

Wissen; die übernatürliche Wahrheit ist er selbst, der da sagte: „Ich bin die Wahrheit.“

Auf gleiche Weise kann man bezüglich der Aszetik sagen: Die Regel unseres Lebens ist derjenige, der, ebenso wie er aus dem Vater lebt, in uns lebt und bewirkt, daß wir in ihm leben. Niemals jedoch wird man hinreichend verstehen, daß die christliche Aszetik an erster Stelle derjenige selbst ist, der gesagt hat: „Ich bin der Weg!“

Zur Mystik des hl. Bonaventura

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

Wir haben im letzten Heft, S. 124—142, 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. Es bleibt nun noch 3. die Auseinandersetzung über den Anteil, den Verstand und Wille an der *ecstasis* haben.

Für die Beteiligung des Verstandes im früher⁷¹ dargelegten Sinn seien zuerst die Beweise gebracht, darauf die Gegenbeweise Rahnners einer entsprechenden Nachprüfung unterzogen.

Knüpfen wir gleich an der eben referierten Lehre Bonaventuras von den geistigen Sinnen an. Natürliches Wurzelprinzip für alle Sinne sind Verstand und Wille mit steigender (gradueller) Verschiebung des Schwerpunktes in den Willen⁷². Das kann nun wohl aber nichts anderes heißen, als daß zu allen geistigen Sinnen, also auch zur *ecstasis*, dem Akt des Tastsinnes, beide Seelenkräfte mitwirken. Wollte Bonaventura nur sagen, daß zur Erlangung der höchsten Gotteserfahrung der Verstand irgendwie notwendig war, so hätte er sich seine Ausführungen sparen können. Denn es gibt keinen Willensakt, der nicht in diesem Sinn im Verstande wurzelt.

⁷¹ S. 129 f.

⁷² Vgl. III Sent. d. 13, dub. 1 (III, 292 a): „*Quilibet enim illorum sensuum . . . radicem habet in intellectu et affectu, pro eo quod cognitionem experimentalem dicant. Sed quidam se magis tenent ex parte intellectus, ut visus et auditus; quidam ex parte affectus, ut odoratus, gustus et tactus.*“

Vielleicht darf man sogar noch weitergehen, und die von Bonaventura getroffene Zuteilung eines geistigen Sinnes zu je drei übernatürlichen Habitus nur als eine annähernde, nicht streng exklusive fassen⁷³. In manchen Texten legt unser Lehrer das nahe. An einer Stelle, die uns als ein Hauptargument Rahners noch beschäftigen wird, ist ausdrücklich die Seligkeit der Herzensreinheit angeführt, obwohl sie nicht zu den Habitus gehört, die auf den Tastsinn und die *ecstasis* hinordnen, sondern auf den Gesichtssinn vorbereitet. „. . . *Augustinus hic loquitur de cognitione experimentalis, quam quis habet de Deo sive in patria, sive in via: in patria quidem perfecte, sed in via imperfecte; neutra tamen habetur nisi a mundis corde*⁷⁴. Stärker noch ist der folgende Text: „*Per hunc etiam modum supererogativa sursumactio mentis in Deum in hoc attenditur, ut secundum legem mentalis munditiae ac pacis per amorem ecstaticum in divinos splendores et ardores sacrum mens devota sentiat et patiatur excessum*⁷⁵.“ Im heiligen *excessus* wird also der Geist durch die ekstatische Liebe unter Mitwirkung der Seligkeit der Herzensreinheit und des Friedens in die göttliche Helle und Glut entrückt. Helle ist Ziel des Verstandes, den die Seligkeit der Herzensreinen klarsehend macht, Glut Ziel des Willens, der durch die Seligkeit des Friedens seine letzte habituelle Vervollkommnung erhält. Daß es sich um die *ecstasis* im eigentlichen Sinn handelt, in der sich das alles abspielt, geht klar aus dem Text hervor. Es wirkt also auch noch beim Akt des geistigen Tastsinnes die Seligkeit der Herzensreinheit und der Verstand mit.

Aus den zum geistigen Tastsinn führenden Habitus liefert uns einer den zweiten Beweis. Es ist die Gabe der Weisheit. Sie fällt schon dadurch auf, daß sie in die affektive Linie: Liebe — Friede — Tastsinn eine Verstandestätigkeit mit hereinzieht, wenn schon nicht als ihren hauptsächlichsten, sondern nur als untergeordnet begleitenden Akt, der für die Subjektierung der Weisheit nicht entscheidend ist⁷⁶. Nun wirkt aber die-

⁷³ Vgl. das S. 142 über die Fünffzahl der geistigen Sinne Gesagte.

⁷⁴ III Sent. d. 24, dub. 4 (III, 531 a).

⁷⁵ Apologia Pauperum, c. 3, n. 6 (VIII, 246 a).

⁷⁶ Siehe III Sent. d. 35, q. 1 (III, 772 a — 775 b). Für das beständige Zusammenwirken von Verstand und Wille ist besonders die *responsio ad 5* (III, 775 a b) entscheidend: „*Unde ex hoc non habetur, quod cognoscere sit actus ipsius doni sapientiae praecipuus, sed quod quodam modo concurrat ad eius actum praecipuum; . . . sapientia in se claudit utrumque actum; unde quodam modo respicit intellectum, quodam modo respicit affectum. . . . nihil . . . impedit, duos [actus*

ser Habitus ähnlich wie schon der vorhergehende, die Liebe, selbst in den höchsten Akten noch mit. Daß dazu überdies als letzter Habitus die Seligkeit des Friedens erforderlich ist, ändert nichts an der Notwendigkeit der früheren Habitus. In der *Quaestio*, die im Rahmen einer Darstellung aller Gaben des Heiligen Geistes die Weisheit untersucht, erhebt sich der hl. Bonaventura bis zur *ecstasis*. Daß dabei das Zusammenwirken von Verstand und Wille wesentlich verändert wird, ist in keiner Weise angedeutet, sondern vielmehr das Gegenteil nahegelegt⁷⁷. Dasselbe geht übrigens daraus hervor, daß es im Gebrauch der Weisheit, selbst in den höchsten Stufen, keinen Irrweg und kein Übermaß geben kann. Ersteres nicht, weil die Weisheit immer eine Erkenntnis einschließt⁷⁸, letzteres nicht, weil es in der Liebe eine Höchstgrenze überhaupt nicht gibt⁷⁹.

Ein weiterer Beweis läßt sich ziehen aus dem Namen *contemplatio*, mit dem die *ecstasis* belegt und nach dem sie vielfach klassifiziert wird⁸⁰.

Der hl. Bonaventura, wie übrigens auch der hl. Thomas⁸¹, entlehnt Terminologie und Definition von den Viktorinern, denen er auch sonst auf diesem Gebiet vieles verdankt. Es wäre doch merkwürdig, wenn er mit anscheinend gleichen Worten ungefähr das Gegenteil von seinen Meistern sagen wollte, die die geistige Schau in der Kontemplation so sehr betont haben⁸². Es gibt Stellen, wo Bonaventura das Wort *contemplatio* für ein rein spekulatives Erkennen gebraucht im Gegensatz zum affektiven

eiusdem habitus] esse, ita quod unus sit primus, alter vero praecipuus; unus sicut disponens, alter vero complens, sicut in praecedentibus habitum fuit de fide.“ Vgl. Franz. Mystik, S. 109 f.

⁷⁷ Um den daraus sich ergebenden Folgerungen zu entgehen, will Rahner nicht wahrhaben, daß Bonaventura hier von eigentlicher *ecstasis* spreche. Es fehle noch die Mitwirkung der Seligkeit des Friedens (RAM S. 288, Anm. 128). Wenn dieser Grund durchschlagend wäre, dürften wir sehr viele Texte nicht für die *ecstasis* heranziehen (vgl. oben S. 141). Was soll übrigens dann bei Bonaventura sicheres Kennzeichen für *ecstasis* sein, wenn nicht der Hinweis auf des Dionysius Mystische Theologie und Ausdrücke, wie „*amentem esse*“ oder „*modo elevantur in ecstasim, modo sublevantur usque ad raptum, licet hoc contingat paucissimis*“ (a. a. O. corp. [III, 774 b])?

⁷⁸ Ebd. d. 34, p. 1, a. 2, ad 2 (III, 774 b).

⁷⁹ Ebd. d. 35, q. 1, corp. (III, 774 b).

⁸⁰ Vgl. S. 131—138.

⁸¹ Summa theol. II II, q. 180, a. 3, ad 1.

⁸² Vgl. Bissen, S. 183, mit Verweisung auf S. 177 f.

und praktischen Erkennen⁸³, also ganz im Sinne der griechischen *θεωρία*. Wir werden daraus nicht schließen, daß ihm *contemplatio* immer wesentlich Verstandeserkenntnis ist. Aber es muß doch noch an dem, was er *contemplatio* nennt, etwas sein, was den Gebrauch dieses durch Wortbedeutung und Tradition festgelegten Terminus rechtfertigt. Man kann sagen, die einheitliche Idee, die bei Bonaventura immer zugrunde liegt, so oft er von *contemplatio* spricht, ist: Ruhen⁸⁴ der Erkenntniskraft⁸⁵ in ihrem Gegenstand, bewirkt unter anderem besonders durch das Interesse, das der Wille, der Sachwalter der Gesamtinteressen des vernünftigen Wesens, an dem Gegenstand findet. Es soll das nicht eine Definition der bonaventurianschen *contemplatio* überhaupt sein. Denn die Definition müßte das Wesen der Sache ausdrücken. In den höchsten Stufen aber ist die *contemplatio* im Gegensatz zu den niedrigen wesentlich Tätigkeit des Affektes, nämlich ein Sich-vereinigen mit dem höchsten Gut. Die zu dieser Tätigkeit des Affektes fortdauernd disponierenden Verstandesakte sind zwar nicht entbehrlich geworden, gehören aber nicht mehr zum Wesenskern des Erlebnisses. Eine Definition der *contemplatio* auf allen ihren Stufen gibt es für Bonaventura also eigentlich gar nicht, da sie kein einheitliches Wesen hat. Sie ist ein analoger Begriff, für den sich nur eine einheitliche Grundidee aufzeigen läßt, die irgendwie auf allen Stufen der *contemplatio* verwirklicht ist⁸⁶.

⁸³ Siehe I Sent. prooem. q. 3, corp. (I, 13 a).

⁸⁴ Vgl. Bonnefoy, S. 203, Anm. 2 zu S. 202.

⁸⁵ Vgl. besonders den Aum. 83 zitierten Text und die Definition der *contemplatio*, die Bonaventura von den Viktorinern übernimmt: Comment. in Eccle c. 4, vers. 4 (VI, 38 a): „*liber ac perspicax et defixus intuitus*“, Sermo 1 Dom. 14 p. Pent. (IX, 408 a): „*libera mentis perspicacia in sapientiae spectacula cum admiratione suspensa*.“ Die erstere Definition ist angewendet in Lignum vitae, n. 1 (VIII, 71 a): „... *columbino et aquilino intuitu* (einige gute Codd. haben *contuitu*) *simpliciter crede et perspicaciter contemplare* . . .“

Der etwas geheimnisvolle „*simplex contuitus*“ (vgl. R a h n e r, ZAM S. 3, Anm. 11, und RAM S. 277—279 mit Verweisung auf weitere Literatur) ist nichts anderes als die eben erwähnte der Beschauung auf allen ihren Stufen zugrunde liegende Idee oder mit anderen Worten, der Anteil des Verstandes an jeder Beschauung. Es kann das hier leider nicht weiter ausgeführt werden.

⁸⁶ Vielleicht kann auch Bissen mit dieser Formulierung einverstanden sein, der selbst in den treffenden Ausführungen von P. Jean de Dieu O. M. Cap., *Les Trois Voies de la Vie Spirituelle* (Paris 1929), S. 42 f., die Rechte des Verstandes in der

Den Beweis aus dem Namen *contemplatio* noch weiter aus der Klassifikation der mystischen Gotteserfahrung zu bekräftigen, sei nach den bereits oben⁸⁷ erbrachten Beispielen hier bloß noch eines näher ausgeführt, die Stufen der *contemplatio* („*gradus contemplationis*“) nach dem sel. Br. Ägidius⁸⁸. Die ersten drei Stufen *ignis*, *unctio*, *ecstasis* sind mehr vorbereitend. Die folgenden vier sind *contemplatio* („*anima ... fit apta ad contuitum lucis aeternae*“), *gustus* („*consolationem degustat*“), *amplexus* (= *ecstasis* im eigentlichen Sinn als höchstmögliches Erlebnis) und *requies*. Die letzte Stufe, die *requies*, fügt zum *amplexus* nichts Neues mehr hinzu, sondern besagt nur das Ruhem im *amplexus*. Jedenfalls ist *requies* nicht ein Absinken von der Höhe der vorletzten Stufe. Die Töchter Jerusalems werden bei den Rehen und Hirschen der Fluren beschworen, die Geliebte aus dieser „Ruhe“ nicht aufzuwecken (Cant 2, 7). Das Bild von den Rehen und Hirschen wendet nun Bonaventura auf die Stufe der *requies* an. Durch ihr scharfes Gesicht, die Kraft zu hohen Sprüngen und das rastlose Durchstreifen der Wälder bedeuten sie die brennende Sehnsucht der Braut nach dem himmlischen Bräutigam und das tiefe Eindringen ihres Blickes in der Beschauung⁸⁹. Wenn aber die Erkenntniskraft auf der Stufe der *requies* mitwirkt, dann auch auf der vorhergehenden Stufe des *amplexus* oder der Geistesentrückung.

Aus diesem Text ergibt sich auch wiederum besonders klar, daß der Unterschied zwischen *ecstasis* und den vorhergehenden Stufen der mystischen *contemplatio* nur ein gradueller, kein wesentlicher ist. Wesentlich ist er höchstens insofern, als der *actus praecipuus* und in diesem Sinn das Wesentliche der *contemplatio* auf niedrigeren Stufen im Verstand, auf

contemplatio nicht genügend gewahrt sieht. (A. a. O. S. 185, Anm. 37.) Bissens Ausstellung wäre berechtigt, wenn P. Jean de Dieu von der Beschauung in ihrer ganzen Ausdehnung, nicht nur von der Beschauung als Gebet sprechen wollte.

⁸⁷ S. 131 f.

⁸⁸ Sermo 1 Sabb. Sancto (IX, 269 a b).

⁸⁹ „Capra habet visum acutum, cervus autem altum saltum et est animal errabundum. In quo significatur, quod sponsum caelestem debet anima contemplare et desiderare ardenter et intueri viso acuto.“ A. a. O. (269 b). Die „Rehe“ bedeuten zwar niedrigere Kräfte der Seele, die durch die höheren Kräfte geleitet werden (vgl. ebd.). Es ist die Unterordnung des Verstandes unter den Willen damit ausgedrückt. Aber diese niedrigeren Kräfte sind doch an der höchsten Beschauungsstufe beteiligt.

höheren im Willen ruht, nicht aber in dem Sinn, daß einmal der Verstand ganz ausgeschaltet würde.

Im Anschluß an den eben dargelegten Beweis sei noch die berühmte Stelle II Sent. d. 23, a. 2, q. 3 (II, 542 a—547 b) über die adamitische Gotteserkenntnis betrachtet. Es fragt sich, ob die *ecstasis* unter den vier dort aufgeführten Arten der Gotteserkenntnis, nämlich *per fidem*, *per contemplationem*, *per apparitionem*, *per apertam visionem*, enthalten ist oder nicht. R a h n e r verneint es⁹⁰. Von der *ecstasis* sei in dieser *Quaestio* nur nebenbei zur Erläuterung der adamitischen Gotteserkenntnis an zwei Stellen die Rede. Bonaventura wolle beide Erlebnisse nicht gleichstellen, sondern von der *ecstasis*, die eine unmittelbare Gottesschau ausschließe, *a maiori ad minus* auf die *contemplatio* Adams schließen, die also erst recht nicht unmittelbare Gottesschau sein könne. Dagegen spricht nun aber, daß Bonaventura dem Menschen vor dem Sündenfall eine erhabenere Beschauung zuschreibt, als sie jetzt der Seele möglich ist⁹¹. Da der Ausdruck *contemplatio* bei unserem Lehrer öfter auch auf die *ecstasis* angewendet wird, speziell in den ganz nach den hier vorliegenden vier Arten der Gotteserkenntnis aufgebauten *Collationes in Hexaëmeron*⁹² und auf der anderen Seite kein Grund ist, Adam die *ecstasis* abzusprechen⁹³, dürfen wir das hier allgemein für die *contemplatio* Adams Gesagte auch auf die *contemplatio* der mystisch Begnadeten, einschließlich der *ecstasis*, anwenden. In der Auffassung R a h n e r s wäre es unverständlich, warum der hl. Bonaventura nach der Erwähnung der *ecstasis*, die er übrigens eben hier „*excellentissimus modus contemplandi*“ nennt, unvermittelt folgen kann: „*Unde si quae auctoritates id dicere inveniuntur, quod Deus in praesenti ab homine videtur et cernitur, non sunt intelligendae, quod videtur in sua essentia, sed quod in aliquo effectu interiori cognoscitur*“⁹⁴. Nur für den *raptus* gilt das nicht. Ihn, nicht aber die *ecstasis*, nimmt Bonaventura im folgenden eigens von der eben aufgestellten allgemeinen Behauptung aus,

⁹⁰ ZAM S. 9—11.

⁹¹ Ebd. corp. (II, 545 b): „*Ibi tamen [in statu innocentiae] potissime vigebat tum propter animae puritatem, tum etiam propter carnis et inferiorum virium subiunctionem; quibus duobus quia ut plurimum anima caret in statu naturae lapsae, ideo non potest ad illum gradum contemplationis attingere.*“

⁹² Siehe S. 132.

⁹³ A. a. O. ad 5 (II, 546 a) wird ihm auch eine sehr hohe affektive Gotteserkenntnis zugeschrieben.

⁹⁴ Ebd. corp. (II, 544 b).

daß die Gotteserkenntnis auf Erden selbst bei höchster Begnadigung „*in aliquo effectu interiori*“ sich vollzieht. Freilich haben wir damit noch nicht das ganze Erlebnis der *ecstasis*, sondern nur ihre erkenntnismäßige Seite, weil die Frage hier zunächst nach der Gotteserkenntnis Adams gestellt ist.

Auch die *responsio ad 6* derselben *Quaestio*⁹⁵ enthält nicht den behaupteten Gegensatz zwischen der adamitischen Gotteserkenntnis *in effectu gratiae* und der *ecstasis*. Der Gegensatz, den das „*Concedo tamen nihilominus*“ ausdrückt, ist nicht zwischen den eben genannten Erlebnissen, sondern zwischen den niedrigeren Stufen der *contemplatio* und der höchsten Stufe, die mit *ecstasis* identisch ist.

Die *contemplatio*, die für den Stand des unschuldigen und den des gefallen Menschen gemeinsam ist⁹⁶, wurde im vorausgehenden bezeichnet als ein *aspicere divinum effectum*. Dieser *contemplatio*, die für den Erdenmenschen charakteristisch ist, soll in der Glorie einmal das *aspicere ipsum vultum desideratum* folgen.

Im Gegensatz nun zu dieser eben als dem Erdenpilger eigentümlich hingestellten Stufe der *contemplatio* gibt Bonaventura im folgenden zu, daß es selbst auf Erden noch eine höhere Stufe gebe. Es ist die Stufe, auf der, fast in Vorwegnahme des Himmels, die ganze Sehkraft des Geistesauges so auf Gott geheftet ist, daß es nichts anderes mehr gewahrt wird, selbst nicht den *effectus*, der ihm als Erkenntnismittel dient, und so diese Gotteserkenntnis als unmittelbar empfindet⁹⁷.

Gemäß seiner Auffassung von der *ecstasis* dehnt sich nach R a h n e r der *excessus*, den die Seele in der höchsten Gotteserfahrung erlebt, nicht auf

⁹⁵ A. a. O. (II, 546 b).

⁹⁶ A. a. O. corp. (II, 545 b): „*Media vero duo [genera cognitionis], scilicet contemplationis et apparitionis, utrique statui communia esse potuerunt, maxime cognitio contemplationis, quae in utroque statu est.*“ Die *contemplatio* war kurz zuvor ebd. (II, 545 a) bestimmt worden als eine Erkenntnis Gottes „*in effectu proprio*“. Sie ist „*tanto . . . eminentior quanto effectum divinae gratiae magis sentit in se homo, vel quanto etiam melius scit considerare Deum in exterioribus creaturis*“. Wie die letzten Worte zeigen, ist nicht nur eine mystische *contemplatio* gemeint. Denn diese würde als solche die Betrachtung sinnlicher Gegenstände ausschließen. Es kann sogar die *contemplatio in effectu gratiae*, wie oben (S. 136) gezeigt wurde, noch eine nicht-mystische sein. Dann ist der unmittelbare Blick auch hier nur auf den *divinus effectus* gerichtet.

⁹⁷ Vgl. S. 137, Anm. 59 (Erklärung zu *speculum clarum*).

den Verstand aus. Dieser erfahre erst in der *visio beatifica* (und im *raptus*) seinen *excessus*⁹⁸. Nun lehrt aber der hl. Bonaventura ziemlich ausdrücklich das Gegenteil, gerade in der *Quaestio disp. de scientia Christi*⁹⁹, auf die Rahn er seine Behauptung stützen zu können glaubt. Am Schluß, wo Bonaventura das Ergebnis seiner Untersuchung über die komprehensiv und exzessiv Erkenntnis der menschlichen Seele Christi zusammenfaßt, sagt er: „*Secundum statum viae et secundum statum patriae . . . requiritur . . . non tantum Verbum increatum, sed etiam verbum interius conceptum; quod cum sit finitum, nec anima Christi nec aliqua alia anima potest esse comprehensiva Verbi aeterni nec scibilium infinitorum, licet in ea ferri habeat per excessum; qui quidem excessus . . .* (folgt die Beschreibung der mystischen *ecstasis*¹⁰⁰). Sicher ist hier von der Erkenntniskraft der Seele die Rede, die sich in der *visio beatifica* und während der Erdenpilgerschaft betätigt, die sowohl einer komprehensiven wie auch einer exzessiven Erkenntnis fähig ist. Diese exzessive Erkenntnis Gottes wird dann als unsere bekannte *ecstasis* geschildert¹⁰¹.

Die hiermit vorgelegten Beweise für die Beteiligung des Verstandes an der *ecstasis* überzeugen noch nicht vollständig, solange die von Rahn er gut zusammengefaßten Gegenbeweise nicht eine befriedigende Lösung gefunden haben. Rahn er möchte ein Zweifaches beweisen: erstens, daß *ecstasis* nicht eine Gotteserkenntnis *in effectu interiori* ist, und zweitens, daß sie ein unmittelbares Erfahren Gottes allein durch den Willen ohne Beteiligung des Verstandes ist.

Beweis für die erste Behauptung sieht er in den zwei Texten III Sent. d. 24, dub. 4, und Comment. in Io, c. 1, n. 43¹⁰². Freilich, wenn wir vom hl. Bonaventura über die *ecstasis* sonst nichts hätten als diese beiden Texte, würde die Deutung Rahn ers wohl die nächstliegende sein. So aber bringt sie unseren Lehrer in offenen Widerspruch mit sich selbst. Übrigens

⁹⁸ Siehe ZAM S. 13—15.

⁹⁹ A. a. O. q. 7. Die im folgenden hier zitierte Stelle ist ebd. ad 19, 20, 21 (V, 42 b — 43 a).

¹⁰⁰ Vgl. S. 125, Anm. 6.

¹⁰¹ Man beachte auch den hier angegebenen Grund, warum eine komprehensiv Erkenntnis Gottes durch eine menschliche Seele nicht möglich ist. Er liegt darin, daß dazu ein „*verbum interius conceptum*“ notwendig ist. In der exzessiven Erkenntnis ist das also nicht der Fall (vgl. S. 137, Anm. 59).

¹⁰² ZAM S. 5 f. und 6—9, wo die Texte im Wortlaut wiedergegeben sind.

lassen sich beide Texte ohne Vergewaltigung auch so verstehen, daß der Einklang mit der oben bewiesenen Auffassung Bonaventuras gewahrt bleibt. Auch wenn man alle in III Sent. d. 24, dub. 4, aufgezählten Glieder als verschiedene Stufen der *cognitio viae* auffaßt, braucht man zwischen den beiden letzten („*in effectu gratiae*“ und „*per intimam unionem*“) nicht den von Rahnner gewollten Gegensatz zu sehen. Nur die letzte Stufe ist „*supra cognitionem fidei secundum statum communem*“, also eigentlich mystisch, die vorhergehende „*in effectu gratiae*“ demnach noch nicht, sondern schlußfolgernd von der Wirkung zur Ursache¹⁰³. Mit diesem vorletzten Glied ist also der *effectus gratiae* im allgemeinen bezeichnet und als weniger erhabenes Erkenntnismittel aufgefaßt, als er es sonst öfter ist. Die *intima unio* durch die „ekstatische“ Liebe ist eine besonders hohe, ja die höchste Gnadenwirkung¹⁰⁴ und deshalb klarster Spiegel, in dem die Seele auf um so erhabenerer Weise Gott beschaut. Der Schluß des Textes¹⁰⁵ bringt die beiden vorletzten Stufen sichtlich einander sehr nahe, was selbst durch die Erklärung Rahnners nicht umgestoßen wird. Denn auch wenn man das „*cognoscere ... in experientia suavitatis per ipsam anagogicam unionem*“ dem „*cognoscere in effectu gratiae*“ gegenüberstellt, beides ist ein *cognoscere in*, nur das zweitemal in einer besonders hohen Gnadenwirkung.

Was nun den zweiten Text — Comment. in Io, c. 1, n. 43 — betrifft, so entbehrt die Annahme, es handle sich an der entscheidenden Stelle nicht um *ecstasis*, sondern um *raptus*, trotz Rahnners beachtlichen Gegenbeweises, nicht aller Wahrscheinlichkeit. Der Parallelismus zwischen dem vorliegenden Text und der Stelle über die *ecstasis* II Sent. d. 23, a. 2, q. 3, ad 6, ist nicht durchgehend; denn dort wird die Gotteserkenntnis des Moses der des Adam als erhabener entgegengestellt, hier ist Gleichstellung oder sogar umgekehrtes Verhältnis¹⁰⁶. Für den *raptus* des Moses bleibt die Autorität des hl. Augustin¹⁰⁷, die bei Bonaventura in höchstem Ansehen steht und von der er, wenn möglich, auch in weniger wichtigen Punkten nicht gerne abweicht. Dionysius wird bezüglich des *raptus* deutlich auf die

¹⁰³ Vgl. S. 137.

¹⁰⁴ Vgl. S. 137.

¹⁰⁵ Siehe ZAM S. 6, Anm. 19.

¹⁰⁶ Vgl. oben S. 224.

¹⁰⁷ Epistola 147 (= De videndo Deo) c. 13, n. 32 (PL 33, 611) und De Gen. ad litt. XII, c. 27 (PL 34, 477).

gleiche Stufe gestellt wie Paulus, und zwar mit Worten der Heiligen Schrift, die ein Amt des Moses ausdrücken und hier auf Dionysius angewendet werden¹⁰⁸. Es ist also immerhin möglich, daß Bonaventura in seiner Ansicht über den *raptus* des Moses geschwankt hat¹⁰⁹. Die „*sublimiter contemplantes*“, auf die der *raptus* ausgedehnt wird, sind nicht unbeschränkt viele, sondern nur diejenigen, von denen die Heilige Schrift bezeugt, daß sie Gott gesehen haben wie Moses und Isaias¹¹⁰. Die Eigenschaften des *raptus*, die nach R a h n e r mit der von Bonaventura hier gegebenen Beschreibung in Widerspruch stehen, sind *a priori* deduziert, nicht aus Bonaventura belegt.

Aber es ist nicht einmal notwendig, sich an diese Wahrscheinlichkeit zu klammern. Selbst wenn man zugibt, daß es sich hier nicht um *raptus*, sondern um *ecstasis* handelt, folgt deswegen noch nicht die Auffassung R a h n e r s. Die Gegenüberstellung: „*Est cognoscere Deum in se et in suo effectu*“ braucht nicht notwendig einen ontologischen Sachverhalt auszudrücken, wie es in II Sent. d. 23, a. 2, q. 3, corp. durch die ganze Fragestellung bedingt ist. Es handelt sich dort nicht darum, welchen psychologischen Eindruck Adam von seiner Gotteseerkenntnis hatte, sondern wie sie in sich war, ob unmittelbar oder mittelbar. Hier dagegen dreht es sich darum, mehrere Schriftstellen in Einklang zu bringen, die dem Wortlaut nach sich widersprechen. Es sind die Stellen Io 1, 18, wo behauptet wird, daß außer dem Sohne Gottes niemand Gott gesehen habe, und auf der anderen Seite Num 12, 8, und Is 6, 1, wo von Moses und Isaias gesagt ist, daß sie Gott gesehen hätten. Die Heilige Schrift wählt die Worte aber bekanntlich meist nach dem psychologischen Eindruck, nicht nach dem tieferen ontologischen Tatbestand. Die Lösung des anscheinenden Widerspruches bestünde dann darin, daß dem psychologischen Eindruck nach das Erlebnis des Moses und Isaias ein wenn auch dunkles Erkennen Gottes in sich selbst war. Dadurch ist der Ausdruck *videre Deum* in den zwei letzten Schriftstellen gerechtfertigt. Dennoch besteht die Behauptung Io 1, 18 zurecht, weil *videre Deum* hier von der klaren Schau gemeint ist, die tatsächlich nur dem Sohne Gottes und den bereits zur

¹⁰⁸ Siehe Hex. coll. 3, n. 30 (V, 348 a).

¹⁰⁹ Auch B o n n e f o y (S. 182) und B i s s e n (S. 461) finden nach Bonaventura den *raptus* für Moses zulässig.

¹¹⁰ Vgl. die unter „*Contra*“ von Bonaventura erbrachten Schriftstellen (Comment. in Io, c. 1, n. 43 [VI, 255 b]).

seligen Gottanschauung Gelangten zukommt. Über die ontologischen Bedingungen des *videre Deum in caligine* will Bonaventura sich hier nicht äußern. Diese zweite Auffassung des ganzen Textes scheint sogar den Vorzug zu verdienen.

Damit sind nun aber noch nicht die Beweise entkräftet, die Rahnner¹¹¹ gegen die Beteiligung des Verstandes an der *ecstasis* erbringt. Die „*experientia suavitatis per ipsam anagogicam unionem*“¹¹², selbst wenn sie ein *effectus gratiae* wäre, könnte nach Bonaventura vielleicht ausschließlich in den Willen verlegt werden müssen.

Beim Betrachten der Fundstellen, aus denen Rahnner seine Beweise schöpft, zeigt sich, daß die Vorträge über das Sechstageswerk und das Itinerarium am ergiebigsten sind¹¹³. Diese beiden Werke dienen nun aber, wiewohl die ganze Konzeption großartig spekulativ ist, nicht in erster Linie wissenschaftlichen Erörterungen, sondern der Erbauung¹¹⁴. Es ist verständlich, wenn selbst ein Scholastiker wie der hl. Bonaventura in seiner ganzen Ausdrucksweise dabei weniger die streng wissenschaftlichen Grundlagen und Zusammenhänge betont, als auf lebensvolle, packende Schilderung Wert legt und bei jeder höheren Stufe von Erlebnissen vor allem das Neue heraushebt, dagegen das mit früheren Stufen Gemeinsame übergeht¹¹⁵. Im einzelnen Fall wird man das besonders dann sagen können, wenn ein starker Ausdruck aus dem ganzen Zusammenhang heraus nur mit Einschränkungen zu verstehen ist, oder wenn er mehr um praktischer Anwendung als theoretischer Belehrung willen gebraucht ist. Das ist nun tatsächlich bei den Beweisstellen Rahnners oft der Fall.

Besehen wir uns zunächst die Texte, die in der *ecstasis* eine Ausschaltung jeder Verstandestätigkeit zu fordern scheinen. Die stärksten Ausdrücke, die sich hierüber und zugleich auch für die ausschließliche Beteiligung des Willens an der *ecstasis* bei Bonaventura finden, sind wohl die bei der Be-

¹¹¹ ZAM S. 12—15.

¹¹² III Sent. d. 24, dub. 4 (III, 531 b). Vgl. oben S. 226 f.

¹¹³ Nur die traditionellen pseudo-dionysischen Ausdrücke „*docta ignorantia*“, „*ignote ascendere*“ usw. kommen auch in wissenschaftlichen Werken vor.

¹¹⁴ Umgekehrt waren die Beweise, die ich zuvor gegen Rahnner ins Feld führte, zum größten Teil, wenn auch nicht ausschließlich, aus dem Sentenzenkommentar, dem *Breviloquium* und aus *Quaestiones disputatae*, also aus streng wissenschaftlichen Werken geschöpft.

¹¹⁵ Das Neue auf den höheren und besonders der höchsten Stufe ist gerade das Vorrherrschen des Affektiven über dem Verstandesmäßigen.

schreibung der *sapientia nulliformis* in Hex. coll. 2¹¹⁶ verwendeten. Doch klingt gerade hier die entsprechende Einschränkung durch. Der Zauberer des Pharaos — ein für den gottgegebenen Verstand wenig ehrenvolles Bild — kann nicht an die Weisheit der Geistesentrückung rühren. Bei näherem Zusehen zeigt sich, daß nicht der Verstand als solcher jener ohnmächtige Nachäffer göttlicher Wunderwerke ist, sondern der Wissensstolz, der die Gnade und die zu Verborgenen führenden Erleuchtungen des Heiligen Geistes¹¹⁷ unterschätzt oder gar mißachtet. Darum sind viele weise durch Kenntnis der Gesetze Gottes („*sapientia uniformis*“), der Wahrheiten der Heiligen Schrift („*sapientia multiformis*“) und auch des Buches der natürlichen Schöpfung („*sapientia omniformis*“)¹¹⁸, wenige aber können sich zum anscheinend erfordernten Opfer alles Wissens entschließen, auf daß der Geist Gottes in die entwordenen Seelen die „*sapientia nulliformis*“ ergieße. Also Einschränkung und zugleich praktische Belehrung.

Ganz Ähnliches kehrt ebenda im nächsten Abschnitt¹¹⁹ wieder. Um zur hohen Beschauung zu gelangen, soll die Seele alle Sinnes- und alle Verstandestätigkeit verlassen. Für die Verstandestätigkeit folgt aber gleich die nähere Umschreibung auf Akte, die sich unter Mitwirkung der Phantasie vollziehen, freilich dann sogar auf Akte, die noch irgend ein geschaffenes Ding, mag es selbst die reine Geistigkeit der Engel sein, zum besonderen Gegenstand haben. So tritt die Seele dann in den geheimnisvollen „Strahl des Dunkels“ ein. Es ist dunkel in der Seele geworden, weil alles Geschaffene vor dem Geistesauge verschwunden ist. Die Weisheit, die auf früheren Stufen eingestaltig, vielgestaltig, allgestaltig war, ist jetzt buchstäblich gestaltlos geworden¹²⁰. Gott selber, auf den die Sehkraft der

¹¹⁶ A. a. O. n. 28—34 (V, 340 b—342 b). Es wird nicht schwer sein, das für diesen Text Gesagte auf ähnliche Stellen anzuwenden.

¹¹⁷ Vgl. a. a. O. n. 30 (V, 341 b) den unmittelbar der Stelle vom „*magus Pharaonis*“ vorausgehenden Kontext.

¹¹⁸ Vgl. ebd. den nachfolgenden Kontext; dazu ebd. n. 8 (V, 337 b), wo die vier Formen der Weisheit vor ihrer ausführlichen Behandlung aufgezählt werden.

¹¹⁹ Ebd. n. 32 (V, 342 a).

¹²⁰ R a h n e r (ZAM S. 16, Anm. 59) bezieht das *nulliformis* auf den Willen, jedoch wenig begründet. Das letzte Glied der viergestaltigen Weisheit bleibt in der gleichen Linie des Verstandes, wie die vorausgehenden, die es negiert. Die geschaffenen Dinge, die noch tatsächlich im Verstande sind, bilden nicht mehr als solche den Erkenntnisgegenstand (vgl. oben S. 225 f. und S. 137, Anm. 59). Sie sind lediglich zum Spiegel geworden, der das göttliche Licht widerstrahlt. Das gilt besonders vom höchsten *effectus gratiae*, der Liebe, die unmittelbar mit Gott vereinigt.

Seele konzentriert ist, formt die Erkenntnis nicht. Er steht zu hoch über dem geschaffenen Geist, als daß dieser sich ein Abbild, eine geistige Vorstellung, ein inneres Wort, von Ihm schaffen könnte¹²¹. Der Verstand kann Ihn nicht fassen, nur aus seiner geschaffenen Beschränkung heraus in Ihn entrückt werden¹²². Also auch von dieser Seite her nicht Licht, sondern Dunkelheit.

In diesem Sinn sind die Augen des Verstandes in der *ecstasis* untauglich und es muß die Seele sie deshalb abwenden¹²³.

Mit den Augen des Verstandes Anstrengungen machen, um die gestaltlose Weisheit bestimmt zu erfassen, hieße Christus vertreiben und die Liebeseinigung des Willens mit Ihm jäh unterbrechen. Das ist die praktische Lehre, die unmittelbar daraus gezogen wird. Und in dem Sinne heißt es: „*quia ibi non intrat intellectus, sed affectus*“¹²⁴.

Mit dieser Erklärung über das Ausgeschaltetsein des Verstandes in der *ecstasis* ist zum großen Teil auch schon gesagt, in welchem Sinn der Wille allein dort tätig ist, alle anderen Kräfte der Seele übersteigt, ihnen Schweigen auferlegt und sie in tiefen Schlaf hüllt¹²⁵. Im Willen vollzieht sich

¹²¹ Der Verstand ist wortlos geworden. Vgl. oben S. 226, Anm. 100. Insofern gilt buchstäblich: „*intellectus silet*“ (ebd. n. 30 [V, 341 b]).

¹²² „*Dicitur tenebra, quia intellectus non capit*“, Hex. coll. 2, n. 32 (V, 342 a). Vgl. Qq. disp. de scientia Christi, q. 7, corp. (V, 40 a b): „*Differt . . . modus comprehensionis et excessus multipliciter: primo quia in comprehensio cognoscens capit cognitum, in excessivo vero cognitum capit cognoscentem*.“ So ist es erklärlich, warum gerade die höchste Gotteserfahrung vom hl. Bonaventura als dunkel bezeichnet wird, ohne daß er jede Verstandestätigkeit ausschließt (vgl. dazu ZAM S. 14, Anm. 52).

¹²³ „*. . . mens oculis intellectualibus aspicere non potest, et ideo amovendi sunt*“ (ebd.). Daß deswegen nicht der Verstand überhaupt auszuschalten ist, geht, abgesehen vom folgenden Kontext (ebd.), auch aus der Unterscheidung hervor, die der „*intelligentia-aspectus*“ noch eine „*intelligentia-appetitus*“ gegenüberstellt. Diese letztere allein ist im *modus cognoscendi excessivus* brauchbar und erreicht ihr Objekt (= „*terminatur*“). Beide Male ist es ein und derselbe Verstand, aber nach einer zweifachen Betätigungsweise, dem *modus comprehensionis* und dem *modus excessivus* (Qq. disp. de scientia Christi, q. 7, corp. [V, 40 b]). Die Herausgeber korrigieren ohne Grund gegen die *Codd. intelligentiae aspectus und intelligentiae appetitus*.

¹²⁴ Hex. a. a. O. Vgl. ebd. coll. 20, n. 11 (V, 437 a), wo die „Dunkelheit“ des Verstandes und sein Ausgeschlossensein von der *ecstasis* auf ganz ähnliche Weise erklärt und eingeschränkt ist.

¹²⁵ Vgl. ebd. coll. 2, n. 29—31 (V, 341 a b).

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. Nicht nur, daß sie das Edelste und Höchste ist, auf das sich alle Tätigkeit der Seele als auf ihren Endzweck zuspitzt. Sie allein ist Ausgangspunkt und Maß alles dessen, was in der Seele noch an Tätigkeit zurückbleibt. Sie allein reißt den unter ihr liegenden Verstand, soweit er dessen fähig ist, mit zu Gott empor¹²⁶. Einzig ihr Rhythmus versetzt die Seele in unsichtbare und unhörbare Schwingungen. Zu solch überwältigender Wucht vermag die Liebe, selbst in der durch die Gnade mit Gott verbundenen Seele, sich nicht aus innewohnender Kraft zu erheben. Es braucht dazu das Sturmesbrausen des Heiligen Geistes. Nur dadurch wird das Feuer der Liebe zu jener lodernnden Flamme entfacht, die zwar nicht leuchtet, aber die ganze Seele in Glut versetzt und alle ihre Energie mit sich reißt. Die Seele selber kann nichts dazu tun, als den Brennstoff herbeizubringen durch Gebet¹²⁷.

Möge es der hl. Bonaventura verzeihen, wenn ich sein Geheimnis unzart ausgebreitet und ihm durch Geschwätzigkeit und Streit Unehre gemacht habe.

¹²⁶ Besonders, insofern sie dem Verstand zum Erkenntnismittel Gottes wird.

¹²⁷ Vgl. ebd. n. 32 (V, 342 b); Itin. c. 7, n. 6 (V, 313 b).

Die Informierung des Willens durch Gott als „informierendes Objekt“, wie sie Rahner (ZAM S. 16) annimmt, dürfte nicht der Auffassung des hl. Bonaventura entsprechen. Sie erinnert stark an die Ansicht des Petrus Lombardus, der die Liebe als identisch mit dem Heiligen Geiste setzt, aber hierin von unserem Lehrer abgelehnt wird (vgl. I Sent. d. 17, p. 1, [I, 292—296], besonders corp. [294 b]). Die Liebe erfaßt Gott unmittelbar deshalb, weil die innere Umwandlung, durch die der Wille gottförmig und gottvereinigt wird, in keiner Weise als Mittel gelten kann. Ebenso wenig macht nach dem hl. Bonaventura das *lumen gloriae* die *visio beatifica* nicht mittelbar, obwohl sie nicht selber das Wesen Gottes als „informierendes Objekt“ ist.