

oder meinen, es handle sich nicht um solche Vorgänge, wie sie in Wirklichkeit in sich sind. Aber diesen antworte ich, daß der Vater der Lichter, dessen Hand nicht gekürzt ist und ohne Ausnahme der Person überall in Fülle Segen spendet, wo immer sie eine Stätte findet, der ihnen gleich dem Sonnenstrahl überall auf Wegen und Straßen wohlthuend entgegenleuchtet, nicht zögert und es nicht gering anschlägt, seine Freude in der Vereinigung mit den Menschenkindern zu finden“ (L 1 Str 17).

## Zur Mystik des hl. Bonaventura<sup>1</sup>

Von P. Dr. Stanislaus Grünewald O. M. Cap.

So sehr die Meinungen über Einzelheiten der bonaventurianischen Mystik auseinandergehen, darin ist man sich einig, daß der seraphische Lehrer im strengen Sinn mystische Erlebnisse beschreibt. Das höchste, und man kann sagen, hauptsächlichste mystische Erlebnis beim hl. Bonaventura ist die von K. R a h n e r untersuchte *ecstasis*<sup>2</sup>.

### I.

R a h n e r glaubt sich entschuldigen zu sollen, daß er die schon vielfach erörterte, aber immer noch strittige Frage der *ecstasis* noch einmal aufgerollt hat<sup>3</sup>. Ich finde nichts zu entschuldigen, sondern im Gegenteil zu dan-

<sup>1</sup> Mit besonderer Bezugnahme auf zwei Artikel von K. Rahner S. J. über die *ecstasis* und die geistigen Sinne bei Bonaventura im laufenden Jahrgang dieser Zeitschrift, S. 1—19, und in der Revue d'Ascétique et de Mystique XIV (1933), pg. 279—289. Diese letztere Arbeit ziehe ich nur heran, soweit sie nicht vom Verfasser in den erstgenannten Artikel übernommen ist.

<sup>2</sup> Siehe die Begriffsumschreibung ZAM, S. 2. Der bonaventurianische Begriff der *ecstasis* deckt sich nicht mit unserer heutigen Ekstase. Diese will nicht so sehr, oder doch nicht nur das innere Erleben, als vielmehr die äußeren Begleiterscheinungen der (relativen) Unempfindlichkeit gegen äußere Sinneseindrücke und die (relative) Unbeweglichkeit des Körpers bezeichnen. Vgl. dazu etwa A. Poulain S. J., Handbuch der Mystik<sup>3</sup> (1925), S. 232 f. u. 174 f. Im Gegensatz zu dieser mehr körperlichen Entrückung wird im folgenden für *ecstasis* die Übersetzung: Geistesentrückung gebraucht. Vgl. *Itinerarium mentis in Deum*, übersetzt von J. Kaup O. F. M. und Ph. Böhner O. F. M. (Werl i. W. 1932), S. 79. Die merkwürdige Übersetzung von Breviloq., p. 5, c. 6 (V, 259 b): „*per ecstasim et raptum*“ in Breviloquium des heiligen Bonaventura, übersetzt von F. Imle (Werl i. W. 1931), S. 177, dürfte wohl ein Druckfehler sein.

<sup>3</sup> ZAM S. 12, Anm. 33.

ken, daß er mithilft, nicht nur den wichtigsten, sondern auch schwierigsten Punkt der bonaventurianischen Mystik nach Möglichkeit zu klären.

Den schwierigsten Punkt. Der seraphische Lehrer sagt das noch am Vorabend seiner Vollendung in den großartig tiefen Vorträgen über das Sechstageswerk, die er ein Jahr vor seinem Tode im Kloster der Minderbrüder zu Paris hielt und leider nicht mehr abschließen konnte. Die Beschauung auf ihrem höchsten Stand, auf der Mittagshöhe der Sonnen-  
glut, kann niemand erklären. Wenn schon nach dem Apostel (Röm. 8, 26) das Seufzen, mit dem der Geist für uns fleht, also eine gewöhnliche Wirkung der göttlichen Gnade, unaussprechlich ist, was soll man dann von den Geistesentrückungen, was von den höchsten Gluten sagen<sup>4</sup>! Schon im zweiten dieser Vorträge hatte er das Gesicht der Weisheit zu beschreiben gesucht, das er in einer wunderbaren Steigerung vierfach geformt sieht. Die letzte und erhabenste Form ist die „schwierigste, denn sie ist formlos. Das scheint die vorausgegangenen Formen zu zerstören. Es ist aber nicht so“. Es ist nur eine sehr geheimnisvolle Form der Weisheit, die man bloß Vollkommenen zeigen kann. Unvollkommenen bleibt sie verborgen<sup>5</sup>.

Ist es schon schwierig, dieses Erlebnis irgendwie zu schildern, um es anderen begreiflich zu machen, so wird es fast zur Unmöglichkeit, es wissenschaftlich zu ergründen, besonders für einen, der es nicht aus eigener Erfahrung kennt. Seine streng wissenschaftlich, besonders erkenntnistheoretisch gerichteten *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, in denen sich auch manche Streiflichter für die Geistesentrückung<sup>6</sup> ergeben, schließt unser Lehrer mit den Worten: „Diese Weise der Erkenntnis versteht nur schwer oder überhaupt nicht, wer sie nicht selber erfahren<sup>7</sup>.“ Und gleichsam als Warnung vor eitlem Wortgezänk fügt er noch bei: „Zu dieser Erfahrung zu gelangen, hilft inneres Schweigen mehr als äußerliche Worte<sup>8</sup>.“

Zugleich wichtigster Punkt in der bonaventurianischen Mystik, ja man kann sagen Theologie, ist die *ecstasis*. Denn auf sie spitzt sich alles zu, zu ihr streben alle Linien wie auf die Kreuzblume eines gotischen Domes.

<sup>4</sup> Hex. coll. 20, n. 10 (V, 427 a). Vgl. ebd. coll. 23, n. 12 (V, 447 a): „... nec ipsa [anima] possit comprehendere nec alii explicare.“

<sup>5</sup> Ebd. coll. 2, n. 8 (V, 337 b) und n. 28 (V, 340 b — 341 a).

<sup>6</sup> A. a. O., q. 7, ad 19, 20, 21 (V, 43 a): „... qui quidem excessus est ultimus modus cognoscendi et nobilissimus, quem in omnibus libris suis laudat Dionysius, et maxime in libro de mystica Theologia.“

<sup>7</sup> „... istum cognoscendi modum vix aut nunquam intelligit nisi expertus.“ Ebd.

<sup>8</sup> Ebd. (43 b).

Und nur in dieser ihrer Zielstrebigkeit können alle anderen Bauglieder verstanden werden.

Von der Heiligen Schrift, der grundlegenden göttlichen Urkunde der Theologie und auch alles Tugend- und Heiligkeitsstrebens, sagt der seraphische Lehrer an der eben angeführten Stelle: „Von dieser Geistesentrückung handelt im mystischen Sinn fast die ganze Heilige Schrift<sup>9</sup>.“ Ja, noch weiter greift er aus. Selbst alle weltlichen Wissenszweige sieht er auf dieses eine Ziel hingeeordnet. „Das ist die Frucht aller Wissenschaften, daß in allen der Glaube auferbaut, Gott geehrt, die Sitten geordnet, Tröstungen geschöpft werden. Die Tröstungen liegen in der Vereinigung des Bräutigams mit der Braut durch die Liebe. Darauf zielt die ganze Absicht der Heiligen Schrift und auch alle Erleuchtungen von oben ab<sup>10</sup>.“ Durch die Offenbarung belehrt, ist die Seele imstande, auch das Buch der Natur mit Gewinn zu lesen, das ihr sonst unverständlich bliebe. Die sichtbare Welt ist für den Menschen da, für seinen Leib, aber noch mehr für seine Seele. Ihr soll die Welt Führerin zum Schöpfer sein und sie zum Lob, zur Verehrung und zur Liebe Gottes bewegen. So war es der ursprüngliche Plan Gottes. Aber durch die Sünde ist dieses Buch der Natur für den gefallen Menschen verwischt und fast unleserlich geworden. Deshalb ist ein anderes Buch notwendig geworden, durch das jenes erste nun erst wieder erklärt und sein Verständnis erleichtert werden soll<sup>11</sup>. Und wohin weist dann dieses gleichsam neuerschlossene Buch der Natur? Die Antwort darauf gibt uns das „Pilgerbuch des Geistes zu Gott“. Auf den Spuren des hl. Franziskus durchwandert Bonaventura dort die sichtbare Schöpfung. Wie seinem seraphischen Vater werden ihm alle Kreaturen Wegweiser zu Gott. Auf dem Wege über das eigene Innere und die höchsten Ideen des Denkens führen sie ihn bis zur höchsten Geistesentrückung auf dem Berge Alverna, wo die Seele in die innigste mystische Verähnlichung und Einigung mit dem Gekreuzigten eingehen soll.

Auf der Heiligen Schrift baut sich unter Zuhilfenahme der natürlichen Erkenntnisse und Wissenschaften die Theologie auf. Ihre Krönung sieht der seraphische Lehrer in der Mystik, die in den Höhen der *ecstasis*

---

<sup>9</sup> Ebd. (43 a). Über den dreifachen Sinn, den Bonaventura in der Heiligen Schrift findet, vgl. Imle-Kaup, Die Theologie des hl. B. Werl i. W. 1931), 96 f.

<sup>10</sup> *De reductione artium ad theologiam*, n. 26 (V, 325 b).

<sup>11</sup> Hex. coll. 13, n. 12 (V, 389 b — 390 a). Vgl. ebd. coll. 2, n. 20 (V, 340 a) und Sermo: *Christus omnium magister*, n. 15 (V, 571 b).

ihr eigentliches Gebiet hat. Unterste Stufe der Theologie ist ihm die symbolische Theologie. Ihr gehören die sinnenfälligen Dinge an. Es folgt die eigentliche Theologie. Diese befaßt sich mit den geistigen Dingen. Abschluß und Vollendung ist die mystische Theologie, die alles Geschaffene übersteigt und den Geist über sich selbst hinaus zu Gott entrückt<sup>12</sup>. Ein Beispiel dafür, wie näherhin einzelne Teile der bonaventurischen Theologie ganz besonders auf die *ecstasis* zustreben, wird sich im folgenden<sup>13</sup> ergeben.

Wenn die objektive Ordnung der Dinge mit überraschender Zielstrebigkeit die Seele auf die höchste erdenmögliche Gottvereinigung hinweist, dann kann tugendhafte Haltung des Menschen in nichts anderem bestehen als im Streben, sich dieser objektiven Ordnung innerlich anzugleichen. So kann es uns nicht wundern, daß alle Anweisungen des hl. Bonaventura zur Tugend, zur Pflege des inneren Lebens, zur evangelischen Armut und Vollkommenheit in der Gottvereinigung der geistesentrückten Liebe gipfeln, zu der er immer wieder die Seelen einlädt und ermuntert<sup>14</sup>. Die *ecstasis* ist bei ihm geradezu das Herzstück des geistlichen Lebens.

Bei dieser kurzen, schematischen Überschau möchte vielleicht der Eindruck des Konstruierten, Gekünstelten entstehen. So wie der hl. Bonaventura denkt und schreibt, ist das Gegenteil der Fall. Bei ihm ist es die „Ordnung des Herzens“, wie Gilson<sup>15</sup> es feinsinnig nennt, die ihn seine ganze Lehre und alle ihre Teile nach dem gleichen Zielpunkt ausrichten läßt.

Trotz ihrer zentralen Stellung als höchstes irdisches Ziel alles wissenschaftlichen und religiösen Strebens ist die Geistesentrückung bei unserem Lehrer dennoch in keiner Weise verabsolutiert. Sie macht das aktive Leben durchaus nicht überflüssig oder minderwertig. Im Gegenteil. Dem Aufstieg zur Beschauung bis zur innigsten mystischen Gottverbundenheit, zu der die Seele mit Moses auf dem Gipfel des Berges zugelassen wird, muß der Abstieg folgen, bei dem die Seele den gottgeschenkten Reichtum nicht nur selber bewahren, sondern auch anderen durch Beispiel, Wort und demütigen Dienst am Nächsten austeilen soll. Sie verweilt dann freilich nicht lange am Fuße des Berges, sondern wie die Engel an der Jakobs-

---

<sup>12</sup> Itin. c. 1, n. 7 (V, 298 a).

<sup>13</sup> Siehe unten, Abschnitt III, 2 (S. 138—142).

<sup>14</sup> Vgl. St. Grunewald, Franziskanische Mystik, München 1932, S. 54—69.

<sup>15</sup> *La philosophie de saint Bonaventure*, S. 452; dt. Übersetzung von Ph. Böhner (Hellerau 1929), 643.

leiter, ja wie der Sohn Gottes selber, der in den Himmel hinaufstieg, nachdem er zu den Menschen auf die Erde herabgestiegen war, beginnt sie alsbald den Rückstieg zum Gottesberg in neuer Beschauung<sup>16</sup>.

Die Höhe der Beschauung, die der hl. Bonaventura bereits dem Erdenpilger in Aussicht stellt, birgt auch keineswegs die Gefahr, daß darüber die Schau des himmlischen Vaterlandes weniger ersehenswert erschiene. Denn trotz ihrer Erhabenheit, die der Unerfahrene kaum ahnen kann, bleibt sie doch nur ein schwacher Vorgeschmack dessen, was die Seele dort einmal erwartet<sup>17</sup>. Durch diesen Vorgeschmack und den Ausblick auf die himmlische Heimat wird allerdings die Verbannung gemildert und verklärt, ja die Erde gleichsam schon zur Vorstadt des himmlischen Reiches erhoben<sup>18</sup>. In einem anderen öfter gebrauchten Bild bezeichnet der Heilige die *ecstasis* als Hingang (*transitus*). Mit Christus sollen wir Pascha, d. h. Hingang, halten. Es ist zunächst ein Hingang durchs Rote Meer. Auf den Stab des Kreuzes gestützt hat dabei die Seele das Ägypten der gottfernen Welt verlassen und wird in der Wüste mit verborgenem Manna gespeist<sup>19</sup>. Dann wird es auf einsamer Bergeshöhe ein Hingang mit dem geflügelten und gekreuzigten Seraph in der Alvernastunde der Entrückung. Im Geistesflug wird die Seele über alles Denken hinausgehoben und die Spitze des Gemütes in Gott umgestaltet<sup>20</sup>. Es bleibt zuletzt nur noch „der Hingang mit Christus, dem Gekreuzigten, aus dieser Welt hinüber zum Vater<sup>21</sup>“. So ist die *ecstasis* weder nach unten noch nach oben etwas für sich Stehendes, sondern der Übergang vom Irdischen zum Himmlischen, der endlich in die ewige Gottvereinigung und Gottesschau mündet.

Damit ist zugleich auch eine andere Befürchtung gegenstandslos geworden. Der hl. Bonaventura räumt der *ecstasis* ihre zentrale Stellung ein nicht auf Kosten wichtigerer Punkte der geoffenbarten Heilsordnung. Besonders

<sup>16</sup> Hex. coll. 22, n. 24—27 (Aufstieg); n. 28—33 (Abstieg); n. 34—39 (Rückstieg) [V, 441 a — 443 b]. Vgl. Franz. Mystik, S. 63.

<sup>17</sup> Vgl. Comment. in Lc. c. 10, n. 74 (VII, 275 a): „*... contemplativa hic incipit et in futuro finitur*“; Breviloq., p. 2, c. 12 (V, 230 b): „*... oculus contemplationis actum suum non habet perfectum nisi per gloriam*“; ebd. p. 5, c. 6 (V, 260 a) und öfter.

<sup>18</sup> Vgl. Sololoq. c. 4, n. 4 (VIII, 57 b).

<sup>19</sup> Itin. c. 7, n. 2 (V, 312 b).

<sup>20</sup> Ebd. n. 3 sq. (V, 312 b).

<sup>21</sup> Ebd. n. 6 (V, 313 b). Vgl. zum ganzen letzten Abschnitt das im folgenden über die Reihe der religiösen Erkenntnisarten bei Bonaventura zu Sagende.

wird Christus und das Geheimnis seines Kreuzes nicht aus seiner alles überragenden Bedeutung verdrängt. Die *ecstasis* ist nur Übergang. Treibende Kraft, Weg und zugleich Führer, endlich das letzte Ziel ist und bleibt das menschengewordene Wort, der Mittelpunkt der ganzen Schöpfung. Noch viel mehr denn als mystisch muß die Theologie des seraphischen Lehrers als christozentrisch gekennzeichnet werden<sup>22</sup>.

Aber kann nicht eine Lehre, so korrekt und untadelhaft sie in dogmatischer Beziehung sein mag, vom pastoralen Standpunkt aus auf schwere Bedenken stoßen? J. de Guibert S. J.<sup>23</sup> hat darauf hingewiesen, daß der verschiedenen Einstellung zur Mystik hauptsächlich verschiedene seelsorgliche Auffassungen zugrunde liegen. Den Unterschied der pastoralen Lage zur Zeit des hl. Bonaventura und unserer Zeit ohne weiteres zugegeben. Aber soviel darf man sagen: Interesse und Hochschätzung für die Mystik im Klerus und in den Orden ist sicher auch heute noch ein gutes Zeichen und normalerweise ohne Gefahren. Wenn der seraphische Lehrer in den Kreisen, an die er sich zumeist gewendet hat, wieder mehr gehört wird, ist es der größte Gewinn. Dadurch würde auch die Frage nach dem Maß, in dem man die Tore der Mystik dem christlichen Volke öffnen soll, am ehesten für eine befriedigende, der heutigen Lage voll Rechnung tragende Lösung reif.

## II.

Wo liegt nun der Streitpunkt, über den Rahner noch einmal verhandeln will? Die bisherigen Kontroversen über die bonaventurianische *ecstasis*<sup>24</sup> haben ohne Zweifel schon vieles geklärt. Niemand wird heute leicht noch die Behauptung wiederholen, daß die Gotteserfahrung in der *ecstasis* eine „abstraktive“ Erkenntnis sei. Auch die extrem entgegengesetzte Behauptung einer unmittelbaren Gotteserkenntnis von Angesicht zu Angesicht ist wohl allgemein fallen gelassen und die Unterscheidung zwischen *ecstasis* und *raptus* durchgehend anerkannt. Umstritten ist noch die Frage, welcher Art zwischen diesen bereits abgesteckten Grenzen die Gotteserfahrung näherhin ist: ob sie nämlich ihren Erkenntnischarakter — wenigstens insofern sie Erfahrung ist — von einer, wenn auch noch so unter-

---

<sup>22</sup> Vgl. die großartige Zusammenfassung Gilsons, a. a. O. S. 453—456; dt. Übersetzung, S. 645—649.

<sup>23</sup> *Études de théologie mystique* (Toulouse 1930), S. 2.

<sup>24</sup> Vgl. den Überblick über den Stand dieser Frage in Franz. Mystik, S. 105—107.

geordneten Mitwirkung des Verstandes habe, oder ob sie als völlig einzigartiger seelischer Vorgang zwar an der Spitze aller irdischen Gotteserkenntnis stehe, aber über jede Erkenntniskraft gänzlich hinausfalle und ausschließlich in einer edleren Fähigkeit — im Willen oder einem noch erhabeneren Seelenvermögen — ihren Sitz habe, wo unmittelbare Liebesvereinigung zugleich auch unmittelbare Gotteserfahrung sei. Von Gotteserkenntnis in der *ecstasis* kann in dieser letzteren Annahme nur noch im weiteren Sinn die Rede sein und nur so vermag die ursprünglich angenommene Fragestellung einigermaßen ihre Berechtigung behalten.

Die letztere Ansicht wird vertreten von den hervorragenden Bonaventurakennern E. Gilson und J.-Fr. Bonnefoy O. F. M.<sup>25</sup>. Nach den Veröffentlichungen beider setzte sich der um die Erforschung der bonaventurischen Lehre ebenfalls sehr verdiente Franziskaner J.-M. Bissen gegen die völlige Ausschaltung des Verstandes in der *ecstasis* ein<sup>26</sup>. Er läßt das Pendel weit nach der entgegengesetzten Seite ausschlagen und faßt die Beschauung ganz allgemein, die *ecstasis* ausdrücklich mit eingeschlossen, wesentlich als einen Verstandesakt auf<sup>27</sup>. Unabhängig von ihm hatte Verfasser dieses Artikels dieselbe Absicht. Doch glaubte ich in Reaktion gegen die entgegengesetzte Auffassung nicht so weit gehen zu sollen wie Bissen, sondern verlegte die *ecstasis* wesentlich in den Willen, forderte aber dazu auch einen notwendig, wenschon nur untergeordnet mitwirkenden Verstandesakt<sup>28</sup>. Rahn er greift nun in die Kontroverse ein, indem er sich wieder auf die Seite Gilsons und Bonnefoys schlägt, deren Ansicht er mit neuen Beweisen stützt und vertieft<sup>29</sup>. Daß es sich bei allem nicht um die sachliche Frage, sondern, zunächst wenigstens, um die Bonaventura-Interpretation dreht, braucht kaum eigens betont zu werden.

---

<sup>25</sup> Die näheren Angaben siehe Franz. Mystik, ebd.

<sup>26</sup> La contemplation selon saint Bonaventure, in: France Franciscaine 14 (1931), 175 bis 192, besonders 182—187. Die gleiche Auffassung vertritt Bissen in einem zweiten Artikel: Les degrés de la contemplation selon saint Bonaventure, ebd. S. 447. Bei Ausarbeitung meiner Franz. Mystik standen mir die beiden Artikel leider noch nicht zur Verfügung.

<sup>27</sup> A. a. O. S. 183 und 447. An der zweiten Stelle ist ausdrücklich von der *ecstatis* die Rede.

<sup>28</sup> Franz. Mystik, S. 106—110.

<sup>29</sup> ZAM S. 3—14.

III.

Um die Frage nach Möglichkeit einer Klärung entgegenzuführen und zugleich gelegentlich der Kontroverse in die Lehre Bonaventuras tiefer einzudringen, seien

1. die Stufen aufgezeigt, die die religiöse Erfahrung bis zur *ecstasis* und darüber hinaus bis zur Seligkeit des Himmels durchläuft;
2. die an der so gestuften religiösen Erfahrung beteiligten Faktoren (die geistigen Sinne und die Habitus, in denen sie wurzeln) dargelegt;
3. der Anteil abgewogen, den Verstand und Wille an der höchsten religiösen Erfahrung des Erdenpilgers, der *ecstasis*, haben.

1. Die Schilderung der Stufen der religiösen Erfahrung ist beim hl. Bonaventura ein Lieblingsthema, dem wir immer wieder begegnen. Deutlich sind dabei zwei Gruppen zu unterscheiden, die für unseren Fragepunkt von Interesse sind. Die eine große Gruppe baut die Stufen nach der *erkenntnis*mäßigen Seite des Erlebnisses auf, die andere überraschend kleine nach der *willens*mäßigen Seite<sup>30</sup>.

Beginnen wir mit der *ersten* Gruppe. Der Leser verzeihe, wenn ich ihm, um möglichst Bonaventura selber sprechen zu lassen, zunächst eine Reihe von Texten zumute.

Breviloq. p. 5, c. 6 (V, 260 a): „... *contemplatio ... in ... iustis reperitur per speculationem, quae 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, quae hic in via incipit, sed consummatur in gloria sempiterna.*“ Es fragt sich bei diesem Text nur, ob „*sapientia sive notitia excessiva*“, die schon zur ewigen Glorie überleitet, auch die *ecstasis* einschließt, wenschon sie vielleicht als allgemeinerer Begriff sich mit *ecstasis* nicht vollständig deckt. Die bejahende Antwort geht daraus hervor, daß die aufgezählten Stufen der *contemplatio* sicher nicht hinter dem zurückbleiben, was die unmittelbar vorher behandelten geistigen Sinne der Seele bringen. Diese erheben sich aber im Tastsinn bis zur *ecstasis*<sup>31</sup>, wie auch Rahn er feststellt. Dasselbe ergibt sich aus dem folgenden Kontext, wie wiederum Rahn er zugibt<sup>32</sup>. Es muß zwar noch ein

<sup>30</sup> Vgl. dazu Franz. Mystik, S. 114.

<sup>31</sup> Vgl. Breviloq. a. a. O. (V, 259 b). Die Ansicht Rahn ers siehe RAM S. 289 f.

<sup>32</sup> ZAM S. 10, Anm. 26.

„brennendes Verlangen“, also höchste Tätigkeit des Affektes, hinzukommen. Aber damit will der hl. Bonaventura die vorher aufgestellte Reihe sicher nicht umwerfen.

Die „geistigen Sinne“ sind gleich ein weiterer treffender Beleg für die Vorliebe unseres Lehrers für diese Art von Stufenreihe. Vom Gesichtssinn über Gehör-, Geruch- und Geschmacksinn gelangen sie im Tastsinn zu ihrem höchsten Akt, der *ecstasis*<sup>33</sup>. Nun sind aber die körperlichen Sinne, die hier ihr Bild zur Schilderung mystischer Erlebnisse leihen, für Bonaventura Erkenntnisvermögen. Und ebenso erscheinen die geistigen Sinne selber zum nicht geringen Teil als Erkenntnisvorgänge, wengleich nach oben der Erkenntnischarakter mehr zugunsten des Affektiven und zuletzt der Liebeseinigung zurücktritt. Als hauptsächliche Texte kommen in Betracht III Sent. d. 13, dub. 1 (III, 292 a); Breviloq. p. 5, c. 6 (V, 259 b) und Itin. c. 4, n. 3 (V, 306 b)<sup>34</sup>.

Selbst die Texte, die Rahn er als erste Zeugen gegen meine Auffassung der *ecstasis* aufmarschieren läßt<sup>35</sup>, beweisen, daß Bonaventura mit erstaunlicher Beharrlichkeit dieses dunkle mystische Erlebnis unter den Stufen der religiösen Erkenntnis aufführt. Die vielberufene *Quaestio* 3 aus II Sent. d. 23, a. 2 (II, 542—547) wollen wir hier lieber noch aus dem Spiel lassen.

Man könnte einwenden, der hl. Bonaventura gebe über die psychologische Eigenart der mystischen Erlebnisse viel zuverlässiger Aufschluß in seinen paränetisch-erbaulichen Schriften als in den streng theologisch-wissenschaftlichen Werken, denen die bisherigen Texte zum weitaus größten Teil entnommen waren. Nun ist aber die Frucht seiner Zurückgezogenheit auf Alverna, das *Itinerarium mentis in Deum*, geradezu ein Kommentar zur eben zitierten Stelle aus dem *Breviloquium*. Was dort „*speculatio*“ genannt wurde, ist hier „*contemplatio*“ und wird ganz ähnlich stufenförmig bis hinauf zur *ecstasis* verfolgt.

Seine *Collationes in Hexaëmeron*, für die er nach zwei Einleitungsvorträgen in *coll.* 3<sup>36</sup> die Disposition ankündigt, sind genau nach den vier

---

<sup>33</sup> Vgl. RAM S. 275—290.

<sup>34</sup> Bei anderen Texten tritt der Erkenntnischarakter noch stärker hervor, z. B. Hex. coll. 3, n. 22 (V, 347 a); Sermo 9 in Epiph. (IX, 166 b—167 a). Aber man könnte einwenden, daß die „geistigen Sinne“ hier in weiterer, nicht-mystischer Bedeutung zu verstehen sind.

<sup>35</sup> ZAM S. 5, Anm. 14, und S. 6, Anm. 20. An letzterer Stelle muß es heißen *Comment.*, nicht *Collat. in Ioan.*

Arten der Gotteserkenntnis aufgebaut, die er II Sent. d. 23, a. 2, q. 3, corp. (II, 545 a b)<sup>37</sup> aufzählt. Nur ist als unterste Stufe noch die natürliche Gotteserkenntnis dazugenommen und die dortige erste Art, die Glaubenserkenntnis, in zwei Stufen aufgeteilt, die einfache und die wissenschaftliche Glaubenserkenntnis. So ergeben sich nach Analogie der sechs Schöpfungstage sechs Arten der Gotteserkenntnis. Die *ecstasis* hat ihren Platz innerhalb der aufgeführten Reihe, nämlich auf der vierten Stufe, der *contemplatio*<sup>38</sup>.

Suchen wir nun als Gegenstück zu dieser erkenntnismäßigen Stufenleiter empor zur *ecstasis* eine entsprechende willens- oder affektmäßige nachzuweisen, so kostet das ungleich mehr Mühe. Der hl. Bonaventura zeigt gelegentlich die Stufen zur vollkommenen Liebe bis zur ekstatischen Liebe auf. So in *De tripl. via*, c. 3, n. 6 sq. (VIII, 14 a—15 a)<sup>39</sup>. Dort heißt es am Schluß: „*Et in primo [gradu] viget consideratio, in ceteris vero sequentibus dominatur affectio*“, ein Gedanke, der uns bereits gelegentlich der Erkenntnisstufen begegnet ist. Ausschließlichkeit für eine der beiden Seelenkräfte ist weder dort noch hier behauptet.

<sup>36</sup> A. a. O. n. 24 (V, 347 a).

<sup>37</sup> Siehe an der eben zitierten Stelle aus *Hex. coll.* 3 die folgenden nn. bis n. 30.

<sup>38</sup> Siehe ebd. n. 28 (V, 347 b): „... *in contemplatione admiratio, dilatatio, alienatio, refectio.*“

Die Anführung der Texte für diese Gruppe macht keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit.

<sup>39</sup> Auf welcher Stufe Bonaventura hier die *ecstasis* ansetzt, ist für unsere Frage gleichgültig. Doch sei bemerkt, daß der vierte von den sieben Graden bereits *excedentia* heißt. Es gehen voraus *vigilantia, confidentia, concupiscentia*. Und es folgen *complacentia, laetitia, adhaerentia*. Bezüglich der Einreihung der *ecstasis* hat diese Stufenfolge gewisse Ähnlichkeit mit den Stufen der Beschauung („*contemplatio*“ — man beachte den Ausdruck in diesem Zusammenhang.), die Bonaventura vom sel. Bruder Agidius übernommen hat. Siehe *Sermo 1 Sabb. sancto* (IX, 269 a); vgl. *Comment. in Lc.* 9, n. 48 (VI, 231 b).

Mit der Ansicht, die R a h n e r (ZAM S. 2, Anm. 3) von mir referiert, möchte ich durchaus nicht den Gedanken verwerfen, den B i s s e n (*Les degrés de la contemplation*, a. a. O. S. 455 f.) ausspricht, daß nämlich Bonaventura ähnlich wie später die hl. Theresia und der hl. Johannes vom Kreuz die körperliche Ekstase als eine zwar hohe mystische Gnade bezeichnen will, sie aber noch als Vorbereitung zu höheren Erlebnissen auffaßt. Selbst wenn man die *excedentia* in *De tripl. via* und die *ecstasis* in *Sermo 1 Sabb. Sancto* als unsere heutige Ekstase versteht, bleibt bestehen, daß in der gewöhnlichen Terminologie unseres Lehrers *ecstasis, excessus* usw. das höchste Erlebnis bedeutet.

Hierher kann man auch die mehr seinsmäßige, weniger im seelischen Erlebnis sich äußernde Reihenfolge rechnen, die der Heilige innerhalb der übernatürlichen Gnadenausrüstung der Seele aufstellt, nämlich: *caritas* (Tugend) — *sapientia* (Gabe des Heiligen Geistes) — *pax* (Frucht des Heiligen Geistes) — *tactus* (geistiger Sinn, der als Akt mit der *ecstasis* identisch ist)<sup>40</sup>. Was sich aus dieser Rangstufung für die Natur der *ecstasis* entnehmen läßt, wird später noch weiter zu untersuchen sein.

Außer den angeführten ist mir bei Bonaventura trotz jahrelangen Augenmerkes auf diese Frage kein Text mehr untergekommen als höchstens noch ein Zitat aus Wilhelm von St. Thierry: „*Amor crescit in caritatem, caritas in sapientiam.*“ Doch verfolgt unser Lehrer diesen Gedanken nicht weiter, sondern leitet lediglich den Schluß daraus ab, daß der hauptsächliche Akt der Weisheit und darum die Weisheit selber im Willen sei<sup>41</sup>. Der hl. Bonaventura spricht zwar oft von der Liebe und mißt ihr gerade für die Beschauung die allergrößte Bedeutung bei, weit größere als der Erkenntnis. Sie ist mit Vorzug Ursache der Gottvereinigung in der Geistesentrückung<sup>42</sup>, weil sie die am meisten einigende Kraft ist<sup>43</sup>. Aber einen besonderen Nachdruck auf Einreihung der *ecstasis* unter die Stufen der Liebe finden wir nicht. Noch weniger kann von Ausschließlichkeit die Rede sein. Man kann sogar sagen, die hauptsächliche Fragestellung bezüglich der *ecstasis* ist die nach der Art der ihr eigenen Gotteserkenntnis.

Das nämliche merkwürdige Verhältnis wie zwischen den zwei eben aufgezeigten Textgruppen treffen wir an, wenn wir die einschlägige Lehre des hl. Bonaventura systematisch darzustellen versuchen und dabei die Stufen der Gotteserkenntnis mit denen der Gottesliebe vergleichen.

Über die verschiedenen Phasen, die beim Aufstieg zur Geistesentrückung der Verstand durchläuft, finden wir bei unserem Lehrer ausführlich Aufschluß. Es seien nur die für unsere Fragestellung wichtigen Stufen

---

<sup>40</sup> Vgl. RAM S. 273 f., 289. Dort sind auch die einschlägigen, allerdings nicht sehr ausführlichen Texte Bonaventuras zu finden.

<sup>41</sup> III Sent. d. 35, q. 1, fund. 4 (III, 773 b).

<sup>42</sup> Vgl. Sermo 2 Dom. 3 Advent. (IX, 64 a): „... . *ardor caritatis in Deum fervet, exhilarat et alienat*“; Sermo 1 Dom. 2 in Quadr. (IX, 216 b): „... . *ad statum contemplationis per augmentum caritatis.*“ Siehe auch Franz. Mystik, S. 64, 66, 68 f.

<sup>43</sup> Vgl. III Sent. d. 27, a. 2, q. 1, ad 6 (III, 604 b).

herausgenommen. Eine grundlegende Unterscheidung ist die in *cognitio Dei per effectum* und *in effectu*<sup>44</sup>. In beiden Fällen kann der Ausgangspunkt ein mehr oder weniger erhabener sein, z. B. die bloßen Spuren Gottes in der sichtbaren, vernunftlosen Schöpfung oder das Bild Gottes in der vernunftbegabten Seele. Eine *cognitio Dei per effectum* ist immer schlußfolgernd. *In effectu* kann es entweder ein sehr geläufig gewordener, ganz spontaner Schluß ohne mühevollen Beweis oder bereits eine höhere Stufe, ein ontologisch zwar mittelbares, aber doch ohne jeden schlußfolgernden Gedankenschritt sich vollziehendes Erkennen sein<sup>45</sup>. Nur diese letzte Erkenntnisart ist mystisch, oder, wie man mit Bonaventura sagen könnte, „*supra cognitionem fidei secundum statum communem*“<sup>46</sup>.

Daß der seraphische Lehrer eine solche zwar mittelbare, aber durchaus nicht schlußfolgernde Gotteserkenntnis für möglich hält und als tatsächlich behauptet, geht klar aus seiner Engellehre hervor. Außer der Gotteserkenntnis „*per sui essentiam*“ und „*per speciem*“ — diese letztere möchte R a h n e r<sup>47</sup> anscheinend allein als „Gott abbildendes medium der Erkenntnis gelten lassen — kennt Bonaventura noch eine dritte: „*per effectus*“. Diese Art der Erkenntnis kann sein, wie unser Lehrer weiter erklärt, „*per effectus visibiles et per substantias spirituales [= effectus invisibiles] et per influentiam luminis connaturalis potentiae cognoscenti*“, welch letzteres also zugleich, wie es weiter heißt, „*similitudo quaedam Dei non abstracta, sed infusa*“ ist, d. h. nicht durch geschöpfliche Tätigkeit der Abstraktion gewonnen, sondern von Gott gegeben in dem Licht, durch das er zu jeder geschöpflichen Erkenntnis mitwirkt<sup>48</sup>. Etwas weiter unten<sup>49</sup> wird dann diese Gotteserkenntnis als „*per speculum et per vestigium, quamvis non per aenigma*“ bezeichnet. Nun ist aber trotzdem die Engelerkenntnis bei Bonaventura wie bei Thomas und wohl den meisten

<sup>44</sup> So Itin. c. 1 und 3; 2 und 4 (V, 296 ff.). Vgl. zum Ganzen Franz. Mystik, S. 90 bis 92, und die dort angeführten weiteren Belegstellen.

<sup>45</sup> R a h n e r (ZAM S. II, Anm. 32) gibt diesbezüglich meine Auffassung unvollständig wieder.

<sup>46</sup> III Sent. d. 24, dub. 4 (III, 531 b).

<sup>47</sup> ZAM S. II, Anm. 32.

<sup>48</sup> II Sent. d. 3, p. 2, a. 2, q. 2, ad 4 (II, 123 b). Vgl. ebd. ad 6 (II, 124 a), wo die Engelerkenntnis als mittelbar, „*per medium, scilicet per effectum*“ gekennzeichnet wird. Die *Quaestio* geht über die natürliche Gotteserkenntnis der Engel. Darum ist nirgend vom Erkenntnismittel eines *effectus gratiae* die Rede.

<sup>49</sup> Ebd. ad 6 (II, 124 b).

Scholastikern ohne jedes Schlußfolgern<sup>50</sup>. Damit lehrt also Bonaventura doch eine Gotteserkenntnis, die mittelbar und dennoch weder abstraktiv noch schlußfolgernd ist.

Es ist nun nicht gar so fernliegend, das eben über die Engel Vernommene, zumal es Bonaventura selber auf die vom Körper getrennten Seelen anwendet<sup>51</sup>, auf die Gotteserkenntnis mystisch begnadeter Seelen auszuweiten. Auch sie erkennen Gott *in effectu [scilicet gratiae]* und in weitgehender Unabhängigkeit vom Körperlichen, nämlich ohne Mitwirkung der Sinne und ohne Schlußfolgerung. Wenn Bonaventura diese Erkenntnis *per speculum*, jedoch nicht *in aenigmate*, oder was dasselbe ist, *per speculum clarum, non obscuratum* geschehen läßt, so spricht das nicht gegen die hier aufgestellte Gleichheit, sondern dafür. Denn ganz dasselbe nimmt er auch in der Engelerkenntnis an.

Ob nun die Gnade in keiner Weise ein „Gott abbildendes *medium* der Erkenntnis“ sein kann, wie Rahn er meint<sup>52</sup>? Wenn bereits ein „*vestigium*“ als Wirkung Gottes schon irgendwie die Vollkommenheiten Gottes widerspiegelt<sup>53</sup> und damit abbildet, dann doch erst recht ein so erhabener *effectus Dei* wie die Gnade. Ihr Wesen besteht überdies darin, die Seele „gottähnlich“ zu machen<sup>54</sup>. Durch die gnadenhafte Ausstattung wird die Seele erst „*imago Dei*“ und als solche besonders geeignet, Gott „abzubilden“ und zu seiner Erkenntnis zu führen<sup>55</sup>. Ein übernatürlicher Habitus wird von unserem Lehrer noch ganz besonders als ein *effectus Dei* hervorgehoben, der die Seele in Gott umbildet<sup>56</sup>,

<sup>50</sup> II Sent. d. 1, p. 2, a. 3, q. 1, ad 2, 3 (II, 48 b): „. . . *Angelus natus est intelligere secundum intellectum simplicem et deiformem, anima secundum intellectum inquisitivum et possibilem.*“ Vgl. ebd. q. 2, corp., 1 a opinio (II, 49 b — 50 a). Diese 1 a opinio wird zwar nicht als zur Sache gehörig anerkannt. Wohl aber wird der damit angegebene Unterschied zwischen Engels- und Menschenkenntnis gebilligt.

An dieser Stelle gibt Bonaventura auch den Gewährsmann der Scholastik für diese Lehre an. Es ist Ps.-Dionysius, die große mystische Autorität des Mittelalters.

Der nach dem Tode vom Leibe getrennten Seele wird ebenda die gleiche Erkenntnisart zugeschrieben und in etwa auch Adam vor dem Sündenfall.

<sup>51</sup> Vgl. die vorhergehende Anm.

<sup>52</sup> ZAM S. 11, Anm. 32.

<sup>53</sup> Siehe oben S. 135, Anm. 49.

<sup>54</sup> Siehe z. B. Indices in tomos I.—IV. s. v. gratia, n. 10 (140 a b).

<sup>55</sup> Vgl. unter anderem Itin. c. 4 (V, 306 ff.); ebd. c. 1, n. 2 (V, 297 a).

<sup>56</sup> Vgl. III Sent. d. 27, a. 2, q. 1, ad 6 (III, 604 b): „. . . *caritas inter virtutes theologicas est maxime unitive et ideo actus eius maxime facit homines deiformes*“;

der zugleich die Wirkung hat, uns Gott näher erkennen zu lassen als den nächsten Nebenmenschen<sup>57</sup>. Es ist die Liebe, zu der Gott unsere Seele entzündet und aufs innigste mit sich vereinigt.

Die zweifache Möglichkeit, die wir kurz zuvor für die *cognitio in effectu* feststellten, trifft nun auch für die *cognitio in effectu gratiae* zu. Sie kann noch der Stufe der gewöhnlichen (übernatürlichen) Erkenntnis, also dem schlußfolgernden Denken angehören<sup>58</sup>. Sie kann aber auch eigentlich mystisch, und auch das natürlich wieder in steigender Vollkommenheit sein. Das rein Erkenntnismäßige tritt dabei, wie wir bereits gesehen haben, immer mehr zurück, wird dunkler<sup>59</sup> und räumt den Platz dem affektiven Erleben, das nach und nach vorherrschend wird, bis zuletzt die ganze Seele sich in der unmittelbaren Liebeseinigung konzentriert. Diese letzte Stufe ist die *ecstasis*. Es soll indessen hier noch die Frage offen bleiben, wie dieses höchste mystische Erlebnis näherhin zu verstehen ist, mag es nun das, was es an Erfahrung und in diesem Sinn an Erkenntnis

Itin. c. 7, n. 6 (V, 313 b): „*ignis . . . in Deum . . . transferens.*“ Besonders wird der Teil der Seele in Gott umgeformt, in dem die Liebe ihren Sitz hat. Vgl. ebd. n. 4 (V, 312 b): „*In hoc transitu . . . oportet quod . . . apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum.*“

<sup>57</sup> Vgl. I Sent. d. 17, p. 1, dub. 2 (I, 304 b): „*Secundum se notior est frater, secundum effectum notior est Deus. Quia effectus divinus, qui est dilectio, intrat ipsam animam et ei est praesens et magis cognoscitur quam frater.*“

<sup>58</sup> Vgl. oben Anm. 55.

<sup>59</sup> Die Erkenntnis kann um so leichter bewußtseinsmäßig zurücktreten, je vereinfachter und müheloser ihre Tätigkeit ist. Sie ist ohne Mitwirkung der Sinne, ohne Abstraktion, ohne Schlußfolgerung, sogar ohne innere, verstandesmäßige Vorstellung (= *verbum mentis.*) (Für letzteren Punkt vgl. Franz. Mystik, S. 79 f., und folgendes Heft, Anm. 101). Das Erkenntnismittel muß dabei zwar irgendwie erkannt sein. Doch braucht es nicht als etwas vom Erkenntnisgegenstand (= Gott) Verschiedenes sich dem Bewußtsein aufdrängen wie in der nicht-mystischen Erkenntnis. In diesem Sinn kann auf der höchsten mystischen Erkenntnisstufe sehr wohl der Geistesblick so auf Gott geheftet sein, daß er nichts anderes mehr sieht als Gott. Die Kennzeichnung dieses Erkenntnismittels als *speculum clarum* steht damit in keinem Widerspruch. Im Gegenteil. Nur mit einem klaren Spiegel gelingt die vollkommene Spiegelung, in der das Auge das Spiegelbild wie Wirklichkeit sieht, nicht aber in einem trüben Spiegel (*speculum obscuratum*). Ein klarer Spiegel gibt auch schwer erkennbare, dunkle Gegenstände noch so gut wieder, als sie eben erkennbar sind. Für das subjektive Bewußtsein ist diese Erkenntnis nicht nur „fast“ unmittelbar, sondern schlechthin unmittelbar, weil sie ohne jeden gedanklichen Schritt sich in einem einzigen geistigen Blick vollzieht.

einschließt, vom Verstand bekommen, der ganz der ihn hoch überragenden Liebeseinigung dienstbar wird, dem hinwiederum die Liebe höchstes, wenn auch dunkelstes Licht<sup>60</sup> (= Erkenntnismittel zu Gott) ist, oder mag die Liebe, die Gott schon auf ihren untersten Stufen, wo ihn ihr noch der Verstand zeigen mußte, unmittelbar erfaßte, ihn nun auf der höchsten Stufe in ihrem eigenen dunklen Licht umfassen.

Nun als Gegenstück zu den Stufen der Gotteserkenntnis die Aufwärtsentwicklung der Liebe von den untersten Graden, da sie noch blind ist und das Licht des Verstandes braucht, bis zu den Höhen, auf denen sie selber helllichtig wird, nach Bonaventura darzustellen und durch Parallelen aus seiner sonstigen Lehre zu erläutern, möchte ich lieber den Vertretern dieser Ansicht selber überlassen<sup>61</sup>.

2. R a h n e r hat seine Auffassung der *ecstasis* erstmals in einer Untersuchung über die fünf geistigen Sinne bei Bonaventura dargelegt. Und er kann sich dabei auf einen inneren Zusammenhang berufen, auf die übernatürlichen Prinzipien, die dem geistigen Tastsinn zugrunde liegen<sup>62</sup>. Es wird der Lösung unserer Streitfrage nur förderlich sein, wenn wir die diesbezüglichen Ergebnisse R a h n e r s hier kurz zusammenfassen und würdigen<sup>63</sup>.

Die mit der heiligmachenden Gnade ausgestattete Seele besitzt über diesen Grundhabitus hinaus eine dreifache Reihe von übernatürlichen Habitus, die Tugenden, die Gaben des Heiligen Geistes und die (evangelischen) Seligkeiten. Durch diese dreifache Ausrüstung werden die Fähigkeiten der Seele in aufeinander folgenden Stufen zu-rechtgerichtet („*rectificantur*“), im Handeln schlagfertig gemacht („*expe-diuntur*“) und zur Vollkommenheit geführt („*perficiuntur*“) [271]. Ähnlich wie andere Scholastiker ordnet auch der hl. Bonaventura Tugenden, Gaben und Seligkeiten im einzelnen zusammen, wofür gleich die wichtigsten Beispiele gebracht werden sollen<sup>64</sup>. Ist die Seele durch die evange-

<sup>60</sup> Vgl. Breviloq. p. 5, c. 6 (V, 260 a): „*nocturnam et deliciosam illuminationem*“; Hex. coll. 2, n. 32 (V, 342 a): „*Dicitur tenebra . . . et tamen anima summe illustratur.*“

<sup>61</sup> Vgl. Franz. Mystik, S. 112 f.

<sup>62</sup> Vgl. oben S. 132.

<sup>63</sup> Die im folgenden in eckigen Klammern beigefügten Zahlen geben die Seiten des Artikels in RAM an.

<sup>64</sup> Vgl. Bonnefoy, S. 220 f., wo die Zusammenordnung durch ein Schema dargestellt ist. Bonnefoy, dem R a h n e r hier vielfach folgt, hat den ganzen Stoff,

lischen Seligkeiten als höchste übernatürliche Habitus zur Vollkommenheit gelangt, genießt sie freudig die Früchte des Heiligen Geistes, die nicht mehr Habitus, sondern Akte in Betätigung der vorausgegangenen Habitus sind. Damit ist die Seele an der Schwelle der höchsten, mystischen Beschauung angekommen, die sich durch die geistigen Sinne vollzieht. Auch diese sind nicht neue Habitus, auch keine neuen Vermögen, sondern wiederum nur die Akte, in denen die oben beschriebene übernatürliche Seins- und Kraftausrüstung sich in der Beschauung auswirkt [271]. Darum müßte man *sensus spirituales* eigentlich mit Sinnes-tätigkeit, nicht mit Sinne übersetzen.

Für die einzelnen geistigen Sinne lassen sich die dazugehörigen habituellen Wurzelprinzipien näher bestimmen. Natürliches Prinzip sind die beiden Seelenkräfte, Verstand und Wille. Die weniger erhabenen Sinne, Gesicht und Gehör, sind mehr im Verstand, die erhabeneren, Geruch, Geschmack und Tastsinn, die in der höheren und höchsten Beschauung in Tätigkeit treten, mehr im Willen. Also wiederum die allmähliche Verlegung des Schwerpunktes vom Verstand in den Willen, die uns schon von den höheren Stufen der religiösen Erfahrung her bekannt ist. Die Zuteilung der geistigen Sinne auf Verstand und Wille ist aber auch hier nie eine ausschließliche [272 f.]<sup>65</sup>. Die Zusammenordnung der drei übernatürlichen Habitus zu den einzelnen geistigen Sinnen ist nicht lückenlos durchgeführt. Für den Gesichtssinn läßt sich entnehmen, daß er aus der Tugend des Glaubens, der Gabe des Verstandes und der Seligkeit der Herzensreinheit fließt. Zum Geschmack und Tastsinn, also den höchsten geistigen Sinnen, führen die Tugend der Liebe, die Gabe der Weisheit und die Seligkeit des Friedens (= der Friedfertigen) [274].

---

einschließlich der Früchte des Heiligen Geistes und der geistigen Sinne, bereits ausführlich behandelt.

<sup>65</sup> Siehe besonders die S. 273, Anm. 51 und 52, angegebenen Texte. Obwohl der heilige Bonaventura den Unterschied zwischen der Seele und den Seelenkräften wie auch zwischen den einzelnen Seelenkräften untereinander möglichst zu verringern sucht, ist es für ihn nicht gerade einerlei, in welche Seelenkraft er einen Habitus oder eine Tätigkeit verlegt. Wenn er manchmal einen Habitus in mehreren Seelenvermögen subjektieren läßt, geschieht das immer mit einer gewissen Unterscheidung von Gesichtspunkten (vgl. III Sent. d. 23, a. 1, q. 2, corp. [III, 476 b — 477 b]; ebd. d. 35, q. 2, ad 5 [III, 775 b]). Welche Folgerungen sich aus der Verlegung der geistigen Sinne in Verstand und Wille ableiten lassen, werden wir noch sehen.

Hauptgegenstand der geistigen Sinne ist Gott, der in lebendiger Gegenwart erfaßt wird<sup>66</sup>. Für die einzelnen Sinne wird das noch näher spezifiziert unter feinsinniger Deutung der Analogie aus den körperlichen Sinnen [276]. Von Bedeutung ist die nähere Bestimmung, die sich für drei Sinne: Gesicht, Geschmack und Tastsinn, den niedrigsten und die zwei höchsten Sinne, feststellen läßt. Es sind das die drei Sinne, die uns schon unter den Stufen der Beschauung des sel. Bruder Ägidius begegnet sind<sup>67</sup>.

Was den Gesichtssinn betrifft, sind die Akte der drei auf ihn hingeorordneten Habitus die folgenden. Der Glaube gibt eine Gotteserkenntnis durch einfaches Zustimmung zur Offenbarung mit einem Verständnis, wie es die Betrachtung der „Spuren“ Gottes, d. h. der körperlichen Dinge ermöglicht. Die Gabe des Verstandes führt bereits zu einer tieferen Gotteserkenntnis. Sie durchdringt soweit möglich die inneren Zusammenhänge mit Hilfe der obersten Seins- und Denkgesetze, die der Verstand in den „Gleichnissen und Bildern“ Gottes, d. i. in den geistigen Geschöpfen, entdeckt. Der Seligkeit der Herzensreinheit ist, entsprechend der Verheißung Christi in der Bergpredigt, das Gott-schauen vorbehalten, eine Gotteserkenntnis „*per simplicem contuitum*“. Dieser *simplex contuitus* ist eine Schau der ewigen, unwandelbaren Wahrheit und ihrer ewigen Ideen, die die letzten Gründe alles Geschaffenen sind. Dabei wird auch die unmittelbare Einwirkung der ewigen Wahrheit auf den menschlichen Geist als solche bewußt. Mit Bonney stellt Rahner jedoch fest, daß diese Schau nicht ein Erkennen des Wesens Gottes in sich selbst ohne jedes Erkenntnismittel ist. Hier nimmt Rahner die Berufung auf die bekannte *Quaestio* 3 des II. Sentenzenbuches d. 23, a. 2 (II, 544) als berechtigt an. Von ihr zitiert er den Satz: „*Non videtur in sua essentia, sed in aliquo effectu interiori cognoscitur*“ [276—278]. Wieso aber die mittelbare Erkenntnis Gottes *in effectu interiori* ein *simplex contuitus Dei* sein kann, erklärt uns Rahner nicht näher.

---

<sup>66</sup> Dieses Hauptobjekt mit der *perceptio* einer *spiritualis relectio*, also geschaffener Gnaden, zu vereinbaren, bereitet Rahner anscheinend einige Schwierigkeit (vgl. a. a. O., Anm. 66). Die Konziliation wird leicht, wenn man sich dem oben (S. 136) über die Erkenntnis Gottes *in effectu gratiae* Gesagten nicht verschließt.

<sup>67</sup> Siehe *Sermo* 1 Sabb. Sancto (IX, 269 a b). Die vierte Stufe ist „*contemplatio*“, durch die die Seele „*ad contuitum lucis aeternae*“ geeignet wird; die fünfte Stufe „*gustus*“; die sechste Stufe „*amplexus*“ (= *ecstasis*).

Für den geistigen Geschmack und Tastsinn, die mehr im Willen ihren Sitz haben, lassen sich die vorbereitenden Akte von Liebe, Weisheit und Seligkeit des Friedens aus Bonaventura nicht aufzeigen, sondern nur die wesentlichen Akte der Sinne selber nachweisen. Die verschiedenen Texte ergeben einheitlich für den Geschmacksinn ein lustbetontes Verkosten göttlicher Tröstungen, also geschaffener Gnadenwirkungen, in denen Gott selber als gütiger Spender erfahren wird. R a h n e r will daraus entnehmen, daß im *gustus* der Wille Gott erfahre ganz so wie im *visus* der Verstand [278 f.]. Noch höher als der Geschmack reicht der Tastsinn. Sein wesentlicher Akt ist die höchste Gotteserfahrung, die dem Erdenpilger möglich ist, die unmittelbare Liebeseinigung mit Gott in der *ecstasis* [289 und 279]. Hier will R a h n e r nun beweisen, daß der Wille selber, ohne jede Hilfe des Verstandes, Gott erfährt, und wie er unmittelbar mit Gott vereinigt ist, er auch unmittelbar Gott erfährt und in seiner Weise beschaut [280—289] <sup>68</sup>.

Zum Abschluß der Lehre von den geistigen Sinnen sei noch auf eine Feststellung R a h n e r s hingewiesen. Der hl. Bonaventura behandelt diese Frage nicht in seiner Psychologie, sondern in seiner Gnadenlehre [270]. Tatsächlich sind die diesbezüglichen Ausführungen sehr aufschlußreich für den bonaventurianischen Gnadenorganismus und besonders die Stellung der Mystik in der Gnadenordnung. Die höchsten übernatürlichen Habitus, die Seligkeiten, die in der mystischen Beschauung wirksam werden und deren Akte die Früchte des Heiligen Geistes und die geistigen Sinne sind, werden jedem Menschen bereits mit der heiligmachenden Gnade verliehen, wenn schon sie nicht sofort in Tätigkeit treten, sondern erst die Tugenden und Gaben ihre Aufgabe erfüllt haben müssen <sup>69</sup>.

Für die psychologische Eigenart der geistigen Sinne in der Beschauung ist aus der Darlegung über den fein verzweigten Gnadenorganismus unmittelbar nur wenig zu entnehmen. Namentlich über die unmittelbaren habituellen Prinzipien der Beschauung, die Seligkeiten, erfahren wir wenig [272]. Oft spricht Bonaventura von der mystischen Beschauung und selbst von der *ecstasis* ohne die Seligkeiten und geistigen Sinne zu erwähnen. Wenn er aber eine Seligkeit ausdrücklich nennt, kann uns das Fingerzeig sein, daß die sie subjektierende Seelenkraft auf der betreffen-

<sup>68</sup> Dieser letzte Punkt ist der Hauptinhalt der deutschen Untersuchung R a h n e r s über die *ecstasis* in ZAM a. a. O.

<sup>69</sup> Vgl. RAM S. 271, besonders Anm. 39.

den Stufe der Beschauung mitwirkt. So lassen sich wenigstens manche Schlüsse ziehen, wie sich im letzten Teil dieser Abhandlung noch ergeben wird.

Rahner ist über das Ergebnis seiner Untersuchungen über die fünf geistigen Sinne etwas enttäuscht, namentlich was den von manchen vermuteten psychologischen und erkenntnistheoretischen Ertrag für die Mystik betrifft. Speziell die Fünffzahl der geistigen Sinne bedeutet sachlich für die Mystik im allgemeinen und auch bei Bonaventura nichts. Sie entspringt nur dem pietätvollen Festhalten am überlieferten Lehrgut, und man darf hinzufügen, der Liebe zu Gleichnissen aus der sichtbaren Welt, was beides dem Mittelalter in hohem Maße eigen ist [298]<sup>70</sup>.

Es gibt jedoch auf der anderen Seite in der mystischen Erfahrung Unterschiede, die treffend durch Vergleich mit den am weitesten sich unterscheidenden körperlichen Sinnen, das Gesicht und den Tastsinn, ausgedrückt werden [299]. Daß man aus der wesentlichen Unterscheidung der körperlichen Sinne nicht ohne weiteres auf einen ebensolchen Unterschied zwischen den mystischen durch sie ausgedrückten Erfahrungen schließen kann, wird Rahner zugeben. Es könnte sein, daß der Mystiker in Ermangelung anderer Ausdrucksmöglichkeiten auf diese Weise auch nur graduelle Unterschiede seiner Erfahrungen verdeutlichen will.

Es bleibt nun noch die Auseinandersetzung über die von Rahner aufgerollte Streitfrage, d. h. über den Anteil, den Verstand und Wille an der ecstasis haben. Diese wollen wir im folgenden Heft zu Ende führen.

---

<sup>70</sup> Rahner hat schon in einem früheren Artikel (RAM 13 [1932], 113—145) die Lehre von den fünf geistigen Sinnen nach ihren Quellen (bei Origenes und Augustin) aufgezeigt, worauf er im vorliegenden Artikel sie in ihrer Höchstentwicklung (bei Bonaventura) und Weitertradierung (im Spätmittelalter bis in die Neuzeit) mit bisher größter Gründlichkeit untersucht. Sein obiges Hauptergebnis wird als gesichert gelten dürfen.