¹.

Wegen der inneren Verflochtenheit und der noch mangelhaft bestimmten Ausprägung der für Theologie und Mystik verwandten Begriffe ist besondere Vorsicht angebracht. So sind z. B. die termini „Beschauung“ (*contemplatio*) oder „Ekstase“ (*ecstasis, excessus*) des öfteren mehrdeutig und erhalten erst aus dem Textzusammenhang einen fester umrissenen Inhalt. Bonaventura gibt sogar dem Wort „Mystik“ einen weiteren Sinn, indem er schreibt: „Die gesamte mystische Theologie besteht in der überströmenden Liebe gemäß dem dreifach gegliederten Weg der Reinigung, der Erleuchtung und der Vollendung“². Wenn damit Aszetik und Mystik noch nicht exakt geschieden sind, so wird sich dennoch erweisen lassen, daß Bonaven-

¹ Die einschlägige Literatur ist sehr umfangreich. Hervorgehoben seien die Veröffentlichungen zur Siebenhundertjahrfeier der Geburt Bonaventuras i. J. 1921, z. B. in den *FranzStudn* 8 (1921) 109–218. Außerdem: *B. Rosenmöller*, Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura: *BeitrGPhMA* 25, 3–4 (Münster 1925); *E. Longpré*, Bonaventure: *DictSpirit* I (Paris 1937) 1768–1843; *J. Friedrichs*, Die Theologie als spekulative und praktische Wissenschaft nach Bonaventura und Thomas von Aquin (Bonn 1940); *J. Beumer*, Die Aufgabe der Vernunft in der Theologie des heiligen Bonaventuras: *FranzStudn* 38 (1956) 129–149.

² „Tota mystica theologia consistit in dilectione excessiva secundum triplicem viam hierarchicam, purgativam, illuminativam et perfectivam“ (Commentar. in *Lucam* 13, 46; ed. Quaracchi VII, 349 b).

tura durchaus eine theologische Erkenntnis für möglich hält, die nur auf der Grundlage des Glaubens beruht, und außerdem eine höhere, noch mehr von der Gnade getragene, die nicht von jedermann erreicht wird. Der Einfachheit halber soll hier indes die heute gebräuchliche Terminologie verwendet werden, die allerdings keineswegs die für Bonaventura wesentlichen Gedanken verfälschen darf. Ganz unberücksichtigt bleiben die als direkt außerordentliche Gnaden zu kennzeichnenden Phänomene im Bereich der Mystik, wie z. B. die Visionen, denen übrigens der seraphische Lehrer selbst mit einem gewissen Mißtrauen gegenübertritt³.

Den Ausgangspunkt der Untersuchung nimmt ohne jede Beschränkung das Schrifttum Bonaventuras schlechthin ein, nicht allein seine „mystischen Werke“, sondern ebenso der Sentenzenkommentar und die Erläuterungen zu den biblischen Büchern, und ein bevorzugter Platz dürfte den ‚Collationes de donis Spiritus sancti‘ und den ‚Collationes in Hexaameron‘ zukommen⁴.

1. Die theologische Erkenntnis auf die mystische ausgerichtet

Nach der Lehre Bonaventuras ist ohne Zweifel die unabdingbare Voraussetzung für eine vertiefte Erfassung der Offenbarungswahrheiten der eingegossene göttliche Glaube, dem aber ein rationelles Moment hinzugefügt werden muß, damit sich als Resultat das Verständnis (*intelligentia*) ergibt. Die Gaben des Heiligen Geistes erleichtern dabei die menschliche Betätigung: „Der Glaubensgegenstand befindet sich über der Vernunft, insofern diese erworben ist, jedoch nicht über der Vernunft, die erhoben ist durch den Glauben und durch die Gaben der Wissenschaft und des Verstandes. Der Glaube erhebt die Vernunft, daß sie zustimmen kann, die Gaben der Wissenschaft und des Verstandes, daß sie versteht, was bereits geglaubt worden ist“⁵. Als das Objekt der Theologie wird demnach bestimmt, wie Bonaventura in einer glücklichen Formulierung wiederholt hervorhebt, das ‚*intelligibile in credibili*‘⁶, d. i. die Rücksicht, unter der sich die Glaubenswahrheit der erleuchteten Vernunft als ihr angemessen darbietet, vielleicht identisch mit der ‚*analogia proportio-*

³ Z. B.: ‚*Tales apparitiones potius sunt formidandae quam desiderandae*‘ (In III. sent. d. 9, a. 1, q. 6; ed. Quaracchi III, 212 a).

⁴ Alle Texte werden, wenn nicht etwas anderes ausdrücklich vermerkt ist, nach der Quaracchi-Ausgabe zitiert (Band, Seite, Spalte).

⁵ ‚*Quod obicitur, quod credibile est supra rationem, verum est supra rationem, quantum ad scientiam acquisitam, sed non supra rationem elevatam per fidem et per donum scientiae et intellectus. Fides enim elevat ad assentiendum, scientia et intellectus elevat ad ea, quae credita sunt, intelligendum*‘ (In 1. sent. prooem. q. 2, ad 5; I, 11 b).

⁶ Siehe die Texte bei: J. Beumer, Die Aufgabe der Vernunft in der Theologie des heiligen Bonaventura 131–132.

nis'. Deshalb hat die Theologie zunächst einen spekulativen Zweck, sie ist ‚contemplationis gratia‘, wobei offenbar noch nicht an eine mystische Beschauung gedacht werden darf, und nur zusätzlich einen praktischen: ‚ut boni fiamus‘⁷.

Nicht gerade selten werden nun von Bonaventura die verschiedenen Stufen der Glaubenserkenntnis zusammengestellt, und dann erhalten meistens sowohl die theologische als auch die „mystische“ Erkenntnis die ihnen zukommende und irgendwie schon einander angenäherte Bedeutung. So heißt es: „Die Ordnung besteht darin, daß man beginnt mit der Festigkeit des Glaubens und voranschreitet in ruhigem Nachdenken, um so zu der beglückenden Beschauung zu gelangen“⁸; und: „Das menschengewordene Wort lehrte uns das Wissen um die Wahrheit nach der dreifachen Art der Theologie, nämlich der ‚symbolischen‘, der eigentlichen und der mystischen, damit wir in der symbolischen richtig die Sinnenwelt, in der eigentlichen richtig die Geisteswelt verwerten und in der mystischen hingerissen werden zu den übernatürlichen Aufstiegen“⁹. Bei dem letzten Text ist unter der symbolischen Theologie wohl die einfache Darlegung des im Symbolum enthaltenen Glaubens gemeint, die mystische Theologie könnte hier beinahe identisch sein mit dem, was der moderne Sprachgebrauch durch diesen Ausdruck bezeichnet, und die „eigentliche Theologie“ tritt mitten zwischen den beiden anderen Arten auf, gleichsam als Übergangsstufe zu dem höchsten Grad der Erkenntnis. Die Gliederungen variieren etwas in der äußeren Formulierung, und mitunter ist sogar allem Anschein nach die mystische Theologie ganz ausgelassen und nur die vollkommene Schau des Jenseits als Gipfel genannt, wenn z. B. Bonaventura erklärt: „Die Gotteserkenntnis kommt zustande durch die einfache Zustimmung, ferner durch die Hilfe der Vernunft und schließlich durch die reine Schau. Die erste Art ist die der Tugend des Glaubens, der seine Zustimmung gibt, die zweite ist die der Gabe des Verstandes, der es zugehört, die Glaubenswahrheiten innerlich zu erfassen, die dritte bezieht sich auf die Seligkeit eines reinen Herzens, die Gott schaut“¹⁰. Jedoch trifft

⁷ In 1. sent. prooem. q. 3 (I, 13 a b).

⁸ ‚Ordo enim est, ut inchoetur a stabilitate fidei et procedatur per serenitatem rationis, ut perveniatur ad suavitatem contemplationis‘ (In Hexaemeron 19, 3; VI, 671 b).

⁹ ‚(Verbum incarnatum) scientiam veritatis edocuit secundum triplicem modum theologiae, scilicet symbolicae, propriae et mysticae, ut per symbolicam recte utamur sensibilibus, per propriam recte utamur intelligibilibus, cuius est credita per rationem ad supernaturales excessus‘ (Itinerarium mentis in Deum 1, 7; V, 298 a).

¹⁰ ‚Uno modo habetur cognitio de Deo per simplicem assensum; alio modo per rationis adminiculum; tertio modo per simplicem contuitum. Primus est virtutis fidei, cuius est assentire; secundus est doni intellectus, cuius est credita per rationem intelligere; tertius est beatitudinis munditiae cordis, cuius est Deum videre‘ (In 3. sent. d. 35, q. 3; III, 778 b).

der Leser der Werke Bonaventuras abweichende Aufzählungen an, die vollständiger sind, wie z. B.: ‚Scientia philosophica nihil aliud est quam veritas ut scrutabilis notitia certa, scientia theologica est veritatis ut credibilis notitia pia, scientia gratuita est veritatis ut diligibilis notitia sancta, scientia gloriosa est veritatis ut desiderabilis notitia sempiterna‘¹¹. Das rühmlich bekannte ‚Itinerarium mentis in Deum‘ unterscheidet sogar nicht weniger als sechs Stufen der Beschauung (contemplatio), und zwar derart, daß allein die (philosophische und theologische) Gotteserkenntnis im Pilgerstand erfaßt sein soll¹²; obschon sicher nicht sämtliche Stufen als ausgesprochen „mystisch“ charakterisiert sind¹³, so gilt aber mindestens für die letzte und höchste, daß „Bonaventura das Ausruhen des Geistes schildert, der durch seine Liebe ganz mit Gott vereinigt ist. Nach dem Vorbild der Verückung des hl. Franziskus wird dieser ‚excessus mentis‘ beschrieben. Wenn dieser excessus vollkommen ist, dann hört alle Tätigkeit der Vernunft auf; der ‚apex‘ der Liebe muß auf Gott gerichtet und in Gott verwandelt werden“¹⁴. Das trifft indes nur für die mystische Beschauung zu, deren nähere Darstellung dem nächsten Kapitel vorbehalten ist.

Vorläufig wäre noch eine für das Verständnis notwendige Einzelfrage zu klären: Will etwa Bonaventura mit seiner Zusammenstellung der verschiedenen, größtenteils übernatürlichen Erkenntnisstufen bloß eine systematische Ordnung angeben, oder soll außerdem der Weg vorgezeichnet sein, den der gläubige Mensch zu Gott hin durchlaufen muß? Für die letztere Annahme könnte der Umstand sprechen, daß in mehreren Texten der Ausdruck „gelangen“ (pervenire) vorkommt¹⁵, der die Aufeinanderfolge im subjektiven Bereich anzudeuten scheint, aber andererseits ist die Interpretation bestimmt abzulehnen, als ob ein absolut notwendiges Durchschreiten jeder einzelnen Vorbereitungsstufe erfordert würde. Jedenfalls steht die theologische Erkenntnis vor der

¹¹ De donis Spiritus sancti 4, 5; V, 47 b. – Der in sich gut verständliche Text bleibt am besten unübersetzt, weil im Deutschen kaum die prägnante Ausdrucksweise nachgeahmt werden kann. Die ‚scientia gratuita‘ ist sicher die begnadete Erkenntnis der Mystik.

¹² V, 295–313. – Auf die Beeinflussung durch Richard von St. Viktor soll später eingegangen werden.

¹³ Fr. Andres, Die Stufen der Contemplatio in Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum und im Benjamin Maior des Richard von St. Viktor: FranzStudn 8 [192 L] 189–200 will schon bei der „Einkehr in sich“, also auf der dritten Stufe, die „eigentlich mystische Beschauung“ ansetzen (a. a. O. 199).

¹⁴ Fr. Andres, Die Stufen der Contemplatio . . . 198 f.

¹⁵ ‚(Speculatio) incipit a sensu et pervenit ad imaginationem et de imaginatione ad rationem, de ratione ad intellectum, de intellectu ad intelligentiam, de intelligentia vero ad sapientiam sive notitiam excessivam‘ (Breviloquium V, 6; V, 260 a). ‚Ad sapientiam autem perveniri non potest nisi per disciplinam, nec ad disciplinam nisi per scientiam; non est ergo praeferendum ultimum primo‘ (In Hexaemeron 19, 3; V, 420 b).

mystischen, und das sowohl theoretisch als auch für gewöhnlich konkret, was bei Bonaventura keine Denkschwierigkeit ergibt, da seine Auffassung von der Theologie deren religiöse und affektive Werte mit aller Deutlichkeit hervorhebt.

Die theologische Erkenntnis ist also auf die mystische hingeordnet. Die Verbindung zeigt sich darin am klarsten, daß beide Arten eine Mitwirkung der Geistesgaben voraussetzen, insbesondere die des ‚donum intellectus‘ für die theologische und die des ‚donum sapientiae‘ für die mystische Erkenntnis¹⁶, unbeschadet der Glaubensgrundlage, die immer nur eine Erkenntnis „im Spiegelbild“ ermöglicht¹⁷. Jedoch ist nach Bonaventura der Einsatz der Geistesgaben bei der einfachen Erkenntnis der Theologie nicht absolut erforderlich, da er den Besitz der ‚fides informis‘ für sie u. U. als ausreichend betrachtet¹⁸. Andererseits stellt die Beteiligung des ‚donum intellectus‘ den Idealfall dar, der zugleich die theologische Erkenntnis der mystischen annähert und auch in den ‚congruae rationes‘ ein irgendwie gemeinsames Objekt bietet¹⁹.

Im Vordergrund der Theologie Bonaventuras steht unübersehbar der übernatürliche Glaube. Das machen schon seine formellen Aussagen genügend deutlich²⁰, das zeigt sich ebenso klar bei der praktischen Durchführung in Einzelfragen²¹. Gerade für den Fall, daß sich Glauben und Wissen in demselben Erkenntnisträger

¹⁶ ‚Donum sapientiae est ad cognitionem aeternorum secundum aeternas rationes, secundum tamen quod illae aeternae rationes sunt via ad gustum et experimentalem cognitionem divinae suavitatis, ita quod cognitio illa gustui est annexa; donum vero intellectus negotiatur circa aeterna secundum rationes aeternas, quae sunt via ad cognitionem veritatis... Per hunc etiam modum est differentias invenire inter intellectum et scientiam, quia scientia negotiatur circa creaturas secundum rationes creatas... Donum vero intellectus, etsi negotiatur circa creaturas, hoc tamen est secundum rationes aeternas‘ (In 3. sent. d. 35, q. 3, ad 1; III, 778 b). – Vgl. auch: ‚Quia donum sapientiae consistit in gustu, donum vero intellectus consistit in lumine rationis; et amplius ascendit affecto quam ratio et unio quam cognitio‘ (Ibid. ad 5; III, 779 b).

¹⁷ ‚In visione per speculum sunt multi gradus secundum maiorem et minorem depurationem ab obscuritate aenigmatis... Ulterius donum intellectus illuminat ad intelligendum... ad videndam rationem... Ex his patet, quod etsi fides et intellectus sint per speculum, tamen in modo speculandi differunt‘ (In 3. sent. d. 35, q. 3, ad 6; III, 779 b).

¹⁸ ‚Quaedam autem (scientia) est, quae consistit in intellectu inclinato ab affectu; et haec est fundata super principia fidei, quae quidem sunt articuli; et nihilominus acquisita; et haec est scientia sacrae Scripturae, quam nullus habere potest, nisi saltem habeat fidem informem... Quaedam autem scientia est, quae consistit in intellectu, secundum quod est inclinatus et inclinans; inclinatus, inquam, a fide, et inclinans ad bonam operationem; et haec fundatur super principia fidei et habet ortum a dono gratiae; et talis est scientia, quae est donum Spiritus sancti‘ (In 3. sent. d. 35, q. 2; III, 778 b).

¹⁹ ‚Donum intellectus, cuius actus est in contemplationem summi Veri elevare per lumen, quod non solum facit assentire, sed etiam per congruas rationes credita intelligere... Actus vero est contemplari ipsum verum creditum, ut devotius credatur et ardentius diligatur‘ (In 3. sent. d. 35, q. 3; III, 778 a b).

vorfunden, behauptet er entschieden die Vorrangstellung des Glaubens²². Die Offenbarungswahrheiten selber sind nach seinem Urteil das Objekt der Theologie, und zwar in erster Linie und unmittelbar²³. Deshalb braucht er gar nicht den Vorwurf zu befürchten, den man gegen die „Konklusionstheologie“ thomistischer Prägung – zu Recht oder zu Unrecht, darauf kommt es hier nicht an – des öfteren erhoben hat, daß nämlich die theologische Erkenntnis auf nebensächliche und zweitrangige Gegenstände abgedrängt werde²⁴. Bonaventura kann zudem folgerichtig an seiner Ansicht festhalten, weil er mit der augustinischen These die Vereinbarkeit von Glauben und Wissen in demselben Subjekt lehrt, eine allem Anschein nach notwendige Voraussetzung für ein eigentliches „Glaubensverständnis“. Für die konkrete Verwirklichung benutzt er sämtliche zur Verfügung stehenden Mittel, sowohl die natürlichen als auch die übernatürlichen, und schlägt einen ausgezeichneten Mittelweg zwischen Rationalismus und Mystizismus ein. Die rationalen Elemente sind dabei ganz den religiösen Faktoren untergeordnet, aber auch die letzteren, wozu außerdem die affektiven Momente mitgehören, erhalten keineswegs eine einseitig gesteigerte Bedeutung. Schon die Erleuchtungstheorie Bonaventuras ist recht maßvoll gehalten²⁵. Ein relativ vollkommener Ausgleich erscheint vor allem darin, daß er die Geistesgaben zwar häufig heranzieht, um die Genesis und die Beständigkeit der spekulativen Theologie darzulegen, indes deren strikte Notwendigkeit ablehnet. Und schließlich bleibt für ihn die Möglichkeit einer

²⁰ „Est enim ipsa fides omnium supernaturalium illuminationum, quamdiu peregrinatur a Domino, et fundamentum stabiliens et lucerna dirigens et ianua introducens: secundum cuius etiam mensuram necesse est mensurari sapientiam nobis divinitus datam, ne quis sapiat plus quam oportet sapere, sed ad sobrietatem, et unicuique sicut Deus divisit mensuram fidei. Mediante igitur hac fide datur nobis notitia sacrae Scripturae“ (Breviloquium prol.; V 201 b).

²¹ So z. B. in der Trinitätslehre. Siehe hierüber: *A. Stohr*, Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura (Münster 1923); *T. Szabó*, De ss. Trinitate in creaturis refulgente Doctrina S. Bonaventurae: Bibliotheca Academiae Catholicae Hungaricae, sect. philosophica-theologica 1 (Rom 1955), bes. 54–56.

²² „Quando aliquis simul est sciens et credens, habitus fidei tenet in eo principatum“ (In 3. sent. d. 23, a. 2, q. 3, ad 3; III, 523 b).

²³ „Credere autem omnes articulos explicitè et distinctè est fidei iam provecctae . . . Si necessarium est alicui, illis est necessarium, qui in cognitione fidei profecerunt, et illis potissimum, qui fidem aliis explicare et manifestare tenentur“ (In 3. sent. d. 25, a. 1, q. 3, concl. 4; III 544 a).

²⁴ Gewiß findet auch die ‚conclusio theologica‘ Anerkennung, z. B.: ‚Sunt multa alia, quae de ipsis articulis elicit sacra Scriptura et doctrina theologica, sicut Christum a sua conceptione habuisse plenitudinem gratiae, et consimilia. Nullum tamen est credibile a fide, quod non possit reduci ad articulos in symbolo contentos sicut ad principia dirigentia et stabilia fundamenta‘ (In 3. sent. d. 25, a. 1, q. 1, ad 2; III, 537 a).

²⁵ Siehe hierüber: *F. Imle*, Gott und Geist, Das Zusammenwirken des geschaffenen und ungeschaffenen Geistes im höheren Erkenntnisakt nach Bonaventura. Unter Mitwirkung von *P. J. Kaup O. F. M.* (Werl 1934); *G. H. Tavard*, Transiency and permanence, The nature of theology according to St. Bonaventura (New York 1954).

theologischen Erkenntnis trotz ihrer Ausrichtung auf die mystische eine Realität, unabhängig davon, ob nun diese Höhe im Einzelfall auch tatsächlich erreicht werden sollte oder nicht.

2. Die mystische Erkenntnis in sich

Was E. Gilson allgemein von der augustinischen Haltung der mittelalterlichen Theologie sagt, hat besonders für Bonaventura Berechtigung: „La tendance profonde et caractéristique de l'augustinisme médiéval était de faire passer au premier plan, en lui subordonnant tout le reste, l'élément mystique de la doctrine“²⁶. Nur ist dabei der Ausdruck „mystisch“ oft reichlich unbestimmt, und auch bei Bonaventura muß erst nach besten Kräften das herausgearbeitet werden, was er genau darunter verstanden hat.

Weniger Schwierigkeit ergibt sich in diesem Zusammenhang bezüglich der höchsten Stufe der Beschauung, da sie als wesentlich passiv geschildert wird und sich darum deutlich von den unteren Erkenntnisarten abhebt. So behauptet Bonaventura: „Dann tritt Christus zurück, wenn der Geist mit den ihm eigentümlichen Augen jene Weisheit zu schauen trachtet, weil dort nicht die Vernunft eintritt, sondern (nur) der Affekt“²⁷. Es wäre aber ein Mißverständnis, falls daraus eine gänzlich fehlende Beteiligung des Intellekts geschlossen würde; denn Bonaventura erklärt anderswo: „Was ist das, daß der Strahl dort blendet, da er doch erleuchten sollte? Indes ist diese Blendung die höchste Erleuchtung, weil sie in der Erhabenheit des Geistes oberhalb der forschenden Betätigung durch den menschlichen Verstand zuteil wird. Es gibt also dabei eine unzugängliche Dunkelheit, die aber den Geist erleuchtet, der sein neugieriges Forschen aufgegeben hat“²⁸, und weiterhin: „Es ist von Dunkelheit die Rede, weil der In-

²⁶ La philosophie de Saint Bonaventure: ÉtPhMéd 4 (Paris 1943) 470.

²⁷ ‚Tunc Christus recedit, quando mens oculis intellectualibus nititur illam sapientiam videre; quia ibi non intrat intellectus, sed affectus‘ (In Hexaameron 2, 32; V, 342 a). Vgl. auch: ‚In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquuntur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum‘ (Itinerarium mentis in Deum 7, 4; V, 313 b). – Zu der ganzen Fragestellung siehe noch: J.-F. Bonnefoy, Une somme bonaventurienne de théologie mystique, Le ‚De triplici via‘ (Paris 1934) 76–81. Die extreme Ansicht von K. Rahner S. J., daß nach Bonaventura die ekstatische Liebesvereinigung „unmittelbar“ sei, „und zwar ohne Hilfe des Intellekts“ (Der Begriff der ecstasis bei Bonaventura, ZAM 9 [1934] 1–19), ist von St. Grünwald O. M. Cap. (Zur Mystik des hl. Bonaventura, ZAM 9 [1934] 124–142, 219–232) einer eingehenden, scharfen, aber nicht unberechtigten Kritik unterzogen worden. Siehe auch: T. Szabó, L'extase chez les théologiens du XIII^e siècle: DictSpirit IV, 2120–2131.

²⁸ ‚Sed quid est, quod iste radius excaecat, cum potius deberet illuminare? Sed ista excaecatio est summa illuminatio, quia est in sublimitate mentis ultra humani intellectus investigationem. Ibi intellectus caligat, quia non potest investigare, quia transcendit omnem potentiam investigativam. Est ergo ibi caligo inaccessibilis, quae tamen illuminat mentes, quae perdiderunt investigationes curiosas‘ (In Hexaameron 2, 32; V, 342 a).

tellekt es nicht erfaßt, und doch wird die Seele in der höchsten Weise erleuchtet.“²⁹ Hier gehen zwar die Ansichten der Theologen über die grundlegende Auffassung Bonaventuras weit auseinander³⁰, trotzdem wird eine Zusammenschau der unterschiedlichen Aussagen davon überzeugen können, daß er von der höchsten Stufe der mystischen Erkenntnis nicht jede Art menschlicher Verstandestätigkeit fernhalten wollte, sondern allein eine solche, die auf typisch menschliche Weise zustande kommt³¹.

Diese Beschauung bedeutet selbstverständlich für Bonaventura überströmende Gnade: „Gott wird erkannt und durch die innige Verbindung zwischen ihm und der Seele... Und das ist die vollkommenste Erkenntnis, die in der ekstatischen Liebe besteht und über die Glaubenserkenntnis erhebt gemäß deren gewöhnlichem Zustand.“³² Und dennoch sei diese Gnade für alle bestimmt und darum auch allen zugänglich; denn vom heiligen Franziskus behauptet Bonaventura: „Er ist gesetzt zum Vorbild der vollkommenen Beschauung... damit Gott durch ihn alle wahrhaft geistliche Männer einlade zu einem solchen Überströmen des Geistes, und zwar

²⁹ ‚Dicitur tenebra, quia intellectus non capit, et tamen anima summe illustratur‘ (In Hexaemeron 2, 32; V, 342 a). – Dagegen behauptet K. Rahner: „Wir dürfen dieses ‚silet intellectus‘, das ‚amovendi sunt oculi spirituales‘ nicht abschwächen zu dem Gedanken, diese caligo sei nichts anderes als die Unvollkommenheit eines tatsächlich doch gesetzten Erkenntnisaktes, die jedem Akt des endlichen Intellekts dem Unendlichen gegenüber anhaftet“ (a. a. O. 14).

³⁰ Eine vorzügliche Übersicht bietet: E. Longpré, Bonaventura 1835–1838.

³¹ Freilich sind die von Bonaventura verwendeten Ausdrücke ungewöhnlich stark. So spricht er von dem Schlaf der Seele oder gar von ihrem Tod; ‚Iste autem amor... soporat et quietat omnes potentias et silentium imponit... Oportet enim, hominem mori per illum amorem, ut sursum agatur‘ (In Hexaemeron 2, 31; 341 b). Aber immer ist dabei die Gesamtlehre Bonaventuras zu berücksichtigen, außerdem noch der Einfluß der areopagitischen Sprache. Auch das trifft zu, was St. Grünewald gegen K. Rahner geltend macht: „Im Willen vollzieht sich das Wesentliche, das, womit die ecstasis steht und fällt, die ‚unitio amoris‘. Die Liebe auf der Spitze und im Innersten der Seele beherrscht in dieser Gnadenstunde vollständig das ganze Erleben... Sie allein reißt den unter ihr liegenden Verstand, soweit er dessen fähig ist, mit zu Gott empor“ (a. a. O. 231 f.).

³² ‚Cognoscitur etiam per intimam unionem Dei et animae... Et haec est cognitio excellentissima, quae quidem est in ecstático amore et elevat propriam cognitionem fidei secundum statum communem‘ (In 3. sent. d. 23, dub. 4, ad 1; III, 531 b). – K. Rahner bemerkt zu diesem Text: „Deutlich werden hier zunächst das cognoscere in effectu gratiae und eine cognitio per intimam unionem als zwei verschiedene Grade der Gotteserkenntnis unterschieden. Die höhere von ihnen, nicht im Mittel der Gnadenwirkungen sich vollziehende Gotteserkenntnis wird beschrieben als eine Erkenntnis durch die intima unio, als Erkenntnis der ekstatischen Liebe, als Erkenntnis, die Dionysius lehrt... Die ekstatische Liebe (also ein Akt des Willens) bewirkt eine Vereinigung mit Gott, die uns Gott auf eine Weise erfahren läßt, die über die hinausliegt, in der Gott in geschaffenen Gnadenwirkungen erfaßt wird“ (a. a. O. 5). Aber für Bonaventura gibt es ein beständiges Zusammenwirken von Verstand und Willen in der ekstatischen Beschauung; vgl. dazu: ‚Unde ex hoc non habetur, quod cognoscere sit actus ipsius doni sapientiae praecipuus, sed quod quodam modo concurrat ad eius actum praecipuum... ita quod unus sit primus, alter vero praecipuus; unus sicut disponens, alter vero complens‘ (In 3. sent. d. 35, q. 1; III, 772 a f.).

mehr durch das Beispiel als das Wort.“³³. Freilich weiß der seraphische Lehrer auch darum, daß nur selten die ungewöhnliche Höhe erreicht wird³⁴. Aber nur mit Zwang würde man das Schema „eingegossene und erworbene Beschauung“ auf die Bonaventura-Texte anwenden können, weil sämtliche Arten den eingegossenen Glauben und den von der Gnade abhängigen Besitz der Geistesgaben voraussetzen, und selbst von der höchsten Beschauung gilt das Urteil: „Sie kommt zustande durch die Gnade, obschon auch das Bemühen darum förderlich ist.“³⁵

Nicht so einfach läßt sich die Frage entscheiden, ob auch die niederen Kontemplationsstufen „mystisch“ genannt werden können. Wenn Bonaventura z. B. in seinem ‚Itinerarium mentis ad Deum‘ sechs Grade unterscheidet, so wird nur für die letzte das wesentlich passive Verhalten des Menschen als Merkmal angegeben³⁶. Die bei der dritten Stufe hervorgehobene „Einkehr in sich selbst“ besagt ohne Zweifel einen Fortschritt³⁷, aber dieser dürfte kaum ausreichen, um mit ihr die eigentlich mystische Beschauung beginnen zu lassen. Eher käme dafür der vierte Grad in Betracht, weil hier einige für die Mystik typische Ausdrücke in die Beschreibung einbezogen sind (Unerklärlichkeit dieses Zustandes, ‚mentales excessus‘, ‚suspensiones excessum‘³⁸); jedoch ist möglicherweise nur von einer vorbereitenden Disposition die Rede. Überhaupt erweckt die Stufenaufzählung des ‚Itinerarium mentis in Deum‘ – und etwas Ähnliches trifft bei den übrigen Schriften Bonaventuras zu – den Eindruck, als ob eine mehr oder weniger kontinuierliche, dem Ziel sichtlich entgegenstrebende Entwicklung geschildert werden sollte, von der sinnlich wahrnehmbaren Außenwelt (‚extra nos‘) angefangen über die eigene Seele (‚intra nos‘) bis hin zu der überragenden Wirklichkeit Gottes (‚supra nos‘). Dabei

³³ ‚Positus est in exemplum perfectae contemplationis... ut omnes viros vere spirituales Deus per eam invitaret ad huiusmodi transitum et mentis excessum magis exemplo quam verbo‘ (Itinerarium mentis in Deum 7, 3; V, 312 b).

³⁴ ‚Sed qui sunt hodie, qui huiusmodi meditationibus vacent, qui sint exploratores gaudii caelestis, qui corde et animo conversentur in caelis? Rari sunt‘ (De perfectione vitae ad sorores 5, 10; VIII, 120 b).

³⁵ ‚Haec autem contemplatio fit per gratiam, et tamen iuvat industria‘ (In Hexameron 2, 30; V, 341 a).

³⁶ Siehe oben Text zu Anm. 14. – Es schlägt nicht viel, ob man diese Beschreibung der sechsten Stufe zuweist oder eine neue, höhere dafür annehmen will. Die Intention Bonaventuras ist hier nicht eindeutig klar.

³⁷ ‚Ut ad nos reintraremus, in mentem scilicet nostram‘ (Itinerarium mentis in Deum 3, 1; V, 303 a).

³⁸ ‚Quem (gradum) nemo capit, nisi qui accipit‘ (Itinerarium 4, 3; V, 306 a). ‚Disponitur anima ad mentales excessus, scilicet per devotionem, admirationem, exultationem‘ (Ibd.; V, 306 b). ‚Per virtutes theologicas et per oblectationes spirituum sensuum et suspensiones excessuum efficitur spiritus noster hierarchicus‘ (Ibd. 4, 4; V, 307 a). – Über den Hierarchie-Gedanken siehe: R. Guardini, Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung. Ein Beitrag zur Geschichte und zum System der Erlösungslehre (Düsseldorf 1921) 141 ff.

scheint aber lediglich die allerletzte Stufe dem anzugehören, was die Theologie später „Mystik“ genannt hat, obschon der Mangel an einer ausgebildeten und konsequent durchgeführten Terminologie ein endgültiges Urteil sehr erschwert.

Vielleicht könnte noch der Charakter des Geheimnisvollen und Unerklärlichen ein Kennzeichen der wirklich mystischen Kontemplation abgeben. Bonaventura nennt nämlich zu verschiedenen Malen, wenn auch in wechselnder Ausdrucksweise, gerade diese Eigenschaften³⁹. Aber der damit angezeigte Weg führt uns nicht merklich weiter voran, weil dann durchweg zugleich die anderen Merkmale hervortreten, die offenbar die höchste Stufe der Beschauung auszeichnen⁴⁰. Auch auf die Beteiligung der Geistesgaben im allgemeinen oder der Gabe der Weisheit im besonderen darf man sich kaum berufen; denn nach Bonaventura eignet den ‚dona Spiritus sancti‘ eine normale Funktion in der gewöhnlichen Theologie, und die Unterscheidung zwischen den einzelnen von ihnen, wobei das ‚donum sapientiae‘ sich ganz auf die Mystik und deren Aufgaben bezieht⁴¹, ist zu subtil, als daß sie praktischen Nutzen aufzuweisen hätte und entzieht sich außerdem völlig dem Bereich der Erfahrung und der Kontrolle. Es verbleibt also in der mystischen Theologie Bonaventuras noch einiges, was ergänzt oder genauer determiniert werden muß.

3. Theologische Unterscheidungen innerhalb der Mystik

Aufzählungen und Einteilungen sind im allgemeinen charakteristisch für die Art und Weise, wie Bonaventura seine Gedanken zum Ausdruck bringt. Aber diese seine Vorliebe kann sich naturgemäß auf dem Gebiet der mystischen Erkenntnis nicht recht auswirken und erfaßt eigentlich nur die vorbereitenden Grade, deren Darstellung Bonaventura einen beachtlichen Raum widmet.

Selbstverständlich muß die mystische Erkenntnis nach oben hin abgegrenzt werden, gegenüber der unmittelbaren Schau des Jenseits. Deutlich wird von Bonaventura herausgestellt: Jede andere Gotteserkenntnis ist „im Spiegelbild“, „Stückwerk“ und „im Rätsel“⁴², also nicht unmittelbar. Einmal lautet die Angabe ausführlich: „Im Stand der gefallenen Natur entbehrt die Erkenntnis der Gottförmigkeit und

³⁹ ‚Haec enim est perfecta contemplatio; et illos inflammationes et ardores, quos emittit ille sol in animas illas, quae habent excessus mentales, nullus potest explicare‘ (In Hexaemeron 20, 10; V, 427 a). ‚Homo alienatus est a sensibus et in ecstasi positus‘ (Ibid. 2, 30; V, 341 b). ‚Alienatur sicut homo ebrius, qui nescit, quid faciat‘ (Ibid. 23, 12; V, 447 a). ‚Qui quidem excessus est ultimus modus cognoscendi et nobilissimus . . . istum cognoscendi modum vix aut umquam intelligi nisi expertus‘ (De scientia Christi 7, 21; V, 43 a).

⁴⁰ Über ‚excessus‘ und ‚ecstasis‘ soll das folgende Kapitel unterrichten.

⁴¹ De septem donis Spiritus sancti 9 (V, 498–503).

⁴² In 1. sent. d. 3, a. 1 (I, 313 a).

ist mißgebildet; darum erreicht sie die ewigen Gründe nur stückweise und im Rätsel. Aber im Stand der Verherrlichung entbehrt sie jeglicher Mißbildung und besitzt volle Gottförmigkeit und gelangt deshalb zu ihnen (den ewigen Gründen) in voller und klarer Erkenntnis.“⁴³ Im Zusammenhang damit wird eine gewisse Ausnahme aufgezeigt, die Erkenntnis bei der Entrückung („raptus“). Das ist nicht dasselbe wie der „excessus“⁴⁴. Von der Entrückung heißt es: „Diese Erhebung macht die Seele Gott ganz ähnlich, soweit das im irdischen Zustand geschehen kann . . . Deshalb, so sagt man, haben sie (die davon Betroffenen) die Herrlichkeit nicht als habitus, sondern als Akt, und wie diese Erkenntnis auf der Grenze von Pilgerstand und Vollendung liegt, so befindet sie sich auch auf der Grenze zwischen der Vereinigung der Seele mit dem Leib und ihrer Trennung.“⁴⁵ Dieses außerordentliche Privileg, das eine unmittelbare Gottesschau im Vorübergehen bringt, ist aber nur ganz wenigen Auserwählten, wie insbesondere dem heiligen Paulus (2 Kor 12, 1–4), zuteil geworden⁴⁶. Bonaventura bringt eigentlich die Rede nur darauf, um den Gegensatz zu der Ekstase hervorzuheben.

Diese, die ohne Änderung des Sinnes ‚ecstasis‘ oder ‚excessus‘ genannt wird, besagt hingegen ein Phänomen, das innerhalb der von allen erreichbaren mystischen Erkenntnisse seinen Platz hat⁴⁷. Die Theologie Bonaventuras umschreibt es mit einigen Bildern und Vergleichen, wie „Trunkenheit“, „Schlaf“ und sogar „Tod der Seele“ usw.,⁴⁸ versucht aber keine eigentliche Definition. Am ehesten könnte noch als solche die folgende Aussage gelten, die indes wegen der Wiederholung des in Frage stehenden Wortes hinter dem

⁴³ „In statu vero naturae lapsae caret (cognitio) deformitate et habet deformitatem, ideo attingit eas (aeternas rationes) ex parte et in aenigmate. In statu vero gloriae caret omni deformitate et habet plenam deformitatem; ideo attingit eas plene et proprie“ (De scientia Christi 4; V, 24 a b).

⁴⁴ „Nec est idem ecstasis et raptus“ (In Hexaemeron 4, 30; 348 a).

⁴⁵ „Haec autem sublevatio facit animam Deo simillimam, quantum potest in statu viae . . . Unde, ut dicunt, non habent habitum gloriae, sed actum; et sicut illa visio est in confinio viae et patriae, sic illa est in confinio unionis et separationis animae a corpore“ (In Hexaemeron 3, 30; V, 348 a).

⁴⁶ Gott wird nicht in seiner Wesenheit geschaut, „nisi fortassis in his qui rapiuntur, sicut credimus fuisse in Paulo, qui specialitate privilegii statum viatorum supergrediuntur, nec ibi aliquid agunt, sed solum aguntur“ (In 2. sent. d. 23, a. 2, q. 3; II, 544 b).

⁴⁷ „Haec enim est (cognitio), in qua mirabiliter inflammatur affectio, sicut eis patet qui aliquoties conueverunt ad anagogicos elevari excessus. Hunc modum cognoscendi arbitror cuilibet viro iusto in vita ista esse quaerendum; quodsi Deus aliquid ultra faciet, hoc privilegium est speciale, non legis communis“ (In 2. sent. d. 23, q. 3; II, 546 a).

⁴⁸ Z. B.: „Tunc anima contemplativa tantam dulcedinem gratiae suget ab uberibus consolationis Spiritus sancti, ut tota repleta et perfusa supra humana in caelestibus eleuetur et supra se ipsam in sublinitatibus suspendatur et tanto interno tripudio delectetur et iucundetur, ut magis ebria quam sobria videatur“ (Sermo 1 in Dominica in albis 3; IX, 291 b).

angestrebten Ziel zurückbleibt: „Ekstatisch nenne ich die Erkenntnisweise, nicht weil in ihr der Erkennende über das Erkannte hinauskommt, sondern weil sie zu dem erhabenen Objekt auf eine gewisse ekstatische Art gelangt, indem sie sich über sich selbst erhebt.“⁴⁹ Die Erkenntnis behält dabei ihre menschliche Einengung⁵⁰, und nicht Gott wird der Seele gegenwärtig, vielmehr nur eine von ihm ausgehende eigentümliche Wirkung⁵¹. Wichtig für das äußere Erscheinungsbild ist der Umstand, daß sich für gewöhnlich die Suspension der menschlichen Sinnestätigkeit (*alienatio sensuum*) damit verbindet⁵². Eingehender wird von Bonaventura meistens nur geschildert, wie die Auswirkungen auf die affektive Seite der Seele sind, auf das innere Verkosten und die dadurch aufs höchste gesteigerte Liebe⁵³. Das ‚*summum bonum*‘ teilt sich eben in der auf Erden ‚*secundum legem communem*‘ vollkommensten Weise mit, so daß diese Mitteilung genannt werden kann ‚*actualis et intrinseca, substantialis et hypostatica, naturalis et voluntaria, indeficiens et perfecta*‘⁵⁴. Eine graduelle Gliederung der ekstatischen Beschauung gibt Bonaventura anscheinend nirgends an, ja er weist ihr bei einer von dem Bruder Aegidius übernommenen Aufzählung von sechs Stufen nur die dritte Stelle zu⁵⁵. Die Schwierigkeiten für die menschliche Sprache sind wohl zu groß, als daß eine allseitig durchgebildete und theologisch befriedigende Schematisierung hätte entstehen können.

Zur näheren Erklärung der Beschauung werden von Bonaventura noch die fünf geistigen Sinne herangezogen. Aber eine Klassifikation der einzelnen Grade in der Reihenfolge ihrer Verwirklichung ist dadurch sicher nicht angezeigt. Bonaventura legt eine Begriffsbestimmung vor: „Geistiger Sinn heißt der innere Gebrauch der Gnade in bezug auf Gott selber nach der Analogie zu den fünf (körperlichen) Sinnen.“⁵⁶ So wird die höchste Schönheit des Bräutigams Christus

⁴⁹ ‚*Excessivum autem modum cognoscendi dico, non quo cognoscens excedat cognitum, sed quo cognoscens fertur in obiectum excedens excessivo quodam modo, erigendo se supra se ipsum*‘ (*De scientia Christi* 7; V, 40 a).

⁵⁰ ‚*In aliis [praeter comprehensores] est coarctate tum ex parte mensurae propriae gratiae, tum ex parte voluntatis divinae*‘ (*Ibid.*).

⁵¹ ‚*Praesens mihi in effectu proprio, et tunc est contemplatio*‘ (*In 2. sent. d. 23, a. 2, q. 3; II, 545 a*). – Dem Zusammenhang nach wird das von Gott her einströmende Licht gemeint sein.

⁵² ‚*Cum enim natura sensuum exteriorum impediatur, ne intellectus noster figat oculum in lumen aeternum, oportet in contemplationis principio, ut homo quasi consopitus a sensibus alienetur, quasi per somnum*‘ (*In Lucam* 9, 57; VII, 235 a).

⁵³ Siehe Text in Anm. 48.

⁵⁴ *Itinerarium mentis in Deum* 6, 2; V, 310 b.

⁵⁵ ‚*Frater Aegidius . . . sic distinguit gradus dicens: primus est ignis; secundus est unctio; tertius est ecstasis; quartus, contemplatio; quintus, gustus; sextus, requies; septimus, gloria; post quos non restat nisi felicitas sempiterna*‘ (*In Lucam* 9, 47–48; VII, 231 b).

⁵⁶ ‚*Sensus spiritualis dicitur usus gratiae interior respectu ipsius Dei secundum proportionem ad quinque sensus*‘ (*In 3. sent. d. 13, dub. 1; III, 291 b*).

erfaßt, eben mittels des inneren Sehens, Hörens, Schmeckens, Riechens und Tastens⁵⁷. Diese „fünf geistigen Sinne bedeuten keine neuen habitus, sondern den Zustand der Beglückung und den Gebrauch der geistigen Erkenntnis“⁵⁸. Sie treten also wohl zusammen in Tätigkeit und drücken durch ihre verschiedene Benennung nur die Überfülle der gnadenhaften Wirklichkeit aus.

Schließlich beruft sich Bonaventura noch auf die Geistesgaben, um so den Anschluß der mystischen Erkenntnis an die einfach theologische herzustellen. Ein neues donum wird verlangt; denn „die Gabe der Weisheit ist für die Erkenntnis des Ewigen nach seinen ewigen Gründen, insofern diese ewigen Gründe zum Verkosten und zu der weisheitsgemäßen Erkenntnis der göttlichen Majestät hinführen“⁵⁹. Dadurch erlangt die Seele den ‚nobilissimus elevationis modus‘⁶⁰, also wohl die ekstatische Vereinigung, weil „die Weisheit Licht ist . . . und dieses Licht strömt von Gott aus in den Verstand und vom Verstand in den Affekt und bis zum Niedrigsten, nämlich der Betätigung“⁶¹. In den weniger erhabenen Geistesgaben, der des Verstandes und der der Einsicht, liegt die Vorbereitung, insofern durch sie auch Gott erkannt wird, entweder aus dem Makrokosmos der sinnenfälligen Welt oder aus dem Mikrokosmos der eigenen Seele⁶². Der Unterschied zwischen der Erkenntnis durch die Gabe des Verstandes und der durch die Gabe der Einsicht ist dabei kaum wesentlich⁶³, wohl aber die Tatsache, daß die an das donum sapientiae geknüpfte Erkenntnis alle anderen Arten übersteigt⁶⁴.

Als Subjekt der Beschauung wird von Bonaventura meistens einfach die Seele („anima“) oder der Geist („mens“) namhaft gemacht. In dem ‚Itinerarium mentis in Deum‘ ist das spezifiziert durch den Ausdruck ‚apex mentis seu synderesis scintilla‘⁶⁵. Aber solche

⁵⁷ Breviloquium 6, 6; V, 259 b.

⁵⁸ ‚Quinque sensus spirituales, qui non dicunt novos habitus, sed status delectationum et usus spiritualium speculationum‘ (Breviloquium 5, 6; V, 258 b).

⁵⁹ ‚Donum sapientiae est ad cognitionem aeternorum secundum aeternas rationes, secundum tamen quod illae aeternae rationes sunt via ad gustum et sapientialem cognitionem divinae maiestatis‘ (In 3. sent. d. 35, a. 1, q. 3).

⁶⁰ De triplici via 3, 13 (VIII, 17 b).

⁶¹ ‚Sapientia est lux . . . lux ista descendit a summo Deo in intellectum, ab intellectu in affectum et usque ad infimum, scilicet operationem‘ (De septem donis Spiritus sancti 9, 5; V, 500 a).

⁶² Besonders zeigt sich das in dem Itinerarium mentis in Deum.

⁶³ ‚Credibile est . . . non supra rationem elevatam per fidem et per donum scientiae et intellectus . . . Scientia et intellectus elevat ad ea, quae credita sunt, intelligendum‘ (In 1. sent. prooem. q. 2, ad 5; I, 11 b). Die beiden Geistesgaben werden hier zusammen genannt, wenn auch später ihr Unterschied aufgewiesen wird.

⁶⁴ ‚Hic est nobilissimus elevationis modus‘ (De triplici via 3, 13; VIII, 17 b).

⁶⁵ 1, 6; V, 297 b.

Angaben sind äußerst selten ⁶⁶, außerdem geben sie keinen näheren Aufschluß über den Sinngehalt.

4. Theologiegeschichtliche Einordnung der Ergebnisse

Martin Grabmann hat einmal Bonaventura und Thomas von Aquin miteinander verglichen, um das abschließende Urteil zu fällen: „Während bei Bonaventura das augustiniſche Element das vorwiegende ist und nur in einzelnen Punkten dem Aristotelismus einen bestimmenden Einfluß einräumt, ist umgekehrt in der Erkenntnislehre des heiligen Thomas das Bestreben bemerkbar, die traditionellen Gedanken in aristotelische Formen zu gießen. Daß bei dieser Methode die aus der intuitiven Eigenart und dem überquellenden Spiritualismus des großen Kirchenlehrers von Hippo hervorströmende Doktrin . . . durch Thomas eine etwas nüchternere Darstellungsform gefunden hat, ist leicht zu begreifen“ ⁶⁷. Das trifft durchaus den Kern der Sache, zumal für die theologische Prinzipienlehre, nur daß die Aussage bezüglich Bonaventuras noch positiver gewendet werden kann. Denn dieser vertritt entschieden die augustiniſche Tradition des Mittelalters und lebt aus ihren Ideen. Ausdrücklich beruft er sich darauf, daß er den Spuren der „Väter und Vorfahren“ getreulich gefolgt sei ⁶⁸. Und namentlich führt er sie an: Augustinus, Gregor (den Großen), Dionysius (den Ps.-Areopagiten); er stellt ihnen an die Seite: Anselm (von Canterbury), Bernhard, Richard (von St. Viktor) und sieht sie in dem einen Hugo (von St. Viktor) zusammengefaßt ⁶⁹. Die eigentliche Glaubenslehre begründet er mit Augustinus, Anselm und Hugo, während für die Mystik sicher noch Dionysius und Richard hinzugenommen werden müssen. Das ausgeprägt augustiniſche Bild ist damit grundgelegt, aber nicht in einer recht allgemeinen und beinahe unverbindlichen Hochschätzung des großen Kirchenlehrers, wie sie auch noch in den verschiedenen Schulen der Spätscholastik (während des 14. und 15. Jahrhunderts) zu finden ist, sondern in einer bewußten Abhängigkeit von ihm. Das beweisen nicht nur die zahlreichen

⁶⁶ Freilich ist von der ‚synderesis‘ noch des öfteren die Rede. Jedoch bleibt dann der Begriff innerhalb der sittlichen Erkenntnis und ist ungefähr mit „Gewissen“ gleichzusetzen.

⁶⁷ M. Grabmann, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaues von Aquasparta: ThStudn d. Leo-Gesellschaft 14 (Wien 1906) 72.

⁶⁸ ‚In his igitur et in omnibus aliis, si quis aspiciat diligenter et pie, inveniet, me a patrum et maiorum vestigiis non fuisse ausum recedere‘ (In 2. sent. praeloc.; II, 3 b).

⁶⁹ ‚Primum (fidem) maxime docet Augustinus, secundum (mores) maxime docet Gregorius, tertium vero (Dei et animae unionem) docet Dionysius. Anselmus sequitur Augustinum, Bernardus sequitur Gregorium, Richardus sequitur Dionysium, quia Anselmus in ratiocinatione, Bernardus in praedicatione, Richardus in contemplatione. Hugo vero omnia haec‘ (De reductione artium ad theologiam 5; V, 321 b).

Augustinus-Zitate bei Bonaventura, sondern noch mehr Inhalt und Ausdrucksweise. Von Augustinus her ist durch die Vermittlung von Anselm und den Viktorinern das Vertrauen auf die vom Glauben erleuchtete Vernunft übernommen, die ideale und sozusagen optimistische Auffassung vom Suchen nach der Wahrheit, die tiefgläubige und vom Übernatürlichen erfüllte Einstellung und die zu den Herzen sprechende Art der Darstellung.

Eine derartige Haltung kann im übrigen nicht überraschen, wenn Bonaventura in seine Zeit hineingestellt wird. Die theologische Prinzipienlehre der beginnenden Hochscholastik war zutiefst augustinisch, so bei Wilhelm von Auxerre, in der älteren Franziskanerschule und in der älteren Dominikanerschule (bis auf Romanus de Roma und Albert den Großen). Es versteht sich von selbst, wer den stärksten Einfluß auf Bonaventura ausgeübt hat. Alexander von Hales ist sein Lehrer und Vater⁷⁰. Odo Rigaldi und Wilhelm von Melitona schließen sich ihm an, obschon es nicht leicht auszumachen ist, ob Bonaventura parallel zu ihnen steht oder bereits von ihnen abhängig ist. In der Mystik hat er weniger Verbindungslinien zu der jüngsten Vergangenheit aufzuweisen, hier muß man schon bis auf Richard von St. Viktor zurückgehen⁷¹.

Die Scholastik zu Anfang des 13. Jahrhunderts ist aber nicht allein augustinisch, sondern sie zeigt auch eine wachsende Vertrautheit mit Aristoteles und beginnt, dessen Wissenschaftslehre auf die Theologie anzuwenden. Nach den heute vorliegenden Quellen stellt Alexander von Hales als erster formell die Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Glaubenslehre⁷². Odo Rigaldi setzt den von seinem Lehrer eingeschlagenen Weg fort und nimmt dabei sogar die Subalternationstheorie des Thomas von Aquin vorweg⁷³, und Ähnliches gilt für Wilhelm von Melitona⁷⁴. Indes bleiben diese Vertreter der ältesten

⁷⁰ ‚Quemadmodum in primo libro (sententiarum) sententiis adhaesi et communibus opinionibus magistrorum et potissime magistri et patris nostri bonae memoriae fratris Alexandri sic in consequentibus libris ab eorum vestigiis non recedam‘ (In 2. sent. praeloc.; II, 3 b).

⁷¹ Die Abhängigkeit des ‚Itinerarium mentis in Deum‘ von Richards Benjamin maior hat im einzelnen nachgewiesen: Fr. Andres, Die Stufen der Contemplatio in Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum und im Benjamin maior des Richard von St. Viktor: FranzStudn 8 (1921) 189–200.

⁷² Utrum doctrina theologiae sit scientia (Summa I, Tract. introd. q. 1, cp. 1; ed. Quaracchi I, 1). – Allerdings wird nicht klar, ob der Wissenschaftsbegriff im aristotelischen Sinne genommen wird. Bonaventura selbst hat keine ähnliche quaestio.

⁷³ Text bei B. Pergamo, De quaestionibus ineditis Fr. Odonis Rigaldi, Fr. Guilelmi de Melitona et Codicis Vat. lat. 782 circa naturam theologiae deque earum relatione ad Summam Theologicam Fr. Alexandri Halensis: ArchFrancHist 29 (1936) 1–54, hier 22.

⁷⁴ Ebd. 11–12.

Franziskanerschule noch im wesentlichen augustinisch eingestellt⁷⁵, und Bonaventura kann deren Vermittlung, soweit sie ihm zeitlich vorangehen⁷⁶, in Anspruch nehmen. Dagegen muß er in der Mystik direkt auf Richard von St. Viktor zurückgreifen.

Ein Musterbeispiel für die traditionelle Haltung Bonaventuras ist seine Stellungnahme zu der Frage nach der Vereinbarkeit von Glaube und Wissen in demselben Subjekt. Während des 13. Jahrhunderts dürfte Thomas von Aquin der erste gewesen sein, der, zunächst noch zögernd im Sentenzenkommentar, und dann entschiedener eine verneinende Antwort gegeben hat. Hand in Hand geht damit bei ihm die Anwendung des aristotelischen Wissenschaftsbegriffs im strengen Sinne auf die Theologie. Anders liegt die Sache bei Bonaventura: Er hält unentwegt an der augustinischen Linie in der grundsätzlichen Auffassung von der Glaubenserkenntnis fest, was den Grund dafür bildet, daß er die Vereinbarkeit von Glauben und Wissen lehrt und zugleich keinen Versuch macht, den aristotelischen Wissenschaftsbegriff in die Theologie einzuführen. Gewiß kennt er „den Philosophen“ und zitiert ihn häufig⁷⁷, aber Plato erhält den Vorrang: „Es scheint, daß unter den Philosophen Plato die Rede der Weisheit verliehen worden sei und Aristoteles die der Wissenschaft. Jener schaute nämlich zur Hauptsache auf das, was droben ist, dieser auf das, was unten.“⁷⁸ Für die mystische Erkenntnis hätte wohl auch der nüchterne Aristoteles kaum eine wirksame Hilfe bieten können.

Aber, so könnte der Einwand lauten, hat denn Bonaventura überhaupt in der Erkenntnislehre einen nennenswerten Fortschritt erzielt, wenn sie wirklich nichts anderes als den mittelalterlichen Augustinismus wiedergibt? Die Traditionsgebundenheit bedeutet sicher schon einen Vorzug, jedoch ist es nicht der einzige. Bonaventura macht in seiner Theologie einen zwar maßvollen, aber andererseits doch auch ganz persönlich geformten Gebrauch davon. Es sei hier nur an die Bestimmung des theologischen Objekts als des ‚intelligibile in credibili‘ erinnert⁷⁹. Bonaventuras große Ausgeglichenheit bewahrt ihn davor, sich in extremer Stellungnahme zu exponieren. So verwirft er keineswegs jedwede Erforschung der göttlichen Geheimnisse und betont nur, daß sie als ‚notitia pia‘ im Geiste Gottes geschehen

⁷⁵ So sagt z. B. O. *Rigaldi*: „Sicut volunt Bernardus et Richardus de Sancto Victore, habitus, qui ex huiusmodi ratiocinationibus relinquitur in nobis, intelligentia est et nobilior habitus quam scientia per demonstrationem habita“ (Pergamo a. a. O., 14).

⁷⁶ Die Priorität ist nicht leicht mit Sicherheit auszumachen.

⁷⁷ Aus den *Analytica posteriora* nach dem Register in der Quaracchi-Ausgabe allein zweiundfünfzigmal.

⁷⁸ ‚Videtur, quod inter philosophos datus sit Platoni sermo sapientiae, Aristoteli vero sermo scientiae. Ille enim principaliter aspicebat ad superiora, hic vero principaliter ad inferiora‘ (Sermo 4 de rebus theologis 18; V, 572 a).

⁷⁹ Siehe oben Anm. 6.

müsse⁸⁰. Eine tiefe Ehrfurcht vor der Offenbarung und deshalb auch vor der Heiligen Schrift erfüllt ihn, was ihm dann zu etwas mißtrauischer Kritik an der Philosophie Veranlassung gibt⁸¹. Dazu kommt noch die schlichte und fromme Art der Darlegung, die allein aus einem Leben nach dem Glauben stammen kann und die unmittelbar religiös anspricht. Bonaventura besitzt einen ausgeprägten Sinn für die großen Zusammenhänge der Heilsgeschichte und versteht es, sie lichtvoll und anregend herauszustellen. So weist er mit unnachahmlicher Meisterschaft dem Kreuze Christi, der ‚*crux intelligibilis*‘ einen Platz mitten in der Theologie an⁸². Alles das wird nun in der bonaventurianischen Mystik überboten, und darin besteht ihr Verdienst, daß sie die mystische Erkenntnis eine Verbindung mit der theologischen eingehen läßt und bereits in der theologischen die Hinordnung auf die mystische hervorkehrt, wobei die Geistesgaben, wohl zum ersten Male in der Geschichte der Theologie, eine geradezu entscheidende Bedeutung erlangen. Es ist nur zu bedauern, daß Bonaventura seine Gedanken über Theologie und Mystik nicht in einem größeren einheitlichen Werk zusammengefaßt hat, wie es den Erfordernissen der damaligen Zeit und auch der Nachwelt entsprochen hätte.

Damit kommt die Sprache auf die Einseitigkeiten und Ergänzungsbedürftigkeit des Systems. Bonaventura hätte unschwer seiner Theologie, auch innerhalb des durch seine nicht zu unterschätzende Eigenart gesteckten Rahmens, eine genauere terminologische Bestimmung mitgeben können. Das Versagen mag zum Teil daher rühren, daß ihm nur eine relativ kurze Zeit (bis zur Übernahme des Generalats in seinem Orden) zur Verfügung stand. Auch der Verzicht auf die aristotelische Begriffssprache, der über an sich berechnigte Anliegen hinausging, wird mitgespielt haben. Auf dem Gebiet der mystischen Erkenntnis kam noch, abgesehen von dem störenden Mangel an Vorarbeiten⁸³, die Schwierigkeit der zu behandelnden

⁸⁰ ‚*Perscrutatio maiestatis et sublimium potest esse . . . in spiritu diabolico, humano et divino . . . Tertia vero (est) pietatis*‘ (In Joannem 11: VI, 244 a).

⁸¹ ‚*Doctrina fidei magis veraciter est tradita quam aliqua scientia philosophica quia Spiritus sanctus et ipse Christus . . . in nullo falsum dixerunt nec in aliquo posunt reprehendi, quod de nullo philosopho arbitror vere posse dici in traditione alicuius doctrinae, immo inveniuntur veris multa falsa permiscuisse*‘ (In 3. sent. d. 23, a. 1, q. 4, ad 4; III, 482 b).

⁸² *Breviloquium* prol. 6 (V, 208 a).

⁸³ Allein Richard von St. Viktor kann, soweit Texte vorliegen, als Wegbereiter in Betracht gezogen werden; siehe dazu: *J. Beumer*, Richard von St. Viktor, Theologe und Mystiker: Schol 31 (1956) 213–238. Selbstverständlich stützt sich Bonaventura auch direkt auf Dionysius, was nicht nur die zahlreichen Zitate beweisen, sondern auch die Parallelen in der Ausdrucksweise (zumal die häufigen Wortbildungen mit ‚*super*‘).

Materie hinzu. Bonaventura weist zwar manchmal auf die Erfahrung hin, und hiermit hat er wohl seine eigene gemeint, aber dadurch ist ihm anscheinend noch nicht ganz gegeben, die mystischen Erlebnisse in einer Sprache zu erklären, die auch Außenstehenden das schlechthin Unerklärliche irgendwie mit bekannten Begriffen faßbar zu machen sucht. Es versteht sich von selbst, daß infolge dieser objektiven Feststellungen die Gesamttheologie des großen Franziskaner-Scholastikers keine Einbuße erleidet.

Die Leistungen Bonaventuras haben vielfach auf die Folgezeit eingewirkt. Aber in der eigentlichen Theologie war der Einfluß kaum derart, wie er der Bedeutung des für die Tiefe berechneten Werkes voll entsprochen hätte; denn nach einer kurzen Zeit des Überganges (bei Matthaues von Aquasparta, Roger Marston und anderen Schülern) hat die Autorität Bonaventuras sogar in seinem eigenen Orden (weniger bei den Konventualen und den Kapuzinern) der des Duns Scotus und bisweilen auch der eines Wilhelm Ockham weichen müssen. Nur auf dem Gebiet der Aszetik und der Mystik liegt der Sachverhalt anders, da die französische und die deutsche Spiritualität des Spätmittelalters⁸⁴, die Vertreter der ‚Devotio moderna‘ und namentlich Franz von Sales in ihm Vorbild und Anregung gefunden haben.

⁸⁴ *M. Grabmann*, Der Einfluß des hl. Bonaventura auf die Theologie und Frömmigkeit des deutschen Mittelalters: ZKathTh 69 (1944) 19–27.